

Interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging



**VU**VERENIGING



IISBN 978-94-6301-497-7

Academische Uitgeverij Eburon, Utrecht  
[www.eburon.nl](http://www.eburon.nl)

Omslagontwerp: Textcetera, Den Haag  
Grafisch ontwerp: Studio Iris, Leende

Dit werk valt onder de CC BY-ND 4.0 licentie. Om een kopie van deze licentie te bekijken, bezoek <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>

# Interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging

## Theorie en casuïstiek

Anke I. Liefbroer, Hans Alma, Pieter Coppens (Red.)



Eburon  
Utrecht 2024



# Inhoudsopgave

Woord vooraf <i>R. Ruard Ganzevoort</i>	7
Lijst met afkortingen	10
<b>Deel 1: Theoretische en methodische aspecten</b>	
1. De noodzaak van interlevensbeschouwelijke competentie <i>Anke I. Liefbroer</i>	13
2. Inhoud en doelbepaling van interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging <i>Hans A. Alma</i>	33
3. Basismethodiek communicatie in interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging <i>Gertie Blaauwendraad</i>	63
<b>Deel 2: Interlevensbeschouwelijke ontmoetingen</b>	
4. Interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging vanuit een boeddhistisch perspectief <i>Bart van den Bosse en Paul van Gogh</i>	105
5. Interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging vanuit een christelijk perspectief <i>J. Niels den Toom en Melanie E. Broos</i>	127
6. Interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging vanuit een hindoeïstisch perspectief <i>Sharda Nandram, Puneet K. Bindlish en Ankur Joshi</i>	147

7. Interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging vanuit een humanistisch perspectief <i>Margriet Minnema, Nikki van Biemen en Hans A. Alma</i>	167
8. Interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging vanuit een islamitisch perspectief <i>Hassan Bakir, Welmoet Boender en Razi Quadir</i>	187
9. Interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging vanuit een joods perspectief <i>Menno ten Brink</i>	205
10. Interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging vanuit een ongebonden perspectief <i>Sjoukje Eringa</i>	221
11. Interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging vanuit een intercultureel perspectief <i>Daniëlle T. Phillips-Koning</i>	235
<b>Nabeschouwing</b>	
12. Interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging en fragiliteit in de malaise van de moderniteit <i>Pieter Coppens</i>	255
Dankwoord	271
Biografie auteurs	273
Index	277

# Woord vooraf

R. Ruard Ganzevoort

Waarom is het zo ingewikkeld om geestelijke verzorging overtuigend en eensluidend te definiëren terwijl het tegelijkertijd vaak zo goed te herkennen is? Is het werk van een boeddhistisch geestelijk verzorger die mediteert met een gevangene hetzelfde als de priester die de ziekenzalving bedient in een verpleeghuis of de humanistisch raadsman die morele vorming aanbiedt bij een groep militairen? De verschillen tussen zorginstellingen, justitie, defensie, palliatieve thuiszorg, centra voor levensvragen, en al die andere plaatsen waar geestelijk verzorgers werken zijn immens en elke context kleurt de geestelijke verzorging en bepaalt mede de aard van het werk en de manier waarop daar de identiteit van de geestelijk verzorger tot uitdrukking komt. Maar ook de verschillende stromingen waartoe geestelijke verzorgers kunnen behoren, hebben invloed op wat er onder geestelijke verzorging wordt verstaan. Is het vooral ondersteuning bij zingevingsvragen? Of gaat het juist om het vertegenwoordigen van de levensbeschouwelijke traditie? Is het een apart vak dat alleen door speciaal opgeleide professionals kan worden gedaan, of is het een aspect van zorg en omgaan met anderen dat je ook terugziet bij allerlei andere beroepen en bij vrijwilligers? Voeg deze verschillen samen met de persoonlijke kwaliteiten, opvattingen, ervaringen en eigenschappen, en het is duidelijk dat geen twee geestelijke verzorgers hetzelfde zijn of hetzelfde doen. Een omschrijving van het vak die alleen de grootste gemene deler probeert te benoemen, wordt daarom per definitie te vlak.

Toch wil dat niet zeggen dat er niet over geestelijke verzorging gesproken kan worden als een specifiek vak dat herkenbaar te onderscheiden is van andere beroepen. Filosofen als Schopenhauer en vooral Wittgenstein gebruiken hiervoor de term familiegelijkenis (*Familienähnlichkeit*). Dat wil zeggen dat het geen zin heeft om te zoeken naar een alles bepalende eigenschap waar de definitie van geestelijke verzorging op berust. In plaats daarvan is er een hele reeks van eigenschappen waarvan elke uiting van geestelijke verzorging er een aantal kan vertonen. Als we dan toch zouden proberen met een strakke definitie te werken dan zou dat feitelijk betekenen dat we een bepaalde opvatting over geestelijke verzorging opleggen aan anderen en geen recht doen aan de grote veelkleurigheid van de praktijk.

Hoe ingewikkeld ook, de uitdaging om een integrerend beeld te schetsen van het beroep is belangrijk en urgent. Grote stappen zijn gezet in de

beroepsstandaard van de Vereniging van Geestelijk VerZorgers (VGVZ). Het is belangrijk voor de geestelijk verzorgers zelf en voor de mensen die een beroep op hen doen. Wat mag je verwachten van geestelijk verzorgers? Wat hebben zij te bieden? Aan welke eisen en standaarden voldoen ze? Het is ook belangrijk voor de instellingen waar ze werken, voor verzekeraars, beleidsmakers en de overheid. Waar worden geestelijk verzorgers ingezet en welke plaats nemen ze in in het bredere landschap van de zorg? De vraag is steeds urgenter geworden omdat met de verder gaande secularisatie (of misschien beter de-institutionalisering van religie en levensbeschouwing) de klassieke verankering van de rol van geestelijk verzorger in het levensbeschouwelijk ambt minder centraal kwam te staan en geestelijke verzorging steeds meer gezien wordt als vooral een belangrijke vorm van zorgverlening met een specifieke focus op zingeving.

Daarmee komt geestelijke verzorging wat meer los van de institutionele worteling in geloofstradities en krijgt het sterker een maatschappelijk gezicht. Maar dat wil niet zeggen dat de specifieke levensbeschouwelijke kleur en identiteit van de geestelijk verzorger verdwijnt. Zeker, er zijn ook niet-gebonden geestelijk verzorgers en geestelijk verzorgers die zichzelf als levensbeschouwelijk generalist zien, maar voor de meesten is de persoonlijke worteling bij een specifieke traditie toch van groot belang. Die worteling maakt de geestelijk verzorger ook herkenbaar en voor een deel van de mensen die een beroep op hen doen, is het belangrijk dat men de levensbeschouwelijke achtergrond deelt of zelfs dat de geestelijk verzorger binnen die traditie een duidelijke status en bevoegdheid heeft. Voor anderen – en die groep lijkt toe te nemen – is het minder relevant dat de geestelijk verzorger uit dezelfde traditie komt. Bekwaamheid en authenticiteit worden dan zwaarder gewogen dan een specifieke levensbeschouwelijke autorisatie.

En daarmee komt de specifieke invalshoek van dit boek in beeld. Want als inderdaad die levensbeschouwelijke identiteit van de geestelijk verzorger relevant maar niet allesbepalend is, en als de geestelijk verzorger steeds meer met mensen werkt die uit een andere traditie komen, uit een ander deel van de eigen traditie, of die geen enkele binding hebben met welke traditie ook, dan betekent dat dat geestelijke verzorging in veel gevallen ‘interlevensbeschouwelijk’ is. Natuurlijk kunnen we de principiële discussie voeren over het belang (of ontbreken daarvan) van de worteling van de geestelijk verzorger zelf. Maar minstens zo belangrijk is het om grondig methodisch te verhelderen wat interlevensbeschouwelijk werken is. Simpelweg omdat de meeste geestelijk verzorgers dat vaak feitelijk doen.

Toen ik zo'n vijftien jaar geleden met Jan Visser *Zorg voor het verhaal* schreef als handboek voor de pastorale zorg (met een open blik maar ook een duidelijk christelijk kader) hadden we niet verwacht dat dat tot op heden ook voor de opleiding van geestelijk verzorgers van andere tradities gebruikt zou



worden. Als ik het nu zou herschrijven zou ik inzetten op die levensbeschouwelijke veelkleurigheid. Het boek dat nu voorligt, doet precies dat. Het boek is ontstaan vanuit de kring rondom de interlevensbeschouwelijke opleiding voor geestelijke verzorgers aan de Vrije Universiteit Amsterdam, aangevuld met collega's van andere opleidingen en uit de praktijk. Zij verkennen heel concreet hoe de interlevensbeschouwelijke praktijk eruit ziet, wat er werkt en wanneer het schuurt. Daarmee ontstaat een breed palet van interlevensbeschouwelijke ontmoetingen waarmee in beeld komt wat er feitelijk gebeurt. Op basis van die praktijken wordt kritisch gereflecteerd en ontstaan nieuwe aanzetten om de familiegelijkenis van geestelijke verzorging te schetsen.

Ik ben dus erg blij met dit boek. Het levert belangrijke bouwstenen voor de verdere ontwikkeling van het vakgebied van de geestelijke verzorging waarbij zowel de levensbeschouwelijke eigenheid als het interlevensbeschouwelijk werken voluit tot hun recht komen. Daarmee wordt een vruchteloze patstelling in een vaak te principiële discussie doorbroken en kan echt gebouwd worden aan een beeld van geestelijke verzorging dat past in onze levensbeschouwelijk veelkleurige samenleving.

## Lijst met afkortingen

ACLD – Awareness-Centred Deep Listening  
ACT – Acceptance and Commitment Therapy  
BGV – Boeddhistisch Geestelijke Verzorging  
BUN – Boeddhistische Unie Nederland  
BZI – Boeddhistisch Zendende Instantie  
CBS – Centraal Bureau voor de Statistiek  
CCE – Centrum voor Consultatie en Expertise  
CMO – Contactorgaan Moslims en Overheid  
DBT – Dialectical Behaviour Therapy  
DJI – Dienst Justitiële Inrichtingen  
ECD – Elektronisch Cliënten Dossier  
GGZ – Geestelijke Gezondheidszorg  
GV – Geestelijke Verzorging  
HGV – Humanistische Geestelijke Verzorging  
HGV'er - Humanistisch Geestelijk Verzorger  
HOI – Humanistisch Opleidings Instituut  
HRN – Hindoe Raad Nederland  
HV – Humanistisch Verbond  
IGV – Interlevensbeschouwelijke Geestelijke Verzorging  
LJG – Liberaal Joodse Gemeenten  
MBCT – Mindfulness-Based Cognitive Therapy  
MBSR – Mindfulness-Based Stress Reduction  
NIG – Nederlands Israëlitische Gemeente  
NIK – Nederlands Israëlitisch Kerkgenootschap  
NSB – Nationaal-Socialistische Beweging  
NVPJ – Nederlands Verbond voor Progressief Jodendom  
PIK – Portugees Israëlitisch Kerkgenootschap  
PKN – Protestantse Kerk in Nederland  
RING-GV – Raad voor Institutioneel-Niet-Gezonden Geestelijk Verzorgers  
SCP – Sociaal en Cultureel Planbureau  
SING – Sector Institutioneel Niet Gezondenen  
SKGV – Stichting Kwaliteitsregister Geestelijke Verzorgers  
TA - Terroristenafdeling  
VGVZ – Vereniging van Geestelijke VerZorgers  
ZKM – Zelf Konfrontatie Methode

**Deel 1:**

**Theoretische en methodische aspecten**



## Hoofdstuk 1

# De noodzaak van interlevensbeschouwelijke competentie

Anke I. Liefbroer

## 1.1 Inleiding

*‘Waarom overkomt mij dit?’ ‘Wat doet ertoe?’ ‘Hoe neem ik goed afscheid?’ ‘Waar vind ik nieuwe inspiratie?’*

Zomaar een paar voorbeelden van vragen die mensen zichzelf op belangrijke momenten in het leven kunnen stellen, bijvoorbeeld rond ziekte of overlijden. We noemen ze ook wel levensvragen: vragen die raken aan de zin en betekenis van het leven. Geestelijk verzorgers zijn opgeleid om mensen bij dergelijke vraagstukken bij te staan en zij bieden ‘professionele begeleiding, hulpverlening en advisering bij zingeving en levensbeschouwing’ (Beroepsstandaard Geestelijk Verzorger, 2015, p. 7). Zij zijn werkzaam in contexten en bij doelgroepen waar zingeving onder druk kan komen te staan, zoals in de zorg, bij justitie, defensie en politie, en bij mensen thuiswonend en verkerend in de palliatieve fase, of wonend in aardbevingsgebied.

De termen ‘zingeving’ en ‘levensbeschouwing’ staan in de genoemde omschrijving centraal. De wijze waarop men zin geeft aan en/of vindt in het leven verschilt sterk van persoon tot persoon en is van veel factoren afhankelijk. Zo hebben bijvoorbeeld iemands leeftijd, geslacht, opvoeding, opleiding en culturele achtergrond, alsook de situatie waarin men verkeert, allemaal invloed op iemands zingeving. Hoewel deze factoren zeker ook van belang zijn om mee te wegen in de beoefening van het beroep van geestelijk verzorger, staat in dit boek de levensbeschouwelijke achtergrond van mensen centraal. Levensbeschouwingen en religies kunnen aanknopingspunten bieden bij het zoeken naar zin.<sup>1</sup> De diversiteit op het gebied van zingeving en levensbeschouwing waar geestelijk verzorgers op de werkvloer mee te maken krijgen, vormt de aanleiding voor dit boek.

1 De overkoepelende term ‘levensbeschouwing’ wordt gebruikt om zowel religieuze als niet-religieuze levensbeschouwingen aan te duiden, zoals het humanisme. De term ‘religie’ wordt gebruikt als het specifiek om religieuze tradities gaat.

In dit inleidende hoofdstuk ga ik in op de noodzaak van interlevensbeschouwelijke competentie voor het werk van geestelijk verzorgers. Het gaat daarbij om de competentie die nodig is om geestelijke verzorging te verlenen aan cliënten, patiënten of andere gesprekspartner met een duidelijk andere levensbeschouwing dan de geestelijk verzorger. Ik begin daarvoor met een schets van het levensbeschouwelijk landschap in Nederland en bespreek de ontwikkelingen die zich op dat terrein voordoen. Vervolgens beschrijf ik de betekenis van deze ontwikkelingen voor de cliëntpopulatie die geestelijk verzorgers in hun dagelijkse praktijk ontmoeten. Tegen die achtergrond verken ik wat het bieden van geestelijk verzorging aan deze cliënten vraagt. Ik bespreek de taken die geestelijk verzorgers uitvoeren, de rollen die zij belichamen en de competenties die zij nodig hebben. Daarbij zal blijken dat interlevensbeschouwelijke competentie cruciaal is voor de uitoefening van dit beroep. Ik sluit dit inleidende hoofdstuk af met een vooruitblik naar de volgende hoofdstukken en een uitleg over hoe dit boek gebruikt kan worden voor (toekomstig) geestelijk verzorgers die zich willen bekwamen in interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging.

## 1.2 Levensbeschouwelijke ontwikkelingen in de Nederlandse samenleving

De wijze waarop mensen zin en betekenis geven aan en vinden in het leven is de afgelopen decennia ingrijpend veranderd. Twee processen springen daarbij in het bijzonder in het oog. De eerste is een proces van secularisering, dat onder meer gekenmerkt wordt door een groeiende groep mensen die zichzelf als agnost of atheïst beschouwt. Uit onderzoek blijkt dit voor een meerderheid van de Nederlandse bevolking het geval (52%), onder jonge mensen in grotere mate dan onder ouderen (resp. 63% onder 15-24-jarigen; 44% onder 65-plussers) (De Hart et al., 2022, p. 70).<sup>2</sup> Ook neemt lidmaatschap van een religieuze of levensbeschouwelijke gemeenschap af (van 60% eind jaren negentig tot 46% in 2019), met name onder de rooms-katholieke en protestantse gezindten (CBS, 2020). Dit heeft tot gevolg dat steeds minder mensen vertrouwd zijn met de taal van religieuze en levensbeschouwelijke tradities. Er wordt in dat kader ook wel gesproken van afnemende ‘religieuze geletterdheid’.

Een tweede proces is dat van toenemende levensbeschouwelijke pluralisering. Waar Nederland tot ver in de twintigste eeuw gekenmerkt werd door haar verzuilde structuur langs een aantal van elkaar te onderscheiden levensbeschouwingen (rooms-katholieke, (verschillende) protestantse en seculiere

2 Dit gaat om mensen die aangeven dat er ‘geen God of hogere macht’ bestaat (atheïsten) of die zeggen dit simpelweg niet te (kunnen) weten (agnosten) (De Hart et al., 2022, p. 70).

(socialistische en liberale) zuilen), is de samenleving tegenwoordig gekenmerkt door een multiculturele en -religieuze populatie waarin scheidslijnen tussen levensbeschouwingen lang niet altijd eenduidig zijn. In de eerste plaats zien we diversiteit in levensbeschouwelijke groepen waarmee men verbonden is. Zo is bijvoorbeeld in 2019 20% lid van de rooms-katholieke kerk, behoort 6% bij de islam, 1% bij het hindoeïsme, 0,4% bij het boeddhisme en 0,2% bij het jodendom. De protestantse stromingen (14%) waarvan men lid is, zijn zeer uiteenlopend en omvatten onder meer de Protestantse Kerk in Nederland (PKN), Pinker- en Evangeliegemeenten, en internationale christelijke kerken zoals de Grieks en Russisch Orthodoxe. Andere levensbeschouwelijke groepen waar men bij kan horen (4%) zijn onder meer jehova, natuurreligie en humanisme (CBS, 2020).

Dit proces van pluralisering komt nog nadrukkelijker naar voren wanneer we levensbeschouwing nauwkeuriger bestuderen dan via lidmaatschap alleen. Zo blijkt bijna een kwart van de Nederlandse bevolking (23%) elementen vanuit verschillende religies te combineren in het eigen leven, bijvoorbeeld via religieuze praktijken, ervaringen, sociale participatie of omdat men anderszins affiniteit heeft met een bepaalde religie (Berghuijs, 2017). Uit onderzoek onder bezoekers van spirituele centra blijkt bovendien dat de levensbeschouwelijke bronnen waaruit deze mensen putten, niet beperkt zijn tot religieuze bronnen, maar ook andere, meer seculiere, bronnen omvatten, zoals de natuur en het voeren van verdiepende gesprekken (Liefbroer et al., 2018). Dit vervagen van grenzen tussen het religieuze en seculiere wordt door godsdienst-sociologen ook in andere West-Europese landen en in de VS geconstateerd, met name onder de jongere generaties (Ammerman, 2013; Woodhead, 2016). Deze ontwikkeling maakt dat het lastig is om mensen eenduidig in te delen bij één religie of levensbeschouwing en dat het bestuderen van en zorg verlenen bij levensbeschouwing een genuanceerdere aanpak vraagt.

### 1.3 Diversiteit op de werkvloer

De ontwikkelingen in het levensbeschouwelijk landschap hebben een grote impact op de geestelijke verzorging. Geestelijke verzorging in instellingen wordt van oudsher hoofdzakelijk geboden door (protestantse) dominees, (rooms-katholieke) aalmoezeniers en (joodse) rabbijnen, en later ook door (humanistische) raadsmanen/-vrouwen (De Groot, 2018, p. 117-120). De religieuze en levensbeschouwelijke lijnen vormden hierin de leidraad voor de organisatorische inrichting van de geestelijke verzorging. Het verlenen van zorg door geestelijk verzorgers met een zoveel mogelijk zelfde levensbeschouwing als de cliënt zien we ook terug in de wettelijke verankering van geestelijke verzorging in zorginstellingen. Zo stelt artikel 6 uit de Wet Kwaliteit Klachten en Geschillen Zorg dat er, bij verblijf van langer dan een etmaal,

geestelijke verzorging beschikbaar moet zijn ‘die zoveel mogelijk aansluit bij de godsdienst of levensovertuiging van de cliënt’.<sup>3</sup>

Als gevolg van de geschetste secularisering en pluralisering van de samenleving is er ruimte gekomen voor geestelijk verzorgers werkend vanuit andere levensbeschouwelijke tradities alsook voor ongebonden geestelijk verzorgers (Zock, 2019). Sinds de erkenning door de overheid in de jaren 2004-2009 van respectievelijk de Boeddhistische Unie Nederland (BUN), het Contactorgaan Moslims en Overheid (CMO) en de Hindoe Raad Nederland (HRN) als zendende instanties voor geestelijk verzorgers, maken boeddhistisch, islamitisch en hindoeïstisch geestelijke verzorgers officieel deel uit van het aanbod aan geestelijke verzorging binnen justitie en defensie. Hoewel in de zorg formele zending vanuit een religieus of levensbeschouwelijk genootschap een minder grote rol speelt, vormen ook hier geestelijk verzorgers vanuit deze achtergronden onderdeel van de diensten geestelijke verzorging (Liefbroer et al., 2022). Daarnaast zijn er in de zorgsector steeds vaker ongebonden geestelijk verzorgers in dienst: geestelijk verzorgers die geen formele zending vanuit een religieus of levensbeschouwelijk genootschap hebben. Sinds 2015 laten zij hun levensbeschouwelijke competentie toetsen door de Raad voor Institutioneel-Niet-Gezonden Geestelijk Verzorgers (RING-GV) (Ten Napel-Roos et al., 2021). Met deze uitbreidingen is het levensbeschouwelijk aanbod aan geestelijke verzorging over de afgelopen decennia steeds veelkleuriger geworden.

De diversiteit is niet alleen toegenomen aan de aanbodzijde, maar ook aan de vraagzijde. Geestelijk verzorgers komen niet alleen met cliënten met eenzelfde levensbeschouwing in aanraking, maar veelal ook met cliënten met een andere levensbeschouwing. De werkwijze speelt hier wel enige rol in: zo ontmoeten geestelijk verzorgers die hoofdzakelijk territoriaal werken (op een bepaalde afdeling of eenheid) een levensbeschouwelijk meer diverse groep cliënten dan geestelijk verzorgers die primair categoriaal werken (voor cliënten van de eigen levensbeschouwing). Toch ontmoeten ook zij die vooral categoriaal werken een levensbeschouwelijk diverse groep cliënten: uit een vragenlijst onder 208 geestelijk verzorgers uit verschillende werkvelden geven categoriaal-werkende geestelijk verzorgers aan gemiddeld cliënten van vijf verschillende levensbeschouwelijke achtergronden te ontmoeten (Liefbroer &

3 De volledige zin van artikel 6 uit de Wet Kwaliteit Klachten en Geschillen Zorg luidt: ‘De zorgaanbieder die zorg verleent welke verblijf van de cliënt in een accommodatie gedurende het etmaal met zich brengt, draagt er zorg voor dat geestelijke verzorging beschikbaar is, die zoveel mogelijk aansluit bij de godsdienst of levensovertuiging van de cliënt (...)’.



Berghuijs, 2019).<sup>4</sup> Ook het proces van secularisering is duidelijk terug te zien in het werk van geestelijk verzorgers: uit hetzelfde vragenlijstonderzoek blijkt dat geestelijk verzorgers gemiddeld genomen het meest in aanraking komen met cliënten die geen blijk geven van een expliciet religieuze of levensbeschouwelijke oriëntatie.

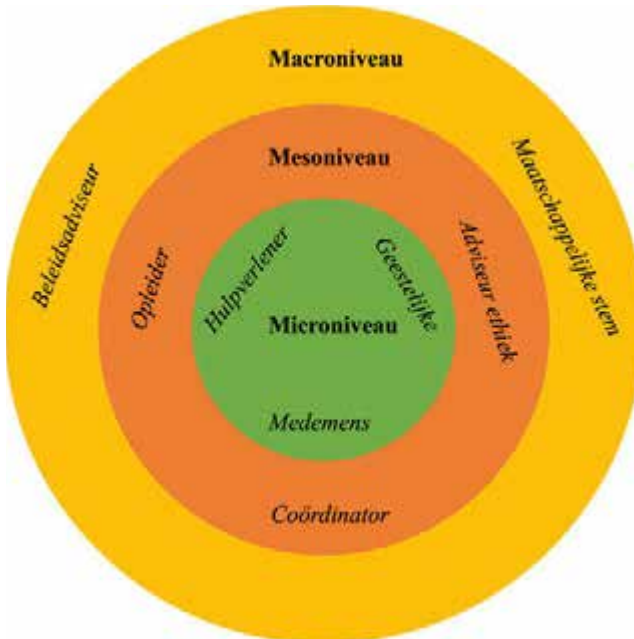
De diversiteit op de werkvloer vraagt van geestelijk verzorgers dat zij in staat zijn om te gaan met mensen van uiteenlopende levensbeschouwingen, inclusief diegenen die geen expliciete levensbeschouwing hebben en voor wie levensbeschouwelijke taal geen vanzelfsprekendheid is of herkenning oproept. Dit geldt zowel voor de contacten die zij hebben met cliënten en naasten alsook voor ontmoetingen met collega-geestelijk verzorgers en andere professionals. Om beter zicht te krijgen op de situaties waarin dit van belang is, ga ik nu in op de taken en rollen die het werk van geestelijk verzorgers met zich meebrengt.

#### 1.4 Het werk van de geestelijk verzorger

Bij geestelijke verzorging denken we vaak primair aan de één-op-één contacten die de geestelijk verzorger heeft met cliënten, patiënten en andere gesprekspartners, waarin de geestelijk verzorger de ander bijstaat bij zingeving en levensbeschouwing. Hoewel dit voor velen de voornaamste activiteit van het werk is en de persoonlijke begeleiding in dit boek de meeste aandacht krijgt, omvat het werk van geestelijk verzorgers een veel breder pallet aan activiteiten en bijbehorende taken. Deze bevinden zich op verschillende niveaus. De beroepsstandaard Geestelijk Verzorger van de Vereniging van Geestelijk VerZorgers (VGVZ, 2015) onderscheidt (1) het microniveau, waarin de persoonlijke begeleiding bij zingeving en levensbeschouwing centraal staat; (2) het mesoniveau, dat taken omvat zoals de advisering van professionals en vrijwilligers en het verzorgen van moreel beraad en educatie; en (3) het macroniveau, dat betrekking heeft op beleidsadvies, ondersteuning van de identiteit van organisaties en participatie in maatschappelijke netwerken en discussies (p. 10). Op ieder van deze niveaus komt de geestelijk verzorger met levensbeschouwelijke diversiteit in aanraking, steeds vanuit verschillende rollen (zie figuur 1.1).

4 In deze vragenlijst konden respondenten voor ieder van de volgende negen levensbeschouwingen aangeven in hoeverre zij met hen in contact kwamen: christendom, jodendom, islam, hindoeïsme, boeddhisme, humanisme, 'mensen die geen blijk geven van een expliciete religieuze / levensbeschouwelijke oriëntatie', 'mensen die laten zien dat zij zich laten inspireren door meer dan één religieuze traditie', en 'mensen met een andere achtergrond [dan de genoemde achtergronden]'. Voor het volledige onderzoeksrapport, zie: Berghuijs & Liefbroer, 2017.

Figuur 1.1: Overzicht van rollen van de geestelijk verzorger op micro-, meso- en macroniveau



Op het microniveau fungeert de geestelijk verzorger als begeleider bij zinging en levensbeschouwing in direct contact met de cliënt, patiënt of andere gesprekspartner(s), zowel in individueel als in groepsverband. Daarin worden veelal drie rollen onderscheiden, die allen van belang zijn voor het werk van de geestelijk verzorger en die de geestelijk verzorger in een contact kan belichamen (Ganzevoort & Visser, 2007, p. 21-25; p. 68-95). In de *medemenselijke rol* is de geestelijk verzorger voornamelijk aanwezig als naaste en ligt de nadruk op persoonlijke verbondenheid tussen geestelijk verzorger en cliënt. In de *hulpverlenende rol* wordt het begeleidende karakter van geestelijke verzorging benadrukt en gaat het om hulp bij concrete situaties of problemen die verband houden met het levensverhaal van de gesprekspartner. In de *geestelijke rol* (of rol als *getuige*) staat de inhoudelijk levensbeschouwelijke expertise van de geestelijk verzorger centraal. Voor veel geestelijk verzorgers is deze rol gekoppeld aan de verbinding die zij kunnen maken met een levensbeschouwelijke traditie. De geestelijk verzorger fungeert als representant van de traditie en kan zorg verlenen vanuit en advies geven over de inhoud en gebruiken van deze traditie. Ook in het voorgaan bij vieringen en andere levensbeschouwelijke rituelen is deze geestelijke rol van belang. Daarnaast kan de geestelijk verzorger gevraagd worden om de situatie van de cliënt te vertalen naar andere

professionals, bijvoorbeeld waar het om een specifiek levensbeschouwelijk thema gaat. De geestelijke rol wordt dan van betekenis voor het vertalen van de levensbeschouwelijke thematiek.

De geestelijk verzorger kan in meer of mindere mate deze rollen belichamen, al naar gelang de situatie. Ganzevoort en Visser (2007, p. 95-98) spreken over het 'zoeken naar balans' tussen de drie rollen, waarbij de geestelijk verzorger zich opstelt als *tolk* en *gids*. Daarin wordt geprobeerd niet absoluut vanuit één van de rollen te handelen (met de beperkingen en schadelijke kanten van dien), maar de sterke kanten van ieder van de rollen met elkaar te verbinden. In dit zoeken naar een balans wordt ook wel gesproken van een hermeneutisch perspectief, 'verwijzend naar de hermeneutische functie van het verbinden van ervaring en traditie en naar de betekenisverlenende eigenschappen van mensen' (p. 95). In de hoofdstukken vijf en elf van dit boek wordt belicht hoe deze rollen in concrete casuïstiek meespelen en hoe daartussen een balans wordt gevonden. Het is op dit microniveau van interactie tussen geestelijk verzorger en cliënt, patiënt of gesprekspartner dat geestelijk verzorgers heel direct in interlevensbeschouwelijk contact met anderen treden. Dit is daarom het niveau dat in dit boek de meeste aandacht krijgt. Dat neemt niet weg dat geestelijk verzorgers ook op meso- en macroniveau volop met levensbeschouwelijke diversiteit in aanraking komen.

Op het mesoniveau treedt de geestelijk verzorger in contact met anderen binnen de organisatie om hen te adviseren en ondersteunen in het begeleiden bij zingeving en levensbeschouwing. De beroepsstandaard (VGVZ, 2015) benoemt de *educatieve rol* (rol als *opleider*) waarin de geestelijk verzorger trainingen en onderwijs aanbiedt aan andere professionals en vrijwilligers ten aanzien van zingeving en levensbeschouwing. In de zorgcontext verzorgen geestelijk verzorgers bijvoorbeeld klinische lessen aan het medisch personeel. Ook de *adviserende rol* komt op mesoniveau veelvuldig naar voren, zoals in het leiden van moreel beraad bij ethische vraagstukken waar professionals op de werkvloer mee in aanraking komen. Daarnaast kan de *coördinerende rol* bij de taken op mesoniveau van belang zijn, zoals wanneer geestelijk verzorgers leidinggeven aan vrijwilligers en andere professionals met oog op de zorg- en dienstverlening die zij bieden (VGVZ, 2015). Uitvoering van dergelijke taken vraagt van de geestelijk verzorger dat men in staat is de eigen (professioneel) levensbeschouwelijke positie te verwoorden en de inhoudelijke expertise op dit vlak uit te leggen aan anderen.

Het macroniveau omvat taken die de geestelijk verzorger verricht met betrekking tot de bredere organisatie en maatschappij. Ook hier is de adviseerende rol van belang, zoals bij het verlenen van beleidsadvies en het bieden van ondersteuning bij bepaling van de identiteit van organisaties. Ten aanzien van maatschappelijke kwesties en publiek debat kan de geestelijk verzorger een

*maatschappelijke rol* vervullen door het geven van kritische reflecties of analyses ten aanzien van levensbeschouwelijke thema's. Ook kan hier de geestelijke rol worden ingezet, bijvoorbeeld door het inbrengen van een levensbeschouwelijk perspectief in publiek debat en het vertolken hiervan voor een breed publiek. Naast het hebben van kennis van maatschappelijke ontwikkelingen op het gebied van zingeving en levensbeschouwing, vragen de taken op dit niveau dat geestelijk verzorgers een beredeneerde visie kunnen geven op de rol van zingeving en levensbeschouwing in de organisatie en maatschappij en deze voor een levensbeschouwelijk divers publiek toegankelijk kunnen maken.

### 1.5 Het willen en kunnen verlenen van interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging

De wijze waarop geestelijk verzorgers deze taken uitvoeren en de manier waarop ze daarin met levensbeschouwelijke diversiteit omgaan, verschilt van persoon tot persoon. In de wetenschappelijke literatuur worden een aantal zaken benoemd die van belang zijn bij het bieden van geestelijke verzorging in een interlevensbeschouwelijke context (Liefbroer et al., 2017). Een deel daarvan heeft betrekking op de vraag of men interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging *wil* verlenen en met welke reden(en). De eigen, normatieve visie op de beroepsidentiteit speelt in de beantwoording van deze vraag een cruciale rol. Welke plek heeft de eigen levensbeschouwing daarin (*identiteit*)? Wat betekent dit voor de wijze waarop de geestelijk verzorger zich in professionele zorgrelaties begeeft (*relaties*)? En welke zorg wil de geestelijk verzorger wel en niet bieden (*acties*)?

In de beantwoording van deze vragen wordt een particularistisch en een universalistisch perspectief onderscheiden (Liefbroer et al., 2017; Liefbroer et al., 2019). Deze kunnen gezien worden als de twee uitersten van een continuüm, waar tussenposities in mogelijk zijn. Vanuit een particularistisch perspectief wordt de eigen levensbeschouwing als voornaamste kenmerk van de beroepsidentiteit gezien. In het aangaan van relaties krijgt de hierboven besproken geestelijke rol veelal de meeste nadruk. In termen van acties wordt het uitoefenen van rituelen met mensen van eenzelfde achtergrond als belangrijk onderdeel van de zorg gezien. Het hoeft vanuit dit perspectief niet noodzakelijkerwijs zo te zijn dat men geen interlevensbeschouwelijke zorg wil verlenen, maar men geeft er doorgaans wel de voorkeur aan zorg te verlenen aan mensen met eenzelfde levensbeschouwing.

Vanuit universalistisch perspectief kent men daarentegen de eigen levensbeschouwing een veel onbeduidender rol toe in de beroepsidentiteit. De focus ligt op de open houding die men aanneemt ten aanzien van anderen. De geestelijke rol krijgt in relaties, anders dan bij het particularistisch perspectief, veel minder nadruk. Het zijn de medemenselijke en hulpverlenende rollen die vanuit universalistisch perspectief op de voorgrond treden. De acties richten

zich op het aangaan van verbinding met mensen met uiteenlopende levensbeschouwingen. Waar het om rituelen gaat, ziet men vooral de meerwaarde van het verrichten van rituelen die met mensen van diverse levensbeschouwingen gedeeld kunnen worden.

Een tweede vraag die van belang is voor interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging, is wat er nodig is om dit te *kunnen* verlenen. Naast competenties – we komen daar in de volgende paragraaf over te spreken – vraagt dit een context waarin dit mogelijk is (Liefbroer et al., 2017). Allereerst is het van belang dat de cliënt, patiënt of gesprekspartner de interlevensbeschouwelijke ontmoeting op prijs stelt. De term ‘geestelijk verzorger’ kan daarbij soms voor verwarring zorgen, omdat dit voor lang niet alle cliënten een herkenbare en toegankelijke term is. In een onderzoek uitgevoerd in de VS benoemden geestelijk verzorgers bijvoorbeeld situaties waarin islamitische en joodse cliënten geestelijk verzorging afwezen vanwege de christelijke connotatie die zij hadden bij de Engelse term *chaplain* (Cadge & Sigalow, 2013). In hoofdstuk vijf van dit boek wordt een voorbeeld gegeven van hoe een christelijke geestelijk verzorger in gesprek met een islamitische familie in andere termen uitlegt wat zij komt doen. Hoofdstuk zeven bevat eveneens een casus waarin voor de cliënt niet direct duidelijk is wat de geestelijk verzorger komt doen. Hier legt een humanistisch geestelijk verzorger uit wat haar werk inhoudt. In de literatuur (Liefbroer et al., 2017) worden daarnaast ook zaken als taal, gender en politiek genoemd die soms een barrière vormen voor interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging. Tot slot speelt de organisatorische context een belangrijke rol bij het mogelijk maken van interlevensbeschouwelijke geestelijk verzorging, zoals in het eerder beschreven territoriale of categoriale werken. Kader 1.1 biedt een beschrijving van een studie waarin het willen en kunnen verlenen van interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging is onderzocht onder geestelijk verzorgers in Nederland.

*Kader 1.1: Wat vinden geestelijk verzorgers zelf?*

*Vragenlijstonderzoek over interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging onder geestelijk verzorgers (n=208).*

Om te onderzoeken in hoeverre geestelijk verzorgers in Nederland interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging (IGV) *willen* en *kunnen* verlenen, hebben Berghuijs & Liefbroer (2017) een vragenlijst uitgezet via de VGVZ en (een deel van) de Diensten Geestelijke Verzorging van de ministeries van Defensie en Justitie. 208 geestelijk verzorgers hebben deze vragenlijst volledig ingevuld. Op de directe vraag of men IGV wil en kan verlenen, antwoordden bijna alle respondenten bevestigend (resp. 96% en 95%). Ook is hun visie hierop uitgevraagd via 12 stellingen, om daarmee een genuanceerder beeld te krijgen van de wijze waarop respondenten tegen het willen en kunnen verlenen van IGV aankijken. Stellingen 1-8 hebben betrekking op het willen verlenen van IGV en stellingen 9-12 op het kunnen verlenen van IGV (zie tabel 1.1).

Om na te gaan in hoeverre deze stellingen met elkaar samenhangen, is een factoranalyse uitgevoerd (Berghuijs & Liefbroer, 2017; Liefbroer & Berghuijs, 2019). De stellingen die te maken hebben met het willen verlenen van IGV (stellingen 1-8), blijken niet een op één continuüm te staan, maar vallen uiteen in twee factoren. Stellingen 1, 5, 6 en 8 tonen overeenkomsten met het particularistisch perspectief, gekenmerkt door het willen delen van de eigen religieuze of levensbeschouwelijke oriëntatie met mensen met een andere oriëntatie en er willen zijn voor degenen met eenzelfde oriëntatie. Ook het wel of niet willen uitvoeren van rituelen met mensen van eenzelfde of juist een andere oriëntatie hoort bij deze factor. Stellingen 3 en 4 sluiten daarentegen nadrukkelijker aan bij het universalistisch perspectief en focussen op het open staan voor mensen met een duidelijke andere religieuze of levensbeschouwelijke oriëntatie en er willen zijn voor iedereen, ongeacht iemands oriëntatie. De stellingen 9, 10 en 11 vormen gezamenlijk een factor die te maken heeft met het wel of niet kunnen verlenen van IGV. Daarbij gaat het om het hebben van kennis van andere religieuze of levensbeschouwelijke oriëntaties en het hebben van vaardigheden en het kunnen aangaan van verbinding met mensen die een andere oriëntatie hebben.

**Tabel 1.1: Gemiddelde instemming met stellingen rond het willen (1-8) en kunnen (9-12) verlenen van interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging, op een schaal van 1 (zeer mee oneens) tot 5 (zeer mee eens) (n=208)**

#	Stelling	Gem.	SD
1	Ik vind dat ik hoofdzakelijk aanwezig ben om zorg te verlenen aan mensen met eenzelfde religieuze / levensbeschouwelijke oriëntatie.	1,84	1,04
2	Ik denk dat het hel(p)end kan zijn om met een geestelijk verzorger te spreken die niet expliciet tot dezelfde religieuze / levensbeschouwelijke oriëntatie behoort.	3,65	0,94
3	Ik sta vanuit mijn religieuze / levensbeschouwelijke oriëntatie open voor mensen met een duidelijk andere religieuze / levensbeschouwelijke oriëntatie.	4,50	0,72
4	Ik vind dat ik er als geestelijk verzorger voor iedereen moet zijn, ongeacht iemands religieuze / levensbeschouwelijke oriëntatie.	4,53	0,89
5	Ik zou mijn religieuze / levensbeschouwelijke oriëntatie met mensen met een andere religieuze / levensbeschouwelijke oriëntatie graag willen delen.	3,12	0,98
6	Rituelen wil ik alleen of hoofdzakelijk uitvoeren met mensen met eenzelfde religieuze / levensbeschouwelijke oriëntatie als ikzelf heb.	2,57	1,07
7	Ik zie mogelijkheden om te bidden met mensen van duidelijk andere religieuze / levensbeschouwelijke oriëntaties dan ikzelf heb.	3,51	1,02
8	Ik zie mogelijkheden om rituelen uit te voeren die over de grenzen van religieuze / levensbeschouwelijke oriëntaties heen reiken.	3,83	0,87
9	Ik heb voldoende vaardigheden in het omgaan met mensen met een duidelijk andere religieuze / levensbeschouwelijke oriëntatie.	3,87	0,70
10	Ik heb voldoende kennis van andere religieuze / levensbeschouwelijke oriëntaties.	3,53	0,76
11	Ik ben goed in staat mij te verbinden met mensen met een duidelijk andere religieuze / levensbeschouwelijke oriëntatie.	4,05	0,57
12	Ik kan mijn eigen religieuze / levensbeschouwelijke oriëntatie op de achtergrond plaatsen.	4,11	0,80

Het willen en kunnen verlenen van IGV blijkt onder deze respondenten niet los van elkaar te staan. Hoe hoger men scoort op stellingen die te maken hebben met het particularistisch perspectief, hoe lager men scoort op het kunnen verlenen van IGV ( $r=-0,21$ ). Andersom geldt dat hoe hoger men scoort op stellingen die aansluiten op het universalistisch perspectief, hoe hoger men het eigen kunnen verlenen van IGV inschat ( $r=0,18$ ). Dit geeft aan dat hoe meer men aan iedereen zorg zou *willen* verlenen samengaat met een sterker idee dit ook daadwerkelijk te *kunnen*.

### 1.6 De noodzaak van interlevensbeschouwelijke competentie

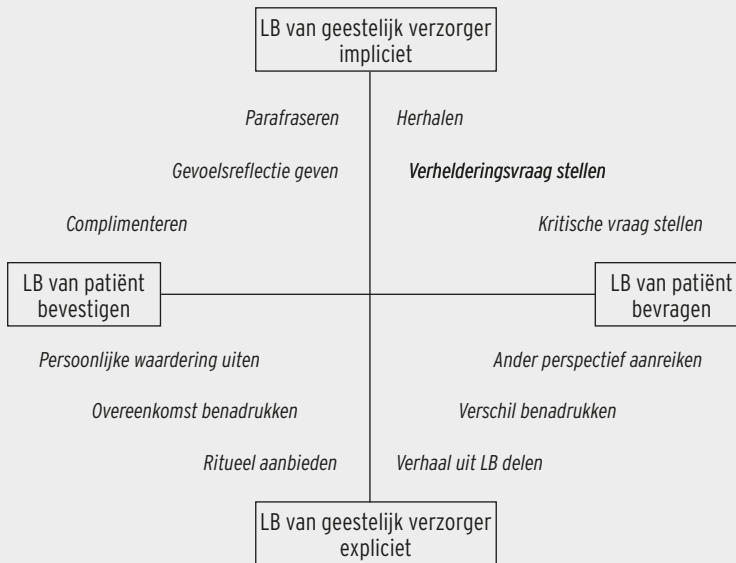
We hebben gezien dat het levensbeschouwelijk landschap in Nederland gekenmerkt wordt door een toenemende diversiteit in levensbeschouwelijke oriëntaties, mede door processen van secularisering en pluralisering. Ook hebben we gezien dat dit invloed heeft op de gesprekspartners die geestelijk verzorgers ontmoeten in hun werk. In hun taken op micro-, meso- en macroniveau komen geestelijk verzorgers veelvuldig met een levensbeschouwelijk diverse groep gesprekspartners in aanraking, wat vraagt om *interlevensbeschouwelijke competentie*. Dat betekent allereerst dat de geestelijk verzorger (a) de rol van de eigen levensbeschouwing voor de beroepsuitoefening kan verwoorden. Van daaruit kan men geestelijke verzorging bieden in een levensbeschouwelijk diverse context, waarbij de geestelijk verzorger in staat is om (b) zorg te verlenen aan gesprekspartners met diverse levensbeschouwelijke oriëntaties (microniveau); (c) levensbeschouwelijke expertise op een begrijpelijke manier over te brengen aan andere professionals en vrijwilligers (mesoniveau); en (d) de eigen visie ten aanzien van zingeving en levensbeschouwing in te brengen in een breed maatschappelijk veld (macroniveau). In dit boek ligt de nadruk op het microniveau. Het onderzoek zoals beschreven in Kader 1.2 belicht verschillende manieren waarop geestelijk verzorgers hun eigen levensbeschouwing al dan niet inbrengen in gesprekken met gesprekspartners met uiteenlopende levensbeschouwelijke oriëntaties.



*Kader 1.2: Welke gesprekstechnieken zetten geestelijk verzorgers in? Een analyse van geluidsopnames van gesprekken tussen geestelijk verzorgers en patiënten in ziekenhuizen (n=34).*

Liefbroer en Olsman (2020) onderzochten welke gesprekstechnieken geestelijk verzorgers inzetten in interactie met patiënten in ziekenhuizen met diverse levensbeschouwelijke oriëntaties. Daarvoor analyseerden zij 34 geluidsopnames van gesprekken tussen geestelijk verzorgers en hun patiënten. De gesprekstechnieken lopen uiteen en betreffen bijvoorbeeld het parafraseren, vragen stellen, complimenteren, aanbieden van rituelen en delen van verhalen. Figuur 1.2 toont een matrix waarin de gesprekstechnieken geplaatst kunnen worden, met een aantal voorbeelden van gesprekstechnieken erin. De horizontale as geeft de mate aan waarin de geestelijk verzorger het perspectief van de patiënt bevestigt of bevraagt, bijvoorbeeld door in te stemmen met hetgeen de patiënt vertelt of juist door verdiepende en kritische vragen te stellen. De verticale as beschrijft de mate waarin de geestelijk verzorger de eigen levensbeschouwing expliciteert. Bij sommige gesprekstechnieken komt deze duidelijk naar voren, zoals bij het benadrukken van overeenkomst en verschillen, het aanbieden van een ritueel, of het delen van verhalen vanuit de eigen levensbeschouwing, terwijl dit bij andere gesprekstechnieken doorgaans impliciet blijft, zoals bij het parafraseren, herhalen, stellen van verhelderingsvragen of het geven van gevoelsreflecties. Door (eigen) opnames of transcripten te analyseren en de gebruikte gesprekstechnieken in de matrix te plaatsen, kan de matrix geestelijk verzorgers helpen meer zicht te krijgen op de rol die de eigen levensbeschouwing in de beroepsuitoefening speelt en de manier waarop de geestelijk verzorger van daaruit zorg verleent aan gesprekspartners met uiteenlopende levensbeschouwingen. De analyse van de 34 gespreksopnamen laat verder zien dat gesprekstechnieken uit alle vier de kwadranten worden gebruikt, zowel in ontmoetingen waarin de geestelijk verzorger en patiënt eenzelfde als een duidelijk verschillende levensbeschouwing hebben.

**Figuur 1.2: Matrix met voorbeelden van gesprekstechnieken beschreven langs twee assen**



*De horizontale as betreft de mate waarin de geestelijk verzorger aansluit bij de levensbeschouwelijke oriëntatie (LB) van de patiënt en de verticale as betreft de mate waarin de geestelijk verzorger de eigen LB inbrengt. Deze afbeelding is een bewerking van het origineel dat afkomstig is uit Liefbroer en Olsman (2020).*

Deze omschrijving van interlevensbeschouwelijke competentie toont enkele overeenkomsten met de elementen van levensbeschouwelijke competentie (*spiritual competence*) zoals door Smeets en Morice-Calkhoven (2014) beschreven.<sup>5</sup> Levensbeschouwelijke competentie vraagt volgens hen dat de geestelijk verzorger (a) een gegronde en geleefde persoonlijke levensbeschouwelijke identiteit heeft (persoonlijk); (b) in staat is om het verhaal van de cliënt en zijn/haar situatie te verbinden met hun levensbeschouwelijke identiteit en bronnen (professionele praktijk); (c) de professionele identiteit en domein kan definiëren en afbakenen ten opzichte van andere professionals (professionele identiteit); en (d) erkend wordt op maatschappelijk en juridisch vlak (legitimering). Hoewel niet elk van deze aspecten de levensbeschouwelijke diversiteit als zodanig centraal stelt, zijn er wel parallellen met de vaardigheden die nodig zijn om de taken op micro-, meso- en macroniveau uit te voeren

<sup>5</sup> Zie Ten Napel-Roos et al. (2021) voor een uitwerking hiervan voor ongebonden geestelijk verzorgers.

in een levensbeschouwelijk diverse context. Dit is een eerste aanwijzing dat *interlevensbeschouwelijke* competentie een intrinsiek onderdeel vormt van levensbeschouwelijke competentie.

Voor een tweede reden om te spreken van *levensbeschouwelijke competentie* als iets dat *interlevensbeschouwelijke* competentie omvat, keren we terug naar waar dit hoofdstuk mee begon: de levensbeschouwelijke ontwikkelingen in de Nederlandse samenleving. We zagen dat het vaak lastig is mensen eenduidig in te delen bij één religie of levensbeschouwing en dat grenzen tussen religies en levensbeschouwingen soms vervagen. Dat betekent dat het lang niet altijd mogelijk is om te spreken van een *interlevensbeschouwelijke* ontmoeting in de zin van twee helder van elkaar te onderscheiden religies of levensbeschouwingen. Bovendien is er een diversiteit aan opvattingen *binnen* religies en levensbeschouwingen (*intralevensbeschouwelijk*), wat soms minstens zo veel competentie van de geestelijk verzorger vraagt in het omgaan met levensbeschouwelijke diversiteit (Ganzevoort et al., 2014). Zo beschouwd is er in iedere ontmoeting sprake van (een zekere mate van) interlevensbeschouwelijkheid. Ook dit is een reden om te veronderstellen dat levensbeschouwelijke competentie niet mogelijk is zonder de omgang met levensbeschouwelijke diversiteit die zich voordoet in interlevensbeschouwelijke ontmoetingen in ogenschouw te nemen. Uitgangspunt voor dit boek is dan ook dat het omgaan met levensbeschouwelijke diversiteit een essentieel onderdeel is van de levensbeschouwelijke competentie van geestelijk verzorgers. De term *interlevensbeschouwelijke* competentie gebruiken we in dit boek om te verduidelijken dat het specifiek dit aspect is van de levensbeschouwelijke competentie waarop we hier focussen.

### 1.7 Opzet en werkwijze van dit boek

Dit boek is tot stand gebracht door verschillende auteurs die ieder vanuit hun eigen expertise een bijdrage leveren aan de ontwikkeling van interlevensbeschouwelijke competentie voor (toekomstig) geestelijk verzorgers. Het is primair bedoeld voor studenten die in opleiding zijn tot geestelijk verzorger en zich de beginselen van geestelijke verzorging in een levensbeschouwelijk diverse context eigen willen maken. Tegelijk kan het verdieping bieden aan geestelijk verzorgers die al langer werkzaam zijn in de praktijk en hun eigen interlevensbeschouwelijke competentie willen (door)ontwikkelen. Aan het eind van ieder hoofdstuk staan een aantal reflectievragen. Deze zijn bedoeld als hulpmiddel om de geboden stof eigen te maken, hierop te reflecteren en soms ook toe te passen op bijvoorbeeld een casus.

Het boek bestaat uit twee delen. In het eerste deel worden een aantal theoretische en methodische aspecten belicht die mogelijk een generieke rol spelen bij de geestelijke verzorging. In dit eerste hoofdstuk zijn de contouren

geschetst van het levensbeschouwelijk landschap in Nederland en zijn de implicaties hiervan voor het werk van geestelijk verzorgers besproken. Het tweede hoofdstuk focust op de specifieke inhoud en doelbepaling van geestelijke verzorging in de context van levensbeschouwelijke diversiteit. De term zingeving speelt in de geestelijke verzorging een centrale rol, maar hoe deze term ingevuld kan worden in de huidige context, is niet altijd duidelijk. In dit hoofdstuk zoekt Hans Alma naar een invulling die breed toepasbaar is, vanuit verschillende levensbeschouwelijke perspectieven. Alma neemt daarvoor de basismethodiek zoals ontwikkeld door Job Smit als uitgangspunt en verkent hoe dit als grondslag kan dienen voor geestelijke verzorging. In het derde hoofdstuk bespreekt Gertie Blaauwendraad wat een geestelijk verzorger nodig heeft om deze basismethodiek in de praktijk toe te passen in de ontmoeting met de cliënt. Zij verbindt de basismethodiek in dit hoofdstuk met een aantal andere methoden en theorieën die in de geestelijke verzorging gebruikt worden.

Het tweede deel bevat bijdragen waarin verkend wordt hoe geestelijk verzorgers, werkend vanuit een eigen levensbeschouwelijk perspectief, invulling (kunnen) geven aan interlevensbeschouwelijke ontmoetingen. De hoofdstukken in dit gedeelte kennen een vergelijkbare structuur. Er wordt gestart met een schets van de desbetreffende levensbeschouwing en haar omvang in Nederland, gevolgd door een casusbespreking waarin een interlevensbeschouwelijke ontmoeting centraal staat. Deze casussen zijn afkomstig van verschillende werkvelden waarin geestelijk verzorgers werkzaam zijn. Vanuit de casus wordt vervolgens gereflecteerd op de rol die de levensbeschouwing van de geestelijk verzorger speelt in de inhoudelijke thematiek die besproken wordt met de cliënt en de methoden die gebruikt worden om de begeleiding vorm te geven. De hoofdstukken zijn alfabetisch geordend op levensbeschouwelijk perspectief.

In hoofdstuk vier belichten Bart van den Bosse en Paul van Gogh interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging vanuit een boeddhistisch perspectief. Zij bespreken daarbij een casus die plaatsvindt in de gevangenis, waarbij een boeddhistisch geestelijk verzorger in gesprek gaat met een cliënt die zelf geen boeddhist is, maar vanuit yogabeoefening hier wel affiniteit mee heeft. Niels den Toom en Melanie Broos bieden in hoofdstuk vijf een christelijk perspectief op interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging. Zij gaan in op een casus van een cliënt met islamitische achtergrond in gesprek met een christelijke geestelijk verzorger en richten zich daarbij op de context van het verpleeghuis. Sharda Nandram, Puneet Bindlish en Ankur Joshi gaan vervolgens in hoofdstuk zes vanuit een hindoeïstische perspectief in op interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging aan de hand van een casus vanuit de gevangenis. Een hindoe geestelijk verzorger biedt in deze casus geestelijke verzorging aan een cliënt die affiniteit heeft met zowel het christendom als het

hindoeïsme. In hoofdstuk zeven belichten Nikki van Biemen en Hans Alma interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging vanuit humanistisch perspectief. Hier gaat een humanistisch geestelijk verzorging in de context van justitie in gesprek met een islamitische cliënt. Hoofdstuk acht bevat een bijdrage vanuit islamitisch perspectief, waarin Hassan Bakir, Welmoet Boender en Razi Quadir een casus bespreken waarin een islamitisch geestelijk verzorger in het verpleeghuis in gesprek gaat met een cliënt die zichzelf als 'niet gebonden aan een religie' beschouwt, maar met 'een heel sterk godsbegrip'. Menno ten Brink bespreekt vervolgens in hoofdstuk negen een casus vanuit zijn praktijk als joodse geestelijke verzorger en rabbijn in gesprek met een niet-joodse cliënt. Deze casus speelt zich af in de context van defensie. Dit wordt gevolgd door hoofdstuk tien, waarin Sjoukje Eringa interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging vanuit een 'ongebonden' perspectief verkent. Dit hoofdstuk biedt een casusbespreking waarin Sjoukje, werkend in een verpleeghuis, als niet-institutioneel gezonden geestelijk verzorger (met christelijke achtergrond) een atheïstische cliënt met een nationaalsocialistische achtergrond begeleidt. Omdat er bij interlevensbeschouwelijke ontmoetingen veelal ook sprake is of kan zijn van interculturele ontmoetingen, bespreekt Danielle Phillips-Koning, ter afsluiting van deel twee, in hoofdstuk elf een interculturele casus. Zij verkent in haar bijdrage welke rol culturele verschillen spelen in een casus met een christelijke pastor van Nederlandse komaf en christelijke pastoranten met een migratieachtergrond. Daarbij beschrijft zij zowel uitdagingen als verrijkingen die interculturele geestelijke verzorging met zich mee kunnen brengen.

Slothoofdstuk twaalf bevat een reflectie van redacteur Pieter Coppens waarin hij de veranderingen in het bredere levensbeschouwelijk landschap verbindt met de besproken casussen in het tweede deel van dit boek. Coppens doet dit aan de hand van het werk van filosoof Charles Taylor (2007) en psycholoog David Wulff (1991). Wat leren de casussen ons over hoe je als geestelijk verzorger omgaat met de diversiteit aan levensbeschouwelijke opvattingen die je in de praktijk tegen komt? Naast een weergave van zijn eigen visie moedigt Coppens de lezer aan ook zelf de casussen (nogmaals) in het licht van deze vraag te herlezen.

### 1.8 Reflectievragen

- a. In dit hoofdstuk wordt een beeld geschetst van het levensbeschouwelijk landschap in Nederland en hoe dit doorwerkt op de werkvloer. Op welke wijze kom je in jouw werk of stageplek in aanraking met levensbeschouwelijke diversiteit? Beschrijf wat dit betekent voor de rollen die je als geestelijk verzorger belichaamt.

- b. Bekijk stellingen 1-8 uit kader 1.1 (tabel 1.1) en bedenk hoe jij tegen deze stellingen aankijkt. Wat zegt dit over in hoeverre jij zelf interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging zou willen verlenen?
- c. In dit hoofdstuk worden verschillende contextuele factoren genoemd die van invloed zijn op het wel of niet kunnen verlenen van IGV. Hoe wordt er in jouw werk- of stagecontext omgegaan met levensbeschouwelijke diversiteit? Welke aspecten bevorderen en welke bemoeilijken de interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging?
- d. Het bijdragen aan de ontwikkeling van interlevensbeschouwelijke competentie staat in dit boek centraal. Wat zou jij willen leren als het gaat om interlevensbeschouwelijke competentie? Formuleer voor jezelf een drietal leerdoelen en/of leervragen.

### Om verder te lezen

- De Hart, J., van Houwelingen, P., & Huijnk, W. (2022). *Religie in een pluriforme samenleving. Diversiteit en verandering in beeld. Deel 3: buiten kerk en moskee*. Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP).
- Ganzevoort, R.R., & Visser, J. (2007). *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*. Meinema.
- Liefbroer, A.I. (2020). *Interfaith spiritual care*. Vrije Universiteit Amsterdam.

### Literatuur

- Ammerman, N.T. (2013). Spiritual but not religious? Beyond binary choices in the study of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(2), 258-278. doi:10.1111/jssr.12024
- Berghuijs, J. (2017). Multiple religious belonging in the Netherlands: An empirical approach to hybrid religiosity. *Open Theology*, 3(1), 19-37. doi:10.1515/opth-2017-0003
- Berghuijs, J., & Liefbroer, A.I. (2017). *Religieuze en levensbeschouwelijke diversiteit in het leven en werk van geestelijk verzorgers. Onderzoeksrapport*. <https://vgvz.nl/wp-content/uploads/2022/08/Rapportage-GV-enquete-definitief-herzien.pdf>
- Cadge, W., & Sigalow, E. (2013). Negotiating religious differences: The strategies of interfaith chaplains in healthcare. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(1), 146-158. doi:10.1111/jssr.12008
- Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS) (2020). *Religie in Nederland. Ontwikkelingen in religieuze betrokkenheid*. Geraadpleegd op 17 oktober 2022 van <https://www.cbs.nl/nl-nl/longread/statistische-trends/2020/religie-in-nederland/2-ontwikkelingen-in-religieuze-betrokkenheid>

- De Hart, J., van Houwelingen, P., & Huijnk, W. (2022). *Religie in een pluriforme samenleving. Diversiteit en verandering in beeld. Deel 3: buiten kerk en moskee*. Sociaal en Cultureel Planbureau.
- De Groot, K. (2018). *The Liquidation of the Church*. Routledge.
- Ganzevoort, R.R., & Visser, J. (2007). *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*. Meinema.
- Ganzevoort, R.R., Ajouaou, M., Van der Braak, A., De Jongh, E., & Minnema, L. (2014). Teaching spiritual care in an interfaith context. *Journal for the Academic Study of Religion*, 27(2), 178-197. doi:10.1558/jasr.v27i2.178
- Liefbroer, A.I., & Berghuijs, J. (2019). Spiritual care for everyone? Personal and organizational differences in interfaith spiritual care. *Journal of Health Care Chaplaincy*, 25(3), 110-129. doi: 10.1080/08854726.2018.1556549
- Liefbroer, A.I., Ganzevoort, R.R., & Olsman, E. (2019). Addressing the spiritual domain in a plural society: what is the best mode of integrating spiritual care into healthcare? *Mental Health, Religion & Culture*, 22(3), 244-260. doi: 10.1080/13674676.2019.1590806
- Liefbroer, A.I., Lauwers, S., Coppens, P., & Lalbahadoersing, B. (2022). Spiritual care in an interfaith context: Implications for Buddhist, Muslim, and Hindu spiritual care in the Netherlands. In A.H. Grung (Ed.), *Complexities of Spiritual Care in Plural Societies. Education, Praxis and Concepts* (pp. 161-189). DeGruyter. doi: 10.1515/9783110717365-008
- Liefbroer, A.I., Olsman, E., Ganzevoort, R.R., & van Etten-Jamaludin, F.S. (2017). Interfaith spiritual care: A systematic review. *Journal of Religion and Health*, 56(5), 1776-1793. doi: 10.1007/s10943-017-0369-1
- Liefbroer, A.I., & Olsman, E. (2020). Spiritual talk: Addressing existential themes in interfaith encounters. *International Journal of Practical Theology*, 24(2), 252-272. doi: 10.1515/ijpt-2019-0021
- Liefbroer, A.I., Van der Braak, A.F.M., & Kalsky, M. (2018). Multiple Religious Belonging among Visitors of Dominican Spiritual Centers in the Netherlands. *Journal of Contemporary Religion*, 33(3), 407-426. doi: 10.1080/13537903.2018.1535362
- Smeets, W., & Morice-Calkhoven, T. (2014). From ministry towards spiritual competence. Changing perspectives in spiritual care in the Netherlands. *Journal of Empirical Theology*, 27(1), 103-129. doi: 10.1163/15709256-12341291
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Belknap Press of Harvard University Press.
- Ten Napel-Roos, N., Mathijssen, B., Smeets, W., & Zock, H. (2021). Non-Denominational Spiritual Care Givers and the Development of

- their Spirituality. *Health and Social Care Chaplaincy*, 9(1), 60–79. doi: 10.1558/hssc.40706.
- Woodhead, L. (2016). Intensified Religious Pluralism and De-differentiation: the British example. *Society*, 53, 41-46. doi: 10.1007/s12115-015-9984-1
- Wulff, D. W. (1997). *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views. Second Edition*. John Wiley & Sons.
- Vereniging van Geestelijk VerZorgers (VGVZ) (2015). *Beroepsstandaard geestelijk verzorger*. Verkregen op 17 oktober, 2022 van <https://vgvz.nl/wp-content/uploads/2018/07/Beroepsstandaard-2015.pdf>
- Zock, H. (2019). Chaplaincy in the Netherlands. The search for a professional and a religious identity. *Tidsskrift for Praktisk Teologi: Nordic Journal of Practical Theology*, 36(2), 11-21. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5347>



## Hoofdstuk 2

# Inhoud en doelbepaling van interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging

*Hans A. Alma*

### 2.1 Inleiding

Bij geestelijke verzorging staan mensen centraal die in uiteenlopende levenssituaties zoeken naar hoe ze een plaats kunnen geven aan wat ze meemaken en hoe ze verder kunnen gaan. Professionele geestelijke verzorging is meestal aan de orde waar mensen te maken krijgen met ontregeling, bijvoorbeeld bij ziekte, verlies, schuldgevoelens of schaamte over eigen handelen, of het ondergaan of zelf uitoefenen van geweld.

Ook wanneer het hierbij om heel persoonlijke ervaringen gaat die om individuele begeleiding vragen, is geestelijke verzorging niet los te zien van de bredere context waarin het leven van mensen zich afspeelt. In hoofdstuk 1 is de seculiere, plurale samenleving geschetst, die mensen erg op zichzelf terugwerpt bij het omgaan met ontregelende ervaringen. Overkoepelende kaders om zin te verlenen aan dergelijke ervaringen zijn voor veel mensen niet langer overtuigend en geloofwaardig, zodat zij aangewezen zijn op individueel zoeken. Sommigen putten daarbij uit de bronnen van één of meer religieuze tradities, anderen vinden aansluiting bij nieuwe vormen van spiritualiteit of geven hun leven betekenis vanuit andere dan religieuze en spirituele bronnen. Onderzoek als dat van het Sociaal en Cultureel Planbureau (De Hart et al., 2022) wijst erop dat het niet vanzelfsprekend is dat dat tot bevredigende zingeving leidt. Dat geeft urgentie aan geestelijke verzorging en maakt ook de rijkdom van het vak uit: het aangaan van een gezamenlijke zoektocht waar werkelijk iets op het spel staat.

Zoals uit de beschrijving in hoofdstuk 1 duidelijk wordt, manifesteert geestelijke verzorging zich in verschillende rollen en op verschillende niveaus. Naast de hiervoor geschetste individuele begeleiding, zijn geestelijk verzorgers bijvoorbeeld betrokken bij de scholing van andere professionals en bij organisatieadvies. Mensen maken immers deel uit van een samenleving die complex georganiseerd is en waarin zich voortdurend vragen voordoen met betrekking tot goed leven en goed werken: wat is in deze situatie het goede om te doen? Geestelijk verzorgers zijn professionals die vragen over zinvol leven in een humane samenleving expliciet maken op micro-, meso- en macro-niveau. Het gaat hier om lastige vragen die mensen vaak liever uit de weg gaan. Geestelijk verzorgers leggen de

vinger op gevoelige plekken die een persoon, een organisatie of een samenleving geneigd is te negeren. Dat geeft aan het beroep een kritische dimensie en maakt het lastig ‘inpasbaar’ in op efficiëntie en prestatie gerichte systemen. Ook dit kan gezien worden als de rijkdom van het vak: het dúrven aangaan van een gezamenlijke zoektocht waarin iets op het spel staat, namelijk goed (samen)leven, en die om aandacht, vertraging en verstillings vraagt.

De Beroepsstandaard Geestelijk Verzorger (2015), waarbij in dit hoofdstuk aangesloten wordt, omschrijft het inhoudelijke domein van geestelijke verzorging met de termen zingeving en levensbeschouwing. Het zijn echter termen die geen eenduidige afbakening van het vak bieden, omdat zij op heel verschillende manieren worden ingevuld. Ook kent geestelijke verzorging een grote diversiteit aan methodische benaderingen. In dit hoofdstuk gaat het om helderheid over de inhoud en doelbepaling van geestelijke verzorging; het volgende hoofdstuk gaat in op daarbij aansluitende methoden. Wanneer het inhoudelijke domein van geestelijke verzorging wordt aangeduid met de termen zingeving en levensbeschouwing, dan komt de vraag op hoe we deze termen invullen in de context van een seculiere, plurale samenleving (zie de schets in hoofdstuk 1). Zingeving is uiteen gespat in individuele varianten en ook levensbeschouwing kent vele kleuren, voor zover dit nog een relevante term is in het leven van mensen.

Om helderheid te verschaffen over inhoud en doelbepaling van geestelijke verzorging, onderzoek ik in dit hoofdstuk hoe zingeving een invulling kan krijgen die breed bruikbaar is, dat wil zeggen op een manier die zeggingskracht heeft vanuit verschillende levensbeschouwelijke perspectieven. Ik bespreek eerst een aantal psychologische en empirisch onderzochte modellen, die een belangrijke plaats geven aan individuele betekenisverlening. Een meer relationele benadering biedt het zingevingprocesmodel dat ten grondslag ligt aan de door Job Smit (2015) ontwikkelde basismethodiek. Deze is erop gericht om doel en methode van de geestelijke verzorging op een algemeen inzichtelijke manier te verantwoorden. De basismethodiek is zo opgezet dat het eigen geluid van verschillende levensbeschouwelijke tradities kan blijven klinken. Dat is een uitgangspunt dat goed aansluit bij de doelstelling van dit boek. Smits basismethodiek speelt een belangrijke rol in onder andere de opleidingen tot geestelijk verzorger aan de Vrije Universiteit Amsterdam en het Radboudumc. Wij kiezen haar hier als kapstok voor de doordenking van interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging.

Naast zingeving onderzoek ik het begrip levensbeschouwing, als tweede term die het inhoudelijk domein van geestelijke verzorging aanduidt, en de minder gangbare term levensverkenning (Alma, 2020). Ik bespreek hoe levensverkenning een aanvullend begrip kan zijn, zonder de term levensbeschouwing overbodig te maken. In hun samenhang zijn het relevante termen om geestelijke verzorging een eigen gezicht te geven in relatie tot andere

professies die zich op het terrein van zingeving bewegen. Om een concreter beeld te krijgen van interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging worden levensgebeurtenissen besproken die de vraag naar zin pregnanter maken in iemands leven, zodat professionele geestelijke verzorging aangewezen kan zijn. Het gaat om de eerder genoemde terreinen van ontregeling, waarop zichtbaar wordt wat geestelijke verzorging voor mensen kan betekenen.

Van daaruit komt de vraag naar de doelbepaling van geestelijke verzorging in zicht, een thema dat altijd tot veel discussie leidt binnen het vakgebied. Ik werk hier een positie uit die recht doet aan de eigenheid van het vak in de context van levensbeschouwelijke diversiteit en die legitimatie van de werkzaamheden mogelijk maakt. Daarbij verschijnt geestelijke verzorging in een ideaaltypische zin, als vorm van begeleiding die het zingevingproces weer doet stromen en tot engagement met en participatie in de wereld leidt. Op die manier komt de volle potentie van het vak in beeld, maar het is belangrijk om te benoemen dat er soms minder mogelijk blijkt, bijvoorbeeld door psychiatrische problematiek. Ook dan kan de geestelijk verzorger voluit bij de ander zijn in wat voor diegene nu van belang is, en die gedachte wordt meegenomen in mijn reflectie op de doelbepaling.

## 2.2 Zingeving als domein van geestelijke verzorging

Er zijn vooral vanuit de psychologie talrijke pogingen ondernomen om het begrip zingeving te definiëren en ‘hanteerbaar’ te maken voor empirisch onderzoek en begeleidingspraktijken. Zo verklaren Jan van der Lans (1996) en Roy Baumeister (1991) zingeving vanuit een aantal centrale menselijke behoeften. Van der Lans maakt onderscheid tussen de behoefte aan een ordelijke, herkenbare en verklaarbare wereld, en de behoefte het leven als waardevol en hanteerbaar te ervaren. Op grond van een andere indeling komt Baumeister tot vier behoeftecategorieën: ‘the need for purpose’ staat voor de behoefte van de mens aan een doel of bestemming in het leven, ‘the need for value (*justification*)’ staat voor de gerichtheid op zes waarden die richting geven aan het leven en die het ons mogelijk maken onze daden te rechtvaardigen, ‘the need for efficacy’ staat voor de behoefte aan controle, aan het gevoel je leven zelf te kunnen besturen en vormgeven, en ‘the need for self-worth’ staat voor de behoefte aan eigenwaarde, aan het als persoon gerespecteerd en gewaardeerd worden door jezelf en door anderen. Volgens Baumeister moeten deze behoeften in voldoende mate bevredigd zijn wil iemand het gevoel hebben een zinvol leven te leiden. Dit resulteert in een positieve attitude en handelingsbereidheid, door Van der Lans aangeduid als motivationele betrokkenheid, en in psychisch welbevinden, ook aangeduid als subjectief welbevinden. Van der Lans (1992) komt tot de conclusie dat zinbeleving een complexe psychische toestand is,

die uit een aantal componenten is opgebouwd: besef van cognitief-affectieve controle, doelgerichtheid en een vitaal lust- of geluksgevoel.

Op basis van een conceptuele analyse van verschillende benaderingen van zingeving, maken Smaling en Alma (2010) een onderscheid tussen alledaagse (vaak impliciete) en existentiële zingeving. De laatste definiëren zij als:

een persoonlijke verhouding tot de wereld waarin het eigen leven geplaatst wordt in een breder kader van samenhangende betekenissen, waarbij doelgerichtheid, waardevolheid, verbondenheid en transcendentie worden beleefd, samen met competentie en erkenning, zodat ook gevoelens van gemotiveerd zijn en welbevinden worden ervaren (p. 19).

Een veel gebruikt model in empirisch onderzoek is dat van Crystal Park (2013), die onderscheidt maakt tussen situationele en globale zingeving. Situationele zingeving heeft betrekking op het omgaan met potentieel stressvolle situaties in het dagelijks leven en globale zingeving heeft betrekking op overstijgende betekenisverlening vanuit iemands levensbeschouwing en overkoepelende levensdoelen. In een wisselwerking tussen beide kan situationele zingeving leiden tot een bijstelling op globaal niveau.

Een recente Nederlandse poging om zingeving door middel van kwantitatief onderzoek te meten is te vinden in het rapport *Religie in een pluriforme samenleving* (deel 3) van het Sociaal en Cultureel Planbureau (De Hart et al., 2022). De vragenlijst van het SCP gaat uit van drie dimensies van zingeving: coherentie ('je leven is te begrijpen, er zit een verhaal in'), levensdoel ('je hebt overkoepelende levensdoelen die richting geven aan je leven'), betekenis ('je leven betekent iets, het heeft waarde'). Door middel van dertien stellingen gemeten op een zevenpuntsschaal, van sterk mee oneens tot sterk mee eens, wordt gemeten hoe zinvol Nederlanders hun leven ervaren op de afzonderlijke dimensies en als geheel. Uit het onderzoek blijkt dat Nederlanders zin ervaren (ze geven hun niveau van zingeving een 5 op een schaal van 1 tot en met 7), waarbij naar voren komt dat gelovigen en diegenen die zichzelf zien als religieus en/of spiritueel meer zingeving ervaren dan agnosten of atheïsten, vooral met betrekking tot de dimensies levensdoel en betekenis.

De vraag is nu wat geestelijk verzorgers kunnen met deze verschillende manieren van conceptualisering, operationalisering en de onderzoeksresultaten die dat oplevert? De besproken benaderingen bieden zeker aanknopingspunten voor het in kaart brengen van zingevingsproblematiek en het ontwikkelen van begeleidingsmodellen. Het vreemde is echter dat een paar decennia van onderzoek op dit gebied niet geleid heeft tot een breed gedeelde omschrijving van het vak geestelijke verzorging die voor de buitenwereld direct en eenduidig herkenbaar is. Zo lopen geestelijk verzorgers in opleiding er in hun stage

steeds weer tegen aan dat zij niet goed woorden weten te geven aan wat zij doen en dat er veel misverstanden blijken te bestaan over hun professie. We hebben niet de illusie dat we die onduidelijkheid in dit hoofdstuk eens en voor altijd weg kunnen nemen. Misschien zegt die onduidelijkheid zelfs iets over het vak dat we niet zomaar mogen opgeven. Zingeving gaat over 'iets' dat zich niet volledig laat vangen in definities en meetinstrumenten. Geestelijk verzorger zijn bewakers en behartigers van dat 'iets' en daarmee heeft hun vak iets ongrijpbaars. Dat is geen excuus om in het vage te blijven over de eigen werkzaamheden en het daarover verantwoording afleggen uit de weg te gaan. Verheldering van het inhoudelijke domein van zingeving en levensbeschouwing maakt deel uit van de professie en draagt bij tot methodisch werken. Het gaat me in dit hoofdstuk om een benadering die zingeving niet reduceert tot iets maakbaars, en die geestelijk verzorgers toerust om aan de volheid van zingeving recht te doen in hun professioneel handelen.

### 2.3 Een relationele opvatting van zingeving

Smaling en Alma (2010) omschrijven zingeving als een persoonlijke verhouding tot de wereld. Daarmee brengen zij in beeld wat in de sterk individu-gerichte psychologische en empirische benaderingen gemakkelijk verwaarloosd wordt: het gaat bij zingeving altijd om een relatie, waarbij zowel 'persoon' als 'wereld' iets inbrengen. Niet betekenisverlening door het individu, maar de relatie tot de ander waarin resonantie kan ontstaan, vormt de basis van de ervaren zin. Een soortgelijke benadering vinden we in het model van het zingevingproces dat Job Smit heeft ontwikkeld als grondslag voor zijn basismethodiek van geestelijke verzorging. Hierop willen we in dit hoofdstuk voortbouwen, omdat juist zo'n relationele benadering passend lijkt om het ongrijpbare en de volheid van zingeving recht te doen. Immers, in een relatie gebeurt 'iets' dat niet gemaakt wordt door de persoon en ook niet kant en klaar te vinden is in de wereld, en juist daardoor als zinvol ervaren wordt. Denk aan een goed gesprek met een vriend(in) waarin een nieuw inzicht tevoorschijn komt uit wat beide gesprekspartners met elkaar delen, en dat niet door één van hen afzonderlijk bedacht had kunnen worden.

Een dergelijk voorbeeld maakt duidelijk dat zingeving, zoals hier opgevat, niet hetzelfde is als cognitieve betekenisverlening door een autonoom subject. Het mensbeeld dat aan een relationele opvatting ten grondslag ligt, gaat uit van wederkerige afhankelijkheidsrelaties tussen de persoon en (niet-)menselijke anderen. Dit biedt een ingang om het eigene van geestelijke verzorging op het spoor te komen. Geestelijk verzorgers zijn als professionals niet de enige deskundige in de relatie. Ook al verschilt de nadruk op hun professionele deskundigheid per rol die zij in een specifieke situatie bekleden (zie hoofdstuk 1), zij blijven in elk van die rollen afhankelijk van wat de ander inbrengt en

bijdraagt aan de ontmoeting. Zin is geen ‘product’ waarvoor de geestelijk verzorger het recept kan voorschrijven. Zin kan in een ontmoeting of activiteit ontstaan als een te ontvangen geschenk (vgl. Smaling, 2011) en de professionaliteit van de geestelijk verzorger bestaat erin daarvoor een ruimte te creëren en inspiratie aan te reiken. In de interlevensbeschouwelijke ontmoeting vraagt dit extra gevoeligheid voor de uitdrukkingvormen die in die ruimte gepast zijn, zoals we in de casuïstiek in deel twee van dit boek zullen zien.

Hoe kunnen we vanuit deze relationele benadering het eigene van geestelijke verzorging preciseren? Job Smit (2015) kiest een heel brede aanduiding voor het domein van geestelijke verzorging: het leven zelf. Hij bedoelt hiermee de totaliteit van het ‘leven-in-de-wereld’, het leven als menselijke existentie. Daarmee is de geestelijk verzorger niet gericht op een deel van iemands leven, zoals andere professionele disciplines, maar op het leven als zodanig en de vragen die dat voor iemand oproept. Volgens Smit is de fundamentele levensvraag waar ieder mens voor staat: ‘ik leef, en wat nu?’ Natuurlijk stellen we ons die vraag doorgaans niet expliciet, maar ze ligt ten grondslag aan ons handelen. Zolang we kunnen en willen leven, dwingt het leven ons het iedere dag weer op te pakken en ermee verder te gaan: handelend, struikelend, meer of minder doelgericht.

Dat het leven vragen oproept in de trant van ‘wie ben ik?’, ‘wat staat mij te doen?’, ‘wie geeft om mij?’ impliceert dat mensen uitgenodigd worden om te antwoorden. Ook dat gebeurt vaak niet expliciet, niet in welgekozen formuleringen. Het gebeurt in ons handelen, in de keuzes die we maken. Expliciet komen levensvragen en onze (voorlopige) antwoorden daarop naar voren in situaties van ontregeling. Smit onderscheidt drie vormen van ontregelende ervaringen: breuk, contingentie en ambivalentie. Bij een breuk ervaart iemand dat het leven niet is zoals het zou moeten zijn, en misschien ook nooit zo zal worden. Een breuk roept een behoefte aan heelheid op. Bij contingentie ervaart iemand de toevalligheid van dingen: het leven had net zo goed anders kunnen zijn dan zoals het nu is en gaat; dit roept een behoefte aan voorspelbaarheid en orde op. Bij ambivalentie ervaart iemand inherente spanningen, polariteiten en paradoxen die samenhangen met het leven (denk aan de voor velen ingewikkelde balans tussen werk en privéleven), die de behoefte aan richting en doel oproepen.

Bij zingeving gaat het volgens Smit om iemands oriëntatie in antwoord op ‘het appel dat uitgaat van het leven zelf’. De fundamentele levensvraag ‘ik leef, en wat nu?’ krijgt in ieders leven een eigen vorm, afhankelijk van (sociale) omstandigheden, levensgebeurtenissen, persoonlijke eigenschappen, gemaakte keuzes. Het kan de moeite waard zijn om als geestelijk verzorger te verkennen waartoe iemand zich uitgenodigd voelt. Dat biedt een andere ingang voor een gesprek dan de vraag wat iemand wil of van het leven verwacht.

Stilstaan bij wat het leven aan hen vraagt, zet mensen in een receptieve modus die een nieuw licht werpt op wat zij met hun leven doen. Hun handelen kan dan begrepen worden als een (actief) antwoord in relatie tot een uitnodigende omgeving. In termen van de filosoof John Dewey (die door Smit niet genoemd wordt) gaat het om een proces van ‘doen’ en ‘ondergaan’, een ritmische afwisseling van zelf handelen en je open stellen voor wat er op je afkomt (1934). In die beweging verbinden mensen zich met hun omgeving en brengen zij iets eigens in zonder hun ontvankelijkheid voor wat zich voordoet in een situatie te verliezen. Job Smit formuleert het als volgt:

Het zingevingproces is het proces waarin mensen in antwoord op het appel van ‘het leven zelf’ van *een ervaren verbondenheid* met wat is door middel van *betekenisverlening* komen tot een *motivationale betrokkenheid* op wat is, teneinde zich met het leven te engageren en daarin te participeren. (2015, p. 115)

In dat citaat ligt al een heleboel besloten. In de eerste plaats is er het leven in een wereld waar een appel van uitgaat: een vraag of uitnodiging om op eigen manier vorm te geven aan het leven. De wereld verschijnt concreet aan mensen in een ontmoeting met iets of iemand buiten hen: een heel concrete ander of een als de persoon overstijgend ervaren Ander. Smit duidt dit aan als het (A)andere en de (A)ander.

Bij zingeving wordt het appel dat van die ontmoeting uitgaat door mensen ervaren in drie gestalten van zin: de *ervaring van verbondenheid* (affectie), het *geven van betekenis* (cognitie) en de *motivatie tot handelen* (volitie). Daarmee bedoelt hij dat zin in de eerste plaats affectief ervaren wordt als zich verbonden voelen met een (A)ander in sociale relaties of als deel van een groter geheel, dat niet grijpbaar is maar waarvan wel een vermoeden bestaat. Verbinding staat ook centraal bij zin in de gestalte van betekenisgeving: we geven dan zin door iets in verbinding te brengen met iets anders, het te plaatsen in een groter geheel zodat we er (cognitief) raad mee weten (Ter Borg, 2000). Dat doen we voortdurend in ons leven, bijvoorbeeld wanneer we proberen te begrijpen wat een ander ons vertelt. Als het gaat om existentiële vragen spelen levensbeschouwingen van oudsher een belangrijke rol in deze cognitieve betekenisverlening. Zij helpen mensen zinvolle verbindingen te zien tussen wat anders als contingent, fragmentarisch en chaotisch zou verschijnen in hun leven. Juist ingrijpende levensgebeurtenissen kunnen er immers toe leiden dat mensen geen zinvolle verbanden meer ervaren. Verbinding is dus niet alleen iets dat passief gevoeld wordt, maar ook iets dat actief aangebracht moet worden. Dat doen we door betekenisgeving, maar ook vanuit de wil om te handelen, de motivatie om ons daadwerkelijk te verbinden met iets buiten ons en zo te antwoorden op het ervaren appel.

Maarten heeft het leven altijd met graagte geleefd. Hij is creatief en werkt als theatermaker en muzikant. De vraag wat hem te doen staat, stelt hij zich zelden expliciet. De dingen komen op hem af en hij gaat graag nieuwe uitdagingen aan. Hij voelt zich diep verbonden met zijn gezin: zijn vrouw, zoon en dochter. Zijn zoon is een sportieve jongen, die onlangs met wat lichamelijke klachten naar de huisarts ging en voor onderzoek werd doorgestuurd naar het ziekenhuis. Maarten en zijn vrouw wachtten de uitslag vol vertrouwen af, maar deze voelde als een klap in hun gezicht: kanker met slechte vooruitzichten voor behandeling. Maarten voelt zich met lege handen staan in een situatie die rationeel te begrijpen maar op dieper niveau toch betekenisloos voor hem is. Hoe kan hij de bedreiging van het bestaan van zijn vrolijke, stoere zoon begrijpen? Wat betekent dit voor zijn bestaan als vader? De situatie verlamt hem en hij trekt zich terug in zijn werk. Als hij zijn zoon in het ziekenhuis bezoekt, ervaart hij een pijnlijke afstand. Het kost hem en zijn vrouw ook moeite elkaar in hun verdriet te bereiken. Hij vraagt een gesprek aan met de geestelijk verzorger die zijn zoon is komen bezoeken. Hij heeft behoefte aan een gesprek met iemand die verder van hem af staat dan familie en vrienden, en die een andere dan medische blik heeft op de situatie van zijn zoon. In het eerste gesprek gaat het zelfs niet zoveel over ziekte; Maarten voelt zich door de geestelijk verzorger uitgenodigd om stil te staan bij wat voor hem nu van belang is. Er is letterlijk ruimte en tijd voor stilstaan in het gesprek, waardoor hij niet langer kan weg bewegen van intense emoties. Nu een ander hem hierin nabij is, kan Maarten de warmte voelen van gedragen worden door de hechte band met zijn gezin, maar ook de kou nu die dragende grond onder hem lijkt te worden weggeslagen. Hij voelt nu pas ten volle hoeveel pijn het hem doet, en realiseert zich hoe hij daarvan wegvlucht in een cocon van werk. Het gesprek met de geestelijk verzorger ervaart hij als een bedding waarin hij die pijn durft toe te laten en waarin er ruimte komt voor iets daarnaast: het appel dat uitgaat van zijn zieke zoon. In het gesprek verkent hij wat het betekent om vader te zijn vanuit dit appel, vanuit deze uitnodiging die van een kwetsbare ander uitgaat. Die verkenning plaatst de relatie tot zijn zoon in een nieuw perspectief dat verder reikt dan dit eindige leven. Zijn ontredde over de dreigende ontwrichting verhindert niet langer dat de band met zijn gezin nieuwe betekenis kan krijgen als ankerpunt in het omgaan met deze situatie. In de op het gesprek volgende ontmoetingen met zijn zoon herwint hij vertrouwen in het vormgeven aan zijn nieuwe vaderrol.<sup>1</sup>

1 Bij de invulling van de rol van de geestelijk verzorger in de casus is gebruik gemaakt van M. Vosselman & K. van Hout (2022). *Zingevende gespreksvoering: Helpen als er geen oplossingen zijn*. Amsterdam: Boom.



De dynamiek van het zingevingsproces bestaat uit wederzijdse interactie tussen de drie zingestalten, zoals hiervoor omschreven. Bij Maarten zien we dat als een dreigend verlies van verbinding, nieuwe betekenisverlening aan zijn rol als vader, en de motivatie om van hieruit de relatie met zijn zoon vorm te geven. De uitkomst van een dergelijke dynamiek is enerzijds een engagement met het leven: iemand wil, kan, durft en mag het leven aangaan. Anderzijds kan de uitkomst omschreven worden als participatie in de wereld door daadwerkelijk deel te nemen aan het leven. Zoals Smit het stelt, geeft een mens in dit zingevingsproces vanuit de eigen specifieke situatie antwoord op het ervaren appel van het bestaan. Hij voegt daaraan toe dat in dit antwoord altijd een oriëntatie aanwezig is op wat iemand als het goede leven beschouwt (2015, p. 102). Dat geeft een morele kleur aan de drie zingestalten, maar de waardetoekenning die plaatsvindt vanuit de gerichtheid op het goede is niet los te zien van een geraakt en gevormd worden door wat van buiten komt: het (A) andere en de (A)ander. Ons laten raken en daar met onze levensstijl vormend op antwoorden, geeft spirituele kleur aan de zingestalten.

## 2.4 Spiritualiteit en transcendentie

Spiritualiteit vormt volgens Smit het experiëntieële hart van het zingevingsproces. Het bestaat in de wijze waarop mensen geraakt en getransformeerd worden door het (A)andere en de (A)ander. Transformatie manifesteert zich in engagement met en participatie in de wereld. Bij spiritualiteit worden mensen in beweging gezet, met uitzicht op wat 'over de grens' ligt, op het 'meer' dat we kunnen vermoeden in ons participeren in de wereld. Het rationeel-empirisch denken geeft hier geen houvast, maar mensen kunnen beelden van transcendentie vormen met behulp van hun verbeeldingskracht. Religies spelen hierin een belangrijke rol met hun verhalen, kunst en rituelen. Zij bieden ook een kader dat een vorm van toetsing mogelijk maakt. De verbeelding kan immers met ons op de loop gaan waardoor irrationele wensdromen en hoogst persoonlijke projecties onze voorstellingen van een 'meer' gaan domineren. Collectieve voorstellingen en beelden zoals een levensbeschouwelijke traditie die biedt, kunnen bijsturing en correctie dan mogelijk maken. De geestelijk verzorger kan hierin een rol spelen door deze levensbeschouwelijke dimensie te representeren.

Transcendentie ervaren mensen met name bij specifieke gebeurtenissen waarin er als het ware van buitenaf iets inbreekt in de wereld dat als 'over de grens' wordt ervaren. Dat is voor Smit gegeven met het leven zelf, waarin zich ontregelende ervaringen van breuk, contingentie en ambivalentie voordoen. Het leven is er nu eenmaal, een mens is er nu eenmaal en dat vraagt om antwoord. Daarin kan het leven gerelateerd worden aan 'een leidende waarde, een drijvende kracht, een dragende en omvattende werkelijkheid, of een persoonlijke God' (2015, p. 62). Smit spreekt in dit verband van wat het

leven overstijgt of transcendeert. De zingevende mens kan een vermoeden van transcendentie ervaren. Het eigen leven wordt zo in de ruimere kring van het leven zelf geplaatst. Het ingeschakeld zijn van iemands persoonlijke leven in een groter geheel verbindt *mijn* leven met *het* leven; die verbinding ziet Smit als kenmerkend voor wat we als *existentie* aanduiden. Hier kan dan ook gesproken worden van existentiële zingeving, maar dit wil Smit niet scherp onderscheiden van impliciete of situationele zingeving alsof het om verschillende processen zou gaan. Ook religieuze zingeving is niet principieel verschillend van andere vormen van zingeving. Van religieuze zingeving is volgens Smit sprake wanneer iemand zichzelf en de werkelijkheid ziet in het licht van een verbeelde werkelijkheid van 'over de grens'. De verbeelding maakt het mogelijk om contact te zoeken met en tot toewijding te komen aan wat geloofd wordt met betrekking tot dat 'over de grens'.

Vanuit het herwonnen vertrouwen in zijn vaderrol, kan Maarten de verbinding met zijn vrouw en kinderen opnieuw als dragende grond ervaren. Die wordt niet onder hem weggeslagen als zijn zoon overlijdt. Maarten heeft nooit de noodzaak gevoeld zich af te zetten tegen zijn christelijke opvoeding, maar hij beschouwt zichzelf niet als een gelovig mens. De christelijke taal is eenvoudigweg niet voor hem gaan leven. Hij voelt nu echter hoe hij over de grens van het leven heen een relatie blijft ervaren met zijn overleden zoon. Hij vindt het moeilijk om die ervaring te duiden, want hij gelooft niet dat zijn zoon in een andere werkelijkheid in letterlijke zin voortleeft. Toch wil hij recht doen aan zijn ervaring, die zijn eigen rol als vader en de gezinsband die voor hem zo belangrijk is, in een breder perspectief plaatst. Muziek stelt hem het best in staat zijn persoonlijk ervaring te verbinden met iets dat daar bovenuit gaat, dat ook voor andere mensen ervaarbaar is en dat zijn eigen leven invoegt in een groter geheel. Steeds weer grijpt hij terug naar *Eternal Light*, het hedendaagse requiem van Howard Goodall. Vooral de woorden van de litanie grijpen hem aan:

*I have to believe  
That you still exist  
Somewhere,  
That you still watch me  
Sometimes,  
That you still love me  
Somehow.*

*I have to believe  
That life has meaning  
Somehow,  
That I am useful here  
Sometimes,  
That I make small differences  
Somewhere.*

*I have to believe  
That I need to stay here  
For some time,  
That all this teaches me  
Something,  
So that I can meet you again  
Somewhere.*

De muziek in combinatie met de woorden geeft een plaats aan de blijvende verbondenheid die hij ervaart met zijn zoon, als een vermoeden van iets ongrijpbaars dat hij niet letterlijk hoeft te geloven om erdoor getroost te worden.

Over hoe het (A)andere en de (A)nder voorgesteld worden doet Smit geen uitspraak. Het zingevingsproces wordt niet inhoudelijk ingevuld. Dat maakt zijn model breed bruikbaar voor interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging. Het benadrukt het belang van de levensbeschouwelijke dimensie als eigen aan geestelijke verzorging, maar laat ruimte voor beelden en verbeelding vanuit verschillende levensbeschouwelijke en culturele bronnen. De rijkdom van Smits benadering is verder dat zinging als cognitieve betekenisverlening steeds wordt gerelateerd aan affectieve verbinding en gemotiveerd handelen, zodat meerdere ingangen voor geestelijke verzorging in beeld komen. Zijn model blijft echter vrij abstract, waardoor het lastig voorstelbaar is hoe de door hem geschetste dynamiek in beweging komt en wat daarin aandacht

vraagt bij het nastreven van begeleidingsdoelen. Wat zijn de wortels van een zingevingsproces en hoe kan dit uitmonden in wat hij relationele geborgenheid, levensbeschouwelijke vitaliteit en plausibiliteit, en spirituele conformiteit noemt?

## 2.5 Zingeving als geworteld in een verlangen naar het goede

Het zingevingsproces zoals Smit dat schetst, heeft diepe wortels die begrepen moeten worden wil er een begeleidingsrelatie tot stand kunnen komen waarvoor zowel de geestelijk verzorger als de gesprekspartner zich openen. Het zingevingsproces is lichamelijk en affectief verankerd en begeleiding vraagt gevoeligheid voor die inbedding. Het gaat daarbij om onze plaats in de wereld en hoe we deze ervaren. Volgens de filosoof Charles Taylor (1989) zijn mensen op weg naar het goede en oriënteren ze zich op de vraag of ze zich dichterbij of verder weg van dat goede bevinden, en of ze zich in de goede richting bewegen. Smit stelt dat mensen behoefte hebben aan heelheid, orde en richting: ze willen de wereld niet als fragmentarisch, toevallig en chaotisch ervaren en ze willen bovenal dat ze op de goede weg zijn. Maar hoe bepalen ze dat goede en vooral: hoe krijgen ze daar een gevoel bij dat motiveert tot handelen?

We kunnen ons dat heel fysiek voorstellen, op de manier waarop een pasgeboren kind de wereld leert kennen. Dat begint met de ademhaling als antwoord op een omgeving die zuurstof biedt om te leven. Ademhaling en tastzin bepalen de eerste relaties die de pasgeborene met de omgeving aangaat. In een zorgsituatie die 'goed genoeg' (Winnicott, 1973) is, doet het kind voldoende prettige lichamelijke ervaringen op van de wereld als een goede plaats om te zijn: aangename temperatuur, voeding, strelingen, zachte stof. Zo welkom geheten worden in de wereld maakt het mogelijk dat een basisvertrouwen (Erikson, 1950) ontstaat dat van grote invloed is op de kwaliteit van latere relaties met anderen en met de omgeving in bredere zin. Hier wordt de basis gelegd van de *ervaring van verbondenheid* als gestalte van zin. Deze ervaring wortelt in de geborgenheid die het kind geboden wordt, maar ook in de nieuwsgierigheid van een kind dat basisvertrouwen heeft ontwikkeld. Kinderen verkennen al spelend hun wereld en verleggen grenzen, ook als ze daarvoor wat geborgenheid moeten opgeven.

Zoals Smit laat zien, is de ervaring van verbondenheid niet de enige gestalte van zin. Kinderen leren de wereld ook op andere wijze kennen dan alleen door hun fysieke ervaringen daarmee. Ze zijn van het begin af aan ingebed in een sociale wereld met haar verwachtingen, waarden en idealen. Die worden het kind soms heel expliciet duidelijk gemaakt in gedragsregels, maar klinken veel vaker impliciet door in de verhalen, anekdotes, grappen, liederen en rituelen die in een sociale groep gedeeld worden. Langs deze weg worden voorstellingen aangereikt van het goede, die Charles Taylor (2004) *social imaginaries*

(sociale verbeeldingen) noemt. Ze zijn van grote invloed op hoe mensen zich oriënteren in de wereld, maar ze liggen niet voor eens en voor altijd vast. Met hun spreken en handelen brengt iedere persoon iets nieuws in dat een verandering teweeg kan brengen. Sociale verbeeldingen houden zo een bepaalde flexibiliteit die maakt dat voorstellingen van het goede kunnen veranderen. Dat brengt een dynamiek met zich mee in het zingevingsproces, met name waar het om *betekenisverlening* als gestalte van zin gaat. Sociale verbeeldingen van het goede, die zich kunnen verdichten tot levensbeschouwingen, reiken kaders aan en geven richting, maar blijven open naar de toekomst toe.

Gericht zijn op het goede, zoals dat geworteld is in lichamelijke ervaringen en houvast vindt in sociale verbeeldingen, brengt beweging met zich mee: de *motivatie tot handelen* als derde gestalte van zin. Het is daarbij verleidelijk aan handelingen te denken die werkelijk een transformatie tot gang brengen in iemands leven. Maar we hoeven ons dit niet te groots en meeslepend voor te stellen. Overal waar mensen met aandacht gericht zijn op de omgeving, komt in hun handelen engagement tot uitdrukking dat resulteert in participatie in iets dat groter is dan zij. Dat geldt voor zulke alledaagse dingen als de manier waarop zij zich kleden, hun voedsel bereiden of elkaar begroeten. Hoe 'gewoon' ook, het gaat hier om uitdrukkingvormen waarin diepe waarden zichtbaar worden in relatie tot het (A)andere en de (A)ander. Ook alledaags handelen kan een gestalte van zin zijn, als antwoord op het appel dat van de wereld uitgaat. Het is niet voor niets dat religieuze handelingen, die iets van 'over de grens' present stellen in het leven, zo vaak afgeleid zijn van alledaagse praktijken als eten, zich wassen en zich kleden. Denk aan het heilig avondmaal of de eucharistie, de ramadan, rituele wassingen en de manier waarop religieuze leiders zich kleden.

Maartens zoon is begraven op een natuurbegraafplaats om uitdrukking te geven aan zijn liefde voor en zorg om de natuur al sinds zijn vroege kindertijd. De wereld was voor hem een goede plaats om te zijn als hij buiten kon spelen met dieren om zich heen. En nu rust hij in de nabijheid van bos met al het leven dat zich daar afspeelt. Een schijf van een boomstam met zijn naam erin gebrand, geeft aan waar hij ligt. Andere ornamenten zijn niet toegestaan. Maarten weet de plek blindelings te vinden, maar voor overige bezoekers betekent het goed aandacht besteden aan de omgeving: het eerste pad rechts, links van de vijfde boom. Maarten is graag op deze plek: het is het *Somewhere* waar hij zich het meest verbonden voelt met zijn zoon. De wisseling van de seizoenen maakt hij hier intens mee en het wordt hem meer en meer duidelijk dat zijn zoon zich echt diepe zorgen maakte over de ecologische crisis.

Maarten heeft het gevoel de band met zijn zoon verder te versterken door zich in die zorg te verplaatsen en er iets mee te doen dat zijn zoon in zekere zin doet voortleven. Hij hervindt in zichzelf een diepe ervaring van *l ven*, verbonden met herinneringen aan de boswandelingen die hij als kind maakte en de levenslessen die zijn grootvader hem al hand-in-hand wandelend meegaf. Hij realiseert zich nu dat die levenslessen doorsijpelden in de opvoeding die hij zijn kinderen heeft gegeven, en in de theatervoorstellingen die hij maakte. Ze werkten door in de betrokkenheid van zijn zoon op de natuur, in zijn weigering om dierlijke producten te gebruiken en in zijn liefde voor tuinieren. En nu lijkt Maarten op zijn beurt de leerling van zijn zoon, die hem inspireert tot het maken van nieuw theater: een hommage aan de natuur en een wake-up call om voor haar te zorgen.

## 2.6 Levensbeschouwing als domein van geestelijke verzorging

Zoals gezegd zijn sociale verbeeldingen van het goede richtinggevend voor hoe mensen zich oriënteren in de wereld. Zij maken dat we *heelheid*, orde en richting kunnen ervaren. Ze doen dat vaak op impliciete wijze, maar zij kunnen zich verdichten tot een levensbeschouwing die antwoord probeert te geven op de grote vragen van het leven. Die verdichting vindt plaats dankzij het menselijke vermogen ultieme of ‘laatste’ vragen te stellen bij het bestaan en daarop antwoorden te zoeken. Ultieme vragen kunnen op verschillende manieren geformuleerd en geordend worden. Smaling en Alma (2010, p. 22-24) onderscheiden vijf dimensies waarop die vragen zich voordoen:

- Ontische dimensie: vragen naar wat waar is, wat er kan zijn, wat de aard van iets is en waarom, wat in het menselijk leven mogelijk en onmogelijk is, en vragen naar een verklaring hiervan;
- Epistemische dimensie: vragen naar wat gekend kan worden en op basis waarvan;
- Valuatieve dimensie: vragen naar waarden, normen, regels, plichten, rechten van ethische, esthetische en andere aard;
- Existentiële dimensie: bestaansvragen, de vraag naar de zin van mijn leven;
- Spiritueel-transcendente dimensie: vragen naar de zin van het leven in zijn geheel, vragen naar doorleving en bezieling, naar waar ‘anders’ en overstijgend is.

Het zijn geen vragen die we ons dagelijks expliciet stellen, maar zij liggen toch ten grondslag aan ons handelen en aan wat we voor vanzelfsprekend houden. Levensbeschouwingen bieden antwoorden op dergelijke vragen en kunnen zo expliciet houvast bieden in het verstaan van het appel van de wereld en het

antwoorden daarop. Daartoe moeten zij overtuigingskracht en geloofwaardigheid hebben. Die kunnen zij verliezen in een samenleving waarin verschillende levensbeschouwingen met elkaar concurreren. De confrontatie met vele antwoordmogelijkheden kan relativerend werken: waarom zou het eigen antwoord meer 'waar' zijn dan dat van een ander? Ook de toonaangevende rol van wetenschap in onze samenleving kan het belang van levensbeschouwelijke antwoorden ter discussie stellen.

Hoewel wetenschap zich vooral richt op 'voorlaatste vragen' over hoe wat bestaat werkt, causaal verklaard en gecontroleerd kan worden, wordt zij in het westerse denkkader door velen gezien als enige bron van geldige kennis. Weten wordt onderscheiden van geloven. In die scheiding worden levensbeschouwelijke antwoorden tot het domein van geloof gerekend. Een daarmee samenhangende scheidslijn is die tussen publiek en privé: wetenschappelijke kennis kan worden aangewend om de publieke sfeer in te richten, terwijl levensbeschouwelijk geloof in de privé sfeer thuis hoort om maatschappelijk conflict te vermijden. In de praktijk is deze scheiding niet houdbaar, en zien we in verschillende landen pragmatische mengvormen. Fundamenteel is de vraag naar de mens- en wereldbeelden achter onze wetenschappelijke kennis. Auteurs als Michael Sandel (2016), Rik Pinxten (2018) en Bas Heijne (2017) wijzen erop dat de economische modellen die richtinggevend zijn in de inrichting van westerse samenlevingen, hun wetenschappelijke claims niet waar kunnen maken en levensbeschouwelijk gekleurd zijn. Het onbesproken blijven van de beelden van goed (samen)leven die besloten liggen in een dergelijk economisch model, heeft destructieve gevolgen bij de kritiekloze implementatie daarvan in alle domeinen van een samenleving, met inbegrip van het onderwijs en de zorgsector. Juist dergelijke domeinen waar het om de vorming van en zorg voor kwetsbaar leven gaat, vragen om gesprek over de waarden die daarbij in het geding zijn, in plaats van te vertrouwen op marktwerking. Levensbeschouwelijke diversiteit en onzekerheid over de legitimiteit van levensbeschouwelijke antwoorden, laten immers onverlet dat mensen een gerichtheid op het goede kennen. Dat hun zoeken individuelere vormen aanneemt, betekent echter dat communicatie over en gedeelde reflectie op goed (samen)leven bemoeilijkt wordt. Wat betekent *levensbeschouwelijke vitaliteit en plausibiliteit*, een van de begeleidingsdoelen van geestelijke verzorging volgens Job Smit, in deze context?

## 2.7 Levensbeschouwing en levensverkenning

Dat levensbeschouwingen, als een verdichting van sociale verbeeldingen van het goede, voor velen niet langer overtuigend en geloofwaardig zijn, betekent niet dat de sociale verbeeldingen zelf aan kracht hebben ingeboet. Zij blijven impliciet werkzaam in hoe we de wereld begrijpen en daar onze weg in

zoeken. We kiezen er hier voor die impliciete werkzaamheid aan te duiden met de term levensverkenning, omdat daarin iets zoekends, iets van exploratie doorklinkt (Alma, 2020). Verkenning betekent dat we niet zeker zijn van de richting maar ons wel voortbewegen en tot ontdekkingen komen die helpen om de richting te bepalen. Ook waar een expliciete levensbeschouwing ontbreekt, komt levensverkenning tot uitdrukking in het handelen van mensen en in de keuzes die zij maken. Zoals gezegd gebeurt dat overal waar mensen aandacht besteden aan hoe zij met hun omgeving omgaan, of dat nu in de zorg voor hun tuin of de opvoeding van hun kinderen is. In aandachtig handelen wordt zichtbaar wat mensen belangrijk vinden in het leven, hoe zij op het appel van de wereld antwoorden. Aandachtig handelen is daarom net zozeer het domein van geestelijke verzorging als expliciete levensbeschouwing. Vitaliteit en plausibiliteit van levensbeschouwing wil dan zeggen dat mensen betrokken zijn op hun omgeving en daar het goede voor willen, en dat hun handelen daarmee in lijn is.

Levensverkenning en levensbeschouwing sluiten elkaar niet uit. Ook wie stevig in een levensbeschouwelijke traditie staat, kan zich zoekend en explorerend in de richting van het goede bewegen. De verdichting van sociale verbeeldingen die in een levensbeschouwing resulteert, betekent niet noodzakelijk verstarring en verharding. Bovendien staan levensbeschouwelijke antwoorden niet altijd op de voorgrond; voor veel mensen worden die antwoorden relevanter bij ontregelende ervaringen in het leven. Dergelijke ervaringen kunnen ertoe leiden dat mensen gaan putten uit levensbeschouwelijke bronnen, zoals die in bijvoorbeeld religieuze tradities te vinden zijn. In een samenleving waarin een diversiteit aan bronnen beschikbaar is, kan dat leiden tot wat wel ‘meervoudige religiositeit’ genoemd wordt: mensen ontlenen steun en inspiratie aan meerdere religieuze tradities. Maar levensbeschouwelijke bronnen waar mensen uit putten wanneer de wereld hen voor vragen stelt, kunnen ook gevonden worden in filosofie, kunst, literatuur, natuur of waar mensen zich ook maar toe wenden om heelheid, orde en richting te kunnen ervaren.

Maarten heeft in het ziekenhuis een gesprek gehad met de boeddhistisch geestelijk verzorger die werkzaam is op de afdeling waar zijn zoon opgenomen was. Ook na het overlijden van zijn zoon, als ze de begrafenis aan het voorbereiden zijn, heeft hij een gesprek met haar. Maarten vertelt haar hoe betekenisvol het requiem *Eternal Light* in deze situatie voor hem is. Het raakt hem in religieuze zin op een manier die hij niet kent vanuit zijn christelijke opvoeding. Hoe kunnen de christelijk geïnspireerde zinnen uit het Kyrie hem zo aanspreken? *Then close thine eyes and rest secure; No sleep so sweet as thine, no rest so sure.* De muziek klinkt erin door als hij de woorden uitspreekt; het beneemt hem de adem.



Hij beseft dat de dragende grond onder zijn voeten – de band met zijn gezin – nog een diepere laag kent die aangelegd is in zijn kindertijd. Hij vraagt aan de geestelijk verzorger om het lied samen te beluisteren. Het blijkt heel bijzonder te zijn om vervolgens aftastend te exploreren wat bij beiden opkomt. De geestelijk verzorger volgt Maarten in zijn ontdekkingsstocht. Hij lijkt het raadselachtige aspect van zijn geraakt zijn door dit requiem niet helemaal te vertrouwen, maar is ook gefascineerd dat iets hem zo aanspreekt zonder dat hij daar een rationele verklaring voor heeft. In de verbeeldingsvolle verkenning waartoe de geestelijk verzorger hem uitnodigt, ontdekt Maarten dat hij voor zijn associaties niet zozeer teruggrijpt naar een christelijk kader, maar dat er beelden en fragmenten naar boven komen uit zijn theaterwerk en muziek. Lang voor *Eternal Light* hem diep raakte vanuit de huidige breuk in zijn leven, was een beeldtaal in hem werkzaam die hij nu met dit requiem en met zijn verlieservaring kan verbinden. Het opent een heel nieuw perspectief op hoe ervaringen en gebeurtenissen in zijn leven samenhangen en in Maartens stem klinkt verwondering door. De geestelijk verzorger volgt hem in zijn zoekend verkennen van het Kyrie, dat verheldert wat hem voedt, inspireert en motiveert om door te gaan ondanks het gat dat in hem en zijn gezin geslagen is. Ze helpt hem ook in zijn exploratie van nieuwe gezichtspunten door iets van zichzelf en haar boeddhistische inspiratie te laten zien. Het blijkt verrijkend te zijn voor Maarten, die aangeeft dat de beeldtaal die hij (her)ontdekt een ruimte opent waarin hij zijn zoon los kan laten zonder de verbinding met hem te verliezen.

Wat betekent deze visie op levensverkenning voor interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging? De benadering die in dit hoofdstuk gekozen wordt, neemt een positie in die wordt gekenmerkt door begrippen als relationeel, dialogisch, hermeneutisch, explorerend. Dit zijn levensbeschouwelijk gekleurde termen. De gedachte dat de wereld een appel op ons doet, dat mensen daarop kunnen antwoorden met engagement resulterend in participatie, dat ze daartoe aangezet worden door wat inbreekt in het bestaan en door ervaringen van ‘over de grens’, wordt getekend door levensbeschouwelijke keuzes. Over het domein van zingeving valt niet levensbeschouwelijk neutraal te spreken. Wel kunnen we proberen onze formuleringen zo open mogelijk te houden voor verschillende meer specifieke invullingen en is die openheid zelfs een voorwaarde om zinvol over interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging te kunnen spreken.

Werken in de context van levensbeschouwelijke diversiteit vraagt van de geestelijk verzorger geen levensbeschouwelijke neutraliteit, maar wel openheid

en inlevingsvermogen. In hoofdstuk 3 wordt onderzocht hoe dit op methodische wijze gerealiseerd kan worden. Voor die stap gezet wordt, onderzoek ik hieronder verschillende soorten ontregelende ervaringen die tot een vraag naar geestelijke verzorging kunnen leiden. Inzicht in wat dergelijke ervaringen teweeg brengen, geeft een concreter beeld van het zingeingsproces zoals Smit dat omschrijft en van de levensverkenning waarin dat ingebed is. Op basis daarvan kan ik ook nader ingaan op de doelbepaling van interlevens-beschouwelijke geestelijke verzorging en krijgen begrippen als dialogisch en hermeneutisch nadere invulling.

## 2.8 Ontregelende ervaringen

Zoals we zagen onderscheidt Smit drie vormen van ontregelende ervaringen die het zingeingsproces in gang zetten: breuk, contingentie en ambivalentie met de bijbehorende behoeften aan respectievelijk heelheid, voorspelbaarheid/orde en richting/doel. Elk van die drie vormen behoort tot wat Christa Anbeek (2010, 2018) contrastervaringen noemt. Het zijn ervaringen die contrasteren met gevoelens van vertrouwdheid en vanzelfsprekendheid, die ons elk houvast uit handen slaan. Het zijn ervaringen waarin de kwetsbaarheid van ons leven zichtbaar wordt, hetzij door verwondering hetzij door verlies. In de handleiding bij het door haar ontwikkelde dialoogspeel *Tussen Zon en Maan* omschrijft Anbeek deze ervaringen als volgt:

In contrastervaringen wordt het vanzelfsprekende, bekende, voorspelbare opgeschort. Niets is meer zoals het eerder was, het leven gaat opeens onze controle, ons verstand en onze verontwaardiging te boven. Een onbekend gebied opent zich. Dat is verbijsterend, verwarrend en wonderlijk tegelijk. Het leven staat op scherp en verdicht zich. Iets van grote waarde laat zich zien, het is duidelijk voelbaar, bijna tastbaar, zichtbaar en hoorbaar – en tegelijkertijd ongrijpbaar en niet in woorden uit te drukken. (2019, p. 7)

Anbeek maakt duidelijk dat het toch belangrijk is uitingsvormen te vinden en de ervaringen met elkaar te delen, om reflectie mogelijk te maken. In de reflectie kan een nieuwe weg zichtbaar worden, kan iemand tot (her)oriëntatie komen en haar leven weer oppakken. Hierin wordt het dialogische karakter van geestelijke verzorging zichtbaar: het belang van zichtbaar maken wat er speelt (tevoorschijn komen) in een uitwisseling met een ander die kwetsbaarheid (h)erkent en waarin mogelijkheden voor het op gang houden of brengen van een zingeingsproces onderkend worden.

In hun boek *Zorg voor het verhaal* bespreken Ganzevoort en Visser (2007) concrete vormen van contrastervaringen in relatie tot de inhoud van geestelijke verzorging. Zij spreken van existentiële thema's die in veel gesprekken

terugkomen en die een sterke psychologische en theologische component hebben. De thema's brengen een hermeneutisch proces van betekenis zoeken en verlenen op gang. Hierbij kunnen levensbeschouwelijke interpretaties behulpzaam zijn of juist tot stagnaties leiden. Ganzevoort en Visser werken hun hermeneutische benadering uit in relatie tot verlies, woede en geweld, schuld en schaamte, angst en verlangen. In dit hoofdstuk volgen we hun indeling en lopen kort een aantal door hen genoemde relevante aspecten langs. Het valt op dat zij vooral aandacht besteden aan thema's met een negatieve lading. Die zullen in veel begeleidingsrelaties aan de orde zijn, maar ontregeling kan ook het gevolg zijn van een positieve levensgebeurtenis. Daarom voeg ik een meer positief geladen existentieel thema toe: dat van de verwondering.

*Verlies* maakt onontkoombaar deel uit van onze levensloop: voortdurend laten we het oude los en gaan verder met het nieuwe. Het gaat hier echter om die verliezen die bijzonder pijnlijk zijn, die ons ontregelen, zoals het verlies van onze gezondheid of van een kind, zoals bij Maarten. Ganzevoort en Visser bespreken het omgaan met dit pijnlijke verlies in termen van *coping*, dat geduid wordt als menselijk zoeken naar betekenisvolle samenhangen in het bestaan. Het gaat om de vraag welke strategieën mensen hanteren om de bedreigende of zinsondermijnende ervaring het hoofd te bieden. Mensen verschillen sterk in wat een verlies voor hen betekent, in hoe ze de beschikbare hulpbronnen inschatten en ervaren, en in hun taxatie van wat de meest geschikte strategie is om met het verlies om te gaan. Een basale onderscheiding in strategieën is aanpakken, vluchten en innerlijke verandering. Daar zijn patronen in te ontdekken, maar de meeste mensen wisselen af tussen deze verschillende strategieën. Het kan echter blijken dat een strategie niet (langer) werkzaam is in de verliessituatie en dat vasthouden aan een eenmaal gekozen strategie problematisch is. In de begeleiding gaat het er dan om hoe iemand de vrijheid kan terugwinnen om strategieën al dan niet in te zetten. Religie kan op verschillende manieren een rol spelen in het *coping*proces, betrekking hebbend op de geloofsbeleving, de inhoudelijke interpretatie, het sociale proces en het geloofsgedrag (onder andere rituelen). Naast de psychologische aspecten van de confrontatie met verlies, onderscheiden Ganzevoort en Visser ook theologische aspecten, die betrekking hebben op de vraag van het lijden en Gods betrokkenheid daarbij (theodiceevraagstuk). Zij wijzen erop dat in de pastorale ontmoeting en geestelijke verzorging 'algemene uitspraken over het wezen van God minder centraal [staan] en [...] we meer [zoeken] naar hoe bepaalde ervaringen van en visies op God deze mens verder helpen in het leven' (p. 306). Meer bepaald gaat het dan om hoe deze ervaringen en visies aansluiten bij fundamentele assumpties die volgens Janoff-Bulman (1992) de collectieve grondslagen vormen van ons mens-in-de-wereld-zijn: het leven is

een betekenisvol geheel, de wereld is ons goedgezind, ik als persoon ben de moeite waard. Verlies kan er toe leiden dat één of meer van die assumpties hun geloofwaardigheid verliezen. Dat is van grote relevantie waar het om zingeving gaat: 'De verbinding tussen de zinvolheid van het bestaan, de goedheid van de wereld en de waarde van het eigen leven vormt de kern van het zingevingssysteem' (Ganzevoort & Visser, 2007, p. 308). Ganzevoort en Visser relateren deze assumpties aan godsbeeld en religieuze overtuigingen en reiken zo een relevant perspectief aan voor interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging. Hoe worden de fundamentele assumpties in deze situatie door deze persoon inhoudelijk ingevuld? Hoe zijn zij hier in het geding en verhouden zij zich tot elkaar? Dit geeft de geestelijk verzorger een hermeneutisch model in handen om de aandacht op relevante aspecten te richten en passende vragen te stellen.

Ganzevoort en Visser wijzen op de ambivalentie van *woede en geweld* als existentiële thema's. Terwijl woede een potentieel vruchtbare emotie is, is geweld een per definitie schadelijke uiting daarvan. Maar het aan geweld ten grondslag liggende verzet tegen een ongewenste situatie, kan een positieve duiding verdienen. Zij beschouwen woede 'als de emotionele reactie op een persoon of gebeurtenis die als bedreigend of schadelijk wordt gezien' (p. 325). Waar woede gepaard gaat met concreet gedrag spreken zij over agressie, die gekenmerkt wordt door de intentie een ander schade aan te doen. Destructieve agressie onderscheiden zij van het constructieve verzet tegen alles wat het leven bedreigt. In dat laatste geval kan gesproken worden van de creatieve en positieve kant van woede. Ganzevoort en Visser wijzen in dit verband op de emancipatoire functie van pastorale zorg en geestelijke verzorging, die in het teken kunnen staan van bevrijdende actie en stem geven aan hen die niet gehoord worden. Wat geweld betreft, besteden zij vooral aandacht aan geestelijke verzorging in de context van justitie en defensie, als op geweld en dwang gefundeerde instituties. De geestelijk verzorger zal hier mensen met geweldservaringen begeleiden en de eigen verhouding tot geweld moeten verhelderen. Vragen op dit gebied hebben altijd een existentiële en ethische dimensie en dat geeft de geestelijk verzorger zowel een taak in ethische reflectie als een plaats in een spanningsveld waar levensbeschouwelijke waarden huiverig kunnen maken tegenover het gebruik van geweld. Ganzevoort en Visser besteden ook aandacht aan huiselijk geweld en seksueel misbruik in pastorale relaties, maar in het kader van dit hoofdstuk wil ik kort stil staan bij een vorm van geweld waar doorgaans minder reflectie op is. Kan geweld in de geestelijke verzorging ook bestaan uit de vanzelfsprekende dominantie van een bepaald ethisch of religieus perspectief? Lukt het geestelijk verzorgers altijd om volledig recht te doen aan andere manieren van kijken, denken en geloven bijvoorbeeld bij culturele en religieuze verschillen met hun gesprekspartners? Wat betekent het in dit

verband dat geestelijke verzorging zoals we die nu in Nederland kennen vorm gekregen heeft in een westerse, christelijke context en dat gehanteerde methoden binnen die context ontwikkeld en onderzocht zijn? Dat zijn cruciale vragen voor interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging, die nog weinig aandacht krijgen in de vakliteratuur.

*Schuld en schaamte* worden door Ganzevoort en Visser beschreven als uitdrukking van het menselijk tekort en het niet leven volgens de idealen die iemand heeft. Zij maken een onderscheid tussen deze ervaringen van tekort schieten en momenten dat we tegen kwetsbaarheid en eindigheid oplopen. In dat tekort schieten of falen staan iemands identiteit en de erkenning door de sociale omgeving op het spel; nodig zijn herstel en verzoening van het verstoorte relatienetwerk. Het onderscheid tussen schuld en schaamte wordt wel in verband gebracht met culturele verschillen.

Schaamte [staat] centraler bij samenlevingen waarin collectieve verbanden op de voorgrond staan en het individu wordt gezien in het licht van de gemeenschap. (...) Schuld staat centraler waar het individu de primaire categorie is en de gemeenschap van dat individuele niveau is afgeleid. Het individu is hier zelf verantwoordelijk voor de eigen daden en beoordeelt die aan de hand van het eigen geweten. (p. 348)

Het gaat bij schuld om een discrepantie tussen het geleefde leven en het verhaal dat we over ons leven vertellen. Bij schaamte gaat het om het gevoel als persoon niet de moeite waard te zijn of tekort te schieten tegenover (onhaalbare) idealen, door een te laag zelfbeeld of te hoge ambities. Van sociale schaamte is sprake bij het (dreigende) verlies van sociale achting, waardoor iemand zijn of haar positie in relaties of een groep verliest. Zowel bij schaamte als bij schuld spelen de relatie tot de (A)nder en de culturele en religieuze kaders die we ons eigen hebben gemaakt een belangrijke rol. Dat is een belangrijk aandachtspunt in interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging. Ganzevoort en Visser bespreken de rol van geestelijke verzorging in relatie tot de existentiële thema's van schuld en schaamte in termen van aanvaarding, vergeving en verzoening. Aanvaarding heeft betrekking op de waarde van de eigen persoon en op het leren aanvaarden van falen en tekortschieten. Ten diepste staat aanvaarding los van mogelijkheden en beperkingen en is onvoorwaardelijk. Ganzevoort en Visser spreken in dit kader van genade: 'De kern van genade is nu juist dat het al dan niet presteren van mensen irrelevant is voor de persoonlijke waarde en het bestaansrecht' (p. 362). De geestelijk verzorger kan een belangrijke rol spelen in het creëren van een oefenruimte voor positieve zelfervaring en onvoorwaardelijke aanvaarding. Dit luistert nauw in

het licht van de culturele en religieuze gevoeligheden en risico's op misverstanden die hier spelen. Dat geldt ook voor vergeving en verzoening, waarbij het om herstel van relaties gaat; een belangrijk thema in het kader van levensbeschouwelijke diversiteit en conflict. Vergeving en verzoening zijn moeilijke wegen waarbij aan iedere betrokkene recht moet worden gedaan, en waarin het onder ogen zien en 'verwerken' van het kwaad een belangrijke rol spelen. 'Verzoening komt dan pas ter sprake als slachtoffer en/of dader de lange weg zijn gegaan van – vaak slechts gedeeltelijk – herstel respectievelijk berouw' (p. 373). Het is een uitermate pijnlijk en vaak onhaalbaar proces, terwijl het tegelijkertijd de enige mogelijkheid is om na een conflict structureel weer iets op te bouwen. Het is nodig heel gedifferentieerd over verzoening te spreken, met inachtneming van religieuze interpretaties.

Ganzevoort en Visser nemen *angst en verlangen* samen in hun bespreking van existentiële thema's en zien een onderscheid met de overige thema's. Gaat het bij verlies, woede en schuld en schaamte om levensthema's die de inhoud kunnen vormen van iemands levensverhaal, angst en verlangen zijn bovendien de diepste drijfveren achter dat verhaal. Zij dringen ons een bepaalde kant op die de vormgeving van ons verhaal en leven bepalen. Angst en verlangen wijzen voorbij het huidige bestaan naar een ander bestaan dat komen kan en worden daarom transcenderend genoemd. Wanneer een verhaal is vastgelopen en een andere manier van vertellen voor iemand niet mogelijk of plausibel lijkt, kan het heilzaam zijn expliciet naar zijn of haar verlangen te vragen. Bij angst maken Ganzevoort en Visser een onderscheid tussen concrete angsten (die beschermend kunnen zijn) en fobieën enerzijds en de existentiële bestaansangst die raakt aan godsdienstige motieven anderzijds.

Godsdienst maakt de mens bewust van de breuk die zijn bestaan kenmerkt en die zich manifesteert in dood en schuld. Daarin laat zich een macht zien die anders, vreemd, angstwekkend en tegelijkertijd aantrekkelijk is. De confrontatie met dit heilige voedt enerzijds de angst verloren te gaan, anderzijds de aantrekking tot God als de heilige die redt. (p. 381)

Dit is volgens Ganzevoort en Visser herkenbaar in het christendom, maar ook in andere godsdiensten. In geestelijke verzorging gaat het erom ruimte te maken voor welke angsten zich ook voordoen, zodat de veiligheid geboden wordt en de geestelijk verzorger een bondgenoot kan zijn in het omgaan met angst. In interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging zal hierbij veel afhangen van het vermogen de angst van de ander – ook waar deze door cultuur of religie gekleurd is – werkelijk te begrijpen. Verlangen noemen Ganzevoort & Visser de tegenhanger van angst en de belangrijkste drijfveer

achter het levensverhaal, omdat in het verlangen de intenties van de verteller liggen. Verlangen impliceert beweging in een bepaalde richting (motivationale dimensie) en een bepaalde kracht of betrokkenheid daarop (affectieve dimensie). Verlangen strekt zich uit naar dat wat nog niet is en raakt zo aan transcendentie. Daarin roept het de ultieme of religieuze dimensie van ons leven op. Ganzevoort en Visser omschrijven religie als verlangen naar het heilige en stellen de vraag 'welke vormen dat religieuze verlangen vandaag de dag krijgt en op welke wijze het wordt beantwoord' (p.390). Dat is een belangrijke vraag voor interreligieuze geestelijke verzorging die het verlangen als motivatie tot levensverkenning serieus wil nemen en vanuit verschillende levensbeschouwelijke bronnen wil onderzoeken.

Niet alleen verlangen raakt aan transcendentie. Ook *verwondering* is een existentieel thema. Waar verlangen verband houdt met gemis of tekort, kunnen we verwondering eerder verbinden met overvloed: we verbazen ons over iets dat verschijnt zonder dat we er op hadden gerekend of gehoopt. Er is in de wereld veel dat ons kan verwonderen: nieuw leven, natuurlijke of kunstzinnige schoonheid, technisch vernuft, wetenschappelijke ontdekkingen. Verwondering heeft een negatieve tegenhanger in de verbijstering over kwaad of leed dat ons als uit het niets lijkt te treffen. Maar het gaat me er hier om dat ook verwondering als vaak positieve ervaring, ons kan ontregelen. We kunnen uit het lood geslagen zijn door iets dat ons op positieve manier verrast en raakt, bijvoorbeeld verliefdheid of de geboorte van een kind. Het kan ons verlangen prikkelen en ons op een nieuw spoor zetten. In die zin kan verwondering voor een onverwachte wending in ons levensverhaal zorgen en heroriëntatie vragen. Verwondering wijst op iets dat op onverwachte of onze verwachtingen overtreffende wijze inbreekt in ons bestaan en zo een opening kan maken naar iets nieuws. Dat lijkt de verbindende factor te zijn in al deze existentiële thema's: ze maken inbreuk op het levensverhaal omdat de gekozen verhaallijn niet meer klopt, niet meer stroomt, niet meer het hele verhaal kan zijn. Daarmee zijn existentiële thema's – in alle pijn en verwarring die ze oproepen – tevens kansen. En ook dat kan verwondering wekken: dat in een periode van donkerte, zwaarte en lijden iets kan oplichten dat troost of hoop geeft, dat voorzichtig doet vermoeden dat er iets nieuws mogelijk is. Om daar op voort te bouwen, is het nodig de verwondering tot uitdrukking te brengen en te delen, en voorstellingen te maken van wat dit in iemands leven kan betekenen. Verwondering reikt net als verlangen vooruit, naar wat nog niet gegeven is. Zij prikkelt de verbeelding die het feitelijke ziet in het licht van het mogelijke. Geestelijke verzorging kan een experimenteerruimte vormen voor die verbeelding, waar 'het mogelijke' tastbaar en concreet gemaakt kan worden in het kader van iemands levensverhaal. De kracht van

interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging is daarbij dat uit meerdere levensbeschouwelijke bronnen geput kan worden. De ontmoeting van verschillende levensbeschouwelijke perspectieven kan op zichzelf een reden tot verwondering zijn: over overeenkomsten of juist opvallende verschillen, over de veelkleurigheid van het menselijke voorstellingsvermogen. Het is deze kracht die ik in dit hoofdstuk in de verf wil zetten.

## 2.9 Doelbepaling van interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging

In de laatste paragraaf van dit hoofdstuk behandel ik een vraag die al tot veel discussie aanleiding heeft gegeven: wat is het doel van (interlevensbeschouwelijke) geestelijke verzorging? Heeft geestelijke verzorging wel een doel? Hoe verhoudt doelgerichtheid zich tot de gedachte dat de waarde van geestelijke verzorging besloten ligt in het aanwezig zijn bij de ander, ongeacht wat dat oplevert? En hoe verhouden verschillende doelopvattingen zich tot de vraag van bijvoorbeeld zorgverzekeraars naar meetbaar effect? Door het doelbegrip wat te problematiseren, komen in deze paragraaf verschillende manieren waarop het gebruikt wordt in beeld en wordt een voor interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging bruikbare benadering zichtbaar.

De Beroepsstandaard Geestelijk Verzorger (2015) zegt over het doel van geestelijke verzorging:

Door gerichte en methodische aandacht voor zingeving en levensbeschouwing draagt geestelijke verzorging bij aan het welbevinden van mensen in relatie tot zichzelf, anderen en hun omgeving en aan het goed functioneren van professionals, netwerken en organisaties. Doel is het bevorderen van spirituele groei, veerkracht, weerbaarheid, eigen regie en het verminderen van kwetsbaarheid. (p. 10-11)

De hier genoemde doelen kunnen op heel verschillende manieren ingevuld worden en zijn niet gemakkelijk meetbaar. Bovendien klinkt er een mensbeeld in door dat niet vanuit ieder levensbeschouwelijk perspectief gedeeld zal worden. Een mens moet weerbaar zijn, eigen regie over het leven kunnen voeren en niet kwetsbaar zijn. Er lijkt weinig ruimte voor afhankelijkheid en de waarde van ervaren en delen van kwetsbaarheid. Wat moeten geestelijk verzorgers in situaties waarin er geen sprake kan zijn van spirituele groei, eigen regie en verminderen van kwetsbaarheid? Vallen die situaties buiten hun doelgebied en daarmee buiten hun geïntimeerde inzet?

Ook wanneer we naar deze doelbepaling kijken vanuit een meso- of macro-perspectief, roept zij vragen op. Het lijkt zeker wenselijk dat geestelijk verzorgers bijdragen aan organisaties en een samenleving waarin spirituele



groei en veerkracht mogelijk zijn, waar mensen weerbaar zijn tegen onrecht en zelf de regie in handen hebben. De precieze invulling hiervan zal afhankelijk zijn van de levensbeschouwelijke perspectieven van waaruit dit inhoud krijgt. Daarbij lijkt de onontkoombare en ook onopgeefbare afhankelijkheid tussen mensen een belangrijk aandachtspunt. En wat doen we met kwetsbaarheid? Moet geestelijke verzorging bijdragen aan een samenleving waarin kwetsbaarheid er niet mag zijn en mensen zich vooral profileren vanuit hun kracht en succes? Zouden geestelijk verzorgers niet juist moeten bijdragen aan een heel andere waardering van kwetsbaarheid, zodat ook de relevantie daarvan voor goed samenleven in beeld komt?

Een andere benadering van de doelbepaling vinden we bij Job Smit, die de nadruk legt op existentieel welzijn, gerelateerd aan de verhouding van een mens tot het leven als zodanig. Hij geeft expliciet de voorkeur aan de term welzijn boven de in de Beroepsstandaard gehanteerde term welbevinden, omdat hij de laatste met subjectieve beleving associeert.

‘De term welzijn is breder, omdat het behalve een subjectief element ook een normatief en maatschappelijk element bevat. Welzijn gaat ook over wat we in onze samenleving welzijn *achten*. Welbevinden is dan de subjectieve beleving van welzijn.’ (2015, p. 144)

Existentieel welzijn is afhankelijk van een goed verloop van het zingevingsproces, resulterend in engagement met en participatie in het leven.

We zagen hiervoor dat Smit drie gestalten van zin onderscheidt: de *ervaring van verbondenheid* (affectie), het *geven van betekenis* (cognitie) en de *motivatie tot handelen* (volitie). Elk van die zingestalten kan volgens hem aangrijpingspunt voor begeleiding zijn, en de ene zingestalte kan via de andere beïnvloed worden om tot de ervaring van engagement met en participatie in de wereld te komen. Hij stelt: ‘De begeleiding heeft een doelrationeel karakter in zoverre zij de intrinsieke doelgerichtheid van het zingevingsproces wil bevorderen door het elimineren of verzwakken van incongruenties tussen de zingevingsgestalten’ (p.119). De doelbepaling van geestelijke verzorging wordt door Smit geconcretiseerd in drie begeleidingsdoelen: relationele geborgenheid die aansluit bij de ervaring van verbondenheid, levensbeschouwelijke vitaliteit en plausibiliteit die aansluiten bij het geven van betekenis, en spirituele conformiteit die aansluit bij de motivatie tot handelen. Spirituele conformiteit wil zeggen dat verbondenheid, betekenisverlening en handelingsmotivatie met elkaar in lijn zijn en een dynamiek van transformatie in gang zetten, die de vorm aanneemt van engagement en participatie.

Hoe kan vanuit interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging vorm en inhoud gegeven worden aan deze begeleidingsdoelen? Is het mogelijk om

ondanks verschillen in levensbeschouwelijke bronnen een veilige en gastvrije ruimte te creëren, waarin geborgenheid ervaren en thuis zijn in de wereld ‘geprobeerd’ kunnen worden? Bij proberen hoort ook je op glad ijs bewegen en een zekere mate van ontregeling toestaan. Ik schreef eerder dat mensen lastige vragen vaak liever uit de weg gaan. Wanneer geestelijk verzorgers daar toch aan raken, brengen zij zelf iets ontregelends in. Ook dat bevragende aspect hoort bij de doelbepaling van geestelijke verzorging in lijn met de benadering van Smit: het kan immers het zingevingproces (weer) op gang helpen. Interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging vraagt op dit punt een grote sensitiviteit voor waar be- en doorvragen mogelijk is zonder de afstemming op de ander te verliezen en de relationele geborgenheid in de begeleidingsontmoeting in gevaar te brengen.

Bij levensbeschouwelijke vitaliteit en plausibiliteit als begeleidingsdoel gaat het om de vraag of er een symbolisch universum werkzaam is dat bekrachtigend, motiverend en richtinggevend is, en dat sociaal en cultureel ondersteund wordt. Hier wordt het spannend wanneer het symbolisch universum voor de geestelijk verzorger een heel andere invulling heeft dan voor de gesprekspartner. Misschien gaat de term ‘symbolisch universum’ ook teveel uit van een overkoepelend en stabiel zingevingskader, waarover lang niet iedereen beschikt. In dat geval kunnen we beter spreken over de vitaliteit en plausibiliteit van de sociale verbeeldingen van het goede, zoals die werkzaam zijn in iemands levensverkenning en kunnen veranderen in iemands levensloop.

Uitgangspunt in de begeleiding moet zijn dat de betekenisverlening door de gesprekspartner voorop staat en daarmee de werkzaamheid van zijn of haar symbolische universum of sociale verbeeldingen. Hier kunnen vitaliteit en plausibiliteit problematisch zijn, bijvoorbeeld omdat er geen sprake is van reflectieve toe-eigening door de gesprekspartner en/of sociaal-culturele worteling van een levensbeschouwelijke visie. Het risico bestaat dat de geestelijk verzorger een visie aandraagt die niet aansluit bij waar de ander is, en dat het zoeken van de ander op dit gebied (levensverkenning) onvoldoende gehoord en verstaan wordt. We wezen er al op dat levensbeschouwelijke vitaliteit en plausibiliteit ook kunnen betekenen dat mensen betrokken zijn op hun directe omgeving en daar het goede voor willen, en dat hun handelen daarmee in lijn is. Het is van belang dat de geestelijk verzorger dit kan herkennen en respecteren. Dat vraagt bijvoorbeeld om bij het aanreiken van betekenselementen uit de eigen traditie zorgvuldig af te stemmen op subtiele uitingsvormen van sociale verbeeldingen die voor de ander werkzaam zijn, en vanuit een zoekende houding de potentie daarvan op het gebied van vitaliteit en plausibiliteit te onderzoeken. Herkent de geestelijk verzorger de zin die de ander ontleent aan heel concrete zorg voor een familielid of buur? Of draagt

zij een religieuze interpretatie aan die voor de ander een abstractie blijft en die misschien meer zegt over het eigen verlangen de geestelijke verzorging te legitimeren? Het serieus nemen van levensverkenning betekent dat het soms voldoende is samen een kopje koffie te drinken. Dat de geestelijk verzorger zich daar ongemakkelijk bij kan voelen behoort tot het beroepsrisico.

Iets soortgelijks geldt voor spirituele conformiteit, de inspiratie die iemand vindt om tot handelen te komen. Hiertoe moeten ervaren verbondenheid, betekenisverlening en handelingsmotivatie met elkaar in lijn zijn en aanzetten tot engagement en participatie. Wie die dynamiek wil begeleiden, komt in een domein waar men elkaars persoonlijke ruimte betreedt. In dit werkelijk aangaan van het leven (bestaansbevestiging) staat iets op het spel voor de ander, en om hem of haar daarin bij te staan, moet ook de geestelijk verzorger zich openen en zichzelf in het geding brengen. Dat lijkt de crux te zijn van interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging: hoe breng ik als reisgenoot eigen bagage in die verlichtend in plaats van belastend is, en ben ik bereid daar te gaan waar ik zelf geen richting weet? Een zeker ongemak kan ook hier onontkoombaar blijken te zijn, wanneer er bij het samen op pad gaan geen gevormd beeld is van een eindbestemming.

Voluit bij de ander te zijn in het zingevingsproces waarin diegene betrokken is: is dat voldoende als doel van geestelijke verzorging? Of moeten we de term doel hier verder problematiseren? Vanuit een optiek die aandacht centraal stelt in geestelijke verzorging (Baart, 2005; Heiti, 2021) is dat laatste een zinvolle vraag. De filosoof Warren Heiti baseert zich voor zijn visie op aandacht met name op Simone Weil. Aandacht heeft vanuit dat perspectief meer te maken met getuige zijn dan met het oplossen van problemen. Handelen dat vorm krijgt op basis van aandacht is altijd interactief; het is een antwoord bepaald door werkelijk begrip van de ander en van de situatie. Alleen wachten, ontvankelijk en responsief zijn, kunnen leiden tot een handelen dat reële noden van de ander lenigt en dat niet in termen van 'hulp' maar in termen van 'rechtvaardigheid' begrepen moet worden. Je doet recht aan de ander door er zo voor hem of haar te zijn. Ook wanneer je weet dat aandachtig kijken en luisteren het lijden van de ander niet zal verminderen, is aandacht nodig, met als enige reden dat we geraakt zijn door een unieke ander. Hier zijn wilskracht en doelgerichtheid niet op hun plaats, maar geduld en liefde. Heiti spreekt van niet-doelgericht luisteren dat gepast is om de simpele reden dat iemand het nodig heeft dat er naar hem of haar geluisterd wordt. Er is niets mis met het oplossen van problemen, zolang zorgvuldig onderscheiden wordt of dat wel passend is in de betreffende situatie. Heiti onderscheidt tussen een doen-modus en een zijn-modus als perspectieven waartussen gewisseld kan en moet worden. Geestelijke verzorging vraagt naast doel- en doenbepaling ook

waardering voor en oefening in de zijn-modus, waarvoor verschillende levensbeschouwelijke tradities oefenmogelijkheden aanreiken, bijvoorbeeld in de vorm van meditatie. Vanuit die zijn-modus kan er resonantie ontstaan tussen de geestelijk verzorger en de ander; een resonantie die waardevol in zichzelf is ook als zij niet in meetbaar effect resulteert. Die gedachte opgeven is geweld doen aan de eigenheid van (interlevensbeschouwelijke) geestelijke verzorging. Sterker nog, hier kan interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging zich ten volle ontplooiën als een vanuit de eigen levensbeschouwelijke bronnen gevoed 'zijn', dat de ander volledig aanvaardt en sterkt in zijn of haar verlangen naar het goede en de daaruit voortkomende levensverkenning.

Maarten heeft een week na de begrafenis een laatste afspraak met de geestelijk verzorger. De week is hem zwaar gevallen; hij voelt angst en leegte. De geestelijk verzorger verkent met haar vragen waar hij is en wat hij nodig heeft. Kan zij iets voor hem doen? Maarten geeft aan dat hij het niet meer weet; zelfs muziek kan hem op dit moment niet troosten. Er valt een stilte die de geestelijk verzorger ertoe uitnodigt stevig in haar stoel te gaan zitten, met beide benen op de grond en haar handen open in haar schoot. Is dit doen? Is dit zijn? Het is vooral een wachten, waarin ze voorzichtig aftast wat zich hier en nu voordoet en wat dat van haar vraagt. De tijd verstrijkt in stilte en ook de lichaamshouding van Maarten verandert, hij gaat meer rechtop zitten en zijn ademhaling wordt rustiger. Hij vertelt dat hij niet weet wat erger is: de angst voor hoe hij nu verder moet gaan, of de pijn van het gemis. De geestelijk verzorger biedt al luisterend een bedding voor zijn woorden. Als Maarten vertrekt, heeft zij niet veel gesproken. Ze heeft iets gedaan wat meer moed en uithoudingsvermogen vraagt: als een klankschaal resoneren met wat in hem leeft. Ze heeft de onmacht durven ervaren van invoelend aanwezig blijven bij pijn waar geen oplossing voor is. Ze heeft hem zo helpen ervaren dat het mogelijk is om pijn te verdragen en dat pijn hebben een gevoel van samen-zijn niet in de weg hoeft te staan. Op de gang hoort zij Maarten afscheid nemen van een van de verplegers die zijn zoon verzorgd heeft. Ze beluistert het verdriet en de pijn in zijn stem, maar ook iets anders. De holheid van daarnet heeft plaats gemaakt voor warmte in zijn woordje van dank. Hij pakt de draad van verbinding weer op.

## 2.10 Reflectievragen

- a. Wat is volgens jou de kern van een relationele benadering van zingeving, en wat zie je als de voor- en/of nadelen hiervan als het om geestelijke verzorging gaat?
- b. Herken je de drie door Smit onderscheiden gestalten van zin in de casus van Maarten?
- c. Wat zijn voor jou betekenisvolle beelden van transcendentie?
- d. Wat zie je als de kern van het verschil tussen levensbeschouwing en levensverkenning, en wat zie je van beide terug in de casus van Maarten?
- e. Wat zie jij als de grootste uitdaging van interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging aan een cliënt met schuldgevoelens en een volgens jou problematisch godsbeeld?
- f. Wat zou jou helpen om de zijn-modus te oefenen en waar nodig toe te passen als geestelijk verzorger?

### Om verder te lezen

- De Lange, F. (2017). *Heilige onrust: Een pelgrimage naar het hart van religie*. Uitgeverij Ten Have.
- Duintjer, O. (2002). *Onuitputtelijk is de waarheid*. Uitgeverij Damon.
- Freeman, M. (2014). *The priority of the other: Thinking and living beyond the self*. Oxford University Press.
- Goor, J. van de (2020). *Je leven in één herinnering: Een verrassende zoektocht naar zin*. Uitgeverij Ten Have.
- Mooren, J.H.M. (2011). *Verbeelding en bestaansoriëntatie*. Uitgeverij De Graaff.

### Literatuur

- Alma, H. (2020). *Het verlangen naar zin: De zoektocht naar resonantie in de wereld*. Uitgeverij Ten Have.
- Anbeek, C. (2010). *Overlevingskunst: Leven met de dood van een dierbare*. Uitgeverij Ten Have.
- Anbeek, C. (2018). *Voor Joseph en zijn broer: Van overleven naar spelen en andere zaken van ultiem belang*. Uitgeverij Ten Have.
- Anbeek, C. (2019). *Tussen zon en maan: Dialoogspel over ervaringen van chaos en schoonheid*. Uitgeverij Ten Have.
- Baart, A. (2005). *Aandacht: Etudes in presentie*. Boom.
- Baumeister, R.F. (1991). *Meanings of life*. The Guilford Press.
- Beroepsstandaard Geestelijk Verzorger 2015. VGvZ.

- De Hart, J., Van Houwelingen, P., & Huijnk, W. (2022). *Religie in een pluriforme samenleving: Diversiteit en verandering in beeld, Deel 3: Buiten kerk en moskee*. Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Dewey, J. (1934). *Art as experience*. Minton, Balch & Company.
- Erikson, E.H. (1950). *Childhood and society*. W.W. Norton.
- Ganzevoort, R.R., & Visser, J. (2007). *Zorg voor het verhaal: Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*. Uitgeverij Meinema.
- Heijne, B. (2017). *Staat van Nederland*. Uitgeverij Prometheus.
- Heiti, W. (2021). *Attending: An ethical art*. McGill-Queen's University Press.
- Janoff-Bulman, R. (1992). *Shattered assumptions: Towards a new psychology of trauma*. Free Press.
- Park, C. L. (2013). Religion and meaning. In R.F. Paloutzian & C.L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 357–379). The Guilford Press.
- Pinxten, R. (2018). *Het nieuwe vertrouwen*. Uitgeverij EPO.
- Sandel, M.J. (2016). *Politiek en moraal: Filosofie voor het publieke debat* (M. Stoltenkamp, Vert.). Uitgeverij Ten Have. (Origineel werk gepubliceerd in 2005).
- Smaling, A., & Alma, H.A. (2010). Zingeving en levensbeschouwing: een conceptuele en thematische verkenning. In H. Alma & A. Smaling (Reds.), *Waarvoor je leeft. Studies naar humanistische bronnen van zin* (pp. 17-34). SWP/Humanistic University Press.
- Smaling, A. (2011). Zingeving 'als effect van' en 'als toegift bij' humanisering. In H. Alma & G. Lensvelt-Mulders (Reds.), *Waardevolle wetenschap*. SWP/Humanistic University Press.
- Smit, J. (2015). *Antwoord geven op het leven zelf: Een onderzoek naar de basismethodiek van de geestelijke verzorging*. Uitgeverij Eburon.
- Taylor, Ch. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Cambridge University Press.
- Taylor, Ch. (2004). *Modern social imaginaries*. Duke University Press.
- Van der Lans, J.M. (1992). Zingeving en levensbeschouwing: Een psychologische begripsverkenning. In F. Eijkman (Red.), *Weer zin leren: Over levensbeschouwing en educatie* (pp. 7-20). Uitgeverij Damon.
- Van der Lans, J.M. (1996). Religion as a meaning system: a conceptual model for research and counseling. In H. Grzymala-Moszczyńska & B. Beit-Hallahmi, *Religion, Psychopathology and Coping* (pp. 95-105). Rodopi.
- Vosselman, M., & Van Hout, K. (2022). *Zingevende gespreksvoering: Helpen als er geen oplossingen zijn* (tweede herziene editie). Boom.
- Winnicott, D.W. (1973). *The child, the family, and the outside world*. Penguin.

## Hoofdstuk 3

# Basismethodiek communicatie in interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging

*Gertie Blaauwendraad*

### 3.1 Inleiding

Zoals we in de vorige hoofdstukken hebben gezien, gaat het in geestelijke verzorging om begeleiding van mensen met verschillende levensbeschouwelijke achtergronden in uiteenlopende levenssituaties, die op zoek zijn naar hoe ze een plaats kunnen geven aan wat ze meemaken en hoe ze verder kunnen met hun leven. Het is belangrijk dat een geestelijk verzorger in een 'begeleidingsontmoeting' met de ander een gezamenlijke interlevensbeschouwelijke zoektocht durft aan te gaan naar wat op het spel staat voor de ander. Ook is het van belang dat geestelijk verzorgers kritische vragen durven te stellen in de organisatie waar zij werkzaam zijn en in de samenleving, over wat zinvol, waardevol, duurzaam en humaan is. De geestelijk verzorger is zowel begeleider, als een *countervailing power*; een tegenstem. Een geestelijk verzorger durft zowel in individuele als in collectieve gesprekken de 'lastige vragen' te stellen die mensen doorgaans liever uit de weg gaan, omdat ze geen pasklaar antwoord hebben of omdat het te confronterend is. Het zijn vragen waarop geen snelle antwoorden gegeven kunnen worden, daarom worden ze ook wel 'trage vragen' genoemd (Kunneman, 2005; 2006).

In dit hoofdstuk stellen we de vraag hoe de basismethodiek die Job Smit (2015) ontwikkeld heeft, waarvan de theoretische achtergrond beschreven is in hoofdstuk 2, als fundament kan dienen voor het veelzijdige beroep van geestelijk verzorging. Hoe komt deze basismethodiek tegemoet aan het interlevensbeschouwelijk werken van geestelijk verzorgers die in staat dienen te zijn om existentiële en zingevende gesprekken te voeren met patiënten, cliënten en bewoners, ongeacht hun levensbeschouwelijke achtergrond?

Met behulp van deze basismethodiek kunnen geestelijk verzorgers hun kennis van het proces, de vaardigheden en de houding die behoren bij het begeleiden van existentiële en zingevende gespreksvoering versterken. Verder draagt de basismethodiek bij aan de professionaliteit van geestelijk verzorgers ten aanzien van de eigenheid van hun rol en positie te midden van andere professionals, zodat ze in complementariteit met hen kunnen werken. Dat versterkt de zichtbaarheid en vindbaarheid van geestelijk verzorgers voor andere disciplines, wat vervolgens ook de samenwerking bevordert.

De basismethodiek is nadrukkelijk niet bedoeld om voor te schrijven hoe of wat een geestelijk verzorger moet doen, ofwel niet moet doen. Het is geen protocol, maar een kader dat ten grondslag ligt aan de verschillende methoden die geestelijk verzorgers inzetten. Het legt tegelijkertijd de eigenheid van de professie geestelijke verzorging bloot en biedt geestelijk verzorgers een handvat in de uitoefening van hun veelzijdige beroep. Die veelzijdigheid betreft niet alleen de verschillende rollen die een geestelijk verzorger kan vervullen, maar ook de verschillende werkvelden waarin geestelijk verzorgers werkzaam zijn. De basismethodiek is dan ook niet bedoeld voor een specifiek werkveld, maar fungeert als basis voor geestelijke verzorging, ongeacht het werkveld. De ene context is echter veel taliger dan de andere. Een geestelijk verzorger die bijvoorbeeld in de geriatrie werkzaam is, of met verstandelijk beperkte mensen werkt, is niet geholpen met enkel talige werkvormen. Wanneer de basismethodiek in een minder talige omgeving wordt gebruikt zal de geestelijk verzorger meer lichaamstaal, muziek en andere vormen van communicatie inzetten. In dit hoofdstuk wordt de basismethodiek met name talig uitgewerkt, omdat er nog weinig data beschikbaar is van de toepassing van de basismethodiek in niet-verbale settings. De basismethodiek is in principe bruikbaar in zowel levensbeschouwelijk diverse contexten als in levensbeschouwelijk convergente contexten. De invulling van de basismethodiek zal van persoon tot persoon verschillen, al was dat alleen maar omdat geestelijk verzorgers zelf verschillen in leeftijd, gender, vooropleiding, etniciteit en levensbeschouwelijke achtergrond.

Voordat we nader ingaan op Job Smits basismethodiek geestelijke verzorging staan we in 3.2 eerst stil bij de rol/het belang van aandacht voor de verhouding van de onderstroom tot de innerlijke ruimte van de geestelijk verzorger. In paragraaf 3.3 wordt de basismethodiek uiteengezet. De fases naderen-verdiepen-laten-verbinden-vieren worden in deze paragraaf afzonderlijk uitgewerkt en aangevuld met andere theorieën en methoden. Deze overige theorieën en methoden worden kort beschreven met bronverwijzingen zodat de lezer die meer over een specifieke theorie of methode wil weten daar te rade kan gaan.

### **3.2 Aandacht voor de onderstroom en innerlijke ruimte**

In dit hoofdstuk wordt betoogd dat aandacht voor de ‘onderstroom’ – wat er speelt onder de oppervlakte van waarneembaar gedrag en bewuste communicatie - noodzakelijk is voor het ontwikkelen van de interlevensbeschouwelijke competentie (zie weergegeven in het Ijsbergmodel naar McClelland, 1973 in figuur 3.1). Aandacht voor de onderstroom maakt dat geestelijk verzorgers stil kunnen staan bij wat er onder de waterspiegel meespeelt in a) hoe zij uiting geven aan de rol die hun eigen levensbeschouwing speelt in hun werk/



Figuur 3.1 Bovenstroom en onderstroom



Weergegeven naar het IJSbergmodel van McClelland, 1973.

beroepsbeoefening en b) hoe zij geestelijke zorg vormgeven in een diverse levensbeschouwelijke context op micro-, meso- en macro niveau. Met andere woorden: hoe gaan geestelijk verzorgers om met hun eigen ambivalenties en emoties op levensbeschouwelijk gebied, hoe gaan zij om met conflicterende levensbeschouwingen/waarden die zij tegenkomen in hun beroep, hoe gaan zij om met taboes?

Het is ten eerste van belang dat geestelijk verzorgers zich bewust zijn van wat er in hun eigen onderstroom plaatsvindt. De uitspraak van Stef Bos (1997) 'de onderstroom die niemand ziet, bepaalt de richting op elk gebied' geldt ook voor de ontmoetingen die geestelijk verzorgers hebben. Zeker als het gaat om interlevensbeschouwelijke ontmoetingen, omdat daar het 'anders zijn' van de ander nog weer aparte aandacht vraagt in de onderstroom. De vooroordelen en automatische reacties die daarin veelal onbewust meespelen dienen waargenomen en vervolgens opgeschort te worden. De onderstroom refereert aan emoties, overtuigingen, waarden, drijfveren en taboes die niet ingebracht worden in een gesprek, maar wel meespelen. Veelal zijn mensen zich niet bewust van de rol die de onderstroom speelt in communicatie en gedrag. Het is daarom van belang dat geestelijk verzorgers in de opleiding leren hun eigen onderstroom expliciet te maken door onder andere supervisie, systematische reflectie op ervaringen en door het schrijven van een levensbeschouwelijke autobiografie met aandacht voor doorleefde spiritualiteit (VGVZ, 2015, p. 8).

Ten tweede is het van belang dat een geestelijk verzorger in staat is om bewust richting te geven aan wat er in de onderstroom gebeurt. Daarvoor is het wenselijk dat een geestelijk verzorger in de toepassing van de basismethodiek beschikt over een grote 'innerlijke ruimte'. De grootte hiervan bepaalt in

welke mate de geestelijk verzorger de ander in de interlevensbeschouwelijke context tegemoet kan treden. De term ‘innerlijke ruimte’, ontleend aan het Ars Moriendi-model van Leget, ‘houdt een gemoedstoestand in die iemand in staat stelt om zich in alle vrijheid en rust te verhouden tot directe emoties en houdingen die door een situatie opgeroepen worden’ (Leget, 2010, p. 11).

Waarom het belangrijk is dat geestelijk verzorgers zich bewust zijn van hun eigen onderstroom toont Kievit (2011) aan in haar dissertatie. Zij stelt daarin dat wanneer geestelijk verzorgers zich bewust zijn van hun eigen levensverhaal dat zal leiden tot congruentie in hun handelen. Wat zij onder congruent handelen verstaat, ontleent zij aan Rogers (1957). Volgens Rogers is congruentie het belangrijkste criterium voor goede gespreksvoering, naast empathie en onvoorwaardelijke aanvaarding. Voor hem valt congruentie samen met authenticiteit: congruentie betekent voor hem dat het denken, voelen en willen van een persoon samenvalt met wat een persoon zegt en doet. Oftewel, dat de onderstroom en de bovenstroom volledig op elkaar zijn afgestemd. Dat houdt in dat iemand niet primair reageert vanuit positieve of negatieve gevoelens of gedachten, maar daarop kan reflecteren en een metapositie kan innemen om in rust en aandacht bij de ander in de begeleidingsontmoeting te kunnen blijven, zonder dat het eigen levensverhaal van de geestelijk verzorger daarin interfereert. Smit (2015) spreekt in dit verband over spirituele conformiteit in de doelbepaling (zie 2.9).

#### *Metapositie, ik-posities in relatie tot innerlijke ruimte*

Voor Kievit draait het er uiteindelijk om dat geestelijke verzorgers een metapositie in kunnen nemen. Zij koppelt dit vermogen aan de grootte van de innerlijke ruimte van geestelijk verzorgers. Kievit onderzoekt hoe een grote innerlijke ruimte bereikt kan worden. Ze gaat daarvoor te rade bij de psycholoog Hermans (1999, 2001) die uitgaat van de mens als een ‘dialogisch zelf’. Dat houdt in dat een mens/individu meerdere ik-posities ontwikkelt tijdens zijn leven door positieve en negatieve ervaringen in sociale relaties. Deze ik-posities spreken met verschillende (levensbeschouwelijke) stemmen, die vervolgens kunnen leiden tot ambivalente gedachten en gevoelens (Vosselman & Van Hout, 2013). Het kunnen innemen van een meta-positie houdt in dat een persoon in staat is deze verschillende stemmen – die eigen motivaties, gevoelens en levensbeschouwelijke overtuigingen bevatten – met elkaar in gesprek te brengen.

‘Wie de mensen kent heeft verstand; wie zichzelf kent, is verlicht.’

*Lao Tzu (zesde eeuw v. Chr.)*

Wanneer in een begeleidingsontmoeting één van deze ik-posities emotioneel geraakt wordt, kan dat de interne dialoog van de geestelijk verzorger uit balans brengen, omdat de emotioneel geraakte positie dominant wordt. Bijvoorbeeld wanneer in het gesprek kindermishandeling ter sprake komt en de geestelijk verzorger daar als kind zelf mee te maken heeft gehad, kan dat de aandacht en openheid voor de ander in het gesprek onder druk zetten. Dat heeft te maken met de mate waarin de geestelijk verzorger dat deel van zijn biografie geaccepteerd en verwerkt heeft. In het geval dat de geestelijk verzorger dat deel van zijn biografie geaccepteerd en verwerkt heeft, zal deze ik-positie flexibel in gesprek kunnen gaan met andere ik-posities. Met andere woorden, wanneer geestelijk verzorgers in staat zijn hun meerstemmigheid toe te laten, te waarderen en met elkaar in gesprek te brengen, zal hun innerlijke ruimte niet in gevaar komen, maar is hun 'innerlijke ruimte een kwaliteit waardoor zij emoties als angst, woede verdriet, plezier en liefde toe kunnen laten zonder dat zij erdoor meegesleept worden' (Leget, 2008, p. 87-88). In de interlevensbeschouwelijke dialoog kan tevens een ik-positie van de geestelijk verzorger negatief geraakt worden door een levensbeschouwelijke overtuiging van de cliënt/patiënt. Ook dan komt het erop aan dat de geestelijk verzorger de emotioneel geraakte ik-positie waar kan nemen en professioneel in dialoog kan brengen met andere ik-posities om de ander te kunnen blijven begeleiden in de ontmoeting.

Betekent bovenstaande dat geestelijk verzorgers nooit hun emotionele geraaktheid in mogen brengen? Nee, dat betekent het niet, maar wel dat geestelijk verzorgers dat alleen kunnen inbrengen wanneer zij dat vanuit een grote innerlijke ruimte kunnen doen én alleen wanneer het de innerlijke ruimte van degene met wie zij in gesprek zijn niet in gevaar brengt, maar juist zal vergroten. Het doel van zingevende gespreksvoering is altijd het vergroten van de innerlijke ruimte van de gesprekspartner (Van Leeuwen, Leget & Vosselman, 2020). Als geestelijk verzorgers niet in staat zijn de emotioneel geraakte ik-positie in balans te brengen, doen zij er goed aan de ervaring in te brengen in intervisie of supervisie, of zelfs om het contact over te dragen aan een collega geestelijk verzorger.

### *Innerlijke ruimte van de geestelijk verzorger*

Omdat in een begeleidingsontmoeting twee innerlijke ruimtes op elkaar worden afgestemd, die van de geestelijk verzorger en die van de gesprekspartner, is het van belang als geestelijk verzorger zorg te dragen voor je persoonlijke innerlijke ruimte (Smit, 2015, p. 199). Hoe kan je dat als geestelijk verzorger doen? Ten eerste door je bewust te zijn van je eigen levensverhaal, omdat je onderstroom ontwikkeld is door de ervaringen die je tijdens je leven opdoet. Door inzicht in het eigen levensverhaal wordt helder hoe bepaalde

overtuigingen tot stand zijn gekomen, waar bepaalde emoties vandaan komen en zo verder. Ten tweede kun je als geestelijk verzorger zorg dragen voor je persoonlijke innerlijke ruimte door je bewust te zijn van hoe ook alledaagse omstandigheden – bijvoorbeeld een chagrijnige collega, of een nacht slecht slapen – invloed hebben op de innerlijke ruimte.

### De Herberg

Dit mens-zijn is een soort herberg  
Elke ochtend weer nieuw bezoek.

Een vreugde, een depressie, een benauwdheid,  
een flits van inzicht komt  
als een onverwachte gast.

Verwelkom ze; ontvang ze allemaal gastvrij  
zelfs als er een menigte verdriet binnenstormt  
die met geweld je hele huisraad kort en klein slaat.

Behandel dan toch elke gast met eerbied.  
Misschien komt hij de boel ontruimen  
om plaats te maken voor extase.....

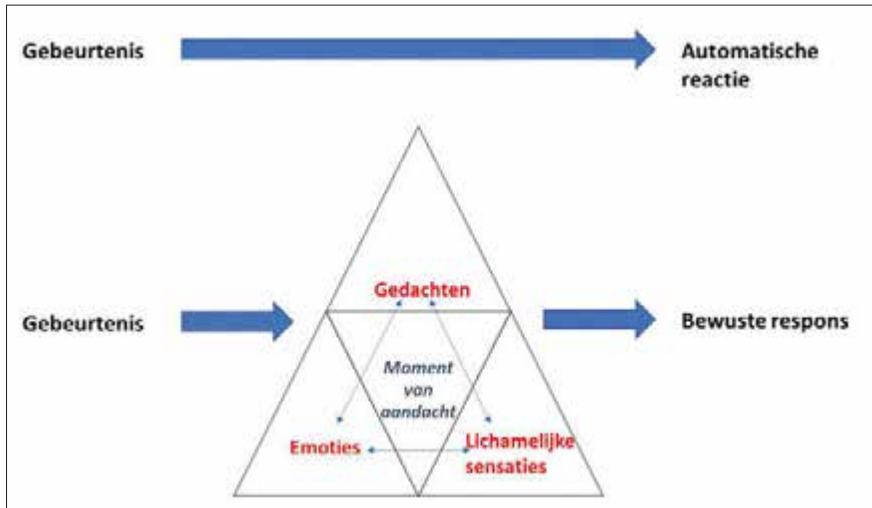
De donkere gedachte, schaamte, het venijn,  
ontmoet ze bij de voordeur met een brede grijns en vraag ze om erbij  
te komen zitten.

Wees blij met iedereen die langskomt  
de hemel heeft ze stuk voor stuk gestuurd  
om jou als raadgever te dienen.

*Gedicht van Rumi (1207-1273), Perzische dichter en Soefi-mysticus*

Omstandigheden hebben merkbaar invloed op een gemoedstoestand. Gemoedstoestanden worden namelijk beïnvloed door onze gedachten, emoties en lichamelijke sensaties. Deze beïnvloeden elkaar wederzijds. Het bewust worden daarvan is een eerste stap in het trainen van de aandacht voor dat wat er in het moment is. Het trainen van de aandacht heeft alles te maken met het in stand houden en het vergroten van de innerlijke ruimte. De training

Figuur 3.2: Driehoek van 'aandachtig gewaarzijn' om een automatische reactie te voorkomen en een bewuste respons te realiseren



Op basis van Kabat-Zinn, 2004; Segal, Williams & Teasdale, 2013.

in aandacht, ook wel mindfulness genoemd, leert gedachten, gevoelens en (lichamelijke) sensaties met mildheid en compassie waar te nemen zonder oordeel en ze ook als niet-feitelijk te beschouwen (Kabat-Zinn, 2004; Segal, Williams & Teasdale, 2013). Gedachten, emoties en sensaties met betrekking tot ervaringen worden beschouwd als tijdelijke fenomenen: ze komen en ze gaan. Wanneer je van die gedachten, emoties en sensaties bewust bent en die waarneemt met mildheid en compassie en ze niet als feiten en waarheid beschouwt, creëer je ruimte om tot een bewuste respons te komen die overeenkomt met je waarden (zie figuur 3.2 waarin dit verbeeld wordt).

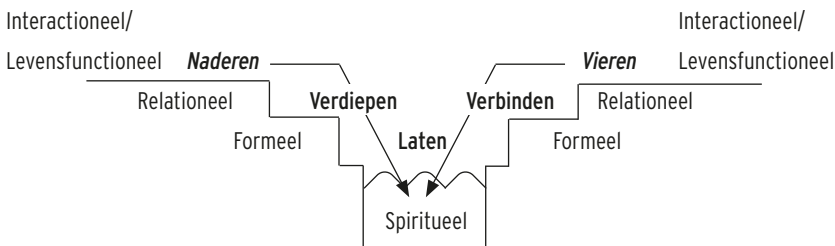
Samenvattend kan geconcludeerd worden dat het voor het ontwikkelen van de interlevensbeschouwelijke competentie van geestelijk verzorgers nodig is om, ten eerste, je bewust te zijn wat er zich afspeelt in de onderstroom en, ten tweede, te werken aan het vergroten van de innerlijke ruimte. Dat houdt in dat geestelijk verzorgers 1) zich bewust dienen te zijn van hun eigen – levensbeschouwelijke – biografie en de invloed daarvan op hun (ambivalente) overtuigingen, (conflicterende) waarden, (tegenstrijdige) emoties, (automatische) taboes en drijfveren; 2) bereid en in staat dienen te zijn om te reflecteren op ontregelende en alledaagse situaties waarin zij zich emotioneel geraakt weten; dat wil zeggen, om niet automatisch te reageren, maar vanuit een bewuste respons die correspondeert met hun waarden; 3) met compassie en vriendelijkheid aanwezig kunnen zijn bij zichzelf en de ander; en 4) het uit kunnen

houden in onzekere en ambivalente interlevensbeschouwelijke situaties en daarin openheid voor alle partijen kunnen cultiveren (Van Leeuwen, Leget & Vosselman, 2020). Tevens kan geconcludeerd worden dat wanneer geestelijk verzorgers niet vanuit een grote innerlijke ruimte in een interlevensbeschouwelijke begeleidingsontmoeting aanwezig zijn, zij ook niet bij kunnen dragen aan het vergroten van de innerlijke ruimte van degene die zij ontmoeten.

### 3.3 Basismethodiek

De conclusie ‘dat wanneer geestelijk verzorgers niet vanuit een grote innerlijke ruimte in een begeleidingsontmoeting aanwezig zijn, zij ook niet bij kunnen dragen aan het vergroten van de innerlijke ruimte van degene die zij ontmoeten’ geeft de urgentie aan voor geestelijk verzorgers om aandacht te blijven besteden aan hun innerlijke ruimte. Dit valt voor veel geestelijk verzorgers samen met het actief onderhouden van wat in de Beroepstandaard ‘doorleefde spiritualiteit’ wordt genoemd. Vanuit hun doorleefde spiritualiteit zijn ze in staat de ander op spiritueel niveau te begeleiden (VGVZ, 2015, p. 8). De basismethodiek van Smit (2018) sluit daarop aan door te stellen dat het resultaat van de begeleidingsontmoeting met een geestelijk verzorger is ‘dat mensen vanuit hun eigen spirituele bronnen hun leven met meer overtuiging en kracht kunnen vervolgen’ (Smit & Smeets, 2018, p. 87). Smit kiest specifiek voor het woord begeleidingsontmoeting, omdat hij daarmee wil aantonen dat het hem in die ‘ont-moet-ing’ gaat om de verdieping en niet om een oplossing. Smit beoogt om met de ander af te kunnen stemmen op de spirituele dimensie van het mens-zijn. De begeleidingsontmoeting is een proces, dat hij uitwerkt in vijf fases van naderen-verdiepen-laten-verbinden-vieren.

**Figuur 3.3: Rituele bad als metafoor voor de basismethodiek van geestelijke verzorging**



Overgenomen uit 'Antwoord geven op het leven zelf. Een onderzoek naar de basismethodiek van de geestelijke Verzorging' door J. Smit, 2015, p. 299, Eburon.

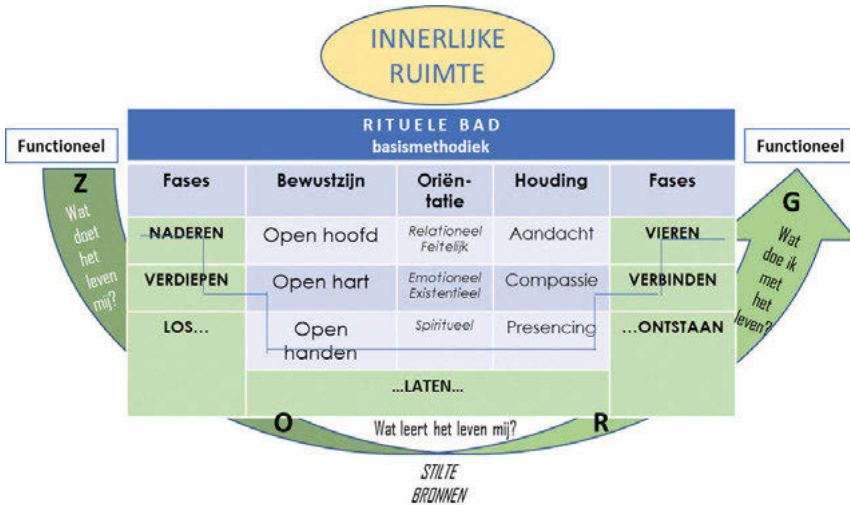
Spirituele ontwikkeling is mogelijk wanneer een persoon zich aan alles wat het leven brengt – gezondheid, geluk, ziekte, tegenslagen, verdriet – wil ontwikkelen in verbondenheid met de bron van waaruit hij leeft. (Duindam, 2013 & Roothaan, 2007)

Het proces van de begeleidingsontmoeting vergelijkt Smit met een ritueel bad (zie figuur 3.3), waarbij de geestelijk verzorger met de ander vanuit het hier en nu afdaalt naar de lagen van de onderstroom in de fase van verdiepen, om vervolgens in stilte en volledige aanwezigheid te verblijven op het spirituele niveau. Van daaruit wordt de verbinding gelegd met wat er in het hier en nu aanwezig is en wat er van belang en waarde wordt geacht. Bij het verlaten van het bad ervaart de gesprekspartner zich gesterkt om het leven te vervolgen. Het hier en nu is feitelijk niet veranderd, maar wel getransformeerd door de verbinding die er is gemaakt met de spirituele bronnen van de gesprekspartner. Deze transformatie, - dan wel spirituele ontwikkeling of omvormingsproces (Waaijman, 2000, p. 422) – beoogt dat de gesprekspartners *van* 1) ‘het leven dat hen lijkt te overkomen’ *naar* 2) ‘weten wat hen te doen staat met en in het leven’ *via* 3) ‘wat het leven hen leert’ door contact te maken met stilte en spirituele bronnen (zie de pijl naast en onder het rituele bad in figuur 3.4). Deze ontwikkeling heeft geen specifieke levensbeschouwelijke kleur, maar kan die wel krijgen door de invulling tijdens een begeleidingsontmoeting.

Het proces van de basismethodiek verloopt zelden chronologisch, want het is een circulair en continu proces. Het is mogelijk dat in een begeleidingsontmoeting meerdere malen enkele fases van het rituele bad doorlopen worden. De basismethodiek, die hieronder ideaaltypisch nader wordt uitgewerkt, biedt een grondslag en een kader voor de vele methoden die geestelijk verzorgers al tot hun beschikking hebben. In vrijwel alle methoden die geestelijk verzorgers inzetten is de basismethodiek herkenbaar, omdat geestelijk verzorgers in de kern altijd een gelaagde zoektocht aangaan met de ander om te onderzoeken wat de situatie waar ze zich in bevinden vraagt en waar deze toe uit kan nodigen. Vanuit die zoektocht naar wat van waarde is, ontvouwt zich een weg, of verschillende wegen. Er wordt te midden van een leven dat ontregeld is, gezocht naar de levensbeschouwelijke connectie waar het voor de ander werkelijk om draait [in het leven], wat iemand van waarde acht. Zo kan een begeleidingsontmoeting erin resulteren dat ‘de gesprekspartner zich gesteund weet door de geestelijk verzorger en dat hij of zij op grond van bepaalde levensbeschouwelijke gronden keuzes kan maken en beslissingen kan nemen en zo kan groeien in zelfstandig functioneren’ (Dijkstra, 2007, p. 82).

Voor de uitwerking van de basismethodiek in deze paragraaf (zie figuur 3.4) is er een verbinding gemaakt met 1) het interne bewustzijn dat nodig is voor geestelijk verzorgers wanneer ze met de basismethodiek aan de slag gaan

Figuur 3.4: Basismethodiek aangevuld met aandacht voor innerlijke ruimte en bewustzijn- oriëntatie- en houdingsaspecten



Op basis van Kessels et al., 2002; Dijkstra, 2007; Smit, 2013, Smit, 2015, Alma, 2020; 2022.

(Scharmer, 2009), 2) de oriëntatieniveaus waar de gesprekken zich op richten (Kessels e.a., 2002; Dijkstra, 2007; Smit, 2013) en 3) de zichtbare houding vanuit drie kernconcepten van geestelijk verzorging: aandacht, compassie en zorg (Alma, 2020; 2022). Deze aspecten zullen in de beschrijving van de afzonderlijke fasen nader toegelicht worden.

### 3.4 Naderen

Tabel 3.1: Naderen schematisch weergegeven op basis van paragraaf 3.4.

Doel	Oriëntatie	Bewustzijn	Houding	Kennis & Vaardigheid
Helder krijgen wat van belang is/wat op het spel staat	Relatieel Feitelijk	Open hoofd	Aandachtig	<i>Deep listening</i> & kijken Non-verbale aanmoedigende communicatievaardigheden Parafraseren van inhoud Reflecteren van gevoel Trage vragen stellen



### *Inleiding*

Elk type gesprek vraagt een eigen manier van naderen. In een conversatie die gericht is op het uitwisselen van informatie zal men elkaar beleefd groeten aan het begin en zich vervolgens richten op het verkrijgen van de gewenste informatie. Bij aanvang van een discussie of debat zullen de tegenstanders zich kort aan elkaar voorstellen om vervolgens meteen ter zake te komen met steekhoudende argumenten om de ander te overtuigen van zijn of haar gelijk. Bij een brainstorm zullen de deelnemers zich uitgebreid voorstellen aan elkaar en zien ze de ander als iemand waarmee ze hun eigen gedachten verder kunnen ontwikkelen. Wanneer er sprake is van een dialoog zullen de gespreksgenoten zich ook uitgebreid voorstellen aan elkaar en zullen ze zeer geïnteresseerd zijn in elkaars visie op een specifiek onderwerp. De gespreksgenoten zoeken in een dialoog samen naar inzichten op basis van hun gedeelde visies en zijn er vooral op uit de ander goed te begrijpen. Een begeleidingsontmoeting laat zich in geen van de bovenstaande gesprekken vangen, hoewel de geestelijk verzorger veel van de dialoogvorm zal toepassen in zijn begeleiding, daarover meer in de volgende paragraaf.

### *Oriëntatie & Doel*

Een begeleidingsontmoeting kent ofwel een gearrangeerde ofwel een spontane vorm. Zeker bij de tweede vorm, maar ook bij de eerste vorm is het allereerst van belang dat geestelijk verzorgers verkennen of het uitkomt dat ze langskomen en of ze welkom zijn. Alles in deze fase van naderen is gericht op het leggen van een relatie op basis van vertrouwen. Zonder een basis van vertrouwen zal de geestelijk verzorger namelijk geen toegang krijgen tot de innerlijke ruimte van de ander en *vice versa*. Deze relatie van vertrouwen wordt zowel verbaal als non-verbaal gerealiseerd. Niet alleen wat de geestelijk verzorger zegt, doet er toe, maar ook en vooral hoe hij of zij overkomt. In een setting waarin de gesprekspartner niet verbaal machtig is – denk bijvoorbeeld aan verstandelijke beperktheid of vergevorderde dementie – komt het er grotendeels op aan wat de geestelijk verzorger uitstraalt. Volgens de presentietheorie is het van belang dat geestelijk verzorgers uitstralen dat zij de tijd hebben, geduldig zijn, dat zij openstaan voor de persoon tegenover hen en dat zij oprecht geïnteresseerd zijn wat de ander hen verbaal en non-verbaal te vertellen heeft (Baart, 2011, p. 735-753). Wanneer een geestelijk verzorger haast, ongeduld, bevooroordeeldheid en ongeïnteresseerdheid uitstraalt, kan er geen goede begeleidingsontmoeting tot stand komen. Isaacs (1999) vergelijkt het scheppen van een veilige ruimte bij een gesprek met het bouwen van een ‘metaforische container’. De sterkte van de container wordt bepaald door de mate waarin gespreksdeelnemers vertrouwen hebben in elkaar en zich kwetsbaar en eerlijk durven opstellen. Het opbouwen van een dergelijke relatie in het gesprek is

essentieel in deze fase, om helder te krijgen wat de geestelijk verzorger en de gesprekspartner met en aan elkaar hebben. Daartoe verkent de geestelijk verzorger in deze fase aandachtig wat de ander bezighoudt en wat er op zijn of haar hart ligt. De geestelijk verzorger is er feitelijk op gericht om helder te krijgen waar de ander het wel en ook waar hij het niet over wil hebben. Niet op een resultaatgerichte manier, maar op een aftastende en afstemmende manier (Smit, 2015). Het is een proces dat bij de één snel zal verlopen en bij een ander een hele ontmoeting kan duren. Het is van belang deze fase niet te snel af te ronden, omdat het tijd kost om samen met de ander te bepalen wat er werkelijk op het spel staat.

### *Bewustzijn & Houding*

In deze fase neemt de geestelijk verzorger de ander zeer aandachtig waar. Om dat te kunnen, stellen geestelijk verzorgers hun geest (open hoofd) volledig open voor degene die zij ontmoeten en naderbij willen komen. Daarbij zijn ze zich bewust van wat er, al luisterend en kijkend naar de ander, automatisch in hun gedachten *gedownload* wordt aan meningen, oordelen en adviezen (Scharmer, 2009). Deze blokkades om open te kunnen luisteren nemen geestelijk verzorgers bij zichzelf waar en laten ze vervolgens voor wat ze zijn; de geestelijk verzorgers doen er niets mee, zij laten deze gedachten aan zich voorbij gaan. De *epoche* wordt toegepast, dat wil zeggen dat geestelijk verzorgers hun *gedachten* ('oud denken') opschorten, ze laten zijn voor wat ze zijn, en actief ruimte maken voor 'nieuw denken' door zich volledig open te stellen voor en *benieuwd* te zijn naar wat de ander te vertellen heeft. Deze nieuwsgierigheid is essentieel voor het aandachtig waarnemen, omdat daarin de zorg voor de ander besloten ligt. In het Engelse woord voor nieuwsgierig, *curious*, wordt dat heel duidelijk zichtbaar. Het woord *curious* stamt af van het woord *careful* (zorgvuldig). De zorg die de geestelijk verzorger in de fase van het naderen aan de dag legt wordt zichtbaar in zijn open houding; in de reacties die hij verbaal en non-verbaal geeft en in de vragen die hij stelt.

### *Kennis & Vaardigheid*

De belangrijkste vaardigheid waarover een geestelijk verzorger in deze fase dient te beschikken is 'luisteren'. Door te luisteren krijgt de geestelijk verzorger helder wat voor de ander op het spel staat. Daarnaast is 'kijken' een andere vaardigheid die cruciaal is. Hoe zit de ander erbij? Wat vertelt de ander met zijn lichaam (Neijns & Gabriëls, 2021)? Luisteren en kijken doen geestelijk verzorgers in deze fase op een manier waardoor ze zich helemaal beschikbaar stellen voor de ander om hem of haar daadwerkelijk te begrijpen. Wanneer de ander zich begrepen voelt, is de geestelijk verzorger in staat om met hem of haar op zoek te gaan naar wegen om verder te kunnen. We hebben het

dus niet over het 'aanhoren' van de ander, maar over het *verstehen* van de ander, door de ander oprecht te willen begrijpen. Op die manier kan de geestelijk verzorger de ander 'tevoorschijn luisteren'. Daarvoor maakt de geestelijk verzorger ook gebruik van meer technische, niet-selectieve vaardigheden en het stellen van goede vragen (Lang & Van der Molen, 2018). Niet-selectieve vaardigheden houden in dat de geestelijk verzorger met non-verbaal gedrag (gelaatsuitdrukking, oogcontact, lichaamstaal en aanmoedigende gebaren) bij kan dragen aan de relationele verbondenheid in de ontmoeting. Ook beschikken geestelijk verzorgers over de vaardigheid om te gaan met stiltes en om met kleine aanmoedigingen de ander te laten weten dat zij actief luisteren. Daarnaast kan de geestelijk verzorger de inhoud van wat de ander vertelt in eigen woorden terug geven (parafaseren van inhoud) alsook de gevoelens die bij de ander meespelen (gevoelsreflectie). Het kunnen parafaseren van inhoud en teruggeven van een gevoelsreflectie dient twee doelen. Ten eerste om te kunnen aftasten en afstemmen of de boodschap begrepen is door de geestelijk verzorger en ten tweede om de gesprekspartners te laten weten dat zij gehoord en gezien worden.

Een laatste vaardigheid die belangrijk is voor deze fase is het kunnen stellen van verschillende soorten vragen. Open vragen nodigen de ander uit tot het vertellen van zijn verhaal, ze geven ruimte voor het formuleren van een eigen antwoord. Soms is het echter in deze fase ook nodig om gesloten vragen te stellen, zeker wanneer de ander het moeilijk vindt om tevoorschijn te komen met wat hem of haar wezenlijk bezighoudt. Dat kan in het geval dat er bijvoorbeeld sprake is van gevoelens van schaamte of van schuld, waardoor de gesprekspartner zich liever niet 'laat zien' en in algemeenheden blijft praten of weinig vertelt. De geestelijk verzorger dient in dat soort situaties ervoor te waken niet in te gaan vullen voor de ander. Dat zal niet snel gebeuren als de geestelijk verzorger zich bewust is van het aftastende karakter van deze fase. Het is een voortdurend afstemmen op de ander om goed te kunnen begrijpen. Het is een valkuil in deze fase om een spervuur aan vragen te stellen aan de gesprekspartner, waardoor het gesprek het karakter van een interview kan krijgen, of nog erger, van een ondervraging. Het kan ertoe leiden dat de gesprekspartner zich ter verantwoording geroepen voelt, wat als aanvallend ervaren kan worden. Het gaat daarom in deze fase om de kunst van het stellen van 'trage vragen' (Kunneman, 2005). Deze vragen zijn erop gericht om thema's als leven, liefde, dood, lijden, verlies en ziekte met aandacht te verkennen en af te tasten. Trage vragen zijn vaak korte vragen, vragen die doorvragen op wat de ander inbrengt, om niet te snel als geestelijk verzorger te denken dat je het snapt, maar om nog beter te begrijpen wat de ander bezighoudt, wat er voor de ander op het spel staat.

### 3.5 Verdiepen

Tabel 3.2: Verdiepen schematisch weergegeven op basis van paragraaf 3.5

Doel	Oriëntatie	Bewustzijn	Houding	Kennis & Vaardigheid
De diepere lagen van het feitelijke verhaal verkennen door middel van betekenisgeving om te komen tot levensbeschouwelijke vitaliteit en plausibiliteit.	Emotioneel  Existentieel (levensbeschouwelijk & spiritueel)	Open hart	Compassievol  Open	Doorvragen & ontlokkende vragen stellen  Vaardigheid om te differentiëren tussen betekenisgevingsniveaus Perspectief verlengen, -verbreden en - verwijden Ritueel

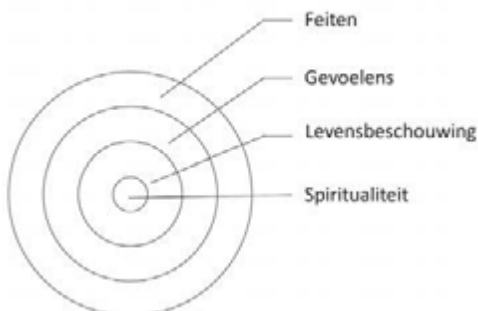
#### Inleiding

Wanneer helder is geworden in de fase van het naderen waar de gesprekspartner het over wil hebben, volgt vrijwel spontaan de fase van verdieping.

#### Oriëntatie & Doel

In de fase van verdieping gaat de geestelijk verzorger samen met de gesprekspartner op onderzoek uit naar de diepere lagen van het feitelijke verhaal dat in de fase van naderen gedeeld is. In het ene geval zal deze verdieping als vanzelf plaatsvinden door het verhaal dat de gesprekspartner vertelt, soms zal de geestelijk verzorger bewust moeten vragen naar wat er op de verschillende lagen afspeelt. Daarbij tast de geestelijk verzorger goed af of de ander wel wil verdiepen. Soms kan het te pijnlijk of te confronterend zijn om te verdiepen.

Figuur 3.5: Verdiepende lagen in een verhaal die gekoppeld zijn aan de innerlijke ruimte



In deze fase wordt duidelijk ‘in hoeverre de ander de diepere lagen kan en wil aanboren en of hij er ook bij gebaat is’ (Smit & Smeets, 2018, p. 88). In het gezamenlijk optrekken van de geestelijk verzorger en de gesprekspartner wordt op zoek gegaan naar de betekenisgeving die de gesprekspartner verleent aan het ‘feitelijke verhaal’.

Deze diepere lagen betreft ten eerste een emotionele laag, waarbij de gevoelslaag van de ander aandacht krijgt, door verder te vragen naar wat het verhaal op emotioneel vlak betekent voor de ander.

Ten tweede betreft het de existentiële laag. De existentiële laag is verbonden met de betekenis die gegeven wordt aan de ervaringen die zijn opgedaan in het leven, aan de persoonlijke of institutionele levensbeschouwing en aan het denken en handelen van mensen (Van der Kooij, De Ruyter en Miedema 2015, p. 346-363). Met het onderzoeken van de levensbeschouwing kan de betekenisgeving aan het feitelijke verhaal worden verkend op basis van de beelden ten aanzien van de wereld, de mensheid, de toekomst, het hogere en/of niet-materiële en het ‘goede leven’ (Van der Kooij 2016, Van der Zande 2016). Deze existentiële laag raakt aan de identiteit van de ander, omdat gesprekspartners op deze laag vertellen wie zij zijn, wat zij denken en waarom zij handelen zoals ze doen. Daarin geven zij aan wat van hen van belang is en waarom dat voor hen van belang is in het licht van hun levensverhaal.

*We zien dat terug in de casus van Maarten in hoofdstuk 2 wanneer hij zich door de geestelijk verzorger uitgenodigd voelt om stil te staan bij wat voor hem nu van belang is, nadat hij heeft aangegeven dat de ziekte van zijn zoon hem verlamt.*

Ten derde betreft het de spirituele laag. Deze kan worden verkend door verder door te vragen op waar het voor de ander raakt aan dat wat de ander overstijgt, wat ongrijpbaar is (transcendentie): zijn geloof, hoop, drijfveren, kernwaarden en motivatie. Het verkennen van deze verschillende lagen is een verkenning van de innerlijke ruimte van de gesprekspartner (zie figuur 3.5, Smit, 2013). In deze fase verlenen de geestelijk verzorger en de gesprekspartner elkaar steeds meer toegang tot hun innerlijke ruimte.

De geestelijk verzorger beoogt in deze fase om samen met de ander te onderzoeken wat de ervaring, van verlies bijvoorbeeld, betekent voor de ander op de verschillende lagen om daarmee levensbeschouwelijke vitaliteit (toegang tot zingevende en inspirerende bronnen) en plausibiliteit (aansluiting van het levensbeschouwelijke kader bij de ervaring) te realiseren (zie ook hoofdstuk 2). Dat is mogelijk door de gedachten en gevoelens van de gesprekspartner nader te onderzoeken en te ordenen. Ook is het helpend om overtuigingen, waarden, drijfveren en taboes die in de onderstroom meespelen te onderzoeken, omdat dat de geestelijk verzorger verder in staat stelt om zich met de ander en diens levensbeschouwing te verbinden en zodoende de ander beter te kunnen begeleiden.

Een vrouw die door seksueel misbruik van haar vader grote moeite heeft met het beeld van God als vader en daardoor ‘van haar geloof is gevallen’, zoekt naar nieuwe bronnen voor levensbeschouwelijke vitaliteit. Door als geestelijk verzorger met de vrouw stil te staan bij de emoties en de betekenis die zij gegeven heeft aan het misbruik, kan maken dat zij de ervaring met haar eigen vader los kan gaan zien van het beeld van God als vader, waardoor plausibiliteit gerealiseerd kan worden.

### *Bewustzijn & Houding*

Stond in de fase van het naderen een open hoofd centraal om actief en nieuwsgierig op zoek te gaan naar het nieuwe in het verhaal van de ander, in deze fase verdiepen geestelijk verzorgers het luisteren en kijken een stap verder. Ze luisteren niet alleen met het hoofd, maar ze luisteren ook met hun hart. Daarmee boren ze naast een rationele insteek ook een ander intelligentieniveau aan om de ander waar te nemen. Geestelijk verzorgers luisteren naar de gelaagdheid van het verhaal van de ander van binnenuit, vanuit een diepe zorgzame en compassievolle plaats in hem- of haarzelf, ook wel *deep listening* genoemd (Oliver, 2020). Daarvoor richten geestelijk verzorgers letterlijk hun aandacht op hun hart en stellen dat systemisch open voor de ander door af te stemmen op het hart van de ander. Het lichamelijke en lichaamsbewuste afstemmen speelt in deze fase een bewuste rol (Dijkstra, 2007). Het lichaam, het hart en het hoofd worden met elkaar in relatie gebracht. Het is namelijk niet zo dat in deze fase een ‘open hoofd’ niet meer nodig is. We zetten een stap verder, namelijk om niet alleen het hoofd of de geest te openen, maar ook het hart (De Haan & Berends, 2012, 2016). Het draait er in deze fase om dat de geestelijk verzorger een houding heeft van medemenselijkheid. Dat is namelijk de basis waarop we compassie kunnen ontwikkelen, niet alleen voor de mensen om ons heen, maar zelfs ook voor onze vijanden (Dalai Lama & Chan, 2013). Daarom is het beter om niet over empathie te spreken in deze fase, omdat empathie gericht is op je in te leven in de ander. Op basis van onderzoek blijkt dat we als mensen vooral empathisch kunnen zijn bij mensen die dichtbij ons wonen en die ons emotioneel na staan. Empathie heeft zodoende naast een positieve kant ook een gevaarlijke kant, omdat het blijkbaar heel moeilijk is om ons in te leven in mensen die verder van ons afstaan (Arendt, 1958, 2009; Bloom, 2016). Empathie kan daardoor willekeurig in de hand werken. Compassie is, hoe tegenstrijdig dat wellicht klinkt, meer rationeel van aard, omdat het besloten ligt in een overtuiging dat alle mensen, inclusief ikzelf een lichaam, geest, gevoelens, emoties en gedachten hebben. Compassie veronderstelt dat alle mensen ooit weleens verdrietig, teleurgesteld, boos en gekwetst zijn geweest en dat ze zich onwaardig of ontoereikend hebben gevoeld. Het

veronderstelt tevens dat alle mensen verlangen naar vriendschap, liefde, veiligheid en gezondheid. ‘Compassie’ is niet alleen een gevoel of overtuiging, maar het ‘vraagt’ tevens ‘zorgzame inzet van de geestelijk verzorger voor de ander die streeft naar zinvol leven’ (Alma, 2020, p. 222). Een compassievolle betrokkenheid houdt in dat de geestelijk verzorger de ander, niet in zijn of haar ‘gebrek’ waarneemt, maar dat de geestelijk verzorger de ander in zijn of haar volle potentie waar kan nemen en tevens zorg wil dragen voor de ontplooiing van die potentie (Lonergan, 1996; Fröhlich, 2001, 2007; Alma, 2020).

Ook in deze fase is er de valkuil om de betekenisgeving en de behoeften voor de ander in te vullen. Daarom is het ook hier van belang om voortdurend te verifiëren of je het als geestelijk verzorger goed begrijpt en interpreteert.

### *Kennis & Vaardigheid*

Het kunnen ontlokken van informatie op de verdiepende lagen ‘emoties, levensbeschouwing en spiritualiteit’ door middel van doorvragen, vraagt met name om kennis over ambivalenties die kunnen meespelen in een zingevingsproces (Vosselman & Van Hout, 2013). Verschillende ik-posities (zie 3.2) van gesprekspartners kunnen mogelijk met elkaar in tegenspraak zijn. Gesprekspartners kunnen zich bijvoorbeeld aan de ene kant dankbaar voelen voor wat het leven hen aan goeds gebracht heeft en tegelijkertijd vol boosheid zitten ten aanzien van de ziekte die hen is overkomen. Ze kunnen zich daar vervolgens erg schuldig over voelen, omdat ze vinden dat ze de ziekte, net als de voorspoed die ze genoten hebben, ook moeten kunnen ontvangen. Geestelijk verzorgers kunnen dit waarnemen als ambivalentie in de meerstemmigheid van de gesprekspartners en weten daardoor dat het zingevingsproces stagneert. Het stagneert doordat de ander ‘veroordelend’ denkt over hoe hij of zij in het ziekteproces staat en dat laat samenvallen met hoe hij of zij de werkelijkheid ervaart. Dit wordt ook wel *cognitieve fusie* genoemd (Luoma, Hayes & Walser, 2009). Door deze ‘samenvalling’ samen met de ander te ‘ontkluwen’ (defusie), kan de geestelijk verzorger de ander helpen om de interpretatie of beleving van de situatie los te koppelen van de situatie. De ander wordt zich bewust van zijn of haar gedachten, gevoelens, overtuigingen, waarden en taboes die in de onderstroom meespelen bij de verschillende ik-posities. Dat leidt tot inzicht in de eigen positie in de specifieke situatie en invloed daarvan op de moeite die hij of zij ervaart in het leven. Dat is van belang, omdat inzicht in de moeite van het leven tot versterking van het vermogen tot (zelf)compassie leidt, zodat we milder worden in het oordelen over onszelf en anderen (Nussbaum, 1997). Om dit proces te kunnen begeleiden vraagt het van de geestelijk verzorger om met gesprekspartners ‘op onzekere grond te kunnen zitten met een sterke rug en een zachte voorkant, om getuige te kunnen zijn van het trauma en de pijn, voorbij een klinische afstand, om de middenweg te kunnen zoeken waar

tegenstrijdigheden en paradoxen elkaar omarmen, voorbij dualistisch denken' (Bein, 2008).

*In de casus van Maarten in hoofdstuk 2 is het effect te lezen van een dergelijke begeleiding van een geestelijk verzorger. Maarten ervaart het gesprek met de geestelijk verzorger als een bedding waarin hij zijn pijn durft toe te laten en waarin er ruimte ontstaat voor het appel dat het leven, de ziekte van zijn zoon in zijn geval, op hem doet.*

Het kunnen ontlokken van informatie op de verdiepende lagen 'emoties, levensbeschouwing en spiritualiteit' door middel van doorvragen vraagt tevens om kennis van de verschillende betekenislagen die elke verdiepende laag kan behelzen. Smit (2015) hanteert vijf lagen van betekenis die in volgorde gehanteerd dienen te worden door geestelijk verzorgers om de ander tot nieuwe inzichten te kunnen brengen.

Allereerst dienen geestelijk verzorgers bewust aandacht te besteden aan de *semantische* laag. Geestelijk verzorgers letten in deze laag op bijvoeglijke naamwoorden, waar betekenisgeving veelal uit blijkt, maar letten ook op 'vage uitdrukkingen' die gebruikt worden. Bij vaag taalgebruik zullen geestelijk verzorgers aan hun gesprekspartners vragen of zij daar iets meer over willen vertellen. In het algemeen zullen geestelijk verzorgers op de *semantische* laag vragen naar wat de ander bedoelt met bepaalde woorden. Wanneer de ander bijvoorbeeld zegt dat het vandaag niet zo goed met hem of haar gaat, zal de geestelijk verzorger vragen wat 'niet zo goed' betekent.

Ten tweede richten geestelijk verzorgers zich op de *semiotische* betekenislaag. Zij zullen vragen wat bepaalde gezichts- of lichamelijke uitdrukkingen betekenen die de gesprekspartners ten toon spreiden wanneer ze vertellen. Ook zullen geestelijk verzorgers vragen naar de betekenis van bijvoorbeeld metaforen die de gesprekspartners verwerken in hun verhaal, of zullen ze de metafoor gebruiken voor verdere betekenisgeving. Een voorbeeld is wanneer gesprekspartners aangeven dat het voor hen lijkt alsof ze in een donkere tunnel lopen waar geen eind aan lijkt te komen. De metafoor is dan de tunnel die nader bevraagd en verkend kan worden, bijvoorbeeld aan de hand van de volgende vragen: Wat betekent die tunnel voor jou? Hoe voelt het voor jou in die tunnel? Zijn er nog anderen in de tunnel? Waar hoop je op in de tunnel? Hoe ben je in de tunnel gekomen, kun je ook terug?

Ten derde zal de geestelijk verzorger op de *performatieve* betekenislaag luisteren en doorvragen naar de gevolgen en effecten van het verhaal op anderen of op de samenleving. Is de ander zich bewust wat zijn of haar verhaal betekent voor de mensen om zich heen en hoe het zich verhoudt tot maatschappelijke ontwikkelingen. Een man die bijvoorbeeld werkeloos is geworden kan zich erg zorgen maken of zijn gezin nog wel kan rondkomen. Daarnaast kan



hij zich bezwaard voelen een uitkering te moeten ontvangen die betaald wordt door belastinggeld van medeburgers.

Op de vierde betekenislaag *evaluatie* is de geestelijk verzorger zich bewust van de mogelijkheid door te kunnen vragen naar de waarde van wat de ander vertelt. Hoeveel waarde hecht de gesprekspartner bijvoorbeeld aan emoties, het hebben van veel geld, of aan het hebben van vrienden? In het voorbeeld van de man die werkloos is geworden kan het op deze betekenislaag helder worden dat hij vindt dat hij niet meer meetelt in de maatschappij, omdat hij teert op de zak van anderen. Het hebben van een baan draagt bij aan zijn gevoel van waardigheid.

Op de laatste betekenislaag *experimenteel-spiritueel* geven de betekenissen nadrukkelijk aan op welke manier de ander 'antwoord geeft op het leven zelf'. Op die betekenislaag ontdekken geestelijk verzorgers hoe de gesprekspartners spiritualiteit en levensbeschouwing relateren aan wat zij mee hebben gemaakt of meemaken. Het wordt duidelijk wat er op het spel staat voor de ander ten aanzien van zijn of haar wereldbeeld, mensbeeld, beeld van de toekomst, beeld van het goede leven en godsbeeld of beeld van het immateriële/transcendente. Ook tekent zich helder af welke waarden de ander wenst om richtinggevend te laten zijn in zijn handelen. De werkloze man, uit het voorbeeld hiervoor, zou op deze laag verder kunnen verdiepen welk belang hij hecht aan 'meetellen in de maatschappij', wat dat voor hem betekent en waarom hij dat relateert aan een betaalde baan. Het is bijvoorbeeld mogelijk dat hij in zijn biografie geen ervaring heeft opgedaan met werkloze mensen die actief werden in verenigings- of vrijwilligerswerk, maar dat hij alleen mensen kent die door werkeloosheid op de bank kwamen te zitten, of aan de drank raakten en in de schuldsanering terecht kwamen.

Kennis van de 'Zelf Konfrontatie Methode' (ZKM) kan voor de geestelijk verzorger op deze betekenislaag helpend zijn. De ZKM is geworteld in de narratieve psychologie en werkt met het levensverhaal van de ander om zo betekenis aan zichzelf en zijn leven te kunnen geven, alsook aan zijn omgeving. Naast de betekenis op basis van het expliciete levensverhaal worden ook de gevoelens die onder het levensverhaal liggen onderzocht, opdat het levensverhaal emotioneel hanteerbaar wordt. Door betekenis te verbinden met gevoelens ontstaat zicht op iemands waarden(gebieden), die vervolgens tot nieuwe inzichten leiden in hoe het leven tot dan toe geleid is en welke nieuwe mogelijkheden zich ontvouwen (Hermans & Hermans-Jansen, 1999; Hermans, Knippenberg & Smeets, 2004; Hermans, 2011).

Het verkennen van de betekenislagen in deze verdiepende fase kan verder uitgebreid worden. Smit (2015) noemt daartoe het vermogen van de geestelijk verzorger om ten eerste het perspectief van de gesprekspartner te kunnen vergelijken door het in de context van de tijd te plaatsen en bijvoorbeeld te vragen

naar hoe een situatie vroeger voor iemand was, of wat de gesprekspartner hoopt voor de toekomst. Ten tweede kan het perspectief verbreed worden. De geestelijk verzorger kan dat doen door te vragen naar de invloed en betekenis van de context van de gesprekspartner. Hoe is de relatie met de mensen om hem heen, met wie voelt de gesprekspartner zich verbonden? Ten derde kan het perspectief ook nog worden verwijld door aandacht te hebben voor de rol van transcendentie, geloof en levensbeschouwing. Deze perspectiefverwijding brengt iemand bij de grenzen van het menselijk bestaan.

Het wijst naar transcendentie: het vreemde dat van buiten ons mentale leven toegang vraagt en een appel op ons doet, dat wat zich tussen de regels van ons leven openbaart als dragende grond of bedreiging van ons bestaan, wat er voorbij de grenzen van onze eindigheid vermoed of geloofd wordt. (Smit & Smeets, 2018, p. 89)

*In het voorbeeld van Maarten uit hoofdstuk 2 lezen we dat muziek hem in staat stelt zijn persoonlijke ervaring ten aanzien van het verlies van zijn zoon te verbinden met het transcendente. Hij ervaart het weliswaar als raadselachtig, omdat hij zichzelf niet als religieus ervaart, maar het requiem van Howard Goodall 'Eternal Light' maakt het voor hem mogelijk zijn eigen bestaan in een groter geheel te plaatsen.*

Dit raadselachtige in zingevingsprocessen dient de geestelijk verzorger aandacht te kunnen geven zodat de gesprekspartner zich kan verhouden tot de fundamentele onzekerheid in zijn bestaan. Daarvoor maakt een geestelijk verzorger, veelal in samenspraak met de gesprekspartner, gebruik van rituelen, muziek, kunst, metaforen en symbolen, omdat die in zichzelf verwijzen naar een diepere betekenislaag die niet in woorden kan worden uitgedrukt. Ze geven vorm en uitdrukking aan het raadselachtige en ze zijn behulpzaam om de betekenis een plek te geven in het leven (De Dijn, 2018). De inzet van rituelen, muziek, kunst, metaforen en symbolen in deze fase dient ertoe om de ander een diepere toegang te verlenen op de betekenis van de ervaring, het levensverhaal en/of de plek der moeite van het leven (Vosselman & Van Hout, 2013). In de volgende fasen van de begeleidingsontmoeting is de inzet van rituelen en symbolen op een andere manier ook passend.

In deze fase zijn ook geweldloze communicatie- en psychologische gespreksvaardigheden helpend. Ze helpen de geestelijk verzorger in het luisteren naar de behoeften van de ander (Rosenberg, 2015), in het proces van betekenisgeving verbanden te kunnen leggen, te kunnen concretiseren, te kunnen samenvatten van inhoud en gevoel en positief te kunnen her-etiketteren ten aanzien van wat de ander inbrengt (Lang & van der Molen, 2020).

### 3.6 Laten

Tabel 3.3: Laten schematisch weergegeven op basis van paragraaf 3.6

Doel	Oriëntatie	Bewustzijn	Houding	Kennis & Vaardigheid
Op het diepste niveau van het menszijn, het spirituele niveau, in contact komen met een andere werkelijkheid, dat verbindt met de bron en het grote geheel en ontvankelijk maakt voor wat zich aandient.	Spiritueel	Open handen en open wil	<i>Presencing</i>	Niet-selectieve vaardigheden als stiltes gebruiken, non-verbaal volgen  Begeleiden van meditatie, gebed, ademruimte, affirmaties

#### *Inleiding*

Wanneer de betekenisgeving op de verschillende niveaus en lagen verkend is, kan het gesprek zich vervolgen in de fase van laten. De intensiteit van de fase van laten is afhankelijk van de diepte die bereikt is in de fase van verdieping.

‘Het proces van zin en betekenis ontdekken, begint als wij zintuiglijk, fysiek geraakt worden door wat ons overkomt en is uiteindelijk verbonden tot op het niveau van de levensbeschouwelijke wijsheid tradities’ (Falkenburg & Ganzevoort, 2014, p. 498).

#### *Oriëntatie & Doel*

In de fase van laten verblijven we op het diepste niveau van het mens-zijn: het spirituele niveau. In de fase van verdiepen hebben we het spirituele niveau al verkend door stil te staan bij wat de ander drijft en motiveert en op welke manier het transcendente of het ongrijpbare en raadselachtige aanwezig is in het leven van de ander. In die fase blijft het verbaal en mentaal, maar dat verandert in de fase van het laten. Op dit diepste niveau van het menszijn komt de gesprekspartner in contact met een andere werkelijkheid dan die van het denken. Het is een contact dat verbinding maakt met de bron en het grote geheel en dat ontvankelijk maakt voor wat zich aandient. Op dat moment valt het letterlijk stil in het gesprek. De gesprekspartner voelt zich geraakt en keert in zichzelf. In deze fase ontstaat een antwoord op de vraag ‘wat leert het leven mij?’.

Er is een verhaal van Ignatius van Loyola, stichter van de Jezuïetenorde in de zestiende eeuw, over het openstellen van de wil voor het goede, die in de traditie van de Jezuïeten ‘Gods wil’ wordt genoemd. Zowel in Napels als in Venetië werd een pater gevraagd, maar Ignatius had slechts één pater ter beschikking. Er moest dus een keuze gemaakt worden waar de pater naartoe zou gaan: naar Napels of naar Venetië. In Venetië had het volk en de overheid aanzien voor paters, in Napels gold het tegenovergestelde.

Ignatius was zich bewust dat wanneer de keuze aan het denken over gelaten zou worden, dat enkel de plussen en de minnen afgewogen zouden worden. Er zou dan geen contact gemaakt worden met de bron van het goede.

Het verhaal gaat dat Ignatius de betreffende pater die de keuze moest maken, naar de kapel stuurde met de opdracht zo veel als mogelijk afstand te doen van zijn eigen voorkeur voor Napels of Venetië en te komen tot een ‘heilige onverschilligheid’ tegenover de keuze en bereid te zijn aan te nemen welke keuze zich zou aandienen. Na drie uur meditatie vroeg Ignatius de pater of het gelukt was om afstand te nemen van zijn eigen voorkeur. Toen de pater daar positief op reageerde, vroeg Ignatius naar welke plaats de pater verlangde. Hij vroeg bewust naar waar de pater verlangde, omdat hij wist dat als iemand zijn wil open heeft kunnen stellen met open handen, slechts verlangen overblijft in zijn hart dat samenvalt met het goede.

*Verhaal over het openstellen van de wil in de traditie van de Jezuïeten (Louf, 2003).*

### *Bewustzijn & Houding*

Het geraakt worden in een begeleidingsontmoeting is niet planbaar of organiseerbaar. Het gebeurt. De geestelijk verzorger dient daarvoor aanwezig te zijn met open handen en een open wil. Wanneer de geestelijk verzorger dat niet doet, voorkomt hij dat er een ruimte ontstaat om de geraaktheid in de ontmoeting een plaats te geven. De geestelijk verzorger is aanwezig in het bewustzijn dat hij figuurlijk op zijn handen moet zitten en tegelijkertijd open handen moet hebben, om samen met de ander ontvankelijk te kunnen zijn voor wat er zich op dat moment aandient. Geestelijk verzorgers zijn zich ervan bewust dat het voor de gesprekspartner een bijzonder, voor sommigen zelfs heilig, moment is waar zij in mogen delen. De houding van de geestelijk verzorger is een vorm van *presencing* (Scharmer, 2009). Dat wil zeggen dat de houding van de geestelijk verzorger er een is van volledig present zijn in het hier-en-nu vanuit de verbinding met het hart. Het nadenken over de situatie en de

betekenisgeving wordt losgelaten. Nadenken is namelijk niet gericht op het hier-en-nu, maar is ofwel gericht op het verleden (gedachten), ofwel gericht op de toekomst. Het onderscheid tussen de buitenwereld en de binnenwereld valt weg in deze fase. Vanuit het loslaten ontstaat een ruimte waarin de essentie van het diepste zelf, de bron van waaruit geleefd wordt, ervaren wordt. Dit wordt ervaren als er contact is met het schone, het ware en het goede dat uitstijgt boven het 'ego' en dat verbinding brengt met het verlangen naar zinvolheid. In verschillende tradities wordt dit bijvoorbeeld God, Atman, hogere zelf, het ultieme, het universele, liefde, intuïtie, boeddhanatuur of christusbewustzijn genoemd. De geestelijk verzorger en de ander zijn in staat om dat wat vanuit de 'andere werkelijkheid' zich aandient als het goede te laten komen en te ontvangen. Dat kan ook als een vorm van chaos worden ervaren, wanneer een veelheid aan mogelijkheden zich aandient. Het vergt dan geduld en uithoudingsvermogen deze chaos te verduren en te wachten tot het inzicht zich aandient. Er kan een situatie van *passio-complexitatis* ontstaan (Van der Zande, 2016). De passie waarmee de ander zich geraakt weet in de complexiteit van zijn leven kan zowel tot inzichten leiden die zijn hart laten opspringen als pijnlijk treffen. Beide vormen van inzicht zullen leiden tot een verlangen om gehoor te geven aan het inzicht om het goede te doen.

### *Kennis & Vaardigheid*

In deze fase is de belangrijkste vaardigheid van geestelijk verzorgers dat zij met open handen op hartsniveau in het hier en nu aanwezig kunnen zijn, zonder iets te willen of te doen. Veelal zal dat non-verbaal en in stilte zijn. Geestelijk verzorgers zijn in staat op een dergelijke manier bij de ander te zijn wanneer de ander geraakt is en stil is gevallen.

Geestelijk verzorgers kunnen om de gesprekspartner in de fase van laten te brengen zowel voorwaarden scheppen die daaraan bijdragen als die het blokkeren. Wanneer geestelijk verzorgers bijvoorbeeld blijven praten, of de betekenis voor de ander invullen, blokkeren zij de ruimte die nodig is om de geraaktheid van de ander te kunnen verkennen, of zelfs blokkeren ze dat de ander geraakt kan worden. Het actief scheppen van voorwaarden om in de fase van laten te komen, zullen geestelijk verzorgers alleen doen wanneer gesprekspartners daarom vragen of wanneer zij de geestelijk verzorger toestemming verlenen een spirituele oefening of ritueel in te brengen. *Interfaith* geestelijk verzorgers dienen kennis te hebben welke spirituele oefeningen en rituelen cultureel en levensbeschouwelijk aansluiten bij degene die zij voor zich hebben in de begeleidingsontmoeting. Bij een gesprekspartner met een seculiere levensbeschouwing zal een geestelijk verzorger bijvoorbeeld doorgaans niet voorstellen om in gebed te gaan.

De stilte die dan ontstaat  
 is een stilte, niet slechts naar de vorm  
 een stilte voor de storm,  
 maar een stilte van het soort  
 waar dingen in worden gehoord  
 die nog nimmer het oor vernam.  
*Episode uit het gedicht 'Het uur U', Nijhoff, 1936*

Geestelijk verzorgers dienen beschikking te hebben over een aantal vormen om in het hier en nu te kunnen verblijven, om voorbij het denken te komen en te kunnen verblijven op het diepste niveau van het menszijn: het spirituele niveau. Te denken valt bijvoorbeeld aan het begeleiden van een (stilte/loop/zit etc.) meditatie, het luisteren naar 'passende' muziek, een stilte wandeling, het lopen van een labyrint, het uitspreken van een gebed in combinatie met ruimte voor stilte. Dat kunnen spontane gebeden zijn, maar ook uitgeschreven en soms eeuwenoude gebeden. Veel geestelijk verzorgers verzamelen door de jaren heen een collectie met gebeden en spirituele teksten uit alle soorten verschillende levensbeschouwelijke- en culturele tradities. Een andere vaardigheid is het creëren van een ademruimte. Daarin begeleidt de geestelijk verzorger de ander in het 'op adem komen', door de ander uit te nodigen even alles wat gebeurd en gezegd is te laten voor wat het is en zich ten eerste bewust te worden van wat er nu op dit moment is; bewustwording en erkenning van de gedachten, gevoelens en sensaties die er op dat moment zijn. Vervolgens nodigt de geestelijk verzorger de ander uit om bewust te worden van de ademhaling die in een natuurlijk ritme in en uit gaat om via de ademhaling in het hier en nu te kunnen ankeren. Daarna wordt de aandacht bij de ademhaling verder uitgebreid naar het lichaam als geheel, inclusief de lichaamshouding en gezichtsuitdrukking. Deze uitgebreide aandacht neemt enkel waar en oordeelt niet. Tevredenheid, ongemak, pijn, vreugde worden enkel waargenomen, waardoor de persoon met zijn gedachten en gevoelens niet samenvalt met de situatie waarin hij zich bevindt (Kabat-Zinn, 2021, p. 79-106). Een geestelijk verzorger kan ook kiezen voor een neutrale vorm om via de adem (*spiritus*) in de stilte te komen, door met de ander bewust en rustig in en uit te ademen. De inzet van spirituele oefeningen en rituelen in deze fase is gericht op het kunnen loslaten van gedachten en gevoelens en om in contact te komen met de bron van waaruit geleefd wordt.

### 3.7 Verbinden

Tabel 3.4: Verbinden schematisch weergegeven op basis van paragraaf 3.7

Doel	Oriëntatie	Bewustzijn	Houding	Kennis & Vaardigheid
Geraaktheid met wat de ander ten diepste gaande houdt verbinden met 'het leven zelf'.	Emotioneel  Existentieel (levensbeschouwelijk & spiritueel)	Open hart	Compassievol	Interlevensbeschouwelijke dialoog  Verbeeldingscyclus  Typering levensfunctionaliteit  Regulerende vaardigheden

#### *Inleiding*

De fase van het (los-) laten (-ontstaan) gaat over in de fase van verbinden. Vanuit de diepte van het rituele bad, wordt in deze fase opgeklommen in de richting van de functionaliteit van het leven. Er wordt gezocht naar een antwoord op de vraag wat doe ik, met de lessen die het leven mij leert, met het leven zelf?

#### *Oriëntatie & Doel*

In de fase van het laten kunnen nieuwe inzichten zijn ontstaan die mogelijkheden ontsluiten in schijnbaar onmogelijke situaties. Deze inzichten vragen om vorm te krijgen in woorden, gevoelens, beelden en gedrag. Er wordt in deze fase echter niet gestreefd naar een gedragsverandering, omdat dat een proces is dat onder andere gepaard gaat met gedisciplineerd inoefenen van de gewenste verandering (Appelo, 2011, 2014, Schaveling, 2018). Dat is in deze fase van de begeleidingsontmoeting geen haalbare doelstelling. Het doel van deze fase is om de geraaktheid met wat ontvangen is in de fase van laten te verbinden met de diepste drijfveren en waarden van een persoon zodat hij zijn leven kan vervolgen. In deze fase wordt de spirituele laag verbonden met de lagen van de levensbeschouwing, emotie en het feitelijke bestaan. De geestelijk verzorger ondersteunt de ander in het zoeken naar een passend vervolg van de levensweg vanuit zijn geraaktheid. De waarden die ook al geëxploreerd zijn in de fase van verdieping krijgen opnieuw aandacht in deze fase door te verkennen hoe de waarden zichtbaar kunnen worden in het doen van het goede. Geestelijk verzorgers beogen in deze fase geen concreet ingevulde resultaten, maar ze hopen de ander te kunnen begeleiden in het contact maken met zijn of haar bronnen en in hoe het levenspad van daaruit met compassie en wijsheid vervolgd kan worden.

### *Bewustzijn & Houding*

In deze fase ligt de nadruk op het open hart en ook nu weer in combinatie met open hoofd en handen. De kwaliteiten van het hart zijn bij uitstek nodig in deze fase om vanuit compassie te kunnen doorgronden wat de ander raakt, beweegt en drijft. Dat zal ook met een open hoofd gebeuren, om aandachtig te kunnen luisteren naar wat de ander (aan nieuws) zegt. Daarbij zijn ook open handen nodig om het niet in te vullen voor de ander, maar daadwerkelijk te luisteren naar wat de ander zegt. Daartoe dient de geestelijk verzorger zich goed bewust te zijn van zijn eigen levensbeschouwing om die te kunnen onderscheiden van de levensbeschouwing van de ander. In deze fase gidst de geestelijk verzorger de ander in het maken van een verbinding met het leven zelf. Daarin gidst de geestelijk verzorger niet inhoudelijk, maar leidt hij de ander in zijn transformatieproces langs verschillende geestelijke dimensies (zie tabel 3.5).

### *Kennis & Vaardigheid*

In deze fase maakt de gesprekspartner verbinding met dat wat hem of haar geraakt heeft en dat wat het leven hem of haar vraagt 'te doen'. Anders gezegd geven de gesprekspartners in deze fase een antwoord op de vraag wat zij willen doen met het leven zelf vanuit wat het leven hen heeft geleerd in de fase van het laten. Daarvoor exploreert de geestelijk verzorger eerst wat de gesprekspartner heeft ervaren in de fase van het laten. De aard van de geraaktheid wordt verkend alsmede de gevoelens, beelden en vragen die ermee gepaard zijn gegaan. De geestelijk verzorger dient daarvoor over kennis en vaardigheden te beschikken ten aanzien van de (interlevensbeschouwelijke) dialoog en verbeelding (scyclus).

### *Dialoog*

Met kennis en vaardigheid voor het voeren van een dialoog, die in feite altijd interlevensbeschouwelijk is, wordt bedoeld dat men datgene wat de ander zegt, wil kunnen begrijpen in hun spirituele diepte, in oprechte openheid en interesse voor de betekenis van de persoonlijke levensbeschouwing van de ander. Hoewel het onmogelijk is om volledig thuis te zijn in de levensbeschouwing van de ander en misverstanden niet altijd zijn te voorkomen, is het toch krachtig en zelfs plezierig om in een beperkte hermeneutische ruimte de spirituele diepte van de ander pogen te begrijpen (Moyaert, 2008). In een dialoog staat onderzoek naar de vooronderstellingen en drijfveren van de ander centraal. De nieuwsgierigheid daar onderzoek naar te willen doen maakt het mogelijk om volledig op de ander afgestemd te zijn. Het houdt ook in dat na het voeren van een interlevensbeschouwelijke dialoog nieuwe inzichten opgedaan zijn ten aanzien van de eigen levensbeschouwing door de levensbeschouwing van de ander te onderzoeken. Door de ander en zijn levensbeschouwing te willen begrijpen maakt de geestelijk verzorger het tevens mogelijk dat de gesprekspartner zelf toegang krijgt tot de



spirituele diepte van wat hij heeft ervaren en hoe hij dat wil verbinden met zijn levensbeschouwing, emotie en het feitelijke bestaan. Een dialoog is niet gericht op het willen overtuigen van de ander, of op het zoeken naar een oplossing of exclusieve waarheid, of op het overnemen van de verantwoordelijkheid van de ander, maar is gericht op het oogsten van wijsheid (Van Eersel, 2021; Van Dartel & Molewijk, 2014; Lie, Oosterom & Waltenberg Donkel, 2011; Kessels, Boers & Mosterd, 2002; Bohm, 1996, 2020; Yankelovich, 1999; Isaacs, 1999).

Daarvoor is het nodig dat de geestelijk verzorger kennis heeft van, of een antenne heeft voor, diverse soorten van seculiere, eclectische en religieuze levensbeschouwingen, om onder andere symbolische taal en beelden te kunnen verstaan.<sup>1</sup> Zo is het bijvoorbeeld behulpzaam als de geestelijk verzorger kennis heeft van, of een antenne heeft voor de verschillende levensbeschouwelijke termen die op een bepaalde manier symbool staan voor emoties, zoals geluk (onder andere paradijs, moksha), ongeluk (onder andere djinns, boze oog), het goede leven (onder andere karma, sharia) en schuld/vergeving (onder andere kruis, bedevaart) en over de vaardigheid beschikt om die begrippen met de ander te exploreren en te kunnen verbinden met het leven zelf. Dat laatste betekent dat de geestelijk verzorger zelf ook actief symbooltaal kan inzetten om te verwijzen naar een diepere betekenislaag die niet in woorden kan worden uitgedrukt. Zo kan de geestelijk verzorger helpen om vorm en uitdrukking aan het raadselachtige te geven en om de betekenis een plek te geven in het vervolg van het leven door bijvoorbeeld aan een christen die worstelt met zaken die hij in het verleden heeft gedaan en het daglicht niet verdragen, te vragen wat het kruis daarin te zeggen heeft. Het is behulpzaam voor geestelijk verzorgers enige kennis te hebben van de betekenis van de verschillende onderdelen van levensbeschouwingen om de betekenis en de waarde ervan te kunnen begrijpen: de rituelen, de verhalen, de leerstellingen/doctrines, het materiële: gebouwen en symbolen en de mores/gedragsregels (Smart, 1973; De Botton, 2016).

Om verbinding te kunnen maken met de functionaliteit van het leven van de gesprekspartners vanuit de fasen naderen, verdiepen en laten, stelt de geestelijk verzorger verbindende vragen. De verbindende vragen slaan een brug tussen de ervaring van de ander, de bronnen van de ander en de geestelijke dimensies<sup>2</sup> van het menszijn. Deze vragen (zie tabel 1 voor mogelijke verbindingsvragen) hebben een tweeledig doel. Het eerste doel betreft de geestelijke

1 Mooie voorbeelden hiervan zijn bijvoorbeeld te lezen in *Het Troostboek*, waar mensen met verschillende levensbeschouwingen vertellen hoe zij omgaan met verlies en rouw en hoe 'hun' levensbeschouwing daar een rol in speelt (Luijten, de Paauw & Fonteijn, 2022).

2 Fitchett (1993) onderscheidt zeven dimensies van het menszijn, waarvan de geestelijke dimensie er een van is. De ander zes dimensies zijn volgens Fitchett: dimensie van het gezinssysteem, medische-, psychologische, etnisch-culturele-, psychosociale- en maatschappelijke dimensie. De geestelijke dimensie verdeelt Fitchett onder in zeven subdimensies: geloof en betekenis; roeping en gevolgen; ervaring en emoties; moed en groei; ritueel en praktijk; gemeenschap en gezag en leiding (zie tabel 3.5).

verzorgers. Zij zijn in staat, door goed te luisteren naar de antwoorden, een analyse te maken wat er wel en niet nodig is voor de ander om het leven gesterkt te kunnen vervolgen. Het tweede doel betreft de gesprekspartner. In de beantwoording van de verbindingsvragen op de verschillende geestelijke dimensies van het menszijn vergroten gesprekspartners hun innerlijke ruimte, waardoor ze van daaruit hun weg gesterkt kunnen vervolgen.

**Tabel 3.5: Analysemodel geestelijke dimensies in levensbeschouwelijk gesprek, aangevuld met mogelijke luister-analysevragen en verbindingsvragen**

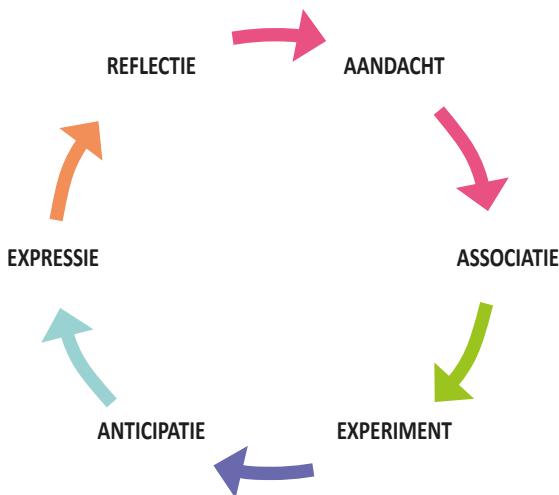
Geestelijke dimensie van het mens-zijn	Mogelijke luister-analysevragen voor de geestelijk verzorger	Mogelijke verbindingsvragen voor de gesprekspartner
Geloof en betekenis	Wat is er gebeurd op overtuigingsniveau? Waar wordt vertrouwen aan ontleend?	Heb je iets los kunnen laten? Waar mag je op vertrouwen?
Roeping en gevolgen	Is er iets veranderd ten aanzien van het doel en de zin van het leven? Welke waarden komen naar de oppervlakte?	Wat heb je welkom mogen/kunnen/durven heten? Hoe wil je dat vorm geven in je leven? Met welke waarden hangt dat samen?
Ervaring en emoties	Welke emoties worden zichtbaar in de ervaring?	Welke (toekomst)beelden komen bij je op en welke associaties en gevoelens spelen daar in mee?
Moed en groei	Waar wordt kracht aan ontleend om verder te gaan in de situatie? Op welke manier krijgt 'levensbeschouwelijke coping' vorm?	Waar ben je in gesterkt? Wat weerhoudt je nog om te groeien? Waar wil je in groeien? Wat heb je nodig om te groeien?
Ritueel en praktijk	Welke behoeftes ontstaan met betrekking tot (religieuze) gewoontes en inrichting van het leven?	Stel dat dit een kruispunt in je leven is, welke wegen zijn er om te nemen en welke kies je? En wat betekent dat voor je leven?
Gemeenschap	Met wie wordt, al dan geen, verbondenheid ervaren? Is er iets gaan schuiven op het niveau van levensbeschouwelijke identiteit ten aanzien van de groep waartoe de ander zich rekent/rekende?	Waardoor/ door wie voel je je gedragen? Wat is voor jou belangrijk in relatie tot anderen? Wat heb je daarin zelf te geven en wat wil je ontvangen? Welke waarden zijn daarin belangrijk?
Gezag en leiding	Welke bronnen van inspiratie en hoop worden benoemd als richtinggevend voor het leven? Wat is gezaghebbend voor de ander en is daar iets in gebeurd?	Waardoor wil je je laten leiden? Waar heb je je aan over te geven? Waar wil je je meer en minder door laten inspireren? Hoe spelen waarden daarin een rol voor jou?

Op basis van de geestelijke dimensies beschreven in 'Spiritual Assessment in Pastoral Care: A Guide to Selected Resources' door G. Fitchett (1993), Journal of Pastoral Care Publications, Inc.

### Verbeelding

Naast kennis en vaardigheden van de interlevensbeschouwelijke dialoog en kennis van verschillende levensbeschouwingen is het kunnen inzetten van verbeelding bij uitstek een vaardigheid van een geestelijk verzorger in deze fase. De kunst van verbeelding maakt het mogelijk om in schijnbaar onmogelijke situaties mentale voorstellingen te maken van alternatieve mogelijkheden (Alma, 2008; 2020; 2021). Alma (2020) heeft een dialogisch en cyclisch model ontworpen om compassievol vorm te kunnen geven aan de kracht van verbeelding op de plekken der moeite in het leven. Haar vertrekpunt is het hier en nu waar je als persoon staat. Vandaaruit nodigt zij je uit de verbeeldingscyclus in te gaan om tot inzicht te komen waar je je naar toe wilt bewegen. De verbeeldingscyclus (zie figuur 3.6) richt zich op vernieuwing en transformatie vanuit een verlangen naar zin, zoals ook de basismethodiek beoogt. In de eerste fase van de cyclus nodigt de geestelijk verzorger de ander uit om aandachtig in de situatie waarin hij zich bevindt aanwezig te zijn en alles waar te nemen wat daar aanwezig is in het licht van het mogelijke en in het licht van wat groter is dan wijzelf. In termen van het rituele bad bezien we de situatie zoals die verkend is in de fases naderen en verdiepen opnieuw in het licht van de geraaktheid uit de fase van het laten en aanschouwen we die situatie in het licht van het mogelijke. We zoeken naar waar het mogelijke door de kieren van het schijnbaar onmogelijke doorschemert. Of zoals Leonard Cohen

Figuur 3.6: Verbeeldingscyclus



(1992) het zegt: ‘There is a crack in everything. That’s how the light gets in’. Vervolgens nodigt de geestelijk verzorger de ander uit om samen te associëren en te experimenteren om voorstellingen te maken van nieuwe mogelijkheden die zich aftekenen in deze liminale fase, waarin het nog niet helemaal helder is waar het naar toe gaat. Via de volgende stappen in de verbeeldingscyclus ‘anticipatie en expressie’ wordt vervolgens afgewogen of de voorstellingen levensvatbaar zijn en of, en hoe, ze gerealiseerd kunnen worden.

*In het voorbeeld van Maarten in hoofdstuk 2 lezen we dat de geestelijk verzorger Maarten uitnodigt een verbeeldingsvolle verkenning te doen om zijn geraaktheid door de muziek van Eternal Light te kunnen verbinden met zijn verlieservaring. Deze verkenning opent voor Maarten een heel nieuw perspectief op hoe ervaringen en gebeurtenissen in zijn leven samenhangen. Het stelt hem in staat zijn zoon los te laten zonder de verbinding met hem te verliezen.*

Het gaat er in de gesprekken aan de hand van de verbeeldingscyclus niet om dat er een specifieke uitkomst gerealiseerd wordt, maar het gaat om het zoeken, om het exploreren, om het ‘spelen’. Bij een patiënt aan bed zou een geestelijk verzorger bijvoorbeeld vragend kunnen verkennen: ‘Als het nu ‘zus’ zou zijn, wat gebeurt er dan? En als het ‘zo’ zou zijn, wat gebeurt er dan?’. De vragen uit tabel 3.5 kunnen grotendeels ook een plek hebben in de verbeeldingscyclus.

In de stap ‘expressie’ maakt Alma gebruik van spirituele oefeningen, zoals bijvoorbeeld een dichtvorm uit de zen traditie: een *haiku*. Daar zouden ook andersoortige spirituele bronnen voor kunnen worden aangewend om een verbinding te maken met uitingen van wat ongrijpbaar wordt geacht en wat raadselachtig overkomt. Een ritueel dat gericht is om te verbinden kan heel passend zijn voor een geestelijk verzorger om in te zetten in deze fase. Met de inzet van rituelen onderscheidt de geestelijk verzorger zich nadrukkelijk van een psychotherapeut en geeft hij vorm aan het eigene van de geestelijke zorg (Zock, 2019). Een ritueel kan in deze fase van verbinden voor verschillende situaties worden ingezet: voor onder andere afscheid nemen, welkom heten, rouwen, bevrijding en overgang. Het ritueel geeft uiting aan het mysterieuze, aan verwondering (De Dijn, 2018). In een ritueel versmelt de ervaren werkelijkheid met de gewenste en gehoopte werkelijkheid door toedoen van symbolische vormen (Geertz, 1973). Een ritueel beoogt precies dat. Het hoeft geen resultaat, het hoeft geen nut te hebben, het hoeft niet efficiënt te zijn. Het ritueel dat een geestelijk verzorger inzet ‘drukt respect en vertrouwen uit in een werkelijkheid die ons te boven gaat, fundeert onze vrijheid, en vraagt erom dieper doorground te worden’ (Menken-Bekius, 1998, p. 39). Het creëert een esthetische afstand, waarin 1) emoties ingekaderd in de rituele vorm worden gestimuleerd, 2) ervaringen vertaald worden naar een symbolische werkelijkheid, 3) gedachten en gevoelens op een lijn komen, 4) aan het einde

van het rituele sprake is van emotionele ontlading, met opluchting en ontspanning als gevolg (Wojtkowiak, 2018).

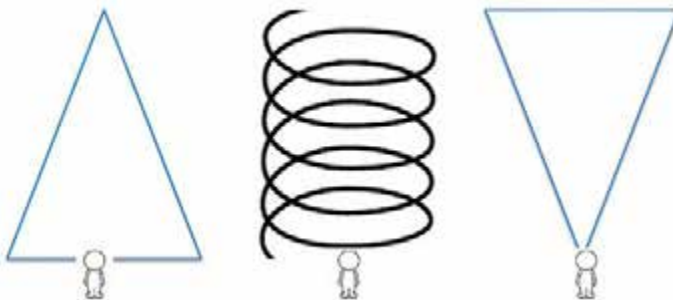
Het bepalen van welk ritueel 'gedaan' wordt dient een geestelijk verzorger in afstemming te doen met de ander. Een ritueel is namelijk altijd krachtig, ook wanneer dat een leegte achterlaat in plaats van een ruimte met wenkend perspectief. Een ritueel kan verkeerd uitpakken wanneer een geestelijk verzorger op eigen initiatief een ritueel bedenkt. In afstemming met de ander kan nagedacht worden of het ritueel nu of later uitgevoerd dient te worden, of er meerdere mensen bij betrokken dienen te worden, welke teksten en symbolen er gebruikt gaan worden. Zo zijn er nog enkele rituele elementen die besproken kunnen worden, zoals bijvoorbeeld het gebruik van geluid en de plaats waar het ritueel wordt uitgevoerd (Grimes, 2013).

De cyclus wordt afgesloten met een reflectie om in dialoog met de ander de voorgestelde verandering toetsen aan *ieders belang*. Alma sluit hiermee aan bij het concept van *human flourishing* van Charles Taylor (2007) dat zich richt op een vervuld leven *met anderen* dat waard is om geleefd te worden.

Deze wijze van leven omvat alle aspecten die onze menselijke bloei beïnvloeden, zoals onze drijfveren, waarden en normen, maar ook de wijze waarop anderen ons zien en handelen, succes- en pechervaringen, ziekte, lijden en dood [...] en bevrijdt ons van elke vorm van egocentrisch streven naar geluk'. (Van Eersel, 2021, p. 28)

In deze fase van verbinden is er, vanuit de diepte van het rituele bad, opgeklimmen in de richting van de functionaliteit van het leven. Er is gezocht

**Figuur 3.7:** Drie typering van het vervolg van het levensverhaal: eindig, chronisch, herstel



Op basis van 'Levensverhalen in het ziekteproces. Over geestelijke verzorging en interdisciplinaire samenwerking' door R. Van Schroyen Lantman (2007), Dwingeloo: Kavanah.

naar een antwoord op de vraag wat doe ik, met de lessen die het leven mij leert, met het leven zelf? Het vervolg van het leven na de begeleidingsontmoeting is afhankelijk van de typering van het vervolg (zie figuur 3.7). Is er sprake van een palliatieve patiënt dan zal het gesprek gericht zijn op hoe het leven goed afgerond kan worden. Bij een gesprekspartner die bijvoorbeeld aan het herstellen is, of ontslagen wordt vanuit detentie, zal het gesprek gericht zijn op het opnieuw vormgeven van het leven na ziekte of gevangenschap. Een begeleidingsontmoeting waarbij sprake is van een gesprekspartner die zal moeten leren leven met de situatie waarin hij zich bevindt, door bijvoorbeeld verlies van een dierbare of een chronische ziekte, vraagt om nog een andere focus. Daarin richt het vervolg van het leven zich meer op de vraag hoe het uit te houden met die situatie; hoe het te accepteren en zelfs te omarmen om het leven een vervolg te geven, zonder dat de situatie zelf echt zal veranderen (Van Schrojenstein Lantman, 2007).

### 3.8 Vieren

**Tabel 3.6: Vieren schematisch weergegeven op basis van paragraaf 3.8**

Doel	Oriëntatie	Bewustzijn	Houding	Kennis & Vaardigheid
Bemoediging om het leven vanuit dankbaarheid gesterkt te kunnen vervolgen	Relationeel	Open hoofd en hart	Aandachtig	Afronding gesprek Oogsten Benedicte

#### *Inleiding*

In de fase van verbinden wordt de gang naar het leven zelf weer gemaakt. De fase van het vieren bezegelt deze gang.

#### *Oriëntatie & Doel*

In deze fase wil de geestelijk verzorger de gesprekspartners bemoedigen in wat zij willen doen, of in wat hen te doen staat, in het vervolg van hun leven. De aard van deze bemoediging ziet Smit (2015) als een vorm van vieren. Daarbij staat dankbaarheid centraal; dankbaarheid voor wat er is. Dankbaarheid als centrale notie in deze fase is niet willekeurig. Dankbaarheid praktiseren, maakt namelijk gelukkig (Lyubomirsky, 2007). Het brengt niet alleen een gelukkig gevoel, maar het maakt ook dat je kan leven als een ‘gelukt’ mens, als een mens die het geluk waard is. Leven vanuit dankbaarheid is een spiritueel leven dat niet alles voor vanzelfsprekend aanneemt, maar zich laat raken door het alledaagse, door de schoonheid, door het mysterieuze, door het bijzondere (Roothaan, 2007; Bohlmeijer & Hulsbergen, 2018). Dankbaarheid is niet slechts een strategie, gevoel of houding, het is ook een praktijk. Een praktijk

die beoefend kan en dient te worden voor een gelukkig en gelukt leven. Dat is wat de geestelijk verzorger beoogt in deze fase: samen de praktijk van dankbaarheid te oefenen, om vandaaruit gesterkt en bemoedigd het leven ook *daad*werkelijk te vervolgen. Rituelen kunnen daarbij ondersteunen. Rituelen zijn dienstbaar om dankbaarheid te cultiveren. Een geestelijk verzorger kan de gesprekspartner meegeven dat dankbaarheid gecultiveerd en beoefend kan worden in alledaagse handelingen, als bijvoorbeeld koffiezetten en aankleden. Alledaagse handelingen kunnen als rituelen worden beschouwd wanneer ze verbonden worden met een intentie.

Aandacht voor de relatie staat in deze fase op de voorgrond. De goede relatie tussen de geestelijk verzorger en de gesprekspartner maakt het voor de gesprekspartner mogelijk zich gesterkt en bemoedigd te voelen om het leven te kunnen vervolgen.

### *Bewustzijn & Houding*

Voor de afronding van het gesprek stellen geestelijk verzorgers hun hoofd opnieuw volledig open om te vernemen wat de ander heeft ontvangen in de begeleidingsontmoeting, en waar hij of zij dankbaar voor is. Niet zelden is dat namelijk anders dan wat de geestelijk verzorger denkt dat de ander zal zeggen. Fundamentele openheid van het hoofd om het 'nieuwe' te kunnen horen is ook in deze fase nodig. Dat kan niet zonder een open hart, omdat een houding van compassie zichtbaar is in de lichaamstaal van geestelijk verzorgers. Hoe zit of staan ze erbij? Is de geestelijk verzorger aandachtig naar de ander toegewend, of is de geestelijk verzorger al fysiek of mentaal aan het vertrekken?

### *Kennis & Vaardigheid*

De kennis en vaardigheid die geestelijk verzorgers nodig hebben om uiting te geven aan hun aandachtige en compassievolle houding in deze fase bestaan uit het hebben van kennis omtrent de regulerende vaardigheid van het afronden van een gesprek (Lang & Van der Molen, 2020, p. 180-183). Dat betekent ten eerste dat hij met de ander kan terugkijken op het gesprek en kan oogsten hoe het voor de ander was en wat de ander heeft ontvangen in de begeleidingsontmoeting. Heel concreet kan het betekenen dat de geestelijk verzorger letterlijk vraagt wat de ander heeft ontvangen in het gesprek en of hij dat in dankbaarheid kan aannemen (in de geest van het gedicht van Rumi 'De Herberg'). Ten tweede betekent het dat de geestelijk verzorger de ander een goede wens mee kan geven. In sommige religieuze tradities wordt dat een zegen genoemd. Zegenen in de betekenis van *bene-dicte* is letterlijk iets goeds zeggen. Iets waar de ander door bemoedigd wordt, waardoor de ander zich gesterkt weet in dat wat hij of zij wil doen in het vervolg van zijn leven.

### 3.9 Conclusie

Het werken met het rituele bad als basismethodiek, betekent dat geestelijk verzorgers die in een interlevensbeschouwelijke context werken een veelzijdige en diepgaande methodiek tot hun beschikking hebben waarmee ze anderen in hun eigen levensbeschouwing kunnen bijstaan in hun spirituele ontwikkeling. Het is een methodiek die niet levensbeschouwelijk is ingekleurd. De inkleuring van de levensbeschouwing, zoals beschreven in paragraaf 3.3 en verder, gebeurt in het gesprek, waardoor deze methodiek bij uitstek geschikt is voor de interlevensbeschouwelijke context van geestelijk verzorging. Ook biedt de basismethodiek een begrippenkader waarmee geestelijk verzorgers van verschillende levensbeschouwelijke achtergronden met elkaar in gesprek kunnen gaan over hun professionaliteit in gespreksvoering. Als laatste biedt de methodiek ook een handvat voor geestelijk verzorgers zelf om hun eigen interne levensbeschouwelijke dialoog vorm te geven. Zo kunnen zij hun innerlijke ruimte zo groot mogelijk houden en daarmee ook die van hun potentiële gesprekspartners (3.2).

### 3.10 Reflectievragen

- a. Wat leert het gedicht 'De Herberg' van Rumi je over je dialogische zelf en de grootte van je innerlijke ruimte?
- b. Kun je een manier noemen waarop geestelijk verzorgers de innerlijke ruimte van de gesprekspartner kan vergroten? Beschrijf een casus en je eigen rol daarin, inclusief wat je daarin nog te ontwikkelen heb.
- c. Het rituele bad kent vijf fases. Formuleer per fase drie vragen en een stelling en bespreek die met een medestudent.
- d. Beschrijf een contrastervaring<sup>3</sup> uit je eigen leven (Anbeek, 2010, 2018).
  - Werk deze ervaring uit aan de hand van de verdiepende betekenislagen (zie paragraaf over 'verdiepen').
  - Koppel deze ervaring aan een zelfgekozen bronverhaal of brontekst.
  - Welke 'verbindingsvragen' zou je jezelf vervolgens stellen op basis van de geestelijke dimensies van Fitchett (2009) die beschreven staan in tabel 1?
- e. De inzet van rituelen (Zock, 2019) en het rituele bad als metafoor voor gespreksvoering (Smit, 2015) kenmerkt het vak van geestelijk verzorging. Welke definitie van 'een ritueel' hanteer jijzelf en waar herken jij die wel en niet in de verschillende fases van het rituele bad? Beargumenteer je antwoord.

3 Het zijn ervaringen die contrasteren met gevoelens van vertrouwdheid en vanzelfsprekendheid, die ons elk houvast uit handen slaan. Het zijn ervaringen waarin de kwetsbaarheid van ons leven zichtbaar wordt, hetzij door verwondering hetzij door verlies (zie ook hoofdstuk 2).



- f. De basismethodiek van Job Smit beoogt een begrippenkader aan te bieden waarmee geestelijk verzorgers van verschillende levensbeschouwelijke achtergronden met elkaar in gesprek kunnen gaan over hun professionaliteit in gespreksvoering. Link dat aan minimaal twee cases uit de volgende hoofdstukken en beschrijf op welke manier je dat ziet, of denkt te zien, gebeuren.

### Om verder te lezen

- Dijkstra, J. (2007). *Gespreksvoering bij geestelijke verzorging. Een methodische ondersteuning om betekenisvolle gesprekken te voeren*. Nelissen.
- Moore, Th. (2022). *Van ziel tot ziel. De kunst van helpende en helende gesprekken*. AnkhHermes.
- Oliver, R. (2020). Deep Listening. In F. Koster en H. Heijnekamp (red.), *De kunst van mindful communiceren – luisteren en spreken met wijsheid en compassie*. Boom.
- Rosenberg, M. B. (2011). *Geweldloze communicatie*. Lemniscaat B.V.
- Smit, J. (2013). *Tot de kern komen. De kunst van het pastorale gesprek*. KokBoekencentrum.
- Vosselman, M. & Van Hout, K. (2013, 2022). *Zingevende gespreksvoering. Helpen als er geen oplossingen zijn*. Boom.

### Literatuur

- Alma, H.A. (2008). Verbeelding. In J. Duyndam, H. Alma & I. Maso (Reds.), *Deugden van de humanistiek. Kwaliteiten en valkuilen van wetenschap met een menselijk gezicht* (pp.9-20). SWP.
- Alma, H.A. (2020). *Het verlangen naar zin. De zoektocht naar resonantie in de wereld*. Ten Have.
- Alma, H.A. (2021). *Waar mogelijk en onmogelijk elkaar raken. Reflecties op geestelijke zorg en religieus humanisme*. Vrij Universiteit Amsterdam (oratie).
- Appelo, M. (2011). *Het gelaagde brein. Reflectie en discipline bij het werken aan verandering*. Boom.
- Appelo, M. (2014). *Waarom veranderen (meestal) mislukt*. Boom.
- Arendt, H. (1958, 2009). *De menselijke conditie*. Boom.
- Baart, A. (2011). *Een theorie van de presentie*. Boom Lemma.
- Bein, A. (2008). *The Zen of Helping. Spiritual Principles for Mindful and Open-Hearted Practice*. John Wiley & Sons Inc.
- Bohlmeijer, E. & Hulsbergen, M. (2018). *De kracht van dankbaarheid*. Lannoo.
- Bohm, D. (1996, 2020). *Over dialoog. Helder denken en communiceren*. Ten Have.

- Bloom, P. (2018). *Against Empathy. The Case for Rational Compassion*. Ecco.
- Dalai Lama & Chan, V. (2013). *De kunst van compassie. Verrassende ontmoetingen en tijdloze inzichten*. BBCN.
- De Botton, A. (2016). *Religie voor atheïsten. Een heidense gebruikersgids*. Olympus, Atlas.
- De Dijn, H. (2018). *Rituelen. Waarom wij niet zonder kunnen*. Polis.
- De Haan, E. & Beerends, E. (2012, 2016). *Organisatieontwikkeling met Theory U. Hoe komen we de bocht door. Werkvormen en cases*. Boom.
- Dijkstra, J. (2007). *Gespreksvoering bij geestelijke verzorging. Een methodische ondersteuning om betekenisvolle gesprekken te voeren*. Nelissen.
- Duindam, V. (2013). *Leren liefhebben. Een spirituele kijk op relaties*. Ten Have.
- Duindam, V. (2021). *Spiritueel zakboekje voor professionals*. SWP.
- Duijntjer, O. (2007). De innerlijke weg: hoezo? In T. van Leeuwen & H. Muijen (reds.). *De innerlijke weg. Spirituele tradities over verinnerlijking*. Ten Have.
- Fitchett, G. (1993). Spiritual Assessment in Pastoral Care: A Guide to Selected Resources: *Journal of Pastoral Care Publications, Inc.*
- Frohlich, M. (2001). Spiritual Discipline, Discipline of Spirituality: Revisiting Questions of Definition and Method. *Spiritus*, 65-78. The Johns Hopkins University Press.
- Frohlich, M. (2007). Critical Interiority. *Spiritus*, 77-81. The Johns Hopkins University Press.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Hutchinson.
- Grimes, R. L. (2013). *The craft of ritual studies*. University Press.
- Hermans, H.J.M. & Hermans-Jansen, E. (1999). *Het verdeelde gemoed: over de grondmotieven in ons dagelijks leven*. Nelissen.
- Hermans, H.J.M. (2001). The Dialogical Self: Toward a theory of personal and cultural positioning. In *Culture & Psychology*, 7(3):243-281.
- Hermans, H.J.M. (2011). *Handbook Dialogical Self*. Cambridge University Press.
- Isaacs, W. (1999). *Dialogue and the art of thinking together a pioneering approach to communicating in business and in life*. Bantam Doubleday Dell Publishing Group Inc.
- Jacobs, G., Meij, R., Tenwolde, H. & Zomer, Y. (Reds.) (2008). *Goed werk? Verkenningen van normatieve professionalisering*. B.V. Uitgeverij SWP.
- Kabat-Zinn, J. (1990, 2021). *Gezond leven met mindfulness. Handboek meditatie ontspannen*. Altamira.
- Kievit, G. (2011). *Innerlijke ruimte. Een onderzoek naar de autobiografische competentie van de ziekenhuispastor in gesprek met kankerpatiënten*. Dissertatie.

- Kessels, J., Boers, E. & Mosterd, P. (2002). *Vrije Ruimte. Filosoferen in organisaties*. Boom.
- Kunneman, H. (2005). *Voorbij het dikke-ik. Bouwstenen voor een kritisch humanisme*. B.V. Uitgeverij SWP.
- Kunneman, H. (2006). Horizontale transcendentie en normatieve professionalisering: de casus geestelijke verzorging. In *WRR Rapport: geloven in het publieke domein, 380-383*. Amsterdam University Press.
- Lang, G. & Van der Molen, H.T. (2020). *Psychologische gespreksvoering. Een basis voor hulpverlening*. Boom.
- Leget, C. (2002) Innerlijke ruimte en levenseinde. Pastoraat en de omgang met morele problemen in de terminale zorg. *Handelingen. Tijdschrift voor praktische theologie en religiewetenschap*. 27(521), 2000/5.
- Leget, C. (2008). *Van levenskunst tot stervenskunst. Over spiritualiteit in de palliatieve zorg*. Lannoo.
- Leget, C., Staps, T., van der Geer, J., Mur-Arnoldi, C., Wulp, M. & Jochemsen, H. (2010). *Spirituele Zorg. Landelijke Richtlijn*. Agora-werkgroep.
- Lie, D.S., Oosterom, M. & Waltenberg Donkel, R. (2011). Ubuntu gesprek. Van individuele naar gezamenlijke wijsheid. *Tijdschrift voor Ontwikkeling in Organisaties TvOO*, 1(2), 73-76.
- Lonergan, B. (1971, 1996). Method in Theology. In T.J. Tekippe (1996), *What is Lonergan Up to in Insight*. Liturgical, ch. 21.
- Louf, A. (2003). *De genade kan meer. Spiritualiteit van de geestelijke begeleiding*. Lannoo.
- Luijten, L., De Paauw, A. & Fonteijn, H. (2022). *Het Troostboek. Openhartige gesprekken over levensbeschouwing, verlies en rouw*. BoekXpress.
- Luoma, J.B., Hayes, S.C. & Walser, R.D. (2009). *Leer ACT! Vaardigheden voor therapeuten*. Bohn Stafleu van Loghum.
- Lyubomirsky, S. (2007). *De maakbaarheid van geluk. Een wetenschappelijke benadering voor een gelukkig leven*. De Arbeiderspers, De Archipel.
- McClelland, D. C. (1973). Testing for competence rather than for "intelligence". *American Psychologist*, 28(1), 1-14. <https://doi.org/10.1037/h0034092>
- Moyaert, M. (2008). Een kritische analyse van de theologie van de godsdiensten in het licht van de interreligieuze dialoog. *Collationes*, 38(4).
- Neijnsens, I. & Gabriëls, T. (Red.) (2021). *Lichaam, zin en zorg. Veranderende visie, vernieuwende praktijk*. Gompel&Svacina.
- Nussbaum, M. (1997). *Cultivating Humanity. A classical defense of reform in liberal education*. Harvard University Press.

- Oliver, R. (2020). Deep Listening. In F. Koster en H. Heijnekamp (Reds.), *De kunst van mindful communiceren – luisteren en spreken met wijsheid en compassie*. Boom.
- Rogers, C. (1957). The Necessary and Sufficient Conditions for Therapeutic Personality Change. *Journal of Counseling psychology*, 21(2), 95-103.
- Roothaan, A. (2007). *Spiritualiteit begrijpen. Een filosofische inleiding*. Boom.
- Rosenberg, M. B. (2011). *Geweldloze communicatie*. Lemniscaat B.V.
- Scharmer, O. (2009). *Theory U: Learning From the Future as It Emerges*. Berrett-Koehler.
- Segal, Z., Williams, M. & Teasdale, J. (2013). *Mindfulness en cognitieve therapie bij depressie*. Nieuwezijds.
- Shadid, W. (2002). Culturele diversiteit en interculturele communicatie. In H. van Veghel (Red.), *Waarden onder de meetlat: Het Europese waardenonderzoek in discussie*. Damon b.v.
- Smart, N. (1973). *The phenomenon of religion*. Seabury Pr.
- Smit, J. (2013). *Tot de kern komen. De kunst van het pastorale gesprek*. KokBoekencentrum.
- Smit, J. (2015). *Antwoord geven op het leven zelf. Een onderzoek naar de basismethodiek van de geestelijke verzorging*. Eburon.
- Smit, J. & Smeets, W. (2018). De basismethodiek van geestelijke verzorging op handelingsniveau. *Psyche & Geloof*, 29(2), 86-95.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Van Dartel, H. & Molewijk, B. (2014). *In gesprek blijven over goede zorg. Overlegmethoden voor moreel beraad*. Boom.
- Van der Kooij, J. C., de Ruyter, D. J., & Miedema, S. (2015). Can we teach morality without influencing the worldview of students? *Journal of religious education*, 63(2), 79-93.
- Van der Zande, E. (2016). Passio Complexitatis: A Dialogical Approach to Complexity. In C. Bakker & N. Montesano Montessori (Eds). *Complexity in Education, From Horror to Passion*. Sense Publishers.
- Van Eersel, S. (2021). *Dialoog als levenskunst. De kunst om in verbondenheid met anderen te leven*. Eburon.
- Van Leeuwen, R., Leget, C. & Vosselman, M. (2020). *Zingeving in zorg en welzijn*. Boom.
- Van Schroyen Lantman, R. (2007). *Levensverhalen in het ziekteproces. Over geestelijke verzorging en interdisciplinaire samenwerking*. Kavanah.
- Vosselman, M. & Van Hout, K. (2013, 2022). *Zingevende gespreksvoering. Helpen als er geen oplossingen zijn*. Boom.
- Wierdsma, A. (2012). De plek der moeite. In M. Ruijters & R.J. Simons, *Canon van het leren*. Kluwer, 457-468.

- Wojtkowiak, J. (2018). Rouw en ritueel in de westerse context. In R. van Uden & L. Vergouwen (Reds.). *Weerloos – weerbaar. Culturele en morele aspecten van verlies* (pp. 79-101). KSGV.
- Wojtkowiak, J. (2018). Towards a psychology of ritual: A theoretical framework on ritual transformation in a globalising world. *Culture & Psychology*.
- Yankelovich, D. (1999). *The magic of dialogue. Transforming conflict into cooperation*. Simon & Schuster.
- Zock, H. (2019). Na-apen en samenwerken. Een vergelijking tussen positieve psychologie en geestelijke verzorging. In W. Krikilion en J. Pieper (Red.), *Positieve psychologie en zingeving. Integratie en toepassingen* (pp.127-148), KSGV.



**Deel 2:**

**Interlevensbeschouwelijke ontmoetingen**





## Hoofdstuk 4

# Interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging vanuit een boeddhistisch perspectief

*De methode is aandacht, de uiting mededogen en de essentie wijsheid*

*Bart van den Bosse en Paul van Gogh*

### 4.1 Inleiding

#### *Ontstaansgeschiedenis Boeddhisme in Nederland*

De eerste Nederlandse publicaties over het boeddhisme verschenen begin jaren veertig van de negentiende eeuw, van de hand van de doopsgezinde dominee J.H. Halbertsma. Hij schreef hierin op een verrassend sympathieke wijze over het ‘buddhisme’ en zijn stichter, waarbij hij een parallel probeerde te trekken tussen Boeddha en Christus: een nieuwe maar in die tijd ook controversiële benadering. In het begin van de negentiende eeuw zien we hiermee een kantelpunt in hoe men tegen het boeddhisme aankeek. De bespreking van het boeddhisme door Halbertsma staat in het licht van de overtuiging dat de oorsprong ervan verwantschap vertoont met het oer-christendom (Blezer, Poorthuis, & Gales, 2020, p. 22). Voorheen beschouwde men boeddhisme meestal als een vorm van heidens geloof (Blezer, Poorthuis, & Gales, 2020, p. 37). In de daaropvolgende decennia volgden vele vertalingen van boeddhistische teksten, vooral in het Engels en Duits. In ons land moesten belangstellenden het voornamelijk doen met deze vertalingen of met Nederlandse vertalingen van buitenlandse vertalingen (Den Boer, 2007, p. 1).

Een centrale rol in de verspreiding van de bekendheid van het boeddhisme vanaf het einde van de negentiende eeuw speelde het Theosofisch Genootschap met haar Duits-Russische grondlegster Helena Petrovna Blavatsky (1831–1891). De door haar openbaar gemaakte ‘Geheime Leer’ of Theosofie was deels geïnspireerd op Tibetaans Boeddhisme en werd ook wel ‘esoterisch boeddhisme’ genoemd. Blavatsky en medeoprichter van het Theosofisch Genootschap H.S. Olcott waren in 1880 in Ceylon (huidige Sri Lanka) de eerste westerlingen die toevlucht namen tot de Boeddha, de *Dhamma* (de leer van de Boeddha) en de Sangha (de gemeenschap van boeddhisten) (Bauman 2001, p.10).

Begin twintigste eeuw ontstonden er gemeenschappen van boeddhisten in Europa. In Duitsland (1903), Engeland (1907) en Frankrijk (1929) werden verenigingen van praktiserende boeddhisten actief (den Boer 2007, p. 2). De

eerste Nederlandse Boeddhistische vereniging ontstond in 1949 toen de ‘Nederlands Buddhistische Vriendenkring’ werd opgericht, die landelijke bekendheid verkreeg (den Boer 2007, p. 2). In de jaren zestig en zeventig drong het boeddhisme via de hippie- en beatnik cultuur met schrijvers als Jack Kerouac, Herman Hesse en Jan Willem van de Wetering door tot de populaire cultuur. Zen waaide over uit Amerika. De Dalai Lama vluchtte uit Tibet naar India en vanaf 1959 zwierven Tibetaanse lama’s uit over de westerse wereld. In 1973 werd de eerste boeddhistische tempel in Nederland geopend. Vijf jaar later in 1978 werd de Boeddhistische Unie Nederland (BUN) opgericht met acht boeddhistische groeperingen (Boer, 2007, p. 9). Rond deze periode nam ook de stroom van Aziatische migranten met een boeddhistische achtergrond toe. Thaise, Vietnamese en Chinese mensen kwamen naar Nederland, inclusief monniken om in de religieuze behoeften te voorzien (den Boer, 2007, p. 9). Mede als gevolg van globalisering, ontkerkelijking en behoefte aan zingeving kwam de populariteit van het boeddhisme vanaf de jaren negentig in een stroomversnelling. Termen als meditatie, Zen en mindfulness werden gemeengoed en Boeddhabeelden veroverden de Nederlandse tuinen en venterbanken (Van der Velde, 2021, p. 22).

#### *Nederlands Boeddhisme tegenwoordig*

De BUN kent momenteel 49 aangesloten boeddhistische groeperingen met een veelvoud aan lokale *sangha’s* (Boeddhistische Unie Nederland, 2020). De schattingen naar de hoeveelheid Nederlandse boeddhisten lopen sterk uiteen, variërend van enkele tienduizenden tot honderdduizenden, afhankelijk van de inclusiecriteria. Tel je pas als boeddhist bij lidmaatschap van een organisatie, of reeds bij individuele inspiratie? Een bijkomende moeilijkheid betreft de zelfidentificatie van mensen die zich bezighouden met boeddhisme of boeddhistische beoefening en zich om uiteenlopende redenen geen boeddhist willen noemen (van der Velde 2015, pp. 10-11, Berghuijs 2019, p. 110). De BUN gaat op basis van CBS-onderzoek uit van ongeveer 55.000 boeddhisten in Nederland, waarvan bijna 40.000 boeddhisten uit gemeenschappen met een traditionele Aziatische achtergrond en ruim 15.000 ‘bekeerlingen’ uit lekensangha’s, bestaande uit mensen die pas op latere leeftijd met boeddhisme in aanraking zijn gekomen (Boeddhistische Unie Nederland, 2024). Kijken we naar het verschijnsel meervoudige religiositeit dan blijkt dat maar liefst 13% van de Nederlanders modaliteiten van christendom en boeddhisme combineert en 8% van de Nederlanders boeddhisme en hindoeïsme (Berghuijs 2019, p. 103, p. 117).

Boeddhisme kent geen centraal gezag en wordt gekenmerkt door een diversiteit aan stromingen. De grote (mondiale) tradities *Theravada*-, *Mahāyāna*- en *Vajrayāna*-boeddhisme zijn allen in verschillende varianten in Nederland vertegenwoordigd. Men kan spreken van een ‘hybride boeddhisme’ als gevolg

van kruisbestuivingen tussen Oost en West, met als twee uitersten traditioneel en modernistisch boeddhisme. Een aanzienlijk deel van het Nederlandse boeddhisme kan worden gerekend tot het modernistisch boeddhisme, dat wordt gekenmerkt door ontmythologisering, psychologisering, de-traditionalisering, met nadruk op meditatie en optimisme, boeddhisme als filosofie eerder dan als geloofsovertuiging of religie en het beklemtonen van overeenkomsten tussen boeddhisme met democratische, humanistische en wetenschappelijke paradigma's (McMahan, 2012, pp. 42-49). Het kent daarbij een sterk eclectisch karakter waarbij selectief zaken worden overgenomen uit Aziatische vormen van boeddhisme. Elementen van boeddhisme hebben in de laatste decennia hun weg gevonden in Westers therapeutische interventies, zoals *Mindfulness-Based Stress Reduction* (MBSR), *Mindfulness-Based Cognitive Therapy* (MBCT), *Dialectical Behaviour Therapy* (DBT) en *Acceptance and Commitment Therapy* (ACT). Mede hierdoor heeft het boeddhisme niet te klagen over gebrek aan positieve beeldvorming. Boeddhisme is onderdeel geworden van een aan populariteit winnende culturele tegenbeweging die alternatieve manieren biedt om met de toenemende druk van het dagelijks leven om te gaan. In plaats van als een religie wordt boeddhisme niet zelden beschouwd als primair een levenswijze, gericht op geluk, zelfontplooiing en vrij van dogma's (van der Velde, 2015, p. 27; van der Velde, 2021, p. 13). Centrale factoren ervan zijn het methodisch cultiveren van aandacht en concentratie teneinde een stressvrijer, deugdzamer en gelukkiger leven te kunnen leiden.

### *Boeddhistisch Geestelijke Verzorging in Nederland*

Boeddhistisch Geestelijke Verzorging (BGV) in Nederland is een relatief nieuw fenomeen en bevindt zich in een pioniersfase (van den Bosse 2020, p. 1) Sinds 2014 bestaat er een Postacademische ambtsopleiding tot BGV-er aan de Vrije Universiteit Amsterdam. Hier verleent de Boeddhistisch Zendende Instantie (BZI) namens de BUN zending voor de werkvelden van defensie en justitie. Boeddhistisch geestelijke verzorging wordt net als Nederlands boeddhisme gekenmerkt door een hoge mate van pluraliteit en kent geen uitgewerkt theoretisch kader (Sanford, 2021, pp. 11-12). Er wordt gewerkt met verschillende modellen uit verschillende tradities waarbinnen een aantal gemeenschappelijke kenmerken zijn aan te wijzen. Vier kernkwaliteiten die naar voren komen in de literatuur over boeddhistisch geestelijke verzorging zijn openheid, aandacht, luisteren en compassie (Meulensteen, 2021). In de begeleiding sluit de BGV-er aan bij het niveau en de levensbeschouwing van de cliënt. Het boeddhistische principe van *upāya* (situationeel wijs en vaardig handelen) is hierbij leidend. Vaak wordt er gebruik gemaakt van verschillende vormen van meditatie, om aandacht, inzicht en wijsheid te helpen cultiveren. Onderscheidend voor boeddhistisch geestelijke verzorging is daarbij dat het

een non-theocentrische vorm van spiritualiteit aanbiedt (White 2022, p. 3) Gegeven de multireligieuze en levensbeschouwelijk diverse samenleving ligt zowel tijdens de ambtsopleiding tot BGV-er als in het werkveld de nadruk op traditieoverstijgend kunnen werken (Vrije Universiteit Amsterdam, 2022).

## 4.2 Casusbeschrijving

### *Context*

De casus speelt zich af in een vrouwengevangenis in Nederland. Claudia, een 45-jarige Franse vrouw, wordt verdacht van poging tot doodslag van haar Nederlandse man met wie ze een lange afstandsrelatie heeft. Zij is ten tijde van haar aanhouding in Nederland om hem te bezoeken. Haar kinderen uit een eerder huwelijk zijn in Frankrijk achtergebleven. De redenen voor haar komst zijn slechte onderlinge communicatie en twijfels over het voortzetten van de relatie. Wanneer Claudia ontdekt dat haar man al geruime tijd leugens verkondigt en een andere relatie heeft, lopen de spanningen flink op. Een conflict loopt uit de hand en mondt uit in een vechtpartij waar uiteindelijk een scherp voorwerp bij betrokken raakt. Zowel Claudia als haar man raken hierdoor gewond. Na waarschuwingen uit de buurt worden beiden gearresteerd door de politie. Claudia geeft aan dat ze werd aangevallen en zichzelf heeft verdedigd, omdat ze zich bedreigd voelde. Haar man vertelt precies het tegenovergestelde, waardoor beide verhalen lijnrecht tegenover elkaar komen te staan. Allebei komen vast te zitten voor poging tot doodslag.

### *Betrokkenen en aanleiding voor de situatie*

Claudia zit vijf maanden in detentie wanneer ze besluit een verzoekbriefje te schrijven voor de BGV-er, een 40-jarige man. Claudia is zelf geen boeddhist maar heeft vanuit haar yogabeoefening wel affiniteit met boeddhistische spiritualiteit. Vanuit de gevangenisbibliotheek heeft ze een boek gelezen over meditatie en ze hoopt hierdoor meer tot rust te kunnen komen. Claudia ervaart veel stress en is nieuwsgierig naar hoe het boeddhisme en met name meditatie haar kunnen helpen tijdens haar detentieperiode.

### *Relevante thema's*

Claudia vertelt tijdens de eerste gesprekken met de BGV-er over alles wat er is gebeurd, wat haar bezig houdt en waar ze mee worstelt. Ze geeft aan dat de eerste periode van haar detentie erg moeilijk voor haar is geweest en dat ze nog steeds niet goed kan bevatten waar ze in verzeild is geraakt. Ze is erg onrustig en gespannen, vooral wanneer ze met

haar rechtszaak bezig is. Ze voelt zich boos en gefrustreerd over de leugens van haar inmiddels ex-man en ziet zichzelf als slachtoffer in plaats van dader. Het gegeven dat ze verdacht wordt van doodslag terwijl haar ex-man onwaarheden blijft verkondigen valt nauwelijks te verdragen. Wat ze daarbij extra moeilijk vindt, is dat dit niet de eerste keer is dat ze is voorgelogen binnen een relatie. Binnen detentie is Claudia de controle over haar leven kwijtgeraakt. Ze voelt zich overgeleverd aan de grillen van anderen en dit maakt haar angstig. Ze is erg geschrokken van hoe ze door bewaarders en soms ook door medege-detineerden wordt behandeld. Dit maakt dat ze moeite heeft gekregen met het vertrouwen van mensen. Ze voelt zich onveilig, slaapt en eet slecht en is erg vermoeid. Ze vertelt dat ze zich normaal gesproken een sterke vrouw voelt. In Australië is ze ondernemer en ze heeft een dansschool. Een belangrijke drijfveer van haar is om vrouwen door het dansen in hun kracht te zetten. Nu voelt ze zich onmachtig, haar zelfvertrouwen en waardigheid staan stevig onder druk. Claudia's toekomst is ongewis; er hangt haar een lange gevangenisstraf boven het hoofd en ze weet niet hoe het verder moet. In haar cel komen de muren op haar af en is het moeilijk voor haar om enige rust vinden. Ze mist haar familie enorm en voelt zich schuldig over het feit dat ze er niet kan zijn voor haar zoon. Claudia is in een moeilijke en onzekere situatie beland waarin ze haar vrijheid kwijt is geraakt en op zichzelf is aangewezen. Wat overheerst zijn gevoelens van machteloosheid, gepieker en oplopende stress die ze moeilijk kan reguleren. Haar lijdensdruk is groot.

#### 4.3 Inhoudelijke thematiek

In deze casus wordt de BGV-er benaderd met een specifieke vraag. Claudia hoopt dat boeddhistische meditatie haar kan helpen bij moeilijkheden die ze ervaart tijdens haar detentie. Voordat de BGV-er hieraan tegemoet kan komen wil hij eerst zorgvuldig onderzoeken welke thema's er bij Claudia spelen. Op basis daarvan kan hij een afweging maken of meditatie een passende en behulpzame methode is of dat er eerst misschien iets anders nodig is om haar te helpen. Een gespreksmodel wat hij hierbij hanteert is probleemverheldering (Lang & van der Molen 2012, p. 101). Deze vorm van gespreksvoering is gericht op het helder in beeld brengen van wat er bij Claudia speelt. Op basis van een aandachtige verkenning van Claudia's gedachten en gevoelens maken de BGV-er en Claudia samen de balans op wat heilzaam is voor haar. De rol die de BGV hierin neemt zou je kunnen omschrijven als 'therapeutisch pastoraat' (Ganzevoort & Visser, 2007, p.80; Smit, 2015, p. 127). Goede afstemming is hierbij van groot belang. Hiertoe luistert de BGV-er naar zogeheten

‘katalysatoren van zingeving’ (Smit, 2015, p. 67). Deze helpen de BGV om een juiste analyse te maken van waar Claudia mee worstelt. Deze katalysatoren zijn: (1) contingentie ervaringen, (2) breuk en breuklijnen in het leven en (3) ervaringen die te maken hebben met inherente spanningen, polariteiten, paradoxen en andere ambivalenties van het leven.

Existentiële thema’s die mogelijk kunnen spelen en waar de BGV-er specifiek op let zijn de thema’s: verlies (onmacht), schuld, schaamte, boosheid en woede, angst en verlangen. Deze worden herkend als veel voorkomende existentiële thema’s binnen geestelijke verzorging (Ganzevoort & Visser, pp. 261-395). Bij Claudia is er duidelijk sprake van een ‘contingentie ervaring’. Het leven heeft een totaal onverwachte wending genomen, ze is vast komen te zitten en laat huis en haard achter zich. Ze voelt zich hierdoor machteloos, kwetsbaar en gedesillusioneerd. Claudia maakt zodoende een duidelijke levensbreuk mee, haar beeld van de toekomst staat volledig op zijn kop. Daarbij worstelt ze met uiteenlopende spanningen die te maken hebben met het thema verlies (van vrijheid, autonomie, eigenwaarde en identiteit). Verder voelt ze zich erg schuldig tegenover haar familie, met name haar zoon voor wie ze nu geen goede moeder kan zijn. Ze vindt het ook moeilijk om anderen te vertrouwen, de mensen om haar heen in de gevangenis en ook haar advocaat. Verder voelt ze zich verward en gekwetst over hoe ze al die jaren voor de gek gehouden is door haar ex-man. Claudia wordt vervolgens uitgenodigd om samen met de BGV-er aan de hand van boeddhistische oefeningen te onderzoeken wat voor haar behulpzaam is en wat niet. Ze gaan elkaar tweewekelijks een uur ontmoeten.

#### *Levensbeschouwelijk perspectief*

Binnen klassiek boeddhistische bronnen ligt bij de beschrijving van de omgang met pijn en verdriet niet zozeer de nadruk op de tussenkomst van een externe bron of godheid, maar meer op hoe de eigen intelligentie en fundamentele goedheid kan worden gebruikt om kalm en bekwaam te blijven te midden van ‘dat wat moeilijk is’ (Giles & Miller, 2012, pp. 3-4). Voor een goed begrip van hoe nu boeddhistisch geestelijke verzorging zich hiertoe verhoudt kijken we allereerst naar de grondlegger van het boeddhisme, de Boeddha (de ontwaakte of wakkere), als het ultieme voorbeeld voor geestelijke zorg (Sanford, 2021, p. 20). De Boeddha wordt niet zozeer gezien als leider of herder, maar als leraar/leermeester en soms als dokter (metaforisch) waarbij hij naar zichzelf verwijst als *kalyānamitra* (spirituele vriend).

In de *Mitta Sutta* (AN 7:36, vertaling: Breet & Janssen, 2019, p. 73) worden aan een *kalyānamitra* ten minste zes eigenschappen toegeschreven. Het is iemand die:

- geeft wat moeilijk te geven is;

- doet wat moeilijk te doen is;
- zijn eigen geheimen onthult;
- geheimen van iemand anders bewaart;
- iemand anders niet in de steek laat;
- iemand anders niet veracht vanwege diens verlies.

De Boeddha onderwees de *dhamma*, een woord met vele betekenissen dat hier verwijst naar waarheid of werkelijkheid en synoniem staat voor de leer of weg van de Boeddha. Deze is een wijsheidsleer die niet enkel vanuit inzicht dient te worden begrepen, maar ook ervaringsmatig gerealiseerd dient te worden. Waarheid is dus niet zozeer datgene wat is geopenbaard en buiten de tijd staat, maar iets dat de beoefenaar zelf kan leren ervaren in het hier en het nu – als een vorm van zelfrealisatie. Hiertoe nodigt de Boeddha uit in zijn vele leerredes waarbij het principe van ‘kom en zie’ (*ehi-passiko*) voorrang heeft op dat van ‘kom en geloof’ (*Kālāma Sutta*, AN 3.65, vertaling: Breet & Janssen, 2021, pp. 303-307).

Dit wil niet zeggen dat boeddhisme geen aannames kent. In de *dhamma* gelden drie basiskenmerken van het bestaan: (1) Alles is veranderlijkheid/vergankelijkheid (*anicca*), (2) het leven bestaat uit onbevredigdheid/lijden (*dukkha*) en (3) niets bestaat op of uit zichzelf (*anattā*). De boeddhistisch geestelijk verzorger helpt anderen in de omgang hiermee (Ganzevoort, ajouaou, Braak, Johgh, & Minnema, 2014). Elk mens kan uiteindelijk spirituele bevrijding (*nirvana*) bereiken wanneer deze drie kenmerken van het bestaan via inzichtsen aandachtmeditatie en het doen van goede daden volledig gerealiseerd zijn. Een belangrijk uitgangspunt hierbij is dat mensen primair de neiging hebben om de werkelijkheid te verdraaien, voortkomend uit de zogeheten ‘drie vergiften’ van het boeddhisme: hunkering/gehechtheid, afkeer/haat en onderliggende onwetendheid. Deze vergiften zorgen ervoor dat we wegblijven van het huidige moment. We willen datgene verkrijgen en vasthouden wat we niet hebben (aangedreven door hunkering en gehechtheid) en dat wat ons overkomt willen we vaak niet (beantwoord door afkeer/haat). Onderliggende onwetendheid houdt dit in stand (Anālayo, 2012, pp. 248-249).

Een verhaal in het *Cūlamālukyasutta Sutta* (MN 63, vertaling: Breet & Janssen, 2004, p. 126-130) dat dit illustreert is de parabel van de tweede pijl. Deze vertelt over een man die gewond was geraakt door een giftige pijl. Toen men een dokter voor hem wilde vinden om hem te helpen zei de man daarop ‘nee’. De gewonde man wilde eerst, voordat hij door een dokter zou worden geholpen, weten wie hem had aangevallen. Hij wilde ook weten wat zijn kaste was, zijn lengte, huidskleur, plus het soort boog dat hij gebruikt had, van welk materiaal de boogpees was gemaakt en van welke vogel de veren van de pijl afkomstig waren. De man stierf voordat hij antwoord op zijn vragen kon krijgen.

De eerste pijl staat hier symbool voor de onvermijdelijkheid en alomtegenwoordigheid van *dukkha* in ons leven. De boeddhistische traditie omschrijft dit in het *Dhammacakkapavattana sutta* (SN 56:11, vertaling Breet & Janssen, 2013, pp. 537-541) als volgt: Geboorte is *dukkha*, ouder worden is *dukkha*, ziek zijn is *dukkha*, sterven is *dukkha*, verbonden zijn met hetgeen je niet verbonden wil zijn is *dukkha*, gescheiden zijn van hetgeen je mee verbonden wil zijn is *dukkha*, niet krijgen wat je wil hebben is *dukkha*. De tweede pijl staat symbool voor het lijden dat wij zelf toevoegen aan de werkelijkheid, door onze eigen reactie(s) erop, aangedreven door de drie vergiften en de illusies die hiermee gepaard gaan. Het op verkeerde of onnodige manier vechten tegen onvermijdelijke pijn maakt het leed erger – zo luidt het rationale die in deze parabel verscholen ligt. Hier vanuit goed begrip en wijsheid naar leren handelen staat centraal binnen het boeddhisme. De ontwikkeling hiervan loopt via drie manieren: 1) Het luisteren naar of lezen van leerredes van boeddhistische leraren, 2) het reflecteren op deze leerredes en 3) meditatieve cultivatie (*bhāvanā*). (Harvey, 2013, p. 318). Meditatie als het cultiveren van aandachtig gewaar zijn geldt binnen het vroege boeddhisme als eerste van de zeven factoren van verlichting (Anālayo, 2012, pp. 259-265). Middels het beoefenen van aandacht (*satī*) en het onderzoeken van de werkelijkheid in het huidige moment, wordt gaandeweg energie, vreugde, innerlijke rust, concentratie en gelijkmoedigheid gecultiveerd. Boeddhistisch geestelijke verzorging wordt in Amerikaanse literatuur ook wel aangeduid als *contemplative care* (contemplatieve zorg), dat verwijst naar een vorm van zorg die wordt ondersteund door consistente beoefening binnen een meditatieve of contemplatieve traditie (Ganzevoort, Ajouaou, Braak, Jongh & Minnema, 2014, p.7; Giles & Miller, 2012, p.xvii). De eigen boeddhistische beoefening van de BGV-er is op deze wijze een integraal onderdeel van de beroepsuitoefening, het vormt, draagt en inspireert. Als zodanig bestaat het boeddhisme uit het bewandelen van een pad waarbij gaandeweg aandacht, inzicht en wijsheid ontwikkeld worden. Dit leidt vervolgens tot het geleidelijk opgeven of loslaten van de drie vergiften van gehechtheid, afkeer en onwetendheid, wat uiteindelijk leidt tot bevrijding/realisatie, waarin de dingen worden gezien hoe ze werkelijk zijn, bevrijd van het geconditioneerde bestaan. Aspiratie hiertoe (*bodhi-citta*) alsmede de aspiratie van de BGV-er om anderen hierbij te helpen komt mede tot stand door meditatie op en beoefening van de vier zogeheten harts kwaliteiten *metta* (liefdevolle vriendelijkheid), *karuna* (compassie), *mudita* (medevreugde) en *upekkha* (gelijkmoedigheid) (Harvey, 2013, pp. 153-154). Met name compassie geldt als drijvende kracht achter BGV in de relatie tot anderen (Keiman, 2017, p. 49).

Boeddhisme en BGV kenmerkt zich verder door een sterk pragmatisch karakter. Dit wordt treffend weergegeven in de metafoer van het vlot in het



*Alagaddupama sutta* (MN 22; vertaald door: Breet & Janssen, 2004, pp. 249-262). Het onderricht van de Boeddha wordt er vergeleken met een vlot dat wordt gebruikt om de rivier van onwetendheid over te steken. Wanneer de andere oever is bereikt, kan het vlot achtergelaten worden. Het hoeft niet te worden meegezeuld. Dit vertaalt zich binnen BGV door het verlangen anderen te helpen hun lijden te verminderen, de nadruk op leringen is hieraan ondergeschikt. Woorden van de Boeddha die eveneens dit pragmatisme benadrukken zijn: 'Ik onderwijs maar één ding, de aanwezigheid van *dukkha* en de beëindiging ervan' (Feldman, 2017, p. 59).

### *Doelstellingen*

Voor de casus van Claudia betekent dit onder meer het volgende. Het eerste doel van het contact, aansluitend bij de kenmerken van de *kalyānamitra* zal zijn het bieden van veiligheid en vertrouwen waardoor Claudia zich gezien en gehoord kan voelen bij het uiten van haar moeilijkheden.

Omdat een deel van de stress van Claudia voortkomt uit het moeilijk of niet kunnen accepteren van haar situatie wil de BGV-er haar vervolgens helpen om te leren accepteren wat ze niet kan veranderen. Acceptatie- en meditatieoefeningen kunnen Claudia oefeningen helpen om de aandacht te richten op het huidige moment, in plaats van op toekomst of verleden. Dit kan kalmtte en rust teweegbrengen waardoor inzicht kan worden verkregen in (automatische) stressreacties, en er een andere verhouding tot pijn en stress kan worden ontwikkeld. Claudia kan tijdens meditatie leren om meer gelijkmoedig naar zichzelf te kijken en moeilijke ervaringen vriendelijk toe te laten in plaats van zich ertegen te verzetten en/of mee te identificeren.

De BGV-er fungeert hierbij idealiter als belichaming van de meditatieoefeningen en is op deze wijze een uitnodigend voorbeeld voor Claudia, die zelf kan zien en aanvoelen waar de oefeningen toe kunnen leiden. Het doel is hierbij om Claudia wat in handen te geven waardoor ze zelf iets aan haar situatie kan doen. Meditatie kan gaan fungeren als een zelfstandige bewust ingezette interventie tegen haar oplopende stress. De meditatie oefeningen vinden plaats samen met gesprekken waarin wordt gereflecteerd op de oefeningen en de hindernissen die Claudia hierbij tegenkomt. Wanneer het uitkomt, zal de BGV-er boeddhistische verhalen inzetten ter uitleg of illustratie.

De BGV-er zet op deze manier in op zowel transformerend inzicht als transformerend handelen waardoor een opwaartse spiraal kan worden ingezet. Op deze wijze hoeft Claudia zichzelf niet primair als slachtoffer te ervaren maar als bewuste actor met meer vrijheid en grip op haar bestaan. Het doel hierbij is het werken aan een herstelbeweging waarin wordt gewerkt richting verbinding, vertrouwen en hernieuwde perspectieven en intenties richting de toekomst.

#### 4.4 Traditiespecifieke en traditieoverstijgende methoden

##### *Ontmoeten en acceptatie*

Binnen de begeleidingsrelatie tussen Claudia en de BGV-er speelt de methodiek van de drie pijlers van de Zen Peacemakers Foundation een belangrijke rol (Glassman, 2002, p. 80-100). Deze pijlers bestaan uit (1) niet-weten, (2) erbij blijven/erkennen wat is en (3) doen wat nodig is. De BGV-er beoefent (1) in het 'niet-weten' een open houding die voorbijgaat aan oordelen en verwachtingen. Hij (2) blijft aanwezig bij de ander en sluit daarbij aan bij 'wat er is', afgestemd op zichzelf, Claudia en de ontmoeting. Niet-oordelen en aandachtig luisteren staan hierbij centraal, zonder interventies. Geïnformeerd door het voorgaande, neemt de BGV gepaste actie, (3) 'doet wat nodig is' gericht op heling. Deze methodiek van de drie pijlers van de Zen Peacemakers Foundation toont verwantschap met de vier stadia van de exposure binnen de presentiebenadering van Baart (Baart 2011, p. 212). Binnen beide methodieken is sprake van ideaaltypische stadia, ze kunnen niet als vanzelfsprekendheden worden gezien en vereisen oefening en toewijding. Een andere overeenkomst is dat de toewijding aan de ander een duidelijke affectieve transformatie in zich draagt, met een ethisch karakter. De getransformeerde toewijding aan de buurtbewoners waar Baart over spreekt (Baart 2011, p. 214) resonanceert met de compassievolle actie (*karuna*) die voortvloeit uit de beoefening van liefdevolle vriendelijkheid (*metta*) van de BGV-er (Feldman 2017, p. 56-82). De ontmoetingen en de attitudes van de BGV-er hebben een contemplatief karakter waarbij de eigen beoefening centraal staat. Hierdoor kan de BGV-er met een *strong back, soft front* aanwezig zijn (Bein, 2008, p. 11). De 'zachte voorkant' drukt compassie en openheid uit en de aspiratie van de BGV-er om de ander te ondersteunen bij het lijden. De 'sterke rug' biedt zowel kracht als structuur om de ander op een vaardige en heldere manier bij te staan. Een veilige relatie tussen Claudia en de BGV-er is hiervan het resultaat. Ze leert de BGV-er te vertrouwen en zichzelf te openen.

##### *Inzichten en innerlijke kracht helpen ontdekken*

In de volgende fase van de begeleidingsrelatie wordt het contact tussen Claudia en de BGV-er verdiept middels het doelgericht aanbieden van verschillende oefeningen. Hiermee wordt meer expliciet een beweging gemaakt richting het levensbeschouwelijke of spirituele niveau. In afstemming met Claudia krijgen de lessen van de boeddha meer ruimte in de begeleiding.<sup>1</sup> In generieke termen

1 Nadat het eerste contact gelegd is ontstaat er een werkrelatie op basis van vertrouwen en kan de relatie zich verdiepen. Volgens Smit (Smit, 2015, p. 288) maakt de GV een verdiepende beweging naar het spirituele niveau.

kan men hier spreken van gezamenlijk zoeken naar ‘spirituele conformiteit’.<sup>2</sup> Dit doelgerichte streven vinden we zowel terug binnen het eigene van de BGV (Giles & Miller, 2012, p. 4) als wel binnen generieke methoden (Smit, 2015, p. 287). Op verzoek van Claudia neemt de BGV-er een boeddhistisch boek mee waarin verschillende oefeningen en inzichten over acceptatie aangeboden worden. De keuze van de BGV-er valt op het boek *Radical acceptance* van Tara Brach (2004).

Deze keuze is gemaakt op basis van *upāya kauśalya*, vaak verkort weergegeven als *upāya* en vertaald als *skillfull means* of ‘vaardig gebruik van middelen’.<sup>3</sup> *Upāya* verwijst naar het vermogen van de BGV-er om diens zorg en (boeddhistische) beoefening af te stemmen op de inhoudelijke thematiek, situatie en capaciteiten van de cliënt (Keiman, 2017, p. 73-75). In het boek van Brach wordt op toegankelijke wijze en in hedendaagse taal stilgestaan bij thema’s als schaamte, schuld en gevoelens van onwaardigheid. Brach put daarbij uit boeddhistische oefeningen en uit haar persoonlijke ervaringen als psychotherapeut. Er worden uiteenlopende oefeningen aangeboden die helpen om heilzaam met moeilijke gedachten en emoties om te gaan. De benadering van ‘lijden’ is hier zowel boeddhistisch levensbeschouwelijk als existentieel-therapeutisch van aard. De ingezette verdieping van het contact krijgt verder gestalte via twee methodische wegen.

#### *Luisteren als methode:*

diep listening en generieke gespreksvaardigheden.

Tijdens de gesprekken maakt de BGV-er gebruik van de methode *awareness-centred deep listening* (ACDL) (Berger & Oliver, 2020, pp. 111-130). ACDL kenmerkt zich door drie kernvaardigheden die elkaar overlappen.<sup>4</sup> Ten eerste ontwikkelt de BGV-er bewust ‘lichamelijk gewaar zijn’. Het lichaam wordt hiermee een ‘luisterinstrument’ en ‘klankbord’ van datgene wat de BGV-er

2 Spirituele conformiteit is volgens Smit (2015, p. 287) het streefdoel van de begeleiding van GV. Geestelijk verzorgers streven naar geestelijk welzijn die in de kern bestaat in spirituele conformiteit en proberen dit te bekrachtigen en te versterken. De GV is er methodisch op gericht om cliënten hun ‘spirituele kracht’ te laten vinden om vervolgens te ontdekken hoe ze vanuit deze kracht kunnen leven.

3 *Upāya of voluit upāya kauśalya* is een veel voorkomend begrip in de literatuur over BGV. Het concept komt oorspronkelijk uit de Pali canon, maar speelt vooral in *Mahāyāna* en *Vajrayāna* tradities een belangrijke rol. De middelen waar bij *Upāya kauśalya* naar wordt verwezen zijn bijvoorbeeld: de inzet van specifieke meditatie, rituelen, teksten en andere oefeningen.

4 De ACDL-methode is ontwikkeld door Rosamund Oliver. Oliver is een boeddhistische beoefenaar uit de Tibetaanse traditie die haar contemplatieve methoden heeft uitgewerkt in de ACDL-methoden. De methode sluit zeer goed aansluit bij de basisattituden en de contemplatieve zorg van de BGV.

hoort én voelt. Dit lichamelijke gewaar zijn helpt vervolgens om een ‘ondersteunende aanwezigheid’ te creëren van waaruit een ‘compassievolle verbinding’ met de cliënt ontstaat - alles mag er zijn. De ruimte die hiermee tot stand komt, biedt grond en vertrouwen voor Claudia om haar binnenwereld met de BGV-er te delen en dit verder te onderzoeken tijdens het gesprek en de meditatiebeoefening. De BGV-er maakt hierbij ook gebruik van generieke gespreksvaardigheden zoals probleemverheldering, parafraseren, reflecteren op gevoel, concretiseren, samenvatten etc. (Lang & van der Molen, 2012, pp. 121-169).

Deze verdieping helpt Claudia om dat wat in haar leeft te verhelderen en te ordenen. Het praten over wat haar bezig houdt en wat ze ervaart doet haar goed. Ze geeft aan dat ze uitkijkt naar de gesprekken omdat het spaarzame momenten zijn waarin ze het gevoel heeft dat ze zichzelf kan en mag zijn.

#### *Meditatiebeoefening als methode*

De meditatieoefeningen uit het boek van Brach zijn een belangrijk onderdeel van het aanbod van de BGV-er in het contact. In deze oefeningen staan twee componenten centraal.

De eerste is dat de BGV-er Claudia uitnodigt om regelmatig te ‘pauzeren’. Dit als antwoord op het (automatische) piekeren, de onrust en het constante gevoel dat ze iets moet ‘doen’ en controle moet uitoefenen. Het beeld dat Brach daarvoor in het boek gebruikt is ‘het heilige pauzeren onder de Bodhi-boom’ (Brach, 2004, p. 50). Dit archetypisch beeld van de Boeddha die onder de Bodhi-boom tot verlichting kwam, staat symbool voor inkeer, aandacht en onderzoek. In de praktijk betekent dit dat de BGV en Claudia iedere ontmoeting samen 20 minuten mediteren, bestaande uit een korte lichaamsscan om lichaam en geest te helpen integreren.<sup>5</sup> Dit helpt bij bewustwording van gedachten, gevoelens en lichamelijke sensaties die spelen en stelt Claudia in staat om bewust ‘uit de waan van de dag’ te stappen.

De tweede component is dat de BGV-er Claudia uitnodigt om met een vriendelijke en accepterende houding naar haar innerlijke ervaringen en ge waarwordingen te kijken en zich open te stellen voor alles wat zich in haar zelf en haar leven afspeelt. Doordat Claudia met een meer accepterende houding naar haar ervaringen leert kijken, lost de weerstand (tweede pijl) die ze ervaart tegen wat haar overkomen is en wat er in haar leven gebeurt wat meer op. Door deze wijze van ‘aandacht schenken aan’ ontdekt ze dat er naast

5 Tijdens een lichaamsscan ‘scant’ de beoefenaar gestructureerd het lichaam door alle gebieden ervan aandachtig op te merken. Hiermee wordt de beoefenaar bewust van lichamelijke sensaties en emoties wat vaak een ontspannende uitwerking heeft. De beoefenaar raakt hierdoor in contact met zichzelf en traint tegelijkertijd de aandacht.

de onrust, de pijn en het verdriet (eerste pijl) ook ‘innerlijke ruimte’ bestaat waarin al deze ervaringen er kunnen en mogen zijn zonder dat ze haar overrompelen. Claudia probeert in deze fase om elke ochtend en avond 20 minuten op haar cel te mediteren en gedurende de dag te ‘pauzeren’ wanneer ze merkt dat ze verstrikt raakt in gepieker of rusteloosheid.

Een beeld dat de BGV-er inbrengt om haar een anders perspectief te bieden op haar lijden en de tweede pijl is het beeld wat Brach in haar boek gebruikt: ‘inviting Mara to tea’ (Brach, 2004, p. 81). Tijdens zijn meditatie onder de Bodhi-boom wordt de Boeddha ‘aangevallen’ door Mara. Mara wordt vaak gebruikt als symbool voor onder andere verleidingen, pijnlijke emoties en gedachten in onszelf. Door ook ‘ja’ te leren zeggen tegen deze moeilijke ervaringen ontstaat er een andere en vrijere relatie tot deze moeilijke ervaringen.

Daarnaast krijgt Claudia als methode *metta* meditatieoefeningen aangeboden die specifiek gericht zijn op het cultiveren van vriendelijkheid en mildheid naar zichzelf en anderen (Salzberg, 2005 p. 41; Koster & Brink, 2020, p. 31) om zo ook de geest wat meer tot rust te brengen en heilzame kwaliteiten te cultiveren. Tijdens deze meditaties gebruikt Claudia op advies van de BGV-er zinnen zoals ‘moge het mij goed gaan’, ‘moge ik gelukkig zijn’ en beelden die ervaringen van vriendelijkheid in haarzelf aanwakkeren en cultiveren. Claudia ervaart deze oefeningen als zeer prettig en probeert iedere avond de dag op deze wijze af te sluiten. Het helpt haar om meer ‘verbinding’ te ervaren met de mensen die ze mist, maar ook met de mensen met wie ze een moeizamere relatie heeft. Ze gebruikt de oefeningen eveneens op momenten dat ze overrompeld wordt door zelfverwijt en boosheid.

### *Inzichten verdiepen en nieuwe perspectieven vinden*

Doordat Claudia zich verbindt met datgene wat er aangeboden wordt ontstaat wederom een nieuwe fase in de begeleiding. Hierin gaat Claudia experimenteren en ervaringsgericht aan de slag en leert ze aan de hand van ervaring de oefeningen te integreren en toe te passen. Vanuit een generieke benadering zou je deze fase ‘laten’ en ‘verbinden’ kunnen noemen.<sup>6</sup> Claudia leert beter onderscheiden wanneer Mara haar ‘in zijn macht heeft’ en wanneer ze juist meer innerlijke vrijheid ervaart. Dit motiveert haar om de oefeningen vaker te doen.

6 Smit (2015, p. 298) omschrijft deze fase als ‘laten’: de geestelijke verzorger doet een stap terug en bij de cliënt ontstaat ruimte voor een ‘geraakt worden’ door iets of iemand wat voor de cliënt van belang en behulpzaam is. In het kader van bovenstaande casuïstiek wordt Claudia geraakt door de oefeningen en de effecten daarvan. Claudia gaat zich vervolgens bewust met dat wat aangeboden wordt verbinden, een ‘implementerende modus’. De BGV-er biedt Claudia hulp bij het ‘inoefenen’ hiervan. Volgens Smit (2015, p. 299) betekent dit een verbinding met ‘het leven zelf’, waarbij een nieuwe verhouding met ‘het leven zelf’ ontstaat. De rol van de geestelijk verzorger is hier meer volgend dan leidend.

Door het lezen begrijpt ze op cognitief niveau wat haar te doen staat en door het mediteren leert ze op ervaringsniveau. Steeds vaker heeft ze momenten dat ze rust en kracht kan vinden binnen de omstandigheden waar ze in verkeert. Claudia en de BGV-er staan bewust stil bij deze momenten van ‘innerlijke vrede’ en ‘innerlijke kracht’ en duiden dit als voortgang op haar spirituele pad. Het bewust stil staan bij haar voortgang kan vanuit een generieke benadering beschouwd worden als ‘vieren’.<sup>7</sup> Claudia is in staat tot het maken van gezondere keuzes, zoals deelname aan sport en onderwijs, zich assertiever opstellen richting personeel, medegeëditeerden en haar advocaat en het uitspreken van hoop en goede intenties richting haar toekomst. De begeleiding komt na zes maanden abrupt tot een einde wanneer Claudia geheel onverwacht geschorst wordt en ze buiten detentie haar strafzaak mag afwachten.

In deze paragraaf zijn verschillende traditiespecifieke en traditieoverstijgende methoden beschreven. We sluiten hier af door deze verschillende methoden samenvattend te categoriseren.

De traditiespecifieke methoden die de BGV-er heeft ingezet zijn de drie pijlers van de Zen Peacemakers Foundation (Glassman, 2002), mindfulness meditatie zoals aangeboden en beschreven door Tara Brach (2004) en meer specifiek ook *metta* meditatie (Salzberg, 2005; Koster & Brink, 2020). De generieke methoden die aan bod gekomen zijn: generieke psychologische gespreksvaardigheden zoals probleemverheldering, parafraseren, reflecteren op gevoel, concretiseren, samenvatten (Lang & van der Molen, 2012) en de *deep listening* methode (Berger & Oliver, 2020). De basismethodiek van Job Smit (2015) is gebruikt als methodisch kader om de stappen die de BGV samen met Claudia zet te duiden en te beschrijven. De presentiebenadering van Baart speelt ook een rol in de begeleiding van de BGV-er, net als de verschillende beschreven pastorale rollen in (Ganzevoort & Visser, 2007; Smit, 2015).

#### 4.5 Interlevensbeschouwelijkheid

Boeddhisme heeft zich, zowel bij zijn ontstaan als tijdens zijn verspreiding in Azië, altijd bevonden in een context van interreligieus pluralisme (Abe, 1995, p. 17-18). Tegelijkertijd kent boeddhisme ook een grote mate van intra-religieus pluralisme. De verschillende stromingen kennen vele honderden verschillende vertakkingen met zowel overeenkomsten als verschillen, ook ten aanzien van de vraag wat goede boeddhistische geestelijke zorg eigenlijk is en wat een juist begrip van de *dhamma* inhoudt (Keiman, 2017, p. 16). Binnen de opleiding tot BGV-er is deze diversiteit aan boeddhistische

7 Dit ‘vieren’ wordt door Smit (2015, p. 299) omschreven als een gebaar of ritueel dat de deur opent naar de toekomst. Vieren is een moment waarin men dankbaarheid en blijdschap uitwisselt over wat is gebeurd.

stromingen het vertrekpunt; er is sprake van ‘boeddhismes’ in plaats van boeddhisme. Hierbij is een dubbele openheid belangrijk: een openheid naar de verschillende tradities binnen het boeddhisme en een openheid naar de cultuur waarbinnen BGV vorm krijgt (Keiman, 2017, p. 82). De grootste gemene deler is dat de BGV-er diens cliënt bijstaat binnen diens eigen unieke positie en situatie op het spirituele pad, ongeacht of iemand zich wel of geen boeddhist noemt. Boeddhisme en boeddhistisch geestelijke verzorging is inclusief, elk mens heeft te maken met de drie basiskenmerken van het bestaan en daaraan inherente lijdensdruk en ook elk mens wordt gezien met het aanwezige innerlijke potentieel tot bevrijding. Zo bezien maakt het voor de BGV-er geen verschil of die te maken heeft met boeddhisten of niet-boeddhisten. We zijn allemaal mensen, onderhavig aan condities en *dukkha*. Verschillen tussen levensbeschouwelijke tradities worden juist positief gewaardeerd, ze zorgen immers voor de mogelijkheid tot spirituele groei (Sanford, 2016, p. 10) Pluralisme geldt als integraal onderdeel van de boeddhistische levensbeschouwing. Wanneer alles continue aan verandering onderhevig is dan is religieuze diversiteit een natuurlijk en te verwachten gegeven (Sanford, 2016, p. 16). De zaden van wijsheid en compassie worden geacht aanwezig te zijn bij iedereen en deze kunnen ook bloeien zonder met boeddhisme in aanraking te zijn gekomen (Sanford, 2016, p. 17). De praktijk van BGV in Nederland laat daarbij zien dat een meerderheid van de cliënten zich niet nadrukkelijk als boeddhist identificeert, maar zich wel laat inspireren door kenmerken als rust, kalmte en wijsheid die met (de positieve beeldvorming van) boeddhisme en meditatie worden verbonden. Bhikku Bodhi zegt in dit verband:

I certainly think that Buddhists should freely offer other religions and secular disciplines the full resources of their own tradition—philosophy and ethics, meditation and psychology—with perfect liberty, to use them for their own ends: “The Tathaagata does not have a teacher’s closed fist.”<sup>8</sup>

De casus van Claudia sluit hier bij aan. Zij toonde interesse en raakte geïnspireerd. Wanneer Claudia atheïst, moslim of christen was geweest was de BGV-er er ook voor haar geweest en had niet noodzakelijk wezenlijk anders gehandeld. Daarbij dient te worden opgemerkt dat ontmoetingen met verschillende levensbeschouwelijke achtergronden wel uitnodigen tot andere afstemming, bijvoorbeeld in de vorm van keuzes voor andere verhalen en/

8 Zie: <https://www.budsas.org/ebud/ebdha106.htm>. *Tathāgata*, hier weergegeven als *Tathaagata* is een Pali-woord. De Boeddha gebruikt het wanneer hij verwijst naar zichzelf of andere Boeddha's in de Pāli Canon. Het kan worden vertaald als 'iemand die aldus is gegaan'. <https://www.wisdomlib.org/definition/tathagata>

of boeken met een corresponderend taalveld. *Upāya* stemt af op de unieke behoeften en noden van de desbetreffende cliënt. Dit laat onverlet dat boeddhisme en meditatie goed aansluit bij de zogeheten ‘ongebonden spirituelen’ (Kronjee & Lampert, 2006, pp. 184-186) waar ook Claudia toe gerekend kan worden. Deze groep heeft een brede interesse in spiritualiteit, wil zich liever niet conformeren aan doctrines en religies en heeft een sterke gerichtheid op zelfbeschikking en emancipatie. Er is interesse in boeddhistische meditatie omdat deze wordt gezien als een ondersteuning bij zelfontdekking, zelftransformatie en bij lichamelijk en geestelijk welzijn. Boeddhistisch beschouwd kan je de vorm van boeddhisme die hier bij aansluit duiden als seculier en immanent boeddhisme (Bodhi, 2021, p. 167). Er ligt minder nadruk op leerstellingen en meer op existentiële en psychologische doelen. De nagestreefde innerlijke transformatie binnen de *dhamma* wordt neergezet als een reeks aan praktische hulpmiddelen om de geest te transformeren, innerlijke wonden te helen en de verbindingen met onze eigen innerlijke diepten, andere mensen en de natuurlijke wereld te herstellen (Bodhi, 2021, pp. 163-181).

De BGV-er heeft in het contact met Claudia verschillende ‘pastorale rollen’ aangenomen die elkaar tijdens het contact afwisselden (Ganzevoort & Visser, 2007; Smit, 2015). De BGV-er is in de eerste plaats een zogenaamde *kalyānamitra* (Liefbroer et al., 2022, p. 168), een vriend in de deugd of het goede. In generieke termen kun je hier spreken van de BGV-er als metgezel en medemens. Tegelijkertijd vraagt Claudia de BGV-er specifiek om ‘boeddhistisch’ advies en handvatten om met haar situatie om te gaan. Ze geeft de BGV-er hiermee toestemming om vanuit een meer ‘kerygmatische rol’, haar een specifieke boeddhistische weg te laten zien en Claudia uit te nodigen om deze te bewandelen.<sup>9</sup> Lauwers spreekt in dit verband van de BGV-er als *spiritual warrior*; de BGV-er neemt een rol aan als counterpart en tracht de cliënt te behoeden voor onheilzame opvattingen (Liefbroer et al., 2022, p. 168). Wanneer Claudia niet specifiek om boeddhistisch advies had gevraagd had de BGV-er zich meer vanuit een seculier en therapeutisch karakter tot haar kunnen richten. De bewuste oefeningen kunnen zowel binnen een boeddhistische (soteriologische) context worden aangeboden alsmede binnen een seculier (psychologisch therapeutisch) kader, zoals bijvoorbeeld bij MBSR en MBCT, afhankelijk van de vraag van de cliënt. Meditatie of mindfulness helpen mensen zichzelf te helpen en dat kan ongeacht welke levensbeschouwing of achtergrond iemand heeft (van den Bosse, 2022, p. 110). De BGV-er beweegt zich

9 Het woord “verleiden” wordt door Smit gebruikt (2015, p. 127) omdat het iemand uitnodigt om een ‘andere’ weg te lopen en gaan, een alternatieve weg. Het sluit aan bij de boeddhistische context waarbij ook een uitnodiging gedaan wordt in de vorm van ‘kom en zie’ zoals beschreven in paragraaf 4.4.



idealiter moeiteloos in beide werelden en kan schakelen naar gelang de situatie en vraag. Meditatie oefeningen hebben heden ten dage behalve een levensbeschouwelijke component ook een duidelijk therapeutisch karakter. Ze zijn gericht op het vinden van een nieuw perspectief, het ervaren van meer innerlijke ruimte en zelfsturing en zetten koers op gedragsverandering en heling.<sup>10</sup> Een verschil met een louter psychologische benadering is dat BGV niet gebonden is aan de resultaatgerichtheid van een instrumentele diagnose-behandelcombinatie. De BGV-er laat zich niet leiden door voorgeschreven doelen en hanteert primair een hermeneutische benadering die vertrekt vanuit openheid waarbij het vinden van nieuwe betekenissen voorop staat. Wat sturend is bij het inzetten en afwisselen van de verschillende rollen, is dat de cliënt en diens proces, noden en behoeftes centraal staan.

#### 4.6 Conclusie

In dit hoofdstuk is ingegaan op boeddhistisch geestelijke verzorging aan de hand van een casus uit de praktijk van de gevangenis. Er is aangevangen met de ontstaansgeschiedenis en kenmerken van boeddhisme in het Westen. Vervolgens is het eigene van boeddhistisch geestelijke verzorging behandeld, aan de hand van onder meer de zes eigenschappen van een *kalyānamitra*, de drie bestaanskenmerken, de parabel van de giftige pijl, de metafoer van het vlot, de vier hartskwaliteiten en het principe van *upāya*. Boeddhistisch geestelijke verzorging kan worden beschouwd als een vorm van *contemplative care*, wat verwijst naar de ondersteunende eigen meditatieve beoefening van de BGV-er voor de beroepsuitoefening. Aandacht, mededogen, inzicht en uiteindelijk wijsheid en transformatie zijn centrale onderdelen van boeddhistische meditatie, die de BGV-er idealiter vanuit belichaming ter inspiratie aanbiedt aan diens cliënten. In het geval van Claudia betekent dit dat de BGV-er naast verschillende generieke pastorale methoden en rollen primair heeft ingezet op boeddhistische acceptatie- en aandachtsoefeningen. Deze zijn begeleid middels onder meer de *three tenets* en *deep listening* en aangekleed door verschillende teksten, verhalen en boeddhistische leerredes. Het uiteindelijke doel hiervan is inzicht en transformatie geweest opdat Claudia zelf een instrument in handen had waarmee ze invloed op haar situatie kon uitoefenen.

Boeddhistisch geestelijke verzorging heeft een pragmatisch, pluralistisch en ook inclusief karakter. Het richt zich niet enkel op mensen van de eigen levensbeschouwelijke kleur, maar stelt zich ten dienste van alle mensen om

10 Zoeken naar heling is een belangrijk element in therapeutisch pastoraat (Smit 2015, p. 127). Ook binnen boeddhistisch beoefening wordt de Dhamma vaak geschetst als een medicijn en de Boeddha is als arts die de oorzaak van onze problemen juist diagnoseert en het benodigde medicijn voorschrijft.

hen te helpen hun lijden te verminderen. Andere religies en levensbeschouwingen, alsmede seculiere therapeutische disciplines kunnen daarbij vrijelijk putten uit boeddhistische bronnen. Boeddhistisch geestelijke verzorging heeft geen patent op de inhoud van de tradities en haar methoden, noch kent ze zichzelf exclusiviteit toe wat betreft de toepassingen ervan. Ondanks dat in dit hoofdstuk verschillende onderscheidende kenmerken van boeddhistisch geestelijke verzorging zijn beschreven staat het elke geestelijke verzorger, van welke achtergrond dan ook, vrij om zich elementen uit de boeddhistische traditie(s) naar eigen inzicht eigen te maken en ook toe te passen. Het cultiveren van aandacht, vriendelijkheid, inzicht, wijsheid en transformatie geldt volgens het boeddhisme als complementair aan andere levensbeschouwingen, waarbij verschillen positief worden gewaardeerd.

#### 4.7 Reflectievragen

- a. Wat zijn de belangrijkste kenmerken van boeddhistisch geestelijke verzorging binnen de Westerse context?
- b. Welke rol hebben 'beoefening' en 'inzicht' in de begeleiding van BGV?
- c. Waarom is het van belang dat de BGV-er een eigen meditatiepraktijk heeft?
- d. Wat neem je mee als lezer uit de casus voor je eigen begeleiding als GV-er?
- e. Wat zou boeddhistisch geestelijke verzorging kunnen bieden aan cliënten van andere tradities?

#### Om verder te lezen

- Harvey, P. (2013). *An introduction to buddhism. Teachings, History and Practices*. Cambridge University Press.
- Van der Velde, P. (2021). *In de huid van de Boeddha*. Uitgeverij Balans.
- Wright, R. (2018). *Waarom boeddhisme werkt. De wetenschap en filosofie van meditatie en verlichting*. Prometheus.
- Van de Heuvel Rijnders, J. (2017) *Terug naar de Markt. Boeddhisme in het dagelijkse leven*. Asoka.
- Blezer, H., Poorthuis, M., & Gales, F. (2020). *Het pompeblèd en de lotus: Het boeddhisme en zijn stichter (1843)*. Milinda/Asoka

#### Literatuur

- Abe, M. (1995). *Buddhism and Interfaith dialogue*. University of HAWAII PRESS.
- Anālayo, B. (2012). *Satipatthana, de directe weg naar bevrijding*. Asoka.
- Baart, A. (2011). *Theorie van de presentie*. Boom Lemma.

- Baumann, M. (2001). Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories and a New Analytical Perspective. In *Journal of Global Buddhism 2*.
- Bein, A. (2008). *The Zen of Helping; Spiritual Practice for Mindful and Open-Hearted Practice*. John Wiley and Sons, Inc .
- Berghuijs, J. (2019). *Meervoudig religieus. Spirituele openheid en creativiteit onder Nederlanders*. Amsterdam University Press B.V.
- Berger, C. & Oliver, R. (2020). Deep listening. Luisteren met je hele wezen. In F. Koster, & J. Heyekamp, *De kunst van mindfull communiceren. Luisteren en spreken met wijsheid en compassie*. Boom.
- Bernts, T. & Berghuijs, J. (2016). *God in Nederland. 1966-2015*. Uitgeverij Ten Have.
- Bijlsma, T. (2018). Mindfitness in de krijgsmacht. Train your brain. *De Militaire Spectator*. Geraadpleegd juni 2022 van <https://www.militairespectator.nl/thema/artikel/mindfitness-de-krijgsmacht>
- Blezer, H., Poorthuis, M., & Gales, F. (2020). *Het pompeblèd en de lotus: Het buddhisme en zijn stichter (1843)*. Asoka.
- Bodhi, B. (2016). *The Noble Eightfold Path Way to the End of Suffering*. BPS Pariyatti Editions.
- Bodhi, B. (2021). Manifesting the Buddha Dharma in a Secular Age. In: Payne, R.K. (Ed.) *Secularizing Buddhism. New perspectives on a dynamic tradition*. Shambala Publications, inc.
- Boer, J. den (2007). *Tulpenboeddhisme*. Boeddhistischarchief. Geraadpleegd augustus 2022 van [https://boeddhistischarchief.nl/wp-content/documents/Onderzoek/SvB\\_Tulpenboeddhisme\\_2007.pdf](https://boeddhistischarchief.nl/wp-content/documents/Onderzoek/SvB_Tulpenboeddhisme_2007.pdf)
- Bosse, B. van den (2020). Zorg als beoefening van Metta: Vriendelijkheid en compassie binnen boeddhistisch geestelijke verzorging. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 87.
- Bosse, B. van den (2022). Boeddhistische Geestelijke Verzorging en Mindfulness. In B. L. Ryan van Eijk, *In vertrouwen. Geestelijke Verzorging en nieuwe perspectieven voor herstel*. Uitgeverij Parthenon.
- Brach, T. (2004). *Radical Acceptance. Embracing Your Life With the Heart of a Buddha*. Random Hous Incl.
- Breet, J.D. & Janssen, R. (2021). *Anguttara-Nikāya. De verzameling van numeriek geordende leerredes van de Boeddha. Deel 1 Het boek van de enen, de tweetallen en de drietallen*. Bodhi.
- Breet, J.D. & Janssen, R. (2019). *Anguttara-Nikāya. De verzameling van numeriek geordende leerredes van de Boeddha. Deel 4 De boeken van de zeventallen, de achttallen en de negentallen*. Bodhi.
- Breet, J. D. & Janssen, R. (2004). *Majjhima-Nikāya. De verzameling van middellange leerredes*. (Deel 2, Suttas 51-100). Asoka.

- Breet, J. D. & Janssen, R. (2013). *Samyutta-Nikaya. De verzameling van thematisch geordende leerredes van de Boedha*. Deel 5. Het grote Deel. Maha-Vagga. Bodhi.
- Breet, J.D. & Janssen, R. (2014). *Samyutta-Nikaya. De verzameling van thematisch geordende leerredes van de Boedha*. Deel 4. Het deel der zes zintuiggebieden Salayatana-Vagga. Bodhi.
- Breet, J.D. & Janssen, R. (2004). *Majjhima-Nikāya. De verzameling van middellange leerredes*. Deel 1 De eerste vijftig leerredes. Bodhi
- Feldman, C. (2017). *Boundless heart, The Buddha's Path of Kindness, Compassion, Joy and equanimity*. Shambala Publications.
- Ganzevoort, R.R., & Visser, J. (2007). *Zorg voor het verhaal. Achtergronden methode en inhoud van pastorale begeleiding*. Meinema.
- Ganzevoort, R.R., Ajouaou, M., Braak, A. van de., Jongh, E. de, & Minnema, L. (2014). Teaching Spiritual Care in an Interfaith Context. *Journal for the Academic Study of Religion*, 178-197.
- Giles, C. A., & Miller, W. (2012). *The Arts of Contemplative Care: Pioneering Voices in Buddhist Chaplaincy and Pastoral Work*. Wisdom Publications.
- Glassman, B. (2002). *Erkennen wat is. Een zenleraar over vrede en engagement*. Asoka.
- Halifax, J. (2014). *De laatste woorden van liefde. Boeddhistische lessen over het leven en de dood*. Malinda Uitgevers B.V.
- Harvey, P. (2013). *An introduction to buddhism. Teachings, History and Practices*. Cambridge University Press.
- Kabat-Zinn, J. (1990). *Gezond leven met mindfulness. Handboek meditatief ontspannen*. Altamira.
- Keiman, D. (2017). *Boeddhistische Geestelijke Verzorging in de Interlevensbeschouwelijke Context Spanningsvelden en uitdagingen* (Vol. Scriptie ). Vrije Universiteit Amsterdam.
- Koster, F. & Brink, E. van den (2020). *Compassie in je leven. Mindfulness verdiepen met heartfulness*. Boom.
- Kronjee, G. & Lampert, M. (2006). Leefstijlen in zingeving. In W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee, & R.J.J.M. Plum (Red.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. Amsterdam University Press.
- Lang, G., & Molen, H.T. van der (2012). *Psychologische gespreksvoering. Een basisboek voor hulpverlening*. Boom/Nelissen.
- Liefbroer, A.I., Lauwers, S., Coppens, P., & Lalbahadoersing, B. (2022). Spiritual care in an interfaith context: Implications for Buddhist, Muslim, and Hindu spiritual care in the Netherlands. In A.H. Grung (Ed.), *Complexities of Spiritual Care in Plural Societies. Education, Praxis*

- and Concepts* (pp. 161-189). DeGruyter. doi: 10.1515/9783110717365-008
- McMahan, D.L. (2012). Buddhist Modernism. *In: Buddhism in the Modern World*. Routledge.
- Meulensteen, K. (2021). *Walking Meditations: the potential role and challenges of walking meditation for Buddhist spiritual care* (M.A. scriptie). Vrije Universiteit Amsterdam.
- Salzberg, S. (2005). *Liefdevolle vriendelijkheid. Een ander perspectief op geluk*. Asoka.
- Sanford, R. D. (2016). *Communicating Religious Pluralism as a Spiritual Value*. A Buddhist University's Experience.
- Sanford, R. D. (2021). *Kalyānamitra. A model for Buddhist Spiritual Care. Volume 1*. The Sumery Press Inc.
- Smit, J. (2015). *Antwoord geven op het leven zelf: Een onderzoek naar de basismethodiek van de geestelijke verzorging*. Eburon Uitgeverij B.V.
- Velde, P. van der (2015). *De oude Boeddha in een nieuwe wereld. Verkenningen in de westerse dharma*. Uitgeverij Vantilt.
- Velde, P. van der (2021). *In de huid van de Boeddha*. Uitgeverij Balans.
- Vrije Universiteit Amsterdam. (2022). *Postacademische ambtsopleiding boeddhistisch geestelijk verzorger*. <https://vu.nl/nl/onderwijs/professionals/cursussen-opleidingen/postacademische-ambtsopleiding-boeddhistisch-geestelijk-verzorger>
- White, P. G. (2022). *Where the Buddhist Chaplains Are*. Tricycle Online: <https://tricycle.org/magazine/buddhist-chaplaincy/>

### Websites

- <https://boeddhisme.nl/wat-is-boeddhisme/inventarisatie/> 13-03-2023
- <https://www.budsas.org/ebud/ebdha106.htm> 14-03-2023
- <https://vu.nl/nl/onderwijs/professionals/cursussen-opleidingen/postacademische-ambtsopleiding-boeddhistisch-geestelijk-verzorger> 13-03-2023
- <https://tricycle.org/magazine/buddhist-chaplaincy/> 13-03-23
- <https://www.wisdomlib.org/definition/tathagata> 14-03-2023



## Hoofdstuk 5

# Interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging vanuit een christelijk perspectief

*Dialogiseren tussen God en mensen*

*J. Niels den Toom en Melanie E. Broos*

### 5.1 Inleiding

De geschiedenis van het christendom in Nederland gaat ver terug. Al vanaf de vijfde eeuw speelt het christendom in Nederland een rol (Selderhuis, 2006). In de eeuwen daarna ontwikkelt Nederland zich tot christelijke natie. Hoewel dit homogeniteit lijkt te veronderstellen, is de geschiedenis complexer en getuigt zij van tijden van onderdrukking van bepaalde vormen van christendom alsook van grote mate van tolerantie (Van der Wall & Wessels, 2008). In algemene zin kan gesteld worden dat het Zuiden van Nederland hoofdzakelijk rooms-katholiek was en de gebieden boven de rivieren protestants, waarbij het laatste ook een verzamelaar is voor meer dan dertien verschillende denominaties. Van Zeeland tot de Veluwe loopt bovendien een strook die ook wel de Bijbelgordel wordt genoemd, waar een groot deel van de orthodox-protestanten wonen (Van Lieburg, 2009).

Aan het einde van de negentiende eeuw komt een proces van verzuiling op gang. Verzuiling houdt in dat het maatschappelijk leven zich organiseert naar levensbeschouwelijke opvatting en waarbij ieder zich beweegt binnen de eigen zuil met een eigen omroep, bakker, school, politieke partij, etc. (Lijphart, 1968). Er zijn niet alleen religieuze zuilen, maar bijvoorbeeld ook een socialistische zuil. Vanaf de jaren zestig echter is een proces gaande dat wordt aangeduid als secularisering. Hiermee worden twee fenomenen aangeduid. Enerzijds is er sprake van ontkerkelijking. Was in 1966 nog 67% lid van een kerk, in 2015 was nog 24,5% van de Nederlanders lid van een kerkgenootschap (Bernts & Berghuijs, 2015). Anderzijds is er sprake van een vervreemding ten opzichte van de inhoud van de christelijke traditie. Die kritische houding valt niet samen met secularisering. Onder invloed van de moderniteit wordt namelijk ook binnen theologie en kerk kritischer gesproken over of afstand gedaan van enkele thema's in het christelijk geloof, zoals Jezus als Zoon van God, een leven na de dood, de Bijbel als Woord van God, etc. (cf. Kuitert, 1992; Schillenbeeckx, 1974).

Tegelijkertijd is het niet zo zwart-wit dat secularisatie zou betekenen dat het christendom verdwijnt. De Groot (2018) spreekt eerder over de liquidatie van de kerk, waarmee hij erop wijst dat de grenzen tussen kerk en daarbuiten poreus en vloeibaar zijn geworden en het christendom opgaat in andere culturele vormen. Het christendom heeft Nederland dermate diep beïnvloed dat het niet alleen in het denken is terug te vinden, maar ook in organisatorische en culturele uitingen. Geestelijke verzorging ziet hij als een voorbeeld van zo'n 'buitenkerkelijk succes' (De Groot, 2017). Naast de secularisatie en liquidatie van de kerk is er ook een andere tendens zichtbaar, namelijk de groei van niet-traditionele vormen van christendom. Zo is er sinds de tweede helft van de twintigste eeuw een opmars van evangelische kerken en pinkstergemeenten, die meer nadruk leggen op geloofsbeleving en de kracht van de heilige Geest. Ook zijn er vele migrantenkerken in Nederland, die voor velen onzichtbaar zijn, maar naar schatting ca. 1 miljoen leden hebben (De Hart & Van Houwelingen, 2018, p. 9). Met andere woorden, het christendom verandert sterk in de huidige samenleving: er is sprake van kerkverlating, nieuwe vormen van christendom en de liquidatie van de kerk.

In de afgelopen jaren wijst onderzoek uit dat 20% van de Nederlanders ouder dan 15 jaar zich rooms-katholiek noemt en minimaal<sup>1</sup> 14% protestants (CBS, 2020). Als het gaat om kerklidmaatschap zijn volgens cijfers uit 2015 6,2 miljoen Nederlanders lid van een christelijke kerk (De Hart & Van Houwelingen, 2018).

### *Christelijke geestelijke verzorging*

Geestelijke verzorging in Nederland vindt haar oorsprong in de christelijke traditie. Weliswaar heeft zij oude wortels in de Griekse cultuur van de *cura animarum* (Heitink, 2003), maar de concrete wijze waarop geestelijke verzorging nu in Nederland geboden wordt gaat terug op een christelijk gebruik (De Groot, 2017). Aangespoord door de werken van barmhartigheid<sup>2</sup>, wordt al eeuwen zorggedragen voor de zieken, de gevangenen en de militairen, in het bijzonder door de religieuzen. Vanaf het begin van de twintigste eeuw gebeurt dit in de krijgsmacht door predikanten en aalmoezeniers, en vanaf het midden van de twintigste eeuw in de zorg en bij justitie (Van Iersel & Eerbeek, 2009).

- 1 5,6% rekent zich tot een andere gezindte. Volgens het CBS betreft dit 'veelal kleinere, orthodoxe, evangelische groepen (...) die zich niet rekenen tot de bredere protestantse kerken, evenals andere stromingen zoals humanisten en vrijmetselaars' (p.5).
- 2 De werken van barmhartigheid gaan terug op een uitspraak van Jezus in het evangelie van Matteüs (Hoofdstuk 25 vers 35-36): 'Want ik had honger en jullie gaven mij te eten, ik had dorst en jullie gaven mij te drinken. Ik was een vreemdeling, en jullie namen mij op, ik was naakt, en jullie kleedden mij. Ik was ziek en jullie bezochten mij, ik zat gevangen en jullie kwamen naar mij toe'. Het zevende werk is het begraven van de doden.



Waar dit aanvankelijk vooral predikanten, priesters en pastoraal werkers uit de kerkelijke gemeenten en parochies waren, werd deze zorg later ook door humanisten geboden. In de afgelopen jaren verzelfstandigde het beroep van geestelijke verzorging zich meer en meer en werd de band tussen kerk en beroep minder sterk (Walton, 2019).

De christelijke oorsprong van geestelijke verzorging maakt dat het onderscheidende van christelijke geestelijke verzorging ten opzichte van andere vormen van geestelijke verzorging soms moeilijker aan te wijzen is. Niettemin kunnen drie belangrijke kenmerken worden beschreven van christelijke geestelijke verzorging, waarbij ook weer onderscheid gemaakt kan worden tussen protestantse en rooms-katholieke geestelijke verzorging. Een eerste en gezamenlijk kenmerk is de vertegenwoordiging van een eigen levensbeschouwelijke *gemeenschap*. Geestelijk verzorgers vanuit de christelijke traditie zijn altijd gezonden geweest vanuit hun geloofsgemeenschap om van betekenis te zijn voor zowel eigen leden als anderen buiten de context van de geloofsgemeenschap. Zij hadden een mandaat om de geloofsgemeenschap daar te representeren en zo ook als geestelijke te ‘mogen’ handelen. Het tweede en derde kenmerk, rituelen en hermeneutiek, zijn eveneens typerend voor zowel rooms-katholieke en protestantse geestelijke verzorging, al leggen beide tradities een andere nadruk. In algemene zin kan gezegd worden dat protestanten meer gefocust zijn op het W/woord – en dus het gesprek en de hermeneutiek – en rooms-katholieken meer gericht zijn op het symbool (het ritueel of de stilte). Als het gaat om *rituelen* kennen de rooms-katholieken andere rituelen dan de protestanten. Zo is er de ziekenzalving en zegen<sup>3</sup>, het bidden van de rozenkrans, het branden van een kaarsje, de biecht, de bedevaart, het lopen van de kruisweg, de inzegening van voorwerpen en huizen, en andere rituelen. Protestanten kennen ook rituelen, maar deze zijn doorgaans vrij sober en worden minder regelmatig ingezet (Heilig Avondmaal, zegen) al wordt er door protestanten in toenemende mate gebruik gemaakt van rooms-katholieke rituelen. Grofweg zou je kunnen zeggen dat rooms-katholieken meer nadruk leggen op de beleving en protestanten op betekenis of het denken. Een gezamenlijk kenmerk is dat voor beiden kerkelijke vieringen vaak een belangrijke plek innemen in het werk, bijvoorbeeld in het ziekenhuis of tijdens uitzending van militairen. Het derde kenmerk, de *hermeneutiek*, is vooral ontwikkeld vanuit protestantse kant, maar heeft een plek in zowel de rooms-katholieke als protestantse geestelijke verzorging (Gerkin, 1984; Ganzevoort & Visser, 2007; Van Knippenberg, 2005). Net zoals theologen gewend zijn heilige teksten te interpreteren volgens de wetenschappelijke methodes van exegese, lezen geestelijk verzorgers nu mensen als *living human documents*

3 Inmiddels is de ziekenzalving ook binnen protestantse kringen meer gebruikelijk.

(Gerkin, 1984). In de methodische wijze waarop levensverhalen beluisterd worden, is de rol van het (analytische) denken in christelijke geestelijke verzorging te zien. In narratieve methoden, zoals die van Ganzevoort en Visser (2007) let de geestelijk verzorger aandachtig op het plot in het verhaal, de gebruikte woorden, het *Leitmotiv*, etc. Ganzevoort en Visser (2007) schreven een model dat vooral in protestantse opleidingen gebruikt wordt en spreken daar over het verbinden van het verhaal van mensen met het verhaal van God. In deze hermeneutische methode probeert de geestelijk verzorger het verhaal van de mens te relateren aan 'het verhaal van God' in de hoop dat daarmee een nieuw licht op het eigen verhaal valt. Vanuit rooms-katholiek perspectief heeft Van Knippenberg (2005) een hermeneutiek ontwikkeld die niet zozeer het levensverhaal verbindt met een perspectief daarbuiten, maar dat binnen verschillende dimensies van het levensverhaal op zoek gaat naar transcendentie (de relatie tot wat je leven overstijgt), sociale identiteit (de relatie tot anderen en plaatsen) en diachrone identiteit (de relatie tot je veranderende zelf). De hermeneutische grondhouding betreft overigens niet alleen het begrijpen van de mens in het licht van God, maar ook het begrijpen van God in relatie tot de mens. De verhouding tussen mens en God, met andere woorden, is een heen en weer. Hermeneutiek vertrekt vanuit het besef dat in het begrijpen van de Ander, altijd iets meeklinkt van iemand zelf en dat het beeld van de a/Ander nooit samenvalt met wie de ander zelf is.

In dit hoofdstuk lichten we een aspect uit de christelijke geestelijke verzorging uit, namelijk het hermeneutisch werken van een christelijk geestelijk verzorger die een cliënt ontmoet uit een andere levensbeschouwelijke traditie. Dat betekent niet dat dit de enige manier van werken is. Noch betekent het dat dit het schoolvoorbeeld van christelijke geestelijke verzorging is. Wel biedt het aanknopingspunten voor reflectie die van belang zijn voor een interlevensbeschouwelijke ontmoeting.

## 5.2 Casusbeschrijving

In een verpleeghuis in het midden van het land is een cliënt met een islamitische achtergrond, mijnheer A., opgenomen. Mijnheer A. is de enige moslim in het huis. De toestand van mijnheer gaat de laatste dagen hard achteruit en de verpleegkundigen en arts schatten in dat hij nog maar enkele dagen te leven heeft. De familie heeft echter nog hoop. Tot verwondering en ergernis van de zorg probeert de familie mijnheer steeds eten en drinken te geven door kleine stukjes in zijn mond te doen. Bovendien zit de kamer vaak vol met familie. De familie is al meermaals te kennen gegeven dat ze geen eten en drinken meer moeten geven, omdat mijnheer aan het sterven is, maar er verandert

niets. Op dat moment wordt de geestelijk verzorger ingeschakeld. Zij is een protestantse geestelijk verzorger van 45 jaar die al vijftien jaar in de verpleeghuiszorg werkt. Ze is opgegroeid in een orthodox-protestants milieu en heeft daar later in haar leven meer afstand van genomen ('bevrijd' noemt ze het zelf). Belangrijk voor haar is zowel de vrijheid van de gelovige, alsook de verantwoordelijkheid om te blijven denken. Ze werkt hoofdzakelijk volgens het model 'existentiële zielzorg' van Van Knippenberg (2005).

De geestelijk verzorger krijgt de volgende verwijzing. 'Zie rapportages rond mijnheer A. Mijnheer is niet meer aanspreekbaar. Familie lijkt niet te kunnen/willen accepteren dat mijnheer stervende is en hoopt op herstel. Wil jij met familie in gesprek gaan, zodat ze dit beter kunnen begrijpen?'

Die middag komt de geestelijk verzorger rond lunchtijd de kamer met familie binnen. De geestelijk verzorger communiceert vooral via de zoon van mijnheer, die soms dingen vertaalt naar de andere aanwezigen. Ze stelt zich voor als 'geestelijk verzorger', wat de familie niet veel zegt. Dan kiest ze ervoor om het woord 'geloof' te gebruiken om haar rol te omschrijven: 'Ik spreek met mensen over hun geloof en hun ziek-zijn'. Ze merkt dat daarmee een snaar geraakt wordt bij de familie. Vervolgens verkent de geestelijk verzorger hoe het met de familie gaat en waar ze op hopen. De geestelijk verzorger ervaart dat de familie het spreken over de dood vermijdt.

GV 'De arts zei dat ze denken dat mijnheer niet lang meer te leven heeft.'

Zoon 'Als wij goed voor hem zorgen knapt hij wel weer op.'

GV 'Ja, dat is te hopen. En... als ik vragen mag... wat als hij niet meer opknapt?'

Zoon 'Dat is niet aan ons. Als Allah wil dat het genoeg is, dan is het genoeg.'

GV 'Dat is ook zo. Wij gaan niet over mensenlevens. Het doet me denken aan een tekst uit mijn eigen traditie, uit Prediker: "Voor alles is een tijd". En daarmee bedoelt hij: God heeft alles een juiste tijd gegeven.'

Zoon ‘Precies, zo is dat. Wij gaan daar niet over.’

GV ‘In die tekst staat ook: “Er is een tijd om te omarmen en een tijd om los te laten”. Dat is wel iets waar wij zelf over gaan mis-schieten?’ (hier speelt de biografie van de geestelijk verzorger een rol: zij verzet zich tegen een vorm van geloven waar het eigen denken en verantwoordelijkheid geen rol meer spelen).

Zoon ‘Wij willen onze vader niet in de steek laten en doen wat vanuit ons geloof belangrijk is.’

GV ‘Wat is daarin belangrijk voor jullie? Wat is belangrijk vanuit jullie geloof?’

De familie legt verder uit wat nu belangrijk voor hen is: dat ze als familie om hem heen willen blijven, en als de tijd daar is, hem willen voorbereiden om te sterven. De geestelijk verzorger maakt daaruit op dat ze beseffen dat het de laatste fase kan zijn, maar dat ze dat nu nog niet willen of kunnen accepteren. Ze kiest ervoor in hypothetische zin te spreken over wat de familie nodig heeft om goed afscheid te kunnen nemen als de tijd daar is. Zo kan ze het thema toch aankaarten. Bovendien beseft ze dat de hele organisatie niet is gewend om om te gaan met moslims en hun religieuze gebruiken. Ze geeft aan dat de familie haar kan laten weten als het zover is en wat ze dan nodig hebben. Voor ze vertrekt laat ze nog weten dat ze ook met de zorg zal spreken om het perspectief van de familie uit te leggen. Dan nemen ze afscheid. De geestelijk verzorger spreekt vervolgens met arts en verzorgenden waarin ze ook de normen en waarden van de zorg boven tafel probeert te krijgen. Ze bespreekt met hen of je iemand de hoop wel mag ontnemen? En dat zij zelf misschien het ideaal hebben van een rustige dood, terwijl voor anderen de aanwezigheid van familie belangrijker is.

### 5.3 Inhoudelijke thematiek

Bovenstaande casus lijkt een gewone beschrijving te zijn van één van de vele gesprekken die een geestelijk verzorger voert in een levensbeschouwelijke en door diversiteit gekenmerkte context. Wanneer wij echter inzoomen op datgene wat deze geestelijk verzorger in dit gesprek doet, blijkt dat zij specifieke keuzes maakt waaruit iets oplicht van de specifieke kennis van de geestelijk verzorger. Om dit specifieke te kunnen expliciteren, verbinden we het handelen van de geestelijk verzorger met een luisterkader (van Van Knippenberg),

een model van gespreksvoering (samenwerkingsmodel), en met haar beroepsrol (tolk en gids), op basis waarvan ze inhoudelijk kiest waar ze op ingaat in de begeleiding en wat zij laat liggen. Ons uitgangspunt hierbij is dat er in interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging grote openheid nodig is voor de wereld van de ander, en dat methodisch werken tegelijkertijd helpt om gericht en specifiek te luisteren en bewuste en verantwoorde keuzes te maken als geestelijk verzorger *ten dienste* van de gesprekspartner(s).

### *Levensbeschouwelijke diagnostiek en een communicatief-hermeneutische begeleidingsvorm*

De geestelijk verzorger onderzoekt in samenspraak met de familie wat er speelt en communiceert dit op transparante wijze naar de verzorging. In het gesprek dat plaatsvindt hanteert zij een specifieke vorm van begeleiding: zij luistert naar thema's als hoop en geloof, verkent deze met haar gesprekspartners, put uit eigen geloofstraditie, brengt het geloofsgesprek met familie in verbinding met de zorgcontext waarin hun stervende familielid en zij zich bevinden, en zij verkent onderliggende waarden en normen met de verzorgenden om deze vervolgens weer te verbinden met de familie. De manier van werken is niet alleen als relationeel te typeren, maar ook als onderzoekend.

In de casus lezen we dat de geestelijk verzorger bekend is met het model van 'existentiële zielzorg'. Daar kijken we nu nader naar. Van Knippenberg (2005) ontwikkelde een model om te komen tot een communicatieve en hermeneutische vorm van 'zielzorg'. In dit model neemt hij als uitgangspunt het gegeven dat ieder mens geboren wordt, een naam krijgt en - vroeg of laat - sterft. In de tijd tussen geboorte en sterven wordt de mens iemand en krijgt de eigen identiteit vorm. Deze identiteit wordt volgens Van Knippenberg gevormd op drie lijnen. Allereerst is er de lijn van de tijd (*diachroon*): hoe zie ik mezelf doorheen de tijd, is er verandering of continuïteit, welke richting ga ik op? Daarnaast is er de lijn van de ruimte (*synchroon*): waar voel ik me thuis, met wie voel ik me verbonden, kenmerkt mijn proces zich door individuatie of juist participatie? Tot slot is er de transcendentielijn (*religieuze identiteit*): in welk groter perspectief staat mijn leven, wat omvat mijn leven voorbij geboorte en sterven, wat erf ik van vorige generaties en wat geef ik door, kenmerkt mijn proces zich door autonomie of heteronomie? Op elk van deze lijnen heeft de mens volgens Van Knippenberg een opdracht.

Van Knippenberg verbindt zijn model met enkele theologische uitgangspunten, maar hoopt tegelijk dat het breed inzetbaar is voor mensen van allerlei levensbeschouwelijke achtergronden. In de begeleiding bij het verhaal van de ander gaat het Van Knippenberg erom te luisteren naar eventuele hindernissen of stagnaties op de identiteitslijnen en de verteller te dienen bij het verder ontwikkelen van zijn identiteit en de spanning die er mogelijk is ontstaan te

horen en met de gesprekspartner nader te onderzoeken. De identiteitslijnen geven de geestelijk verzorger houvast om dit methodisch te doen, ongeacht de levensbeschouwelijke achtergrond van de gesprekspartner.

Wanneer wij de voorliggende casus langs dit model leggen, zien wij hoe de geestelijk verzorger het gesprek eerst op de tijdslijn begint ('De arts zei dat mijnheer niet lang meer te leven heeft'), echter een reactie krijgt op de ruimtelijn ('Als wij goed voor hem zorgen knapt hij wel weer op'). Zij brengt in het gesprek het thema 'hopen' vrij ter sprake ('ja dat is te hopen. En...als ik vragen mag...wat als hij niet meer opknapt?'). Wanneer de zoon duidelijk maakt dat niet de mens beschikt over leven maar Allah, kiest de geestelijk verzorger ervoor om met name de transcendentielijn te verkennen. Zij ontdekt in het gesprek met familie spanning op deze transcendentielijn: de familie laat zich gezeggen door Allahs wil, geeft zich hieraan over (heteronomie), maar uit dit heel concreet door zelf eten en drinken te willen blijven aanbieden. Is het eten blijven geven dan een vorm van autonomie of van gehoorzaamheid (heteronomie)? De geestelijk verzorger werkt behoedzaam met de familie op de transcendentielijn en zoekt ruimte in het transcendente verhaal: is het mogelijk dat loslaten ook dienend zou kunnen zijn, zowel aan het stervende familielid, als aan degene door wie de familie zich gestuurd weet?

De geestelijk verzorger kiest ervoor om de ethische vragen rondom het aanbieden van eten en drinken te laten liggen (bijv. is het goed om iemand eten aan te blijven bieden als iemand stervend is, of mag je stoppen met het aanbieden van eten en drinken als de familie verlenging van leven wil). Door vanuit het model van Van Knippenberg te werken heeft ze ervoor gekozen om het handelen van de familie niet zozeer te benaderen vanuit de morele verantwoordelijkheid van de familie, maar vanuit het perspectief van hun religieuze identiteit. In termen van Van Knippenberg vraagt de geestelijk verzorger naar de *afhankelijkheidscompetentie* van de familie. De vraag verschuift daarmee van 'mag de familie wel eten/drinken aanbieden' naar 'hoe kan de familie leven met afhankelijkheid zonder machteloos te worden?' (Van Knippenberg, 2005, p. 63).

#### *Model van gespreksvoering in een complexe context*

De geestelijk verzorger toont zich in dit gesprek met familie persoonlijk betrokken: op professionele wijze blijft zij thematisch dicht bij haar gesprekspartner. Ze benadert hen voorzichtig en thematiseert wat gethematiseerd moet worden ('En... als ik vragen mag... wat als hij niet meer opknapt?'). De wijze waarop ze communiceert klinkt gelijkwaardig en methodisch in gespreksvoering. Zij heeft de moed om zich ook kritisch te tonen en iets naast de inbreng van familie te leggen. Daarnaast lijkt het erop dat deze geestelijk verzorger de relationele kant van haar werk waardeert en behoeft.

De verwijzing waarmee de geestelijk verzorger op pad is gestuurd, wekt het vermoeden dat het in haar werkcontext niet vanzelfsprekend is om te spreken over zingeving en ethiek. De achtergrond en in de verwijzing gehanteerde taal lijken te suggereren dat de arts de situatie vooral als een medisch probleem ziet, waarbij ‘informerende’ de oplossing kan zijn. De geestelijk verzorger gaat daar niet (zomaar) in mee. Zij kiest voor een relationele wijze van gespreksvoering waarbij niet van tevoren vaststaat wat er aan de hand is en wat er op grond daarvan moet gebeuren, maar onderzoekt samen met haar gesprekspartners wat er speelt. Wij lezen hoe zij naar de mensen toegaat en zich voorstelt in haar rol. Zij gaat het gesprek aan zonder aannames zoals ‘de mensen begrijpen niet dat hun familielid stervende is’, maar verkent stap voor stap met hen wat er voor hen op het spel staat.

Lang en Van der Molen (2016) onderscheiden twee modellen volgens welke de cliënt benaderd kan worden. In het eerste model, *het diagnose – receptmodel*, vervult de hulpverlener de rol van deskundige die de nodige kennis over de cliënt heeft of verzamelt om vervolgens vandaaruit tot advies te komen. In het tweede model, *het samenwerkingsmodel* schakelt de hulpverlener de cliënt veel meer als subject in, niet tot ‘object van onderzoek, maar zo veel mogelijk tot partner in gesprek’ (Lang & Van der Molen, 2016, p. 31). In het samenwerkingsmodel kiest de hulpverlener ‘zoveel mogelijk voor eigen verantwoordelijkheid en met zoveel mogelijk vrijheid en inzicht’. Dit model bevordert ‘zelfstandigheid in het vinden van een oplossing’ en brengt mee als doel te stellen ‘een beter inzicht in de gevoels-, denk-, leefwereld van de cliënt’ te krijgen en ‘zich zo goed mogelijk te verplaatsen in de belevingswereld’. De cliënt wordt actief betrokken bij het proces. Het belang van de cliënt is hierbij ‘als mondig mens behandeld worden’ (Lang & Van der Molen, 2016, pp. 31-33).

Hoewel het onderscheid tussen beide modellen niet absoluut is, kunnen we stellen dat de geestelijk verzorger niet mee wil gaan in het stellen van een diagnose en recept vooraf (‘Wil jij met familie in gesprek gaan, zodat ze dit beter kunnen begrijpen?’), maar dat zij in haar benadering kiest voor samenwerking met familie én met verzorgenden. De relationele manier van werken die bij dit model hoort, is relevant voor geestelijke verzorging in het algemeen, maar in het bijzonder voor interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging, omdat het voorwaarde is voor een echte dialoog.

#### *Handelen vanuit de beroepsrol*

De geestelijk verzorger krijgt een specifieke opdracht mee in de verwijzing: in gesprek gaan met familieleden zodat zij beter kunnen begrijpen dat hun familielid stervende is. Kennelijk past het geven van eten en drinken en veel bezoek in de kamer niet bij datgene wat - in de ogen van de verwijzers - nu

moet gebeuren. En kennelijk hebben zij dit ook reeds aan de familie laten weten, maar zonder resultaat; er verandert niets. De familie, zo lijkt de conclusie, begrijpt het niet en het lukt dus ook niet om de familie te laten doen wat in hun ogen dient te gebeuren. Arts en verpleegkundigen begrijpen het niet ('verwondering') en ervaren nu ook 'ergernis'. Op dát moment, zo lezen wij, wordt de geestelijk verzorger ingeschakeld. Zij krijgt de opdracht om ook een poging te wagen. Wat gaat de geestelijk verzorger doen?

De geestelijk verzorger stapt op de familie af en stelt zich vervolgens voor in haar rol. Ze vertaalt deze kernachtig naar de familie en naar wat er speelt. Zij anticipeert hier op hoe ze het gesprek wil insteken: 'ik spreek met mensen over hun geloof en hun ziek-zijn'. In het gesprek zelf start de geestelijk verzorger bij de familie; hoe gaat het met hen én waar hopen zij op? In de daaropvolgende dialoog maakt de geestelijk verzorger keuzes: wanneer de zoon niet in gaat op 'wat als hij niet meer opknaft' maar verwijst naar Allah, verwijst zij naar een tekst uit haar eigen geloofstraditie waarbij zij enerzijds het geloven van de zoon herkent en erkent, anderzijds er ook een andere optie naast legt. Het lijkt erop dat zij kiest voor een bemiddelende rol tussen de familie en de zorgverleners, om in het hulpverleningsproces rond dhr. A. iedereen op eigen wijze én met elkaar betrokken te kunnen laten zijn. Zij kiest hierbij voor het verkennen van onderliggende normen en waarden van betrokkenen vanuit de zorg en het zoeken naar een vertaalslag van datgene wat bij familie leeft.

Ganzevoort en Visser (2007) onderscheiden vier rollen van pastores in de uitoefening van hun vak: de pastor als *getuige* (het verhaal van God staat centraal, de pastor vertegenwoordigt de openbaring en de traditie van de kerk), de pastor als *helper* (het verhaal van mensen staat centraal, de rol van de pastor is gebaseerd op eigen functioneren en deskundigheid), de pastor als *metgezel* (de onderlinge relatie staat centraal, de pastor handelt niet vanuit ambt of professionaliteit, maar op basis van persoonlijke eigenschappen) en de pastor als *tolk en gids*. Deze vierde rol wordt beschreven als een soort balansmodel waarin de pastor niet vanuit één vaststaande positie te werk gaat, maar zich middenin het spanningsveld tussen kerkelijke presentie, hulpverlening en evenmenselijkheid beweegt.

De eerste taak van de tolk is het bijdragen aan het zelfverstaan van de gesprekspartner. Dat gebeurt door te helpen verbindingen te leggen binnen het eigen verhaal van de gesprekspartner, maar ook tussen het verhaal van de gesprekspartner en het verhaal van de traditie. (Ganzevoort & Visser, 2007, p. 97)

Als gids kan de pastor de gesprekspartner dan verder geestelijk begeleiden op zijn of haar weg.



In de rol van tolk en gids heeft de pastor een ‘hermeneutische taak’ (Ganzevoort & Visser, 2007, p. 96) waarin aandacht is voor zowel het verhaal van mensen als het verhaal van God. Deze hermeneutische taak omvat:

naast het leren verstaan van wat mensen nu ervaren ook het plaatsen van die ervaringen in het licht van wat mensen vroeger hebben meegemaakt zoals dat overgeleverd is in de traditie. Dat kan een gedeelde traditie zijn waarin pastor en gesprekspartner beide staan, maar we moeten er rekening mee houden dat in steeds meer situaties meer dan één traditie aan de orde is in het gesprek, zelfs binnen één levensverhaal (Ganzevoort & Visser, 2007, p. 96).

De geestelijk verzorger in deze casus neemt deze rol van tolk en gids op zich. Haar expertise wordt gevraagd in een complexe situatie: er is sprake van een stervende cliënt, van beleid van de organisatie, van familie die op een eigen manier handelt en van het beleid afwijkt, er is sprake van verschillende culturen, van geloof en het lijkt erop alsof verpleging/artsen en familie niet goed in gesprek geraken. In deze complexe situatie zou het innemen van een vaste positie noch de cliënt, noch de familie, noch de organisatie dienen, mogelijk zelfs tot polarisatie leiden. Zij zet daarom haar hermeneutische competentie op meerdere lagen in.

Om te beginnen gaat zij naar de mensen toe met een open houding; zij onderzoekt de betekenis van en probeert het gedrag van de familie rondom hun stervende familielid te verstaan, door met hen in gesprek te gaan (zij zoekt contact en verbinding en werkt vanuit inhoud en relatie, evenmenselijk). Zij betreft zowel het geloof hierbij als de feitelijke situatie van het stervende familielid (het verhaal van mensen en hun verhaal van God). Communicatief moet ze niet alleen via de zoon tolken, maar overbrugt zij ook een verschil in geloofstraditie door haar eigen geloof in te brengen (haar verhaal van God). Daarnaast stelt zij zich – vanuit de gelegde verbindingen – ook kritisch op (‘In die tekst staat ook: “Er is een tijd om te omarmen en een tijd om los te laten.” Dat is wel iets waar wij zelf over gaan misschien?’) en wordt de traditie van familie in een ander licht geplaatst (gids).

### *Samenvattend*

De geestelijk verzorger kiest in deze casus om aan de hand van het model van Van Knippenberg (2005) te luisteren naar wat de familie vertelt op de ruimte- en tijdslijn, en verdiept met hen wat er rondom het stervende familielid voor hen speelt op de transcendentielijn. Communicatief gezien doet zij dat niet vanuit een therapeutisch ‘diagnose-receptmodel’, maar vanuit een samenwerkingsmodel.

Om dit gesprek met de familie zo aan te kunnen gaan stelt zij zich voor in haar rol als geestelijk verzorger en positioneert zich hierbij als tolk en gids: om het gesprek te voeren op inhoud en relatie is van belang dat zij niet alleen balans vindt tussen het medemenselijke en hulpverlenende aspect van haar rol, maar dat zij ook het geestelijke belichaamt, de getuige die vanuit de eigen traditie luistert en vraagt naar specifieke thema's als leven, dood, hoop en wanhoop.

De geestelijk verzorger zet haar hermeneutische vaardigheden in om een open dialoog aan te gaan met het verhaal van mensen - de familie, verpleging/artsen – en met de traditie, het verhaal van God. Op deze manier kan er iets ontstaan naast het verhaal van deze mensen dat voor hen mogelijk een ander licht werpt op wat er speelt.

#### **5.4 Traditiespecifieke en -overstijgende aspecten**

Waar we in het voorgaande hebben ingezoomd op het methodische werken en het luisterkader van de geestelijk verzorger willen we in deze paragraaf meer ingaan op hoe traditiespecifieke en traditieoverstijgende aspecten een rol spelen. We beginnen daarvoor bij de casus en bespreken welke keuzes de geestelijk verzorger maakt en hoe ze zich verhoudt tot de levensbeschouwing van de familie. Daarin laten we zien hoe de eigen theologische positie kan doorwerken in het handelen van de geestelijk verzorger. Vervolgens gaan we in op het belang van reflectie op de eigen theologische veronderstellingen. Tot slot pleiten we voor een dialogische houding in interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging.

##### *De rol van de eigen levensbeschouwing in de ontmoeting*

In de casus wordt de protestants-christelijke geestelijk verzorger door het zorgpersoneel gevraagd bij een islamitische familie. In eerste instantie is haar rol hier functioneel: zij wordt aangesproken op haar expertise in zingeving en levensbeschouwing. De titel 'geestelijk verzorger', die vooral een functioneel perspectief benadrukt, lijkt echter niet te resoneren bij de familie. Daarop besluit de geestelijk verzorger zich meer inhoudelijk voor te stellen als iemand die spreekt over geloof, een term die meer aansluit bij het perspectief van levensbeschouwingen zelf. Ze koppelt het hier niet aan een specifiek geloof, maar stelt zich eerder op als 'representant van het Heilige' (Grefe, 2011) in algemene zin.

In het verloop van het gesprek zijn er verschillende keuzes van de geestelijk verzorger waar te nemen, waar mogelijk haar eigen levensbeschouwelijke positie een rol speelt. Zo is allereerst te zien dat de geestelijk verzorger vooral inzet op de menselijke ervaring. Ze zoekt naar gedeelde taal die het menselijk 'tekort' uitdrukt en die herkend kan worden over de grenzen van religies heen

(‘Het is niet aan ons’). Zou deze keuze gestuurd zijn vanuit de overtuiging dat mensen elkaar op het niveau van de menselijke ervaring beter kunnen begrijpen dan op het niveau van de ‘opvattingen’ over God of Allah? Of speelt hier een hermeneutische veronderstelling dat via ze via de menselijke ervaring meer zicht krijgt op wie Allah is voor de familie. Ook wanneer de zoon spreekt over Allah, keert de geestelijk verzorger terug naar de menselijke ervaring, taak en verantwoordelijkheid. Dit kan ook samenhangen met hoe de geestelijk verzorger theologisch naar Allah kijkt. Ziet zij Allah als dezelfde God als de christelijke God, bijvoorbeeld de gedeelde God van Abraham? Of ziet ze een fundamenteel verschil tussen beiden? Waar dit nu nog impliciet blijft, dient een vraag als deze zich sterker aan als er een vorm van gebed gewenst is, omdat God dan rechtstreeks aangesproken wordt.

Een tweede keuze is dat de geestelijk verzorger de spreuk uit Prediker inbrengt. Het is niet toevallig dat een protestants-christelijke geestelijk verzorger aan een *tekst* denkt uit de Bijbel (zie de inleiding over hermeneutisch werken). Ze verstaat de moeite van de familie in de eerste plaats in haar eigen levensbeschouwelijke taal. Hoewel ze zelf dus een verbinding ziet met de ervaring van de familie blijft het toch de vraag of de geestelijk verzorger de cliënt werkelijk begrijpt. Het is daarom verstandig dat ze haar eigen verstaan expliciet maakt op een tentatieve manier. Ze zegt niet, ‘dat noemen we in onze traditie...’, maar ze zegt dat het haar doet denken aan iets uit haar eigen traditie. Ze opent hiermee enerzijds een veld van religieuze taal, maar geeft tegelijk de familie de ruimte het beeld te corrigeren, bevestigen of ontcrachten. Hoewel expliciteren van verschil verwijdering lijkt te benadrukken, kan het de bereidheid om de ander als *ander* te willen begrijpen verhogen. Wanneer de geestelijk verzorger gekozen zou hebben om de taal van de ander over te nemen (‘Allah geeft het leven en Allah neemt het leven’), dan wekte het gebruik van dezelfde taal de suggestie dat ze de familie begreep. Wat bedoeld werd met deze taal kwam dan echter niet aan bod. De dubbele beweging van enerzijds *disclosure* van de eigen traditie en anderzijds de open, verkennende houding kunnen we dialogisch noemen. Op het belang van het dialogische handelen komen we later terug.

Een volgende keuze die gemaakt wordt, is dat de geestelijk verzorger met de interpretatie van de tekst uit Prediker ruimte lijkt te willen creëren voor de menselijke taak en verantwoordelijkheid, zonder te suggereren dat de mens het leven in eigen hand heeft. Door een andere tekst in te brengen wordt verkend of er ook andere wijzen zijn waarop de familie hun rol en hun Godsbeeld kunnen verstaan. In de bespreking van de methodische begeleiding werd genoemd dat de geestelijk verzorger de afhankelijkheidscompetentie verkende. Daarmee stuurt ze impliciet weg van een positie van heteronomie, waarin God of een externe wet het handelen voorschrijft en de menselijke verantwoordelijkheid minder plaats heeft. De manier waarop de geestelijk

verzorger haar geloof beleeft, waarin het menselijke denken en vrijheid tot handelen belangrijke waarden zijn, zou hierin een rol kunnen spelen. Immers, de bevrijdingstheologie<sup>4</sup>, waarin juist de bevrijding uit situaties van heteronomie wordt bepleit, heeft bijzonder oog voor mensen die onder een (geloofs) systeem gebukt kunnen gaan. De situatie kan bij de geestelijk verzorger een intern conflict veroorzaken. Ze observeert een sterke gehoorzaamheid van de familie die ze interpreteert als heteronomie. En dat lijkt weer op gespannen voet te staan met haar eigen idealen van emancipatie. De interventie van de geestelijk verzorger kan daarom begrepen worden als het zoeken naar de speelruimte die er is voor de familie binnen hun eigen norm.

#### *Verskillende teksten op dezelfde melodie?*

Met andere woorden, de theologische positie van de geestelijk verzorger kan op verschillende momenten een rol hebben gespeeld in haar handelen. Omdat de theologische aannames vaak impliciet aanwezig zijn in het handelen, hebben we onze observaties vooral vragend geformuleerd. In aansluiting reflecteren we op de betekenis van de eigen theologische positie. Dat is overigens allerminst vanzelfsprekend. Je zou namelijk ook kunnen zeggen dat de grote theologische verhalen minder belangrijk zijn geworden in de huidige plurale samenleving, waarin religie vaak geïndividualiseerd is. Zijn er nog wel afgebakende levensbeschouwingen nu er weinig collectieve en gedeelde kaders zijn? Immers, zelfs binnen eenzelfde levensbeschouwelijke traditie als het christendom zijn al zoveel onderlinge verschillen. Bovendien identificeren mensen zich tegenwoordig niet alleen met hun eigen traditie, maar ook met aspecten uit die van andere tradities. Zo lijkt de geestelijk verzorger uit de casus zich goed te kunnen vinden in het perspectief van de familie dat ons leven niet maakbaar is. Is het dus niet veel belangrijker om naar de individuele situatie van een cliënt te kijken en niet naar de verschillen tussen grote levensbeschouwelijke tradities (cf. Walther, 2009)? Toch denken we dat het goed is dat een christelijke geestelijk verzorger ook theologisch reflecteert op de verhouding tussen de verschillende religies en levensbeschouwingen. Deze veronderstellingen kunnen anders een onbewuste (en onbedoeld hinderende) rol gaan spelen in de begeleiding.

Een van de grote theologische vragen die onder interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging vanuit christelijk perspectief ligt, is de vraag naar de onderlinge verhouding tussen verschillende religies en levensbeschouwingen.

4 De bevrijdingstheologie is een stroming in de theologie die opkwam vanuit Latijns-Amerika en zich voornamelijk richtte structurele kant van zonde (bijv. onrecht, slavernij, ongelijkheid, economische onrechtvaardigheid) en de bevrijding die het christelijk geloof daar tegenoverstelt.

Zijn de verschillende religies te beschouwen als verschillende uitingen van eenzelfde waarheid, zoals je verschillende teksten kunt hebben op één melodie? Delen zij allen in dezelfde algemene genade, of is er toch een specifieke openbaring nodig? Wordt dezelfde god aangeduid, als mensen over g/God spreken? Maakt dat iets uit? En als het dezelfde God is, wat is de plek van Jezus? Zijn er verschillende wegen tot diverse manieren van verlossing die allemaal even geldig zijn? Of kun je vanuit sommige opzichten toch zeggen dat de ene weg beter lijkt dan de andere? Het voert te ver om in dit hoofdstuk deze vragen uitvoerig te bespreken. Voor meer daarover verwijzen we aan het einde van dit hoofdstuk naar literatuur over deze thematiek (cf. Knitter, 2002). Hier bieden we een reflectie die we in dit kader van belang vinden.

We achten het van belang dat de geestelijk verzorger voor zichzelf antwoord heeft op de vraag waar mensen 'heil' kunnen vinden. Heil staat dan voor het goede leven dat heilzaam is, de bevrijding of verlossing die mensen in een religie kunnen vinden. De christelijke geestelijk verzorger heeft waarschijnlijk zelf iets in de christelijke traditie als heilzaam ervaren, of hoopt daarop, wat zijn of haar blik zal kleuren in de praktijk. Dat is misschien nog makkelijk als de cliënt op eenzelfde wijze in het leven staat, maar dat wordt lastiger als er verschillende visies zijn op wat het goede is. Hier komt de vraag naar boven hoe de geestelijk verzorger kijkt naar de andere levensbeschouwing of religie. Vaak wordt hierin onderscheid gemaakt tussen een particularistische of exclusivistische visie (alleen de eigen religie bevat waarheid), een universalistische visie (iedere religie bevat waarheid) en een pluralistische (erkenning dat er verschillende visies zijn op wat waarheid is) (Walton, 2020). Iedere opvatting kan een eigen theologische legitimiteit hebben. Hier beschrijven we wat hierin vanuit het perspectief van interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging van belang is. Allereerst is het van belang op te merken dat geestelijke verzorging een publieke voorziening is. Christelijke geestelijk verzorgers zijn levensbeschouwelijke professionals, vaak verbonden met een eigen kerk of lokale gemeenschap, maar tegelijkertijd als voorziening van een instelling beschikbaar voor cliënten van allerlei achtergronden (VGVZ, 2015, p. 18). Hoewel je beschikbaar bent voor alle mensen kunnen je eigen opvattingen over het goede wringen met opvattingen van anderen. Om te voorkomen dat dit een onbewuste rol in de begeleiding gaat spelen, is het wenselijk dat de geestelijk verzorger de eigen levensbeschouwing beschikbaar heeft. Dat wil zeggen dat de geestelijk verzorger dusdanig kan reflecteren op de eigen levensbeschouwing en existentiële positie dat hij of zij vrij en authentiek kan handelen (VGVZ, 2015, pp. 13-15). De beschikbaarheid voor alle cliënten vraagt immers een principiële openheid voor de levensbeschouwing van de ander.

Als geestelijk verzorger is het goed bij jezelf te onderkennen hoe groot die openheid is. Is de openheid vooral passief als het gedogen of erkennen van

andere perspectieven? Of is er ook een actieve openheid die zich kan uiten in een nieuwsgierige, onderzoekende houding? En waar merk je dat je openheid of nieuwsgierigheid stopt? Een onderzoekende houding is essentieel om te willen weten wat de cliënt beweegt en beleeft en om hem of haar te kunnen begrijpen. Die houding helpt ook om de ander niet te begrijpen vanuit de ‘kennis van de traditie’ die een geestelijk verzorger kan hebben, maar om het geleefde geloof in beeld te krijgen. Voor de meesten zal deze openheid echter niet grenzeloos zijn, omdat je ook je eigen bronnen, waarden en normen hebt. Het is dus het zoeken naar een goede verhouding tussen openheid voor de ander en verankering in de eigen traditie. Dat vraagt een minimaal besef dat er in andere tradities en opvattingen ook waarheid en heil te vinden is. In de volgende paragraaf werken we uit dat een dialogische houding vruchtbaar kan zijn voor interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging.

#### *Dialogische geestelijke verzorging*

Een dialogische houding veronderstelt een zekere mate van wederkerigheid. Beide gesprekpartners brengen iets in het gesprek in. Wederkerigheid moet overigens niet verward worden met gelijkheid. Er is immers vaak sprake van een zekere asymmetrie en van machtsongelijkheid in de relatie tussen geestelijk verzorger en cliënt (Walton, 2021). Maar gegeven die ongelijkheid, kan er toch sprake zijn van wederkerigheid. Een dialogische houding past goed in een pluriforme samenleving waarin men de waarde van andere levensbeschouwingen erkent zonder dat daarbij de eigen identiteit wordt opgegeven. In termen van Huijzer (2017) kan gezegd worden dat geestelijk verzorgers hun identiteit vormen door enerzijds af te stemmen op en aan te passen aan de ander, en anderzijds te attesteren (getuigen) van hun eigen bronnen. Naar onze indruk biedt deze dialogische houding een waardevolle aanvulling op het gangbare discours waarin vooral het ‘aansluiten’ bij de cliënt benadrukt wordt. Daarin lijkt namelijk verondersteld te worden dat het vrij gemakkelijk te begrijpen is wie de gesprekspartner is en wat diegene wil. Je zou kunnen zeggen dat een dialogische houding van het tegenovergestelde uitgaat. Hoewel gemeenschappelijkheid niet ontkend wordt, stelt het de alteriteit en vreemdheid van de ander voorop. Deze houding van niet-begrijpen vertoont verwantschap met hermeneutische en spirituele tradities (bijv. de apofatische theologie, waarin vooral gezegd wordt wie God *niet* is). Deze houding kan voorkomen dat je de ander te snel denkt te begrijpen, terwijl je in feite vooral je eigen beeld (van de ander) projecteert op hem of haar. Zogezegd is er een parallel te zien tussen de religieuze schroom ten opzichte van God en de houding van een geestelijk verzorger ten opzichte van een medemens. Exemplarisch voor deze houding is Mozes die zijn sandalen uitdoet bij de brandende braamstruik (Exodus 3), omdat de plaats waarop hij staat heilig is.

Toch vraagt een dialogische houding niet alleen om erkenning van de vreemdheid of eigenheid van de ander. Ze laat ook ruimte om jezelf te laten zien als geestelijk verzorger. Niet vanuit een vanzelfsprekende *zeggenschap* van het eigen perspectief, maar wel vanuit de mogelijke *zeggingskracht* ervan (cf. Den Toom, 2022). Dat gebeurt ook in de casus wanneer de geestelijk verzorger tentatief een gedachte uit de eigen traditie inbrengt. Het perspectief van de geestelijk verzorger wordt alleen niet direct overgenomen door de familie. Misschien kwam de geestelijk verzorger te vroeg in het gesprek met haar suggestie en had ze beter eerst de beleving en waarden van de familie verder kunnen verkennen. Gelukkig kan dat alsnog, want dat is wat de geestelijk verzorger doet. In een gelijkwaardige relatie is het vaak mogelijk om eerdere ‘misstappen’ te herstellen of over te doen. De geestelijk verzorger vraagt alsnog wat er belangrijk is voor de familie en ze verkent daarmee de beleving én waarden van de familie.

Dit laat zien dat interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging vanuit christelijk perspectief weliswaar richting biedt, maar geen vastomlijnd kader heeft. Kenmerkend voor deze contacten is juist het gezamenlijk zoeken, soms de plank misslaan, maar dan ook weer verder zoeken. Belangrijk is wel dat de geestelijk verzorger vooraf over de eigen theologische vooronderstellingen heeft nagedacht, zodat dit geen onbewuste rol gaat spelen in het contact. Tot slot, wanneer de geestelijk verzorger de cliënt van begin af aan vanuit een relationele, dialogische benadert, is er veel mogelijk.

## 5.5 Conclusie

In dit hoofdstuk hebben we een christelijk perspectief op interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging geboden. Na in grote lijnen geschetst te hebben hoe geestelijke verzorging nauw verweven is met de christelijke traditie in Nederland, hebben we een casus gepresenteerd en deze geanalyseerd. We hebben laten zien hoe de geestelijk verzorger zich opstelde als tolk tussen verschillende tradities. Vervolgens zagen we dat openheid voor de familie en de onderzoekende houding die daarbij hoort goed samengaat met methodisch werken. We zijn daarbij nader ingegaan op een voorbeeld van een veelgebruikt hermeneutisch model in christelijke geestelijke verzorging, het model van existentiële zielzorg (Van Knippenberg, 2005), om te zien hoe zo’n model kan werken om te identificeren wat er speelt in een contact. Vervolgens beschreven we hoe traditiespecifieke- en traditieoverstijgende aspecten een rol speelden in deze casus. De geestelijk verzorger stelde zich in eerste instantie op als representant van het Heilige en brengt gaandeweg iets in van haar eigen traditie. We hebben daarbij gesteld dat de eigen theologische positie van invloed kan zijn op het handelen en dat het daarom van belangrijk is te reflecteren op deze positie. Een belangrijke vraag in dat verband is of er openheid is

voor het goede in andere tradities. Tot slot hebben we de dialogische houding benoemd als vruchtbare grond voor interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging, waarbij de levensbeschouwing van de cliënt geëerbiedigd wordt en de eigen achtergrond beschikbaar gesteld wordt. We hebben daarin niet willen claimen dat de dialogische houding een specifiek christelijke houding is, maar dat als een christelijke geestelijke verzorger een interlevensbeschouwelijke ontmoeting heeft, een dialogische houding theologisch verantwoord en spiritueel vruchtbaar kan zijn.

### 5.6 Reflectievragen

- Noem de twee kenmerken van christelijke geestelijke verzorging.
- Waar gaat het Van Knippenberg om zijn model van existentiële zielzorg?
- Waarom is het van belang te reflecteren op de eigen theologische positie?
- Hoe zou jij jouw eigen theologische positie omschrijven?
- Wat is een dialogische houding in interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging en waarom is dit belangrijk?

### Om verder te lezen

- Knitter, P. (2002). *Introducing Theology of Religions*. Orbis books.
- Schipani, D. S., & Bueckert, L. D. (Eds.) (2009). *Interfaith Spiritual Care. Understandings and practices*. Pandora Press.
- Van Knippenberg, T. (2005). *Existentiële zielzorg: tussen naam en identiteit*. Meinema.
- Walton, M. N. (2021). Encountering Difference: Repertoire of Intercultural and Interreligious Chaplaincy. In H. Weiss, K. H. Federschmidt, D. J. Louw, & L. S. Bredvik (Eds.), *Care, Healing, and Human Well-Being within Interreligious Discourses* (pp. 51-65). African Sun Media.

### Literatuur

- Bernts, A. P. J., & Berghuijs, J. (2016). *God in Nederland 1966-2015*. Ten Have.
- Centraal Bureau voor de Statistiek (2020). *Religie in Nederland*. <https://www.cbs.nl/nl-nl/longread/statistische-trends/2020/religie-in-nederland>
- De Groot, K. (2017). Het buitenkerkelijke succes van de christelijke zielzorg. *Religie & Samenleving*, 12 (2/3), 143-159.
- De Groot, K. (2018). *The liquidation of the church*. Routledge.
- Den Toom, N. (2022). *The Chaplain-Researcher. The Perceived Impact of Participation in a Dutch Research Project on Chaplains' Professionalism*. Eburon.



- De Hart, J., & Van Houwelingen, P. (2018). *Christenen in Nederland. Kerkelijke deelname en christelijke gelovigheid*. SCP.
- Ganzevoort, R. R., & Visser, J. (2007). *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*. Uitgeverij Meinema.
- Gerkin, C. V. (1984). *The living human document. Re-visioning pastoral counseling in a hermeneutical mode*. Abingdon Press.
- Grefe, D. (2011). *Encounters for Change. Interreligious Cooperation in the Care of Individuals and Communities*. Wipf and Stock Publishers.
- Heitink, G. (2003). Geestelijk verzorger. Over ambt en ambacht, over identiteit en pluraliteit. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 6(28), 31-38.
- Huijzer, R. (2017). *De binnenkant van het ambt. Een groundedtheory-onderzoek naar de ambtsbeleving en levensbeschouwelijke identiteit van protestantse pastores in zorginstellingen, in dialoog met Paul Ricoeur*. Uitgeverij Eburon.
- Kuitert, H. (1992). *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof*. Ten Have.
- Lang, G., & Van der Molen, H. T. (2016). *Psychologische gespreksvoering: een basis voor hulpverlening* (17e druk, 2e oplage. ed.). Boom.
- Lijphart, A. (1968). *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek*. Becht.
- Selderhuis, H. J. (red.) (2006). *Handboek Nederlandse kerkgeschiedenis*. Kok.
- Schillebeeckx, E.C.F.A. (1974). *Jezus, het verhaal van een levende*. Nelissen.
- Van der Wall, E., & Wessels, L. H. M. (2007). *Een veelzijdige verstandhouding. Religie en verlichting in Nederland 1650-1850*. Vantilt.
- Van Iersel, F., & Eerbeek, J. (2009). *Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat*. DAMON.
- Van Knippenberg, T. (2005). *Existentiële zielzorg. Tussen naam en identiteit*. Meinema.
- Van Lieburg, F.A. (2009). *De bijbelgordel in Nederland*. Waanders uitgeverij.
- VGVZ. (2015). *Beroepsstandaard geestelijk verzorger*. Vereniging van Geestelijk Verzorger in Zorginstellingen.
- Walther, T. (2009). Individualization - Migration - Globalization: A Protestant perspective on interfaith spiritual caregiving in the hospitals of Switzerland. In D. S. Schipani & B. L.D. (Eds.), *Interfaith Spiritual Care. Understandings and practices* (pp. 259-278). Pandora Press.
- Walton, M. N. (2013). De smaak van het protestantisme. Protestantse gezichtspunten in geestelijke verzorging. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 16(69), 18-23.
- Walton, M. N. (2019). Nagekomen ambtsbericht: Wat representeert geestelijke verzorging? *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 22(93), 24-27.

- Walton, M.N. (2020). Meerduidig en meervoudig. Interreligieuze en interculturele dialoog in geestelijke verzorging. *Religie & Samenleving*, 15(3), 240-256.
- Walton, M. N. (2021). Encountering Difference: Repertoire of Intercultural and Interreligious Chaplaincy. In H. Weiss, K. H. Federschmidt, D. J. Louw, & L. S. Bredvik (red.), *Care, Healing, and Human Well-Being within Interreligious Discourses* (pp. 51-65). African Sun Media.

## Hoofdstuk 6

# Interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging vanuit een hindoeïstisch perspectief

Sharda S. Nandram, Puneet K. Bindlish en Ankur Joshi

### 6.1 Inleiding

Dit hoofdstuk geeft inzicht in de toepassing van een paar basisconcepten uit de hindoe-wereldbeelden voor geestelijke verzorging in een interlevensbeschouwelijke setting in de Nederlandse context. We bespreken eerst de achtergrond van hindoe geestelijke verzorging aangevuld met het hindoe-wereldbeeld dat de basis vormt voor de postacademische hindoe ambtsopleiding aan de Vrije Universiteit Amsterdam. Voor dit hoofdstuk gebruiken we een van de geschriften, de *Śrīmadbhagavadgītā* om te verwijzen naar het wereldbeeld. Daarnaast bespreken we enkele hindoeconcepten en een raamwerk dat is geïnspireerd door *Patañjali's Yoga Sūtra's*. Dit raamwerk is toegepast in de cursus hindoe begeleiding in de palliatieve zorg<sup>1</sup> en de postacademische ambtsopleiding tot hindoe geestelijke verzorging,<sup>2</sup> beide uitgevoerd aan de Vrije Universiteit in het kader van de leerstoel Hindoe Spiritualiteit en Samenleving. De deelnemers waardeerden de toepasbaarheid ervan voor het analyseren van actuele situaties in het echte leven wanneer ze met hun patiënten of cliënten omgaan als hindoe geestelijk verzorgers. Ten slotte bespreken we een casus aan de hand van eerder besproken concepten en worden de methoden gepresenteerd die in deze case study zijn gebruikt. Deze omvatten generieke methoden zoals spirituele gesprekken rond existentiële vragen en enkele hindoe-specifieke methoden zoals *satsaṅga*, *kathā* en yoga. De hier gedeelde instrumenten en aanpakken kunnen nuttig zijn voor andere hindoe en niet-hindoe geestelijk verzorgers die niet vertrouwd zijn met de filosofische taal uit de hindoe traditie.

### 6.2 Achtergrond hindoe geestelijke verzorging

Volgens schattingen van Bakker (2021) zijn er 107.000 hindoes van Surinaamse afkomst, 45.000 hindoes uit India, 10.000 uit Tamiel en 30.000 autochtoon-Nederlandse hindoes. Deze schatting levert in totaal een aantal van 165.000 hindoes in Nederland op. Als we hindoe-zijn breder definiëren zoals het aantal

1 Door 21 deelnemers in twee cursussen in 2019 en 2022/2023.

2 Door vijf deelnemers.

mensen dat een hindoe manier van leven volgt door bijvoorbeeld zich aan te sluiten bij diverse spirituele organisaties die door Indiase goeroes zijn opgezet of door spirituele technieken van deze organisaties te volgen, dan komen we op een hoger aantal uit. Afgezien van migratie uit India, Sri Lanka en Nepal, is de hindoegemeenschap in Nederland voornamelijk afkomstig uit Suriname, dat op zijn beurt een migratiegeschiedenis heeft vanuit India in de 19e eeuw. Aangezien de oorspronkelijke migratie naar Suriname plaatsvond vanuit selectieve gebieden van India, waar minder dan de gebruikelijke diversiteit in religieuze praktijken was, vertonen Surinaamse hindoes ook nu na meer dan een eeuw van interculturele migraties een hoge mate van homogeniteit in hun hindoepraktijken (Van Dijk, 1996). Hoewel ze de hindoe culturele rituelen en gebruiken voor een groot deel hebben behouden, is de zoektocht naar nieuwe filosofische verdieping in de hindoe wijsheid nog steeds aanwezig. Dit deden ze omdat het hen hielp om te gaan met de sociaal-economische context in zowel koloniale als postkoloniale tijden, meestal voor het realiseren van spirituele behoeften. Deze wijsheid inspireert ook geestelijke verzorging in de Nederlandse context, naast de contextueel ontwikkelde praktijken en wijsheid beïnvloed door interlevensbeschouwelijke ontmoetingen en specifieke behoeften van hindoes die in Nederland wonen.

De meeste aspecten van geestelijke verzorging binnen het hindoeïsme vormen een inherent onderdeel binnen de traditionele, sterke familie- en gemeenschapsstructuren. Deze hebben vooral een informeel karakter. Om verschillende redenen vereist de hedendaagse context echter formalisatie van hindoe geestelijke verzorging in de westerse context.<sup>3</sup> Gezien het gedecentraliseerde karakter van het hindoeïsme en zijn aanbod van een rijke en diverse reeks subtradities, is de op hindoe-wereldbeelden gebaseerde geestelijke verzorging ook vrij divers in zijn uitdrukking in de Nederlandse context. De informele geestelijke verzorging wordt meestal geleverd door hindoe priesters met behulp van individuele benaderingen op basis van hun subtradities. De formele geestelijke verzorging wordt geleverd door daarvoor academisch opgeleide professionals. Dat verklaart tot op zekere hoogte ook het gebrek aan consistentie in modellen en praktijken ten aanzien van scenario's voor geestelijke verzorging. Echter, deze diversiteit is gebouwd op een aantal gemeenschappelijke fundamentele richtingen die richting kunnen geven aan handelingen in de geestelijke verzorging. Deze gemeenschappelijke fundamentele richtingen duiden we kortweg aan als het hindoe-wereldbeeld.

3 Zie Hindu Chaplaincy: Defining a Novel Incarnation of Spiritual Care. Online: [https://www.Hinduchaplains.com/uploads/1/3/5/5/135595214/2021-02\\_defining\\_Hindu\\_chaplaincy4website.docx.pdf](https://www.Hinduchaplains.com/uploads/1/3/5/5/135595214/2021-02_defining_Hindu_chaplaincy4website.docx.pdf) laatst gezien: 29-april-2022.

Deze diversiteit is ook te vinden in de internationale context waar sommige geleerden theoretische grondslagen voor geestelijke verzorging proberen te vinden in de Indiase filosofische scholen zoals *advaita vedānta* (Khanna, 2020; Rambachan, 2020), Yoga (Chander, 2020; Chapple, 2020) of in hindoe geschriften zoals de Śrīmadbhagavadgītā (Patel, 2020) of *Rāmāyaṇa* (Parameshwaran, 2020). In de Nederlandse context staan vooral de toepassingen van de opgedane inzichten centraal en in mindere mate de teksten en de filosofische funderingen van deze scholen.

Vergeleken met de christelijke geestelijke zorgverlening bevindt de hindoe geestelijke verzorging zich nog in de beginfase van institutionalisering en contextualisering. In de jaren negentig werd een begin gemaakt met het raadplegen van beoefenaars van andere religies voor geestelijke zorg en begeleiding bij existentiële vragen dan bij de toen bestaande christelijke geestelijk verzorgers. Voor de toenmalige hindoe-denominatie vulden vooral hindoe- *pandits* (priesters) de leegte op van geestelijke begeleiding, omdat ze kennis hadden van hindoe tradities, rituelen en cultuur (Bakker, 2005; Schouten, 2005; Van Dijk, 1998). Het rapport van oud-minister van Justitie Hirsch Ballin in 1988<sup>4</sup> zorgde ervoor dat er wet- en regelgeving<sup>5</sup> ontstond op het gebied van geestelijke verzorging, waarmee denominaties beleid konden maken waarbij een zendende instelling verantwoordelijkheid kreeg voor het bepalen en borgen van de levensbeschouwelijke kwaliteit van de geestelijke verzorging. Voor de hindoes werd de Hindoe Raad Nederland (HRN) in 2003 door het ministerie van Defensie officieel erkend als zendende instantie en in 2012 door het Ministerie van Justitie en Veiligheid. Een van de eisen om in aanmerking te komen voor zending was een academische opleiding tot hindoe geestelijk verzorger.

De institutionalisering van hindoe geestelijke verzorging met het oog op professionele zorgverlening in Nederland werd gestart met de identificatie van enkele gemeenschappelijke culturele elementen in de hindoe gemeenschappen die zich onderscheiden van niet-hindoes. Deze omvatten taal, openbare vieringen van religieuze festivals, solidariteit met hun eigen tempels en trouwen binnen de eigen gemeenschap. De geestelijk verzorgers die zich bezighielden met de hindoe geestelijke verzorging besteedden speciale aandacht aan deze verschillende elementen en beoefenden verschillende religieuze en spirituele

4 Overheid, godsdienst en levensovertuiging: eindrapport van de Commissie van advies inzake de criteria voor steunverlening aan kerkgenootschappen en andere genootschappen op geestelijke grondslag (ingesteld bij ministerieel besluit van 17 februari 1986, Stcrt. 1986, nr. 51) (Book, 1988) [WorldCat.org] geraadpleegd 17 augustus 2022.

5 Wetboek-online.nl | Wet op de jeugdzorg | Artikel 25 en Wetboek-online.nl | Penitentiaire beginselenwet | Artikel 41, en Wetboek-online.nl | Kwaliteitswet zorginstellingen | Artikel 3, geraadpleegd 17 augustus 2022.

praktijken van de traditie waartoe de cliënt behoorde. Hierbij besteedden zij aandacht aan de hele context van de cliënt op vier niveaus: Ziel (ātman), familie, sociale context, relatie met de kosmos.

Huidige hindoe geestelijk verzorgers staan voor een uitdaging om enerzijds diverse hindoepraktijken op een authentieke manier te verzorgen en anderzijds deze praktijken op een gecontextualiseerde manier aan te bieden zodat het relevant is voor de Nederlandse context. De Nederlandse geestelijke verzorging is formeel geïnstitutionaliseerd en de autonomie van de patiënt wordt gewaardeerd. In Suriname, India, Sri Lanka en Nepal van waaruit hindoes zijn geëmigreerd, is de zorg erg informeel en neemt de familie van de patiënt belangrijke beslissingen. In veel situaties moet de hindoe geestelijk verzorger in Nederland oog hebben voor zowel de individuele patiënt als voor de familie. Verder is er behoefte aan het afbakenen van het vakgebied vanuit de veelheid van geschriften en tradities, wetenschappelijke inbedding door het uitbouwen van theorie, praktische uitwerking door het ontwikkelen van modellen, het verfijnen van aanpakken en het contextualiseren hiervan voor de Nederlandse situatie.

Deze uitdagingen zijn vergelijkbaar met de meeste westerse landen waar geestelijke verzorging op een geïnstitutionaliseerde manier wordt georganiseerd voor niet-christelijke denominaties (Sherma, 2020). Er lijkt vooral in Nederland een gebrekkige academische betrokkenheid bij hindoe geestelijke verzorging, wat blijkt uit het gebrek aan artikelen, papers en boeken over gedeelde best practices, standaarden, wetenschappelijke studies of publicaties over hindoe geestelijke verzorging. Er zijn door de SKGV<sup>6</sup> geaccrediteerde/gecertificeerde programma's voor postdoctorale en andere postacademische cursussen, met name om de behoefte aan verdieping van hindoe filosofische concepten voor hindoe geestelijke verzorging aan te pakken. De Hindoe Raad Nederland (HRN) is het proces van professionalisering van de hindoe geestelijke verzorging gestart na erkenning als instantie voor geestelijk verzorgers in ziekenhuizen, justitiële instellingen en defensie (Bernts, Velde & Van der Kregting, 2012; Rambaran et al., 2015). Yoga heeft een prominente rol in de hindoe geestelijke verzorging in Nederland. Gezien de veelzijdigheid van het hindoeïsme met diverse denominaties en daardoor de aanwezigheid van verscheidenheid in fundamenteën, wordt verwacht dat hindoe geestelijke verzorging het gebied van interreligieuze geestelijke verzorging zal verrijken en ook zal bijdragen aan andere tradities.

6 De Stichting Kwaliteitsregister Geestelijke Verzorging (SKGV) waarborgt de beroepskwaliteit via een beroepsstandaard voor professionele geestelijke verzorging in Nederland.

### 6.3 Hindoeïsme gebaseerde paradigma en H-raamwerk

De filosofische eenheid die ten grondslag ligt aan de diversiteit in de hindoe gemeenschap door de verschillende hindoe denominaties kan het best worden begrepen door het hindoe-wereldbeeld te onderzoeken.

Het hindoe-wereldbeeld beschouwt oneindige cycli van schepping en ontbinding. Hierbij worden mensen geacht een gedragscode te volgen waarbij de natuur een belangrijke plaats inneemt. Verder wordt er ruimte gegeven aan een dynamische en contextspecifieke invulling van deze gedragscode en bieden de vele geschriften een kader om rechtvaardige beslissingen mogelijk te maken. Gupta (2019) besprak in een studie gebaseerd op de geschriften *Śrīmadbhāgawata purana*, de *Mahābhārata* en de *Vedānta* filosofie het concept van pijn en lijden door de lens van *karma* en vrije wil. Karma is een begrip uit het hindoeïsme dat een systeem beschrijft waarin ervaringen in iemands leven in samenhang worden gezien met iemands eerdere handelingen. Huidige handelingen worden als oorzaak voor toekomstige handelingen beschouwd. Elke bestaande entiteit wordt bestuurd door het principe van reactie gebaseerd op actie en het daaruit voortvloeiende paareffect van actie en reactie. Dit wordt ook wel de karmische cyclus oftewel de *karma-phala siddhānta* genoemd. Men voert alle acties uit in de wetenschap dat men zelf verantwoordelijkheid moet dragen voor de handelingen, maar dat iedere actie zich afspeelt onder een karmische cyclus bestaande uit actie en reactie. Mensen hebben een vrije wil om te handelen volgens hun keuze en aan elke actie is een resultaat verbonden. Deze acties en resterende gevolgen worden de oorzaak van wedergeboorte. Daarom worden leven en dood niet gezien als begin en einde, maar als een continue cyclus van vele levens en sterfgevallen, die een ātman (de Ziel) onderneemt op basis van de gevolgen van acties. Geen enkele entiteit (mensen, dieren, planten, halfgoden) of zelfs God staat buiten de karmische cyclus. Men kan uit deze cyclus komen en dat wordt gezien als het uiteindelijke doel van bevrijding.

Volgens de hindoe-soteriologie kan men deze oneindige karmische cyclus overwinnen door de opslagplaats (*citta*) van de indrukken van acties (*karma-samskāra*'s) te reinigen door middel van op yoga gebaseerde aanpakken zoals 'doen zonder doenerschap' (zonder alle credits van de actie voor zichzelf op te eisen) of zonder gehechtheid aan resultaten (*niṣkāma karma*), reciteren (*bhājana* of *japa*), en kennisbijeenkomsten en discussies met geleerde of verlichte personen (*kathā* of *satsaṅga*). Een individu wordt voorzien van verschillende manieren om optimistisch hogere ambities in het leven te bereiken, ongeacht het verleden. Dit wordt ondersteund door een breed scala aan beschikbare literatuur volgens verschillende leermethoden en leerstijlen, bijvoorbeeld *veda*, *upanisada*, *itihāsa*, *purāṇa*, *dharmasāstra*.

Het wereldbeeld is een ontologisch model van de werkelijkheid (Vidal, 2008; Bhawuk 2011; Bindlish & Nandram 2019) dat heeft geresulteerd in het model van Nandram et al. (2019) en dat in Tabel 1 wordt verdiept met behulp van de *Śrīmadbhagavadgītā* (SBG) voor de context van geestelijke verzorging.

**Tabel 6.1: Illustratie van hindoe-wereldbeelden in *Śrīmadbhagavadgītā* (SBG)**

Wereldbeeld dimensie <sup>7</sup>	Voorbeeldweergave in <i>Śrīmadbhagavadgītā</i> <sup>8</sup>	Gevolgen voor geestelijke verzorging
Toelichting: <i>Wat is de het?</i> [het: verwijst naar realiteit (van mensen) of verschijnsel (van menselijke acties)]	SBG 13.1: Het menselijk lichaam wordt <i>kṣetra</i> (regio) genoemd en degene die weet, is <i>kṣetrajāña</i> (kenner van de regio). SBG 3.27: Drie eigenschappen van de natuur voeren alle handelingen uit (de ultieme doener laat ons werken door deze eigenschappen), maar een onwetend en egoïstisch persoon beschouwt zichzelf als een doener (contextuele doener die zichzelf los ziet van de ultieme doener).	Zowel de cliënt als de geestelijk verzorger kunnen schuld overwinnen door de locus van doenerschap van de schuldlige (als contextuele doener) te vervangen door een onbekende/God of opperste bewustzijn (als een ultieme doener).
Etiologie: <i>waar komt het vandaan?</i>	SBG 4.24: Het brahman (vormloze God) is alomtegenwoordig in het materiële en immateriële. Het is de input, de processen en de resultaten. Het is ook de energie en verbruiker van die energie.	Bewustwording van de goddelijke oorsprong helpt zowel de cliënt als de geestelijk verzorger mogelijk bij het bevorderen van de bewustzijnsniveaus en dat wordt vertaald in een betere actiegerichtheid.
Futurologie: <i>waar gaat het naartoe?</i>	SBG 10.20: 'Ik ben de <i>ātman</i> (Ziel) in elke levensvorm; Ik ben de oorsprong, het heden en het einde' - zegt <i>Śrī Kṛṣṇa</i> tegen Arjuna.	Bewust zijn van de goddelijke toekomst geeft de cliënt hoop en helpt hem daarmee om te gaan, inclusief zijn pessimistische kijk op het zelf.
Axiologie: <i>wat is goed en wat is fout?</i>	SBG 3.35: Het vervullen van de taken die aan een persoon zijn toevertrouwd, heeft de voorkeur boven het binnendringen van de zone van de taken van een ander. Het is beter om dienovereenkomstig te presteren, want al het andere zou rampzalig zijn.	De geestelijk verzorger eraan herinneren om gefocust te blijven op het vervullen van plichten of dharma, om te transcenderen naar hogere bewustzijnsniveaus.

7 De dimensies zijn afgeleid van Vidal (2008).

8 Overgenomen en aangepast uit de volgende bron: Sivananda (2003).



Wereldbeeld dimensie	Voorbeeldweergave in Śrīmadbhagavadgītā	Gevolgen voor geestelijke verzorging
Epistemologie: <i>wat is de manier om te weten?</i>	SBG 4.34: Zoek kennis bij de kenner door contact met hen op te nemen en de juiste vragen te stellen. SBG 4.39: Iemand die <i>śradhhā</i> (geloof) heeft in de bron van kennis, is in staat om de zintuigen te beheersen, verwerft kennis en bereikt vrede. SBG 10.10: Kennis wordt verkregen door degenen die zich voortdurend het eeuwige brahman herinneren.	De cliënt inspireren om nieuwsgierig en leergierig te zijn en te leren van geestelijk verzorgers (als spirituele leraar) om te navigeren in de eigen complexe situatie.
Praxeologie: <i>hoe gaan we het aanpakken?</i>	SBG 2.47: Persoon heeft recht op actie en plicht, maar geen recht op resultaten. Evenmin mogen ze nietsdoen omarmen. SBG 2.48: De taken moeten worden uitgevoerd in een evenwichtige staat van yoga en onverschillig zijn voor positieve en negatieve resultaten.	De cliënt ondersteunen om door te gaan met acties die hij zich heeft voorgenomen zodat hij niet terecht komt in een houding van passiviteit als gevolg van (negatieve) gebeurtenissen in het verleden of in zijn huidige context (zodat hij verdriet en dingen die hij niet kan veranderen kan loslaten).

De belangrijkste elementen van de hindoe-wereldbeelden (Nandram et al., 2019) die kunnen worden toegepast op het hindoe-specifieke paradigma in geestelijke verzorging zijn:

- *Respect voor integrale eenheid*: het vermogen om goddelijkheid (geheel of gedeeltelijk) in het hele bestaan te voelen, visualiseren en ervaren versterkt de motivatie van een individu om harmonie te zoeken.
- *Belichaamd weten*: dit idee benadrukt de noodzaak van ervaringskennis en helpt een individu om naar zelfrealisatie te zoeken en het diepere Zelf en haar rol te begrijpen waarbij het individu zelf het instrument is van deze zoektocht.
- *Holistische verwezenlijking* van levensdoelen: de vier doelen namelijk - *dharma* (rechtvaardigheid), *artha* (rijkdom), *kāma* (plezier) en *mokṣa* (bevrijding van de cyclus van geboorte en dood) worden nagestreefd die zorgen voor zowel materiële (wereldse) als spirituele (ultieme/hogere) realisatie.
- *Alles in verbondenheid*: deze opvatting leidt onze acties en vertaalt zich in het voelen van een grotere mate van comfort met chaos. Het gevoel van alles in verbondenheid verlicht een individu van de druk om anderen te veranderen en helpt bij het focussen op zelftransformatie.
- *Doen zonder doenerschap*: deze gedachte is vergelijkbaar met afstandelijk handelen; onthecht zijn van de handeling die wordt uitgevoerd. Dit helpt een individu om immuun te blijven voor ego en om de last van onterecht aangenomen verantwoordelijkheden te vermijden.

### *H-framework voor hindoe geestelijke verzorging*

Een praktische methode waarin de hindoe existentiële concepten voor geestelijke verzorging zijn opgenomen, is het zogenaamde H-raamwerk dat is ontwikkeld door de auteurs van dit boekhoofdstuk op basis van de inspiratie die is opgedaan met de Patañjali's Yoga Sūtra's (PYS)<sup>9</sup>. Het raamwerk gaat in op de pijn en het lijden (H1) veroorzaakt door ātman's associatie met de wereld (H2). Spiritualiteit wordt gezien als het proces om een staat van afwezigheid van deze pijn en dit lijden (H3) te bereiken (H4). De bezinning en reflectie op deze vier stappen kan de geestelijk verzorger helpen om de problemen van de cliënt op een hoger bewustzijnsniveau te begrijpen om vervolgens de interventies vorm te geven.

**Tabel 6.2: Het H-kader<sup>10</sup> voor hindoe geestelijke verzorging**

<b>H1</b> - Vind <b>symptomen</b> en ga op zoek naar het onderliggend probleem, maar behandel ook de symptomen.	<b>H2</b> - Vind de <b>oorzaak</b> van het onderliggend probleem en elimineer de oorzaak.
Omdat we onze problemen niet met hetzelfde denkniveau kunnen oplossen waardoor ze zijn ontstaan. Er is vaak een lage ontvankelijkheid voor creativiteit en mensen willen bekende oplossingsrichtingen inzetten, maar we moeten verder gaan dan H1 en H2 en openstaan voor - het onbekende - spiritualiteit.	
<b>H3</b> - wat als het probleem niet zou bestaan: vereist <b>verbeeldingskracht</b> - ontwaken van nieuwsgierigheid.	<b>H4</b> - Overtuiging om <b>verbeeldingskracht te realiseren</b> - nieuwe wegen nastreven - verschuiving van zorg om probleem direct op te lossen naar nieuwsgierigheid om het onmogelijke mogelijk te maken.

In het algemeen wordt een situatie die moet worden begrepen eerst van buitenaf op oppervlakteniveau onderzocht. Als het zinvol is, wordt het volgende niveau bestudeerd. In het hindoe paradigma wordt de werkelijkheid als geïntegreerd of samenhangend gezien en dus wordt eerst de context erkend, dan worden verschillende percepties erover geordend en vervolgens wordt er onderscheid gemaakt tussen problemen en symptomen. De analyse wordt gedaan om de oorzaak van de problemen te vinden, waarvan de symptomen zichtbaar zijn. De eerste twee stappen zijn dus erg belangrijk voor zorgverleners om

- 9 PYS Sūtra 2.16: *heya*, Pijn die nog moet komen, moet worden 'weggegooid' (Bharati 2001). PYS Sūtra 2.17: *heya-hetu*, Het verenigen van de Ziener of het Subject met het geziene of het object is de oorzaak van datgene wat vermeden moet worden (Ibid). PYS Sūtra 2.25: *hāna*, De afwezigheid van alliantie die voortkomt uit een gebrek daaraan, is de vrijheid van gebondenheid en dat is de staat van bevrijding van de Ziener (Ibid). PYS Sūtra 2.26: *hānopāya*, Duidelijke en onaangetast onderscheidende kennis is het middel tot bevrijding (Ibid.).
- 10 Alle vier sanskriet termen beginnen met de H (*heya*, *heya-hetu*, *hāna*, *hānopāya*) vandaar dat we kiezen voor het typeren van dit model als het H-model.

symptomen, problemen en grondoorzaken te identificeren die verband houden met de behoeften van hun cliënt.

In deze integratieve benadering van het hindoe-wereldbeeld, helpen twee filosofische ideeën: onderlinge verbondenheid en alomtegenwoordigheid van goddelijkheid. Hierbij geldt het principe dat de grondoorzaak van alle problemen de interpretatie is dat het lichaam dat we van buitenaf kunnen waarnemen, hetzelfde is als het *ātman* dat we niet van buitenaf kunnen zien. Met andere woorden het *ātman* wordt in verband gebracht met de drie *guṇā's* van *prakṛti* (natuur of realiteit of bestaan). Bij de toepassing van het H-raamwerk beginnen we daarom met de dingen die ons als eerste opvallen in het gedrag en de taal die iemand spreekt en gaan we geleidelijk aan naar de hulpvraag achter de vragen die in eerste instantie worden gecommuniceerd. In dit proces worden concepten zoals lichaam en Ziel (*ātman*) nader besproken waardoor nieuwe inzichten kunnen ontstaan bij de zorgvrager.

Om dit kader toe te passen, ondernemen mantelzorger en cliënt de verschuiving in overtuiging van 'ze moeten het' naar 'ze willen het doen' en uiteindelijk naar 'ze kunnen het'. Het H-model begint immers met de analyse van problemen en de onderliggende oorzaken. Daarbij heeft de cliënt de neiging om terug te grijpen naar kaders die als 'moeten' worden geïnterpreteerd. De belangrijkste verschuiving die nodig is, is dat men los komt van deze zelf gemaakte kaders naar nieuwe mogelijkheden omdat daarmee ruimte ontstaat. De toepassing van het H-model kan in vier verschillende sessies plaatsvinden waarbij elke H in een sessie centraal staat. In elke volgende sessie wordt echter stil gestaan bij de vorige H's om de geldigheid te checken van de analyse die de geestelijk verzorger maakt totdat er een holistisch beeld is verkregen. Naarmate er meer vertrouwen ontstaat van de cliënt in de geestelijk verzorger, wordt het inzicht dat ontstaat uit de gesprekken groter en vooral ook de onderlinge verbondenheid van de inzichten.

Het H-model helpt ons dus bij het duiden van de problemen, de onderliggende oorzaken en stimuleert tot verbeeldingskracht zodat er een voedingsbodempod is voor deze verschuiving. Deze verschuiving wordt dan een innerlijke overtuiging en kan daarmee resulteren in duurzame oplossingsrichtingen en duurzame aanvaarding van situaties die zich voordoen en waar geen directe oplossing voor is. Vervolgens probeert de zorgverlener een benadering te hanteren waarbij hij een afstandelijke waarnemer is om de perspectieven en doelen van de cliënt te begrijpen in termen van de pijn (H1) en de oorzaak (H2) van de situatie. Een verdere overweging van de doelen brengt hen dichterbij het begrijpen van de gewenste toestand (H3). Deze benadering is zeer klantgericht en helpt de zorgverleners in het verwerven van diepgaand begrip van de eerste drie H's om de vierde H te ontwerpen. Dit kan in overleg met de cliënt en zijn of haar familie.

## 6.4 Casestudy: Johns verdriet, wroeging en passiviteit<sup>11</sup>

Devani, een hindoe geestelijk verzorger, had een cliënt, John, een jonge man van in de dertig die zijn gevangenisstraf van anderhalf jaar uitzat voor een drugszaak.

### *Leven voor de gevangenis*

John had MULO (Mavo)<sup>12</sup> als zijn hoogste opleidingsniveau. Hij werd geboren uit een christelijke moeder en een hindoeïstische vader, en was erg gesteld op zijn familie. Hij werd christelijk opgevoed en droeg altijd een kruisje en een armband met Jezus erop. Met zijn moeder had hij een warmere, meer liefdevolle en zorgzame relatie dan met zijn vader. Helaas stierf zijn moeder toen hij in de gevangenis zat. Hij was getrouwd en had ook een dochter.

Als oprechte weldoener had zijn moeder hem ook gewaarschuwd voor zijn criminele activiteiten. Voordat hij in de gevangenis terecht kwam, had hij een zaak op het gebied van internet. Maar toen hij werd veroordeeld en naar de gevangenis werd gebracht en opgesloten, verkocht zijn vrouw het bedrijf met zijn toestemming.

### *John's blootstelling aan spiritualiteit tijdens de gevangenis*

In de gevangenis werkte hij graag op de houtafdeling en maakte daar goede vrienden. Hij werd ook gerespecteerd om zijn helpende houding. Hij had het naar zijn zin, maar dat uitte hij nooit. Hij nam actief deel aan de reguliere yoga- en *satsamga*-<sup>13</sup> sessies van Devani die zij gaf aan zowel hindoe als niet-hindoe-gevangenen. John hield meer van de ademhalingsoefeningen en meditatie dan van de fysieke houdingen in de yogasessies. Plotseling kwam hij niet meer naar deze sessies en er waren nauwelijks individuele gesprekken tussen John en Devani.

### *Overlijden van John's moeder*

Na een paar dagen ontving Devani een e-mail van de hoofdpastor van de gevangenis, Alfred (naam veranderd) die haar informeerde over het

- 11 Deze casestudy is een bewerking van de casestudy die oorspronkelijk is ingebracht door de deelnemers van de cursus hindoe filosofieën, die werd aangeboden onder de leerstoel hindoe Spiritualiteit en Samenleving op de Vrije Universiteit Amsterdam.
- 12 *Meer Uitgebreid Lager Onderwijs*, een oud onderwijsniveau in Nederland (en Suriname).
- 13 Dit is een bijeenkomst, in aanwezigheid van een goeroe (een zelf-gerealiseerd of een verlicht persoon of leraar) waarin spirituele reflectie, discussie, meditatie, kirtana (samen zingen, reciteren) of onderricht plaatsvindt. Het houdt in: een gedeelde intentie tussen groepsleden; een onderwerp om op te focussen om spiritueel inzicht te initiëren; impliciete of expliciete met elkaar afgesproken kenmerken voor het proces van samenzijn en de aard van deelname.

plotselinge overlijden van Johns moeder en zijn verzoek om een predikant. John kon de begrafenis zien via Zoom (een softwareplatform voor videoberichten), maar hij kon haar begrafenis niet bijwonen of persoonlijk deelnemen aan haar laatste rituelen. De laatste riten werden uitgevoerd volgens de christelijke traditie. Devani informeerde Alfred eerder over de religieuze achtergrond van John's moeder. Verder liet ze Alfred weten dat John haar diensten de afgelopen weken niet heeft bijgewoond. Dit kan zijn vanwege een dieper gevoel van verdriet dat John ervaart.

#### *Opnieuw verbinding maken door middel van gesprekken*

Devani stuurde een kaart met het condoleancebericht aan John voor het droevige overlijden van zijn moeder en besloot om de volgende dag naar de afdeling van John te gaan om hem persoonlijk te condoleren. John waardeerde dit bezoek. Ze merkte dat John meer wilde praten en voerde een gesprek met hem. Hij leek zich beter te voelen na dit gesprek en gaf aan verdere gesprekken met haar te willen voeren. Dit was voor hem een nieuw begin voor expliciete geestelijke verzorging interventies in de vorm van gesprekken vanuit zijn impliciete behoefte aan ondersteuning in deze moeilijke periode.

#### *Hernieuwde interesse in spirituele interventies*

Devani's *satsamga* omvat enkele lichte yoga-oefeningen, symbolische rituelen, het zingen van *bhajans* (liederen ter ere van God), het vertellen van *kathās* (verhalen uit heldendichten) met *jñāna* (kennis) die impliciet erin verweven is met metaforen en gedichten. Er volgden vele goede individuele gesprekken tussen hen waarin hij expliciet vroeg naar de hindoe specifieke laatste riten en ideeën over de cyclus van leven en dood. Hij sprak met Devani ook over zijn moeder, zijn relatie met haar en rouw. Dit werd gevolgd door zijn vragen over het hindoeïsme, over de dood en de Śrīmadbhagavadgītā<sup>14</sup>. Hij had grote belangstelling voor discussies over levensdoelen en kenmerken van *dharma* (rechtvaardigheid). Hij had zijn eigen mening en die kwam overeen met die van het hindoeïsme.

14 Dit betekent letterlijk: het lied van God, een 700-vers tellend heilig Hindoe geschrift dat deel uitmaakt van het epos Mahābhāratam (hoofdstukken 23-40 van *Bhishma Parva*, 6e boek). Het is een verhalende dialoog tussen een krijgshaftige prins Arjuna en zijn gids en wagenmenner Śrī Kṛṣṇa. Het speelt zich af in het begin van *Dharma Yuddha* (rechtvaardige oorlog) waar Arjuna voor het dilemma staat om de strijd aan te gaan tegen zijn eigen verwanten of af te zien van de oorlog. Hij stelt verscheidene vragen aan Śrī Kṛṣṇa, die hem door middel van dit discours uit zijn staat van inactiviteit adviseert. Behalve dilemma's over actie, bevat dit geschrift ook onderwerpen van algemene spirituele relevantie.

### *Wroeging en verder gaan met het leven*

Tijdens deze sessies uitte hij zijn spijt over de misdaad die hij had begaan. Dit besef maakte hem angstiger, onzekerder en later berouwvol. Hij stopte met ijverig werken in de gevangenis en had ook weinig interesse in het handhaven van zijn eigen fysieke welzijn. Hij was meestal op zichzelf en had weinig interacties met anderen, ook niet met Devani. Door tijd alleen te besteden, kon hij diep reflecteren wat hem hielp om het schuldgevoel te overwinnen dat hij al die maanden met zich meedroeg, ondanks dat de toekomst er nog onzeker uitzag.

Hij verzocht opnieuw Devani in te schakelen voor gesprekken. Deze gingen over onderwerpen die verband hielden met *dharma* en *karma*. In haar begeleiding gebruikte Devani ook verhalen uit heldendichten. Geleidelijk aan kon hij de concepten *dharma* en *karma* een plaats geven in zijn leven via waarden zoals rechtvaardigheid en eigen verantwoordelijkheid voor daden waardoor hij uit de staat van passiviteit kon komen om vervolgens na te denken over hoe hij verder wilde in het leven. Deze inspanning ging door tot zijn vrijlating uit de gevangenis.

## 6.5 Analyse van de casus

Voor het ontwikkelen van werkwijzen in geestelijke verzorging biedt het hindoeïsme een groot aantal bronnen. Een hindoe geestelijk verzorger heeft een mix nodig van generieke methoden (Van Leeuwen en Leget, 2018) en specifieke methoden. De afwezigheid van de traditiespecifieke methoden resulteert in minder acceptatie van de generieke geestelijke verzorging door niet-hindoe geestelijk verzorgers en frustraties bij het begeleiden van hun hindoe cliënten en patiënten die wel om specifieke methoden vragen.

In de onderhavige casus bevindt een matig opgeleide cliënt zich in de tweede levensfase (*grhastha*)<sup>15</sup> en ervaart schuld, verdriet, wroeging en passiviteit vanwege gebeurtenissen in het verleden en onzekerheid of gebrek aan overtuiging over keuzes voor de toekomst. Hieronder bespreken we enkele van de

15 Een ideaal menselijk leven wordt verondersteld vier verschillende fasen te ondergaan, bekend als *āśrama*: *brahmacharya*, waarin een persoon strikte discipline volgt en tijd en energie besteedt aan leren; *grhastha*, waarin een persoon deel gaat uitmaken van het gezin en de verantwoordelijkheid op zich neemt om het gezin en de samenleving in stand te houden; de volgende twee fasen - *vānaprastha* en *sanyāsa*, wanneer men begint afstand te nemen van de wereldse zaken en bereid te zijn een ascetisch leven te leiden, dat wil zeggen door *tapasyā* (technieken om soberheid en acceptatie voor wat zich aandient, te stimuleren) en zich uitsluitend te concentreren op het reinigen van zichzelf tijd te gunnen voor het realiseren van hogere interesses in het leven door middel van transcendentie of immanentie.

methoden die betrekking kunnen hebben op de casus. John, de cliënt, heeft te kampen met gevoelens van angst, verdriet, wroeging en passiviteit (H1). De fundamentele oorzaak (H2) ervan is schuld. Het ideaal (H3) voor hem is dat hij het pad van *dharma* gaat bewandelen volgens zijn levensfase. Om dat pad te bewandelen (H4) heeft hij de houding nodig van *niṣkāma karma* (onbaatzuchtig handelen ofte wel doen zonder doenerschap).

Tabel 6.3: Analyse van de casus

Analyse: H raamwerk		Hindoe concept	Hindoe methode	Generieke methode
H1	Angst, verdriet, wroeging en passiviteit	<i>Karma-phala siddhanta</i>	Satsaṃga	-
H2	Schuldgevoel (voor zijn handelingen in het verleden)		<i>Prāyaścita</i> -karma (actie voor boete)	Spirituele gesprekken
H3	Verantwoordelijkheid nemen volgens zijn levensfase	Dharma	<i>Kathā</i> ( <i>Śrīmadbhagavadgītā</i> )	-
H4	Handelingen die voortkomen uit zijn verantwoordelijkheid (rechtvaardige acties)	<i>Niṣkāma karma</i>	Yoga	-

De methoden die hierbij werden gebruikt zijn *Satsaṃga*, spirituele gesprekken, *kathā* en Yoga.

### *Satsaṃga*

*Satsaṃga* gaat over het omgaan met goede mensen of simpelweg in het gezelschap zijn van waarheid of goddelijkheid. Het beoefenen ervan in een sociale context maakt dat we tijd doorbrengen met gelijkgestemde, verlichte mensen, vooral degenen die zich begeven op een spiritueel pad. *Satsaṃga* kan ook verwijzen naar een groep mensen die een spirituele dialoog voeren. Hoewel de term over het algemeen wordt gebruikt om het belang van gemeenschap voor spirituele groei te benadrukken, wordt het ook beschouwd als een eenzame relatie met de waarheid. *Satsaṃga* kan het lezen of luisteren naar spirituele leringen omvatten. Het belang van de ervaring van *Satsaṃga* in het hindoeïsme is zowel in de geschriften als in geleefde tradities benadrukt.<sup>16</sup> Devani stimu-

16 Zet in één weegschaal, beste zoon, de verrukkingen van de hemel en de gelukzaligheid van de uiteindelijke zaligspreekende samen; maar ze zullen allemaal worden gecompenseerd door de vreugde van een moment die voortkomt uit de gemeenschap met de heiligen. - Sundar kāṇḍa vers 4, Śrīrāmacaritamānasa

leerde John om deel te nemen aan Satsaṅga zodat hij de negatieve gedachten, materiële gehechtheden en mentale obstakels die de spirituele reis kunnen belemmeren, kan verwijderen. Dit zette ze in om direct in te spelen op de angst en psychologisch comfort te bewerkstelligen.

### *Spirituele gesprekken*

Het principe achter de spirituele gesprekken die Devani met John had, was reflectie op karma en de cyclus van leven en dood. Devani hielp John zich te realiseren dat er een oorzakelijk verband bestaat tussen zijn actie en de gevolgen ervan en dat de oorzaken van effecten niet altijd te traceren zijn vanwege de complexiteit van een karmische cyclus. Dit principe kan een persoon inspireren om ethische acties uit te voeren. Het hielp John om te reflecteren op zijn handelingen uit het verleden vanuit een metaperspectief. Devani heeft hem ook geholpen om in te zien dat de tijd die hij in de gevangenis doormaakte een vorm is van *prāyaścita-karma* oftewel actie voor boete. Ook besprak zij het concept *tapasyā* (op een sobere manier leven) dat hem kan bevrijden van de resterende effecten van zijn *karma* (handelingen) waar hij achteraf spijt van had.

Er zijn talrijke voorbeelden van hindoe heldendichten waarin iemands leven werd getransformeerd na interactie over spirituele zaken met een ander. De transformatie in het leven van Vālmiki van een plunderaar naar *Maharṣi*, na zijn interacties met *Devarṣi Nārada* (een gerespecteerde wijze) over het doel van het leven gaf inzicht in het belang van *nāma japa* (het zingen van de naam van God) en wordt gezien als een van de populaire en impactvolle voorbeelden. Door soortgelijke gesprekken over spirituele zaken op gang te brengen, opent een geestelijk verzorger mogelijkheden voor de cliënt. Meestal zijn de *satsaṅga* gesprekken in collectieve settings. Voor individuele gesprekken met de cliënt maakt de hindoe geestelijk verzorger aparte afspraken die uiteraard exclusief zijn gericht op de vragen van de cliënt. De hopeloosheid kan mogelijk worden overwonnen en energieën kunnen worden gekanaliseerd voor eerlijke resultaten.

### *Kathā*

*Kathā* wordt traditioneel gezien in de hindoe context als de praktijk van het vertellen van verhalen uit bekende heldendichten. Er zijn verschillende opties beschikbaar voor verzorgers, zoals *Purāna*, *Rāmāyaṇa*, *Mahābhārata*, andere *Itihāsa*- geschriften, *Upaniṣad* en andere soortgelijke composities. Deze composities hebben een gevarieerde set van situaties waartoe men zich onder verschillende omstandigheden die om geestelijke verzorging vragen kan verhouden. Hoewel alle geschriften coherent zijn op het niveau van de hindoe wereldbeschouwing, kan hun uitdrukking variëren van eenvoudig tot complex. De tekstkeuze is afhankelijk van de levensfase en het intellectuele



niveau van de cliënt. Verhalen uit teksten als *Purāna* en *Itihāsa*- geschriften kunnen bijvoorbeeld interessanter zijn voor cliënten in hun tweede levensfase (*grhastha*). In deze fase richten mensen zich op de inspanning om deel te gaan uitmaken van het gezin en nemen de verantwoordelijkheid op zich om het gezin en de samenleving in stand te houden. Ontologische beschrijving van ātman in *Śrīmadbhagavadgītā* en *Upaniṣad*, kan meer aantrekkelijk zijn voor de intellectueel georiënteerde nieuwsgierige cliënt of iemand in latere levensfasen.

Geestelijk verzorgers kunnen gebruik maken van meerdere vertalingen en interpretaties die beschikbaar zijn van deze geschriften om de complexiteit ervan te verwoorden en aan te passen aan het opleidingsniveau en de ontvankelijkheid van de cliënt. Ook de mate van heiligheid van teksten en rituelen verschilt per context. Als de cliënt geloof toont in bepaalde teksten, dan maakt het gebruik ervan als onderdeel van verhalende genezing het werk van de geestelijk verzorger gemakkelijker. Bijvoorbeeld delen van *Garuda purāna* of *Śrīmadbhagavadgītā* worden voor gebeurtenissen zoals overlijden en terminale ziekte gebruikt en *Kathopaniṣad* of *Rāmāyaṇa* voor levensgebeurtenissen die te maken hebben met conflicten die voortkomen uit iemands *dharma* in de tweede levensfase.

Soms wordt de *nīścaya* (overtuiging) sterker na het luisteren naar meerdere van dergelijke verhalen uit verschillende contexten. Dit was ook het geval toen Devani kathā gebruikte zodat John zich kon focussen op het principe van dharma en gebruikte daarvoor verhalen uit de *Śrīmadbhagavadgītā*. Dit geschrift past bij de levensfase van John.

Een menselijke geest verhoudt zich gewoonlijk goed tot personages uit heldendichten die worden gepresenteerd in de vorm van toneelstukken, verhalen en drama's. Het onderzoek op het gebied van narratieve psychologie ondersteunt de bevinding dat verhalen met situaties en gebeurtenissen die in een samenhangende volgorde worden onthuld, een therapeutisch effect hebben. De reflectie van de luisteraar op meerdere identiteiten in het *kathā*-verhaal in het licht van de eigen persoonlijkheid verlicht trauma en toont mogelijk een uitweg uit tegenstrijdige of resonerende emoties. Ze creëren de nodige afstand tussen de persoon en de moeilijke situatie en daarmee de ruimte voor persoonlijke reflectie.

### Yoga

Devani gebruikte yoga als een manier om John te helpen om zijn stress te verminderen, fysieke spanning te reduceren, om hem uit de toestand van niets-doen te halen en hem te stimuleren om tot handelingen over te gaan die passen bij zijn levensfase. Verschillende vormen van yoga, zoals *batha-yoga*, *bhakti-yoga*, *jñāna-yoga*, hebben manieren voorgeschreven om 'niet-doener'

in actie te beoefenen. Gezien zijn levensfase koos Devani voor hatha-yoga. Deze bestond uit zowel fysieke oefeningen als ademhalingstechnieken. Al deze activiteiten zijn met elkaar verbonden en de ene activiteit heeft een relatie met de andere. Zoals gemeld door geestelijk verzorgers ervaren de deelnemers ontspanning en kunnen ze beter slapen na yoga-interventies. Het belangrijkste aspect is de groei van het bewustzijn om verbinding te maken met zichzelf, familie en verwanten.

## 6.6 Conclusie

In dit hoofdstuk zijn een paar mogelijke aanpakken van hindoe geestelijke verzorging behandeld. De fundamentele pluralistische aard van het hindoeïsme en zijn rol bij het vormgeven van een geïntegreerd wereldbeeld heeft een enorm potentieel om zowel academisch onderzoek als de praktijk van geestelijke verzorging vooruit te helpen. In de hier besproken casus werd een gevangene, afkomstig uit een interreligieuze familie (hindoe vader en christelijke moeder), geconfronteerd met schuldgevoelens en wroeging vanwege misdaad en het verlies van zijn moeder. De casusbespreking liet zien dat zowel generieke interventies, zoals individuele gesprekken, als hindoe-specifieke interventies bijdragen aan het succesvol begeleiden van de cliënt die niet uit de hindoe traditie komt. Een paar van deze interventies die in dit hoofdstuk zijn behandeld zijn: *satsamga* met symbolische rituelen, het collectief zingen van religieuze liederen (*bhajans*), het vertellen van verhalen uit hindoe geschriften (*kathās*) en het aanmoedigen van reflecties en contemplaties over het concept karma en het daarmee verbonden cyclisch wereldbeeld met behulp van geschriften zoals de *Śrīmadbhagavadgītā* en *Patañjali's Yoga Sūtras*.

Omdat er weinig materiaal is over deze specifieke interventies, roepen wij op tot toekomstig onderzoek. Wij denken dat er twee soorten onderzoeken nodig zijn. Er is enerzijds onderzoek nodig naar de behoeften aan zowel generieke als hindoe specifieke interventies bij hindoes in Nederland. Anderzijds is er behoefte aan het ontwerpen van aanpakken die zijn geïnspireerd door de talrijke beschikbare hindoe bronnen zowel in de vorm van geschriften, tradities, overtuigingen als spirituele technieken, en die in de begeleiding van zowel de hindoes als niet-hindoes nuttig kunnen zijn. In dit hoofdstuk hebben we geprobeerd daar een eerste aanzet toe te geven met het ontwerpen en implementeren van het behandelde H-model dat ook universeel inzetbaar is.

## 6.7 Reflectievragen

Er volgen enkele oefenvragen over de constructen, concepten, kaders en benaderingen die hierboven zijn besproken vanuit een integratief hindoe filosofisch perspectief. De vragen zijn nuttig voor de geestelijk verzorger en cliënt in een hindoe of een interreligieuze context waarbij hindoes betrokken zijn:

- a. Wat kunnen een paar fundamentele overwegingen zijn waarmee de zorgverlener rekening moet houden als hij een cliënt ontmoet in een interlevensbeschouwelijke context waarbij hindoes betrokken zijn? Wat waren de elementen van geestelijke verzorging waarvan John impliciet aangaf er behoefte aan te hebben? Om welke existentiële concepten gaat het hier? [*Hint: inzicht in de levensfase en de hele manier van leven van een individu; karma, cyclus van geboorte en dood*].
- b. In een situatie waarin een geestelijk verzorger zich door middel van gesprekken realiseert dat het probleem van de cliënt meer psychosomatisch van aard is, dat wil zeggen de cliënt ervaart lichamelijke gezondheidsproblemen die voortkomen uit psychologische factoren zoals stress: welke interventie(s) kan/kunnen door de geestelijk verzorger worden uitgevoerd?
- c. Welke benadering zou het meest geschikt zijn voor een geestelijk verzorger die de cliënt wil betrekken bij het identificeren van de echte verwachtingen en het begrijpen van de redenen achter het niet kunnen bereiken van wat verwacht wordt? Helpt het bewust maken van iemands dharma en ander(e) levensdoel(en) bij het verlenen van geestelijke verzorging in een interreligieuze context? [*Hint: een integratieve benadering met behulp van H-framework*]
- d. Voor een cliënt die hopeloos is en op het punt staat af te glijden in een ernstige depressie, welke interventie(s) kan/kunnen nuttig zijn om de toestand van de cliënt te verbeteren?
- e. Als een cliënt in zeer hoge mate angstig is omdat hij denkt dat de meeste mensen om hem heen hem/haar iets hebben aangedaan, welke concepten kunnen door de geestelijk verzorger worden besproken om de angst met de buitenwereld te verlichten? [*Hint: karma-phala siddhānta*]

### Om verder te lezen

- Bhawuk, D. (2011). *Spirituality and Indian psychology: Lessons from the Bhagavad-Gita*. Springer Science+Business Media, LLC.
- Chander, V., & Mosher, L. (2019). *Hindu approaches to spiritual care: Chaplaincy in theory and practice*. Jessica Kingsley Publishers.
- Klostermaier, K.K. (2007). *A survey of Hinduism*. State University of New York Press.
- Rambaran, H., Lalbahadoersing, B., Ramdhani, A., & Motiram Sharma, S. (2015). *Handboek geestelijke zorgverlening aan Hindoes*. Uitgeverij Parthenon.

## Literatuur

- Bakker, F.L. (2005). The pandit and the pastor. In R. Kranenborg (Ed.), *Pastors in the Netherlands: Investigating the position of the pandit, the imam, the preacher, the rabbi and the charismatic leader in the religions of the Netherlands* (pp. 15-27). Uitgeverij Meinema.
- Bakker, F.L. (2021). Inleiding. In B. Lalbahadoersing & F.L. Bakker (Reds.), *Hindoes in zicht: Recente ontwikkelingen onder Hindoes in Nederland* (pp. 16-18). Uitgeverij Parthenon.
- Bernts, T., Van der Velde, P., & Kregting, J. (2012). *Evaluatie Hindoe Raad Nederland: Rapport nr. 623*. Geraadpleegd op 15 Mei 2019, van <https://www.ru.nl/kaski/@839066/pagina/>
- Bharati, S.V. (2001). *Yoga Sūtras of Patañjali* (Vol. 1). Motilal Banarsidass Publisher.
- Bhattar, R.G. (2020). Hindu Spiritual Care of LGBTQ People. In V. Chander, & L. Mosher (Eds.), *Hindu approaches to spiritual care: Chaplaincy in theory and practice*. Jessica Kingsley Publishers.
- Bhawuk, D. (2011). *Spirituality and Indian psychology: Lessons from the Bhagavad-Gita*. Springer Science+Business Media, LLC.
- Bindlish, P.K., & Nandram, S.S. (2019). Manifestation of worldview in a metaphor. *International Journal of Business and Globalisation*, 23(3), 464-474.
- Chander V. (2020). The Yoga Sūtras of Patañjali in the Context of College Chaplaincy. In V. Chander, & L. Mosher (Eds.), *Hindu approaches to spiritual care: Chaplaincy in theory and practice*. Jessica Kingsley Publishers.
- Chapple, C.K. (2020). Body, Mind, and Breath: Yoga as a Framework for Integrative Spiritual Care. In V. Chander, & L. Mosher (Eds.), *Hindu approaches to spiritual care: Chaplaincy in theory and practice*. Jessica Kingsley Publishers.
- Gupta, G. (2019). Does God really care? A Hindu response to the problem of suffering. In V. Chander, & L. Mosher, *Hindu approaches to spiritual care: Chaplaincy in theory and practice* (pp. 105-114). London: Jessica Kingsley Publishers.
- Jaggan, S.D. (2021). De ontwikkeling van de hindoe geestelijke verzorging in Nederland. In B. Lalbahadoersing en F.L. Bakker (Reds.) *Hindoes in zicht: Recente ontwikkelingen onder Hindoes in Nederland* (pp. 177-204). Uitgeverij Parthenon.
- Khanna, V. (2020). Theoretical Foundations for Hindu Chaplaincy in Advaita Vedanta. In V. Chander, & L. Mosher (Eds.), *Hindu approaches to spiritual care: Chaplaincy in theory and practice*. Jessica Kingsley Publisher.

- Nandram, S.S., Bindlish, P.K., Purohit, H., Joshi, A., & Hingorani, P. (2019). Foundations for social entrepreneurship: An integrative Indian perspective. In L. Bouckaert, & S.C. van den Heuvel (Eds.), *Servant Leadership, Social Entrepreneurship and the Will to Serve: Spiritual foundations and business applications* (pp. 161-186). Palgrave Macmillan.
- Overheid, godsdienst en levensovertuiging: eindrapport van de Commissie van advies inzake de criteria voor steunverlening aan kerkgenootschappen en andere genootschappen op geestelijke grondslag (ingesteld bij ministerieel besluit van 17 februari 1986, Stcrt. 1986, nr. 51) (Book, 1988). Geraadpleegd op 17 augustus 2022 van WorldCat.org
- Parameshwaran, R. (2020). Rama in the forest: A Hindu chaplaincy framework for grief resolution from the Valmiki Ramayana. In V. Chander, & L. Mosher (Eds.), *Hindu approaches to spiritual care: Chaplaincy in theory and practice*. Jessica Kingsley Publisher.
- Patel, G.D. (2020). Hindu approaches to climate trauma. In V. Chander, & L. Mosher (Eds.), *Hindu approaches to spiritual care: Chaplaincy in theory and practice*. Jessica Kingsley Publisher.
- Patel, V. (2020). The Bhagavad-Gita's theological anthropology as a foundation for Hindu pastoral care. In V. Chander, & L. Mosher (Eds.), *Hindu approaches to spiritual care: Chaplaincy in theory and practice*. Jessica Kingsley Publisher.
- Rambachan, A. (2020). Are there principles in the Hindu tradition consonant with "freedom, dignity, and equality"? In M. Renaud, & W. Schweiker (Eds.), *Multi-religious perspectives on a global ethic: In search of a common morality*. Routledge.
- Rambaran, H., Lalbahadoersing, B., Ramdhani, A., & Motiram Sharma, S. (2015). *Handboek geestelijke zorgverlening aan Hindoes*. Uitgeverij Parthenon.
- Sherma, R. D. (2020). The necessity of a Hindu-American chaplaincy. In V. Chander, & L. Mosher (Eds.), *Hindu approaches to spiritual care: Chaplaincy in theory and practice*. Jessica Kingsley Publisher.
- Sivananda, S. (2003). *The Bhagavad Gita*. The Divine Life Society.
- Van Dijk, A.M.G. (1996). Hinduïsmus in Suriname und den Niederlanden: Konfessionalisierung und Laizierung als Aspekte von Religionisierung: Die Herausforderung der Säkularisierung. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 80(3), 179-195.
- Van Dijk, A.M.G. (1998). *De Hindoe pandit als geestelijk verzorger in Nederlandse zorginstellingen: Achtergronden, ontwikkelingen en profielen*. Uitgeverij Damon.
- Van Leeuwen, R., & Leget, C. (2018). *Met model grip krijgen op zingeving*. *TVZ*, 128(6), 22-22.

Vidal, C. (2008) 'Wat is een wereldbeeld? (What is a worldview?)'. In H. Van Belle, & J. Van der Veken (Reds.): *Nieuwheid denken: De wetenschappen en het creatieve aspect van de werkelijkheid*. Uitgeverij Acco. Wetboek-online.nl | Wet op de jeugdzorg | Artikel 25 en Wetboek-online.nl | Penitentiaire beginselenwet | Artikel 41, en Wetboek-online.nl | Kwaliteitswet zorginstellingen | Artikel 3, geraadpleegd 17 augustus 2022.

### **Dank**

Een woord van dank gaat uit naar hindoe geestelijk verzorgers die cursussen en de postacademische opleiding hindoe geestelijke verzorging aan de Vrije Universiteit Amsterdam hebben gevolgd, voor het delen van hun ervaringen met ons.

## Hoofdstuk 7

# Interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging vanuit een humanistisch perspectief

*In de villa in Dubai.*

*Interlevensbeschouwelijk werken op de Terroristen Afdeling*

*Margriet Minnema, Nikki van Biemen en Hans A. Alma*

### 7.1 Inleiding

De opkomst van humanisme in de westerse cultuur hangt nauw samen met het proces van modernisering, geleid door een ideaal van de moderne samenleving waarin de menselijke rede niet langer ondergeschikt is aan goddelijke openbaring en historische traditie. Volgens de filosoof Stephen Toulmin (1993) kan het renaissancehumanisme beschouwd worden als de eerste oorsprong van moderniteit. Het kan beschreven worden als de vorming tot 'ware' menselijkheid in de context van alledaagse praktijken (praktische gerichtheid), als een moreel en politiek streven dat in het teken staat van menslievendheid, onbaatzuchtigheid en humaniteit, en als levenskunst met een esthetische dimensie gericht op wellevendheid en stijl (Derkx, 1993).

Volgens Toulmin ligt de tweede oorsprong van de moderniteit bij een verschuiving in het rationaliteitsbegrip in de zeventiende eeuw, waardoor het eigen denken steeds meer op de voorgrond komt te staan en de nadruk komt te liggen op emancipatie van de mens in de richting van autonomie en mondigheid. Het verlichtingshumanisme bouwt in de achttiende eeuw op dit moderne rationaliteitsbegrip voort en benadrukt dat mensen ook zonder geloof in Gods gebod morele waarden kunnen hebben. Het verlichtingshumanisme straalt optimisme uit: de wereld is beheersbaar, de samenleving is maakbaar en de mens is dankzij de rede in staat om het goede te doen.

De term humanisme wordt pas sinds de negentiende eeuw regelmatig gebruikt in het Nederlands in verschillende betekenissen waaronder die van humanisme als levensbeschouwing. Vaak gaat het daarbij om de afwijzing van religie, het bestempelen van iedere vorm daarvan als irrationeel en om humanisme als ongodsdienstige levensbeschouwing. Derkx (1993) noemt humanisme echter een open levensbeschouwing met een dialogisch karakter. 'Het normatieve criterium is de nooit definitief afgesloten dialoog waar iedere betrokkene aan deelneemt en waarin mede wordt gereflecteerd op de unieke context waarin die dialoog zich steeds afspeelt' (p. 109). Humanisme kan zo

ook binnen religieuze tradities voorkomen en naast atheïstisch kan religieus humanisme bestaan.

In 1856 wordt een eerste organisatie opgericht van pantheïsten, atheïsten en materialisten, 'De Dageraad', die onkerkelijke mensen trachtte te bereiken via publicaties. Zij ontwikkelde zich geleidelijk aan verder langs atheïstische lijn, vechtend tegen religieuze dogma's, en wordt de eerste organisatie voor onkerkelijken in Nederland. Sinds 1957 is de naam De Vrije Gedachte, een vereniging van vrijdenkers (Flokstra, 1993).

In 1945 wordt in Amersfoort het Religieus Humanistisch Verbond opgericht met als belangrijke inspirator Henriëtte Roland Holst. Het gaat in 1946 op in het Humanistisch Verbond (HV), dat twee belangrijke doelstellingen heeft: 1) levensbeschouwelijke *empowerment* van mensen om het risico van nihilisme na de verschrikkingen van de oorlog te bestrijden (aangeduid als de 'grote strijd'), 2) emancipatie van mensen die niet aangesloten waren bij een kerk of religieuze organisatie (aangeduid als de 'kleine strijd'). Eén van de grondleggers van het Humanistisch Verbond is Jaap van Praag (1911-1981), die overtuigd is van het belang van een vitale levensbeschouwing die mensen richting kan geven in hun leven en die tegenwicht kan bieden aan de aantrekkingskracht van totalitaire gezichtspunten (Derkx, 2009). In zijn boek *Modern humanisme, een renaissance?* pleit Van Praag (1947) voor een vernieuwing van spiritueel leven in een niet-religieuze, humanistische zin.

Van Praag legde de theoretische en methodische fundamenten voor humanistische geestelijke verzorging. Voor de opleiding van humanistisch raadslieden werd het Humanistisch Opleidings Instituut (HOI) opgericht. Dit was een hogere beroepsopleiding, wat betekende dat humanistisch raadslieden geen academische graad hadden in tegenstelling tot hun godsdienstige collega's. In 1989 veranderde deze situatie met de erkenning van de Universiteit voor Humanistiek, die een universitaire opleiding biedt aan humanistisch geestelijk verzorgers met een duur van 6 jaar, overeenkomstig een theologische opleiding.

Het Humanistisch Verbond is naast een zendende instantie nog steeds een ledenvereniging met momenteel ruim 19.000 leden en een organisatie die zich inzet op gebied van zingeving en humanisering. Een door de leden benoemd hoofdbestuur is verantwoordelijk voor het beleid van de vereniging. Dat het Humanistisch Verbond ook een ledenvereniging is, bepaalt deels ook de kleur en invulling van het institutioneel humanisme.

Geïnspireerd door de rijke humanistische geschiedenis zoekt het Humanistisch Verbond naar zingeving waarmee de veerkracht van individuen en van de samenleving als geheel wordt versterkt en draagt het bij aan het vormgeven van een rechtvaardige en duurzame samenleving (ook wel humanisering genoemd). Hiermee is het humanisme als doordachte en levende traditie niet



alleen levensbeschouwelijk maar ook sociaal-politiek van aard. Het Humanistisch Verbond zet hiervoor verschillende middelen in zoals oproepen tot reflectie bij het maken van betekenisvolle keuzes, maar ook betrokken activisme om politiek-maatschappelijke veranderingen op gebied van bijvoorbeeld klimaat, zelfbeschikking en polarisatie te agenderen en in gang te zetten. Hiermee richt zij zich naar binnen én naar buiten (Meerjarenbeleidsplan HV 2022-2026).

## 7.2 Humanistische geestelijke verzorging in Nederland

Het Humanistisch Verbond benoemt als zendende instantie de humanistisch geestelijk verzorgers (HGV-ers) en garandeert hun positie binnen de verschillende werkvelden zoals justitie, defensie maar ook de zorg. Daarmee is het Humanistisch Verbond verantwoordelijk voor de *bevoegdheid* te kunnen werken als ambtsdrager. De Universiteit voor Humanistiek zorgt voor de *bekwaamheid* te kunnen werken als HGV-er. Op dit moment zijn er zo'n 275 HGV-ers benoemd door het Humanistisch Verbond, werkzaam binnen de verschillende werkvelden. Het werk van HGV-ers krijgt gestalte in individuele contacten, groepsbijeenkomsten, bezinningsbijeenkomsten, rituelen en door middel van presentieactiviteiten. Daarnaast werken zij mee aan interne opleidingen en vormingsbijeenkomsten. Zij dragen bij aan ethisch overleg en andere vormen van overleg waar ethiek en levensbeschouwing een rol spelen. Ten slotte adviseren zij gevraagd en ongevraagd de organisatie waarin ze werken over ethische en maatschappelijke vraagstukken vanuit het perspectief van zingeving, humanisering en levensbeschouwing.

De kern van het ambtelijk functioneren is dat de begeleiding van patiënten, bewoners en cliënten vanuit een humanistische inspiratie gestalte krijgt. HGV-ers laten zich in hun werk leiden door kernwaarden als authenticiteit, openheid, zelfbestemming, verbondenheid, verantwoordelijkheid, dialoog, menselijke waardigheid en autonomie. Hiervoor wordt in ieder geval geput uit de Beginselverklaring van het Humanistisch Verbond (1973), de tekst 'Eigentijds humanisme' (2010) en de uitwerking daarvan in het Grondslagen-document, zoals opgenomen in de Beroepsstandaard humanistisch geestelijke verzorging (2019). De beroepsstandaard beschrijft en regelt de ambtelijke binding van HGV-ers. Belangrijk hierin is de (inhoudelijke) relatie die de geestelijk verzorgers hebben met het Humanistisch Verbond en de humanistische grondslag van het werk van HGV-ers. Daarmee is deze beroepsstandaard een aanvulling op de Beroepsstandaard geestelijk verzorger van de VGVZ (2015).

Een andere belangrijke bron waaruit de HGV-er put is de levensbeschouwelijke 'canon' van de persoon zelf. De HGV-er neemt op basis van de eigen levensbeschouwelijke inspiratie deel aan de waardengemeenschap van collega's en het Humanistisch Verbond, en blijft daarin over de eigen positionering in gesprek (Beroepsstandaard humanistisch geestelijke verzorging, 2019). Dit

vertaalt zich in de praktijk bijvoorbeeld in een groepsgewijze periodieke evaluatie waartoe HGV-ers eens per vijf jaar worden uitgenodigd. In deze inhoudelijke evaluatie wordt er onder begeleiding van een gespreksleider uitgewisseld over (de ontwikkeling van) het humanistische ambt. Doel is het bevorderen van wederzijdse inspiratie en verdieping van de betekenis van humanisme voor het vak en mogelijke problemen samen te onderzoeken. Anderzijds is het ook het moment voor HGV-ers om inzichtelijk te maken op welke manier zij vormgeven aan de levensbeschouwelijke zending en, voor zowel HGV-er als voor het HV, af te stemmen of de zending nog naar wederzijdse tevredenheid verloopt.

### 7.3 Casuïstiek: filosofie op de Terroristenafdeling

#### *Filosofische groepsgesprekken op de TA*

Wekelijks begeleidt de HGV-er filosofische groepsgesprekken op een van de zogeheten Terroristenafdelingen (TA's) die sinds 2006 onderdeel zijn van het gevangeniswezen in Nederland. De TA's zijn opgericht naar aanleiding van de moord op Theo van Gogh en de maatschappelijke druk die daarop volgde (Veldhuis, 2015). De redenering om een specifieke afdeling op te richten voor gedetineerden die zijn veroordeeld of verdacht van een terroristisch misdrijf is tweeledig. Ten eerste ter bevordering van expertise onder gevangenispersoneel voor de omgang met de doelgroep, mede ten behoeve van een succesvolle re-integratie en ten tweede ter voorkoming van het 'beïnvloeden en verspreiden van extremistisch gedachtegoed onder gedetineerden' (ICSR 2020, p. 58)

Net als de gedetineerden op reguliere afdelingen heeft deze doelgroep vrij toegang tot de geestelijke verzorging. Deze toegang is geborgd in de Penitentiaire Beginselenwet, die in artikel 41 lid 1 het recht beschrijft op de uitoefening van de eigen levensbeschouwing in detentie (Van Zessen & Koolen, 2013). Op de TA worden specifieke activiteiten aangeboden vanuit de geestelijke verzorging, omdat gedetineerden op de TA niet deel kunnen nemen aan gebruikelijke activiteiten zoals de gebedsdienst of gespreksgroepen. Zij volgen immers een strikt gescheiden dagprogramma en komen niet in contact met gedetineerden van reguliere afdelingen. Daarnaast wordt het aanbod afgestemd op de doelgroep, in overleg met de inrichting. In de DJI-handleiding van de TA uit 2020 wordt benadrukt dat begeleiding van de geestelijk verzorgers zeer wenselijk is: 'dit vanwege de bijzondere kenmerken van deze doelgroep, zoals de ideologische gedrevenheid en het relatief grote aandeel jongvolwassenen in deze gedetineerden populatie waardoor bij deze doelgroep existentiële vragen aanwezig zijn die aandacht behoeven'. Deze bijzondere kenmerken hebben ervoor gezorgd dat er vanuit de islamitische geestelijke verzorging en humanistische geestelijke verzorging specifieke activiteiten worden georganiseerd, waaronder de filosofische groepsgesprekken.

De filosofische groepsgesprekken vinden plaats in de recreatieruimte op de afdeling en duren een uur. Deelname is vrijwillig en hoewel op een gegeven moment van de deelnemers een zekere toewijding wordt gevraagd, zoals het lezen van de teksten en een regelmatige aanwezigheid, is er geen verplichting om deel te nemen. Er nemen gemiddeld twee tot vijf gedetineerden deel aan de gesprekken. Dat niet alle gedetineerden deelnemen (er verblijven acht gedetineerden op een afdeling) heeft te maken met beperkte beheersing van de Nederlandse taal en het niet aansluiten van de inhoud van de gesprekken bij de eigen ideologische overtuigingen. De leeftijden lopen uiteen, maar de deelnemers zijn overwegend tussen de twintig en dertig jaar. Ook de etnische en religieuze achtergrond van de gedetineerden verschilt. Wel noemen zij zichzelf allen moslim. Het doel van de gesprekken is om 'lenigheid in denken' te bevorderen, waarbij door het aanbieden van filosofische teksten en denktradities deelnemers worden uitgedaagd verschillende perspectieven in te nemen (Evaluatieonderzoek Radar-Advies in opdracht van DJI, 2021).

Om zicht te geven op het interlevensbeschouwelijk werken van de HGV-er op de TA volgt een casus waarin de HGV-er een nieuwkomer op de afdeling verwelkomt. Er nemen op dat moment drie gedetineerden deel aan de filosofische groepsgesprekken waarvan twee al langere tijd deelnemen. De casus is beschreven vanuit de ik-vorm om zicht te kunnen bieden op de innerlijke reflecties van de HGV-er tijdens de gespreksgroep.

#### *De casus*

Ilyas is nieuw op de afdeling. Voorafgaande aan de filosofische gespreksgroep besluit ik bij hem langs te gaan om me voor te stellen en hem uit te nodigen voor de groep. De bewaarder klopt op de deur en vraagt of Ilyas kennis wil maken met de 'humanist'. Ik hoor hem wat vertwijfeld mompelen: 'wat...? wat is een humanist?' De bewaarder stelt voor dat hij daar zelf achter komt. Hij komt in de deuropening van zijn cel staan en komt wat schuchter op me over. Ik vraag of ik hem een hand mag geven. Dat mag. Ik stel me voor en als hij zijn naam noemt vraag ik naar de betekenis ervan. Hij vertelt dat zijn opa dezelfde naam droeg. Ilyas, was dat niet ook een profeet? 'Dat zou best kunnen', maar hij weet het niet zeker. Ik vertel wat mijn naam betekent en vertel dan wat 'humanist'-zijn inhoudt. Ilyas' nieuwsgierigheid lijkt gewekt en voorzichtig vraagt hij wat ik kom doen. Ik vertel over de wekelijkse gespreksgroepen en nodig hem uit om een keer te komen kijken. Hij zegt er even over na te willen denken. Ik vraag of ik er over een paar weken op terug mag komen en dat mag.

De volgende keer dat ik hem spreek besluit hij in te gaan op de uitnodiging. Samen lopen we naar de recreatieruimte waar de andere deelnemers al op ons wachten. Wanneer iedereen zit en de koffie is rondgedeeld, heeft Ilyas eerst nog wat vragen. Hij vraagt of de gesprekken wel vertrouwelijk zijn en ook waarom we het in de gespreksgroep over filosofie hebben. Ik zeg hem alle twee de vragen graag te willen beantwoorden. Ik begin bij de eerste vraag over de vertrouwelijkheid en leg uit dat ik werk vanuit een ambtsgeheim en dat de inhoud van de gesprekken niet wordt gerapporteerd of gedeeld met derden. Hij vraagt: 'maar hoe weet ik dat ik u kan vertrouwen?'. In de groep wordt ondertussen ongemakkelijk op de stoel geschoven. Een van de deelnemers die al langer meedoet zegt ongeduldig: 'ze zegt toch dat ze een ambtsgeheim heeft, dat is net als de imam, vertrouw haar gewoon'. Ik merk aan Ilyas dat hij bereid is de vraag te laten rusten om de groep niet te irriteren. Maar zelf denk ik dat het een zeer relevante vraag is. Het is immers het contract waar vanuit we samen in gesprek kunnen gaan. Ik geef hem daarom terug dat ik het een goede vraag vind en voeg daaraan een reeks eigen vragen toe: 'Inderdaad, hoe weten we van elkaar dat we elkaar kunnen vertrouwen? Wat is er nodig om iemand te vertrouwen, om elkaar te kunnen vertrouwen? Wat heb jij van mij nodig om voldoende vertrouwen te hebben om dit gesprek aan te gaan?' De mannen beginnen te lachen en een van hen zegt: 'daar heb je je antwoord op de tweede vraag, daarom gaan we filosoferen'. Ik blijf Ilyas geïnteresseerd aankijken en uiteindelijk zegt hij: 'Ik denk dat dat vertrouwen moet groeien..'. Ik zeg: 'Zeker als dat vertrouwen er niet altijd vanzelfsprekend is geweest'. Hij knikt: 'in mijn positie word je niet snel vertrouwd en dan vertrouw ik dus ook iemand anders niet'. Er zit veel achter zijn woorden en ik moet me inhouden om er niet op door te vragen. Maar de groep wordt onrustig en zijn tweede vraag naar filosofie hangt in de lucht. Ik stel aan hem voor dat we per keer kijken wat ervoor nodig is om het vertrouwen te laten groeien en dat als hij bepaalde dingen niet wil delen, of vragen heeft, hij er altijd op terug mag komen. Hij stemt in met deze afspraak. Ook vertel ik dat we met alle deelnemers de afspraak hebben dat wat er in de groep wordt besproken niet daarbuiten wordt gedeeld, met bijvoorbeeld familie of personeel. 'Erecode' en iemand spuugt op de grond. Ook daar kan Ilyas zich in vinden. 'En dan je tweede vraag, over waarom we het over filosofie hebben. Heeft iemand van jullie (en ik kijk de groep aan) daar een antwoord op?'. Zijn buurman zegt: 'Om zelf na te denken over bepaalde thema's, zoals rechtvaardigheid, en te horen hoe anderen daarover denken'. Ilyas

kijkt bedenkelijk. Hij zegt: 'Maar is dat niet in tegenspraak met de islam? Waarom zou je zelf nadenken als de Koran alle antwoorden in zich heeft?' Ik zeg: 'als dat zo is lijkt me dat heerlijk. Maar wat ik me dan afvraag is waarom wij als mensen de gift hebben gekregen om na te denken over bepaalde zaken, waar dient dat dan toe?' Het blijft stil in de groep en iemand oppert om de imam erbij te halen. Ilyas lijkt diep in gedachten verzonken, maar begint dan te praten: 'stel je voor, je loopt midden in de Sahara. Je hebt al dagen niet gegeten en gedronken en de zandduinen reiken tot voorbij de horizon. Er is geen hulp en je weet dat er geen hulp gaat komen, wat doe je?' Ik zeg: 'Als er echt totaal geen hoop meer is? Dan denk ik dat ik me toch richt op iets groters en in het reine probeer te komen met mijn lot'. Ik krijg een goedkeurend knikje en hij vervolgt: 'Op dat moment komt er een jeep aanrijden. De jeep heeft airconditioning en de man die uitstapt geeft je water. De man belooft je mee te nemen naar zijn villa, waar je genoeg eten en genoeg drinken krijgt. Je mag er zelfs gaan wonen en hij geeft je alles wat je hartje begeert. De enige voorwaarde is dat je precies moet doen wat de man zegt. Wat doe je?' Een moeilijke vraag die hij mij stelt, want: 'Ik wil niet afhankelijk zijn van iemand die ik niet ken en ik weet niet wat voor enge dingen hij mij gaat vragen. Aan de andere kant is het mijn enige hoop. Dus ik zeg ja, en dan zie ik het wel.' Ilyas: 'Goed antwoord. Hij brengt je naar zijn villa in Dubai en je krijgt inderdaad alles wat je nodig hebt: heerlijk eten, zelfs een lieve man en knappe kinderen. Maar in de villa is er een deur en daarvan zegt de man, die mag je nooit openen. Gehoorzaam je of niet?' We moeten lachen. We kennen allemaal de verleiding van het openen van dichte deuren. En voordat ik kan antwoorden vervolgt hij: 'Kijk mevrouw, dat is het verschil tussen mensen die filosoferen en mensen die geloven. Die deur staat voor alles wat God mij heeft opgedragen te doen. Ik ga me niet afvragen wat er achter die deur zit, of hoe ik die deur kan openen of zelfs maar uit wat voor materiaal de deur is gemaakt. Ik leef naar wat de Koran en de Hadith mij vertelt, laat de deur met rust en probeer te genieten van alles wat God mij in dit leven gegeven heeft. Waarom zou ik nog verder nadenken?'

Inmiddels hang ik, en met mij de rest van de groep, aan Ilyas' lippen. We vinden het een prachtig verhaal. Ik vraag aan de groep of zij zich herkennen in hoe Ilyas het geloof beschrijft, als een opdracht die je dient te gehoorzamen. Sommigen knikken voorzichtig. Op deze afdeling is goed en vroom geloven een belangrijke norm. De buurman van Ilyas kijkt dan rond in de kale recreatiezaal waar we zitten en zegt: 'dus

we leven nu in een villa in Dubai en het enige wat we hoeven te doen is gehoorzamen?’ Er wordt gelachen en ook Ilyas lacht. Want het leven op de TA lijkt in de verste verte niet op luxe en gehoorzamen aan het personeel moet wel, maar doen we liever niet. Maar ik wil terug naar de kern van wat Ilyas zegt. Ik zeg: ‘Ilyas, ik kan me heel goed voorstellen dat dat een heel prettige houvast is, je geloof. Ik ben er zelfs een beetje jaloers op. Het lijkt me heerlijk om uit te kunnen gaan van duidelijke richtlijnen die door de openbaring worden gegeven. Tegelijkertijd kan ik me voorstellen dat wanneer je je in een specifieke situatie bevindt, bijvoorbeeld hier op de TA, daar niet altijd eenduidige richtlijnen over worden gegeven. Over hoe je bijvoorbeeld omgaat met de regels en wetten hier. Of hoe en of je erop kunt vertrouwen dat ik het beste met je voor heb. Ik geloof dat we de rede hebben gekregen om na te denken over hoe we zelf, in overeenstemming met je geloof, of in mijn geval bepaalde waarden die ik belangrijk vind, goed moeten leven.’ ‘Zou je ervoor open staan om dat gesprek aan te gaan en samen te kijken hoe dat wel of niet in overeenstemming is met je geloof?’ Ilyas lijkt geïnteresseerd, maar nog niet helemaal overtuigd. We spreken af om met de imam te praten over de plek van filosofie in de islam en om volgende week verder te kijken.

In overleg met de imam besluiten we de volgende keer een tekst te lezen van een islamitische filosoof die spreekt over de rede. Het thema van het gesprek is ‘geloven en weten’ en het verschil daartussen. Ilyas lijkt mede door het enthousiasme van de andere deelnemers bereid te zijn om in gesprek te gaan en de weken erna lijkt het innerlijke conflict tussen filosofie en zijn geloof wat meer naar de achtergrond verdwenen. Toch blijkt het geen vanzelfsprekendheid, want hij kent ook weken dat hij niet wil aansluiten en zonder reden wegblijft. Tijdens een van de momenten dat ik hem opzoek zegt hij ‘het geloof is het enige dat telt’. Ik vraag: ‘en het enige wat je hebt’. Hij knikt.

#### 7.4 Inhoudelijke thematiek: de villa als morele ruimte

In de casus ontstaat een precair spel tussen Ilyas en de HGV-er, waarbij in de interactie verschillende zingevingsthema's de revue passeren, evenals het laveren tussen verschillende levensbeschouwelijke uitgangspunten. In deze paragraaf wordt daar nader op ingegaan.

Het humanisme gaat in de eerste plaats uit van de mens zelf en het vermogen en de waardigheid van de mens om vorm te geven aan het eigen bestaan. De houding die daaruit voortkomt is een houding van openheid. Openheid voor het andere, het nieuwe en het onbekende. En om in die open ontmoeting

niet zozeer klakkeloos mee te gaan met bijvoorbeeld andere overtuigingen, maar wel om in de confrontatie met de ander of het andere de eigen waarden en overtuigingen kritisch te kunnen toetsen. Het humanisme is daardoor 'onverenigbaar met vormen van dogmatisme en fundamentalisme die uitgaan van een onfeilbare autoriteit' (Beroepsstandaard HGV, versie 2012, p. 8). Het is precies dit uitgangspunt dat in de casus onder druk komt te staan en tegelijkertijd opening biedt voor het contact. Immers is het vanuit die houding dat het eerste contact wordt geïnitieerd en het gesprek wordt aangegaan. Maar zoals in de casus duidelijk wordt is dit voor Ilyas geen vanzelfsprekendheid. Voor hem betekent een openheid van denken een bedreiging van zijn geloof, van zijn gehoorzaamheid aan God en wellicht een bedreiging van zijn eigen veiligheid en houvast. Ilyas gelooft in een onfeilbare autoriteit die hem vertelt waar het in het leven om gaat en wat hij in dit leven dient te doen, wil zijn leven goed en zinvol blijken. De metafoor van de villa in Dubai is daar tekenend voor: je doet wat de eigenaar van de villa je gebiedt, je ontvangt wat hij jou geeft en je volgt zijn wetten. Tegelijkertijd gaat Ilyas wel in op de uitnodiging om in gesprek te gaan, wat lijkt te duiden op een verlangen en nieuwsgierigheid naar mogelijke andere uitgangspunten. Hoewel hij ervan overtuigd is dat het geloof zwaarder weegt dan het zelf nadenken, legt hij zijn overtuigingen niet op aan de ander en stelt vragen naar het onbekende. Dit vormt in de casus de opening voor de HGV-er om voorzichtig contact te maken en eventueel existentiële thema's uit te diepen die spelen in het leven van Ilyas. Thema's zoals de betekenis van het geloof in zijn leven, het vertrouwen dat hij in God heeft, en het gebrek aan vertrouwen richting anderen.

#### *De villa als morele ruimte*

De humanistisch geestelijk verzorger begeleidt mensen waarbij existentiële processen niet vanzelf lopen. Op het moment dat iemand in de gevangenis terecht komt, leidt dat vaak tot een heroriëntatie van het eigen zingevingskader, of zoals Charles Taylor het zou verwoorden, van de morele ruimte (Taylor, 1989). Deze morele ruimte kenmerkt zich door existentiële vragen, dat wil zeggen: vragen over hoe te leven. Taylor doelt daarmee niet alleen op een oriëntatie op wat het 'morele' of het 'goede' is, maar ook op wat een zinvol of waardig leven betekent. De morele ruimte biedt vervolgens bepaalde kaders, die Taylor 'visies van het goede' noemt en die helpen ons te oriënteren. Deze visies worden ons voorgehouden vanuit onze culturele of religieuze achtergrond en zijn 'diepgewortelde beelden van een goed – rechtvaardig, waardig, vervuld of zinvol – leven' (Schuhmann & Damen, 2018, p. 79). Vindt er een ingrijpende gebeurtenis plaats in ons leven (bijvoorbeeld detentie) dan kan het zijn dat onze morele ruimte tijdelijk door elkaar wordt geschud. Geestelijke verzorging kan je dan opvatten als de begeleiding bij de heroriëntatie op het

goede en de filosofische groepsgesprekken als het uitwisselen en herzien van bepaalde visies binnen ons eigen morele kader.

Gaan we terug naar de casus dan zien we dat Ilyas een haarscherpe metafoor schetst van wat je zijn morele ruimte kan noemen. De villa is als het kader waarbinnen hij betekenis aan de wereld geeft en waar hij zin en houvast aan ontleent. God geeft hem in zijn leven wat hij nodig heeft en wat hij moet doen om een goed leven te leiden is te gehoorzamen aan de regels die beschreven staan in de Koran. Maar wat als – zoals één van Ilyas' medegegetineerden opmerkt – de villa in werkelijkheid geen villa is maar een TA-afdeling? De HGV-er probeert in de casus het gesprek aan te gaan over wat de komst op de TA-afdeling (en wat daaraan voorafging) betekent voor de morele ruimte en daarmee het geloof van Ilyas. Niet met als doel om hem van zijn geloof te ontdoen, maar om ruimte te bieden aan mogelijke twijfels of discrepanties in zijn geloofs- en wereldbeeld. Niet omdat de HGV-er er automatisch vanuit gaat dat de morele ruimte van Ilyas onjuist zou zijn, maar omdat het humanisme de overtuiging kent dat ieder mens zowel waardig als kwetsbaar is en omdat het bij te taak van de HGV-er hoort om de ander te ontmoeten in zijn volledige mens-zijn. Deze kwetsbaarheid komt dan ook naar voren in het laatste gedeelte van de casus waarin Ilyas bevestigt dat het geloof zijn belangrijkste houvast is. Het is het enige dat hij heeft. Daaruit blijkt een mogelijke eenzaamheid en wanhoop waarbij de villa symbool staat voor de veilige oase in het kale landschap van zijn huidige bestaan. De HGV-er dient dan aandacht te hebben voor deze existentiële thematiek vanuit een houding van onvoorwaardelijke acceptatie en empathie. Een houding waar in de paragraaf over methodieken dieper op in wordt gegaan.

De HGV-er draagt zorg voor het geestelijk welzijn van de mens tegenover haar. Tegelijkertijd kent de humanistisch geestelijke verzorging ook een morele dimensie. Schuhmann & Damen (2018) zeggen daarover dat de visies van het goede van de ander centraal staan in de begeleiding, maar dat dat niet impliceert dat HGV-ers geen vraagtekens kunnen zetten bij deze visies van het goede. In de beschrijving van het humanistisch raadswerk schrijft ook Jaap van Praag dat het de taak is van de HGV-er om tegenwicht te bieden wanneer diegenen die zij begeleiden de andere mens 'reduceren tot een object in egocentrische fantasieën' (Schuhmann & Damen, 2018, p. 84). De humanistische gedachte die daarachter ligt is dat wij relationele wezens zijn die verwickeld zijn met elkaar en 'daarmee zowel schade ondervinden ten gevolge van acties van anderen als, intentioneel of niet, schade aan anderen toebrengen' (Schuhmann & Damen, 2018, p. 84). Geestelijke verzorging vanuit humanistische inspiratie is dus ook het bevragen van het gedachtegoed van de ander, zeker wanneer deze mogelijk leidt tot vormen van geweld, misbruik of onderdrukking. Een scenario dat nu niet expliciet uit de casus naar voren



komt, maar niet ondenkbaar is gezien de context waarin de casus zich afspeelt, namelijk de terroristenafdeling.

Kortom, in de casus komt duidelijk de inhoudelijke thematiek naar voren van het houvast dat Ilyas haalt uit zijn geloof, de kwetsbaarheid die daarachter schuilgaat en de spanning tussen het in de waarde laten van deze visie op het goede en het kritisch bevragen ervan. Een spanning die het werk van de HGV-er kenmerkt.

### *Vertrouwen*

Een ander thema dat speelt in de casus, is het thema van vertrouwen. Net als iedere geestelijk verzorger heeft ook de HGV-er een ambtsgeheim waarbinnen de vertrouwelijkheid van de gesprekken is geborgd. Maar die vertrouwelijkheid zorgt uiteraard niet automatisch voor het vertrouwen van Ilyas in de HGV-er. Dat vertrouwen moet, zoals hij zelf ook zegt, ‘groeien’.

Het komt vaker voor dat gedetineerden in het verleden het vertrouwen verloren: in anderen, in het systeem, in de samenleving. De HGV-er heeft dit in haar achterhoofd wanneer ze vraagt naar de vanzelfsprekendheid van vertrouwen. Ilyas bevestigt dan dat hij in ‘zijn positie’ niet snel wordt vertrouwd. Zijn positie kan dan duiden op verschillende posities, maar aannemelijk zou zijn dat dit duidt op zijn positie als ‘terrorist’, ‘radicaal gelovige’ of ‘gedetineerde’. Zijn positie in het leven maakt dat hij niet snel het vertrouwen krijgt en daardoor anderen ook niet snel in vertrouwen neemt. In de casus kiest de HGV-er ervoor om hier niet inhoudelijk op in te gaan om het groepsproces niet te verstoren. Wel neemt ze zijn vragen over de vertrouwelijkheid uiterst serieus, vraagt wat Ilyas nodig heeft en maakt zorgvuldig afspraken met hem en de groep. Daarnaast neemt de HGV-er een houding aan waarbij Ilyas wordt benaderd als Ilyas en niet als ‘terrorist’ of ‘gedetineerde’. Ze blijft tijdens de casus contact maken met de mens die Ilyas is. Dit komt voort uit het streven van het humanisme om ten alle tijden ruimte te maken voor de mens tegenover hem of haar ondanks of inclusief de daden van de ander. Deze inclusieve en gelijkwaardige betrokkenheid is fundamenteel aan het werk als HGV-er. De ontmoeting met anderen betekent een beroep op ons om hen als medemensen te respecteren (Derks, 2011, p. 85). In een context waarin de mens kan worden gereduceerd tot zijn daden draagt deze houding van openheid en medemenselijkheid bij aan een proces van humanisering – een van de kerntaken van de HGV-er volgens de Beroepsstandaard HGV (2019).

### *Humanisme en spiritualiteit*

In de casus wordt door Ilyas een situatie geschetst van lichamelijke, maar ook van existentiële nood. Wanneer we zonder uitzicht op overleven ons in de woestijn bevinden en het leven een uiterst beroep op ons doet, waar richten

we ons toe? De HGV-er zegt op het moment dat er geen hoop meer is, zich te richten op iets groters dan haar zelf en in het reine te proberen komen met haar lot. Tegelijkertijd benadrukt ze later in de casus niet te geloven in een God of de openbaring. De humanistische levensbeschouwing sluit niet per definitie uit dat er krachten zijn die het individuele leven ontstijgen. In de Beroepsstandaard HGV wordt beschreven dat er binnen het humanisme verschillende posities te onderscheiden zijn, en wordt naast seculier humanisme ook spiritueel humanisme genoemd. Ook binnen de literatuur over humanistisch geestelijke verzorging zien we verschillende posities terugkomen. Ton Jorna (2008) stelt spiritualiteit centraal in het denken over geestelijke begeleiding, terwijl Jan Hein Mooren (2013) voornamelijk over ‘zin’ of ‘zingeving’ spreekt. In recent wetenschappelijke onderzoek over humanistisch geestelijke begeleiding krijgt de term spiritualiteit in toenemende mate een duidelijke plaats (Leget, 2017; Nolan, Saltmarsh, & Leget, 2011). Carmen Schuhmann en Gaby Jacobs (2021) putten uit gedachtegoed van onder andere Charles Taylor en Iris Murdoch om spiritualiteit binnen humanistische geestelijke begeleiding te duiden. Zo stellen ze dat processen van zingeving per definitie een spirituele dimensie kennen wanneer deze worden opgevat als processen van oriëntatie in een morele ruimte, zoals beschreven door Charles Taylor. Visies van het goede die onze alledaagse visies ontstijgen zijn immers noodzakelijk om als houvast te dienen in tijden van existentiële nood. Wanneer religieuze kaders niet langer dienen als spirituele oriëntatiekaders is de vraag waar de humanist of de HGV-er zich op oriënteert? In die zin is het niet vreemd dat de HGV-er benoemt ‘een beetje jaloers’ te zijn om Ilyas en zijn duidelijke visie op het goede. Desalniettemin is het de HGV-er juist eigen om in de dorre woestijn van onze bestaanszekerheid te blijven zoeken naar zin, betekenis, het uithouden van het schijnbare gebrek daaraan en het zoeken naar een verbinding met wat ons individuele bestaan ontstijgt. Of dat nu het reiken naar de ander vanuit liefdevolle compassie is (Murdoch, 2013) of het geïnspireerd raken door esthetische ervaringen (Alma, 2020), zelfs en juist als de tragiek ons leven binnensluipt.

### **7.5 De ander als ander en wat we gemeen hebben: traditie-eigen en traditie-overtiggende methodieken**

Wanneer de in hoofdstuk 1 van dit boek beschreven rollen van de geestelijk verzorger vergeleken worden met de rol van de HGV-er in de casus, dan toont zich iets eigens van het humanistische perspectief. Geen van de beschreven rollen lijkt naadloos aan te sluiten. Zo is medemenselijkheid in de casus aanwezig en van belang door de manier waarop de geestelijk verzorger de gedeteneerde voluit in zijn waardigheid als persoon tegemoet treedt. Maar zij doet meer dan als naaste aanwezig zijn. Immers kiest zij er ook voor iemands visie

op het goede op momenten kritisch te bevragen. Juist in deze houding komt de humanistische inspiratie naar voren. Niet in een verkondigende zin, maar doordat haar visie en haar waarden naar voren komen in *hoe* ze het gesprek voert: in de methodiek. In termen van hoofdstuk 3 is HGV door en door dialogisch. Meer dan het bieden van hulp gaat het om het gelijkwaardige gesprek dat de ander in zijn kracht aanspreekt. Hoe dit gebeurt wordt in deze paragraaf langs een aantal lijnen besproken.

### *Socratische gespreksvoering*

Zoals in de inleiding is genoemd is de kerntaak van het humanisme de ‘grote strijd’ tegen het nihilisme. Volgens Suarez Müller (2021) is het deze ‘radicale’ strijd tegen het verzanden in allesomvattend cynisme wat de mens kan redden. Tegelijkertijd acht Suarez Müller het reflectieve en beschouwende karakter van het humanisme als de kracht die de mens vleugels geeft. Die combinatie van radicale strijd en reflectiviteit komt naar zijn mening terug in het leven en werk van de filosoof Socrates, die de eindigheid van zijn weten toegaf, zonder de poging om tot waarheid door te dringen op te geven.

De HGV-er maakt in haar werk gebruik van elementen van de socratische gespreksmethode, die zich baseert op de bevragende houding van Socrates en als doel heeft om te zoeken naar ‘de waarheid’. Ook al komt de gestructureerde socratische methodiek niet een-op-een naar voren in de casus, er zijn zeker elementen te herkennen. Zo maakt de socratische methodiek onderscheid tussen het inhoudelijke gesprek en het zogenoemde metagesprek (Duyndam, 1997). Het metagesprek wordt parallel gevoerd aan het inhoudelijke gesprek en heeft betrekking op wat er *niet* gezegd wordt. Als dit metagesprek het inhoudelijk gesprek dusdanig beïnvloedt dat een gesprek staakt of de gemoederen hoog oplopen, dan is het aan de gespreksleider om dit te benoemen. Er volgt een ‘interventie op metaniveau’ waardoor het inhoudelijk gesprek tijdelijk de vorm van het metagesprek aanneemt. In de casus zie je dit voorzichtig terugkomen als de HGV-er aanvoelt dat de vraag over de vertrouwelijkheid eerst voldoende beantwoord dient te worden, maar ook als ze opmerkt dat de groep ongeduldig begint te worden. Een interventie op metaniveau zou zijn geweest om dit te expliciteren en de onrust onderdeel te laten zijn van het gesprek. Er kan immers ook een inhoudelijke boodschap ten grondslag liggen aan in dit geval de onrust over het spreken over vertrouwen wat het inhoudelijke gesprek voeding kan geven. De HGV-er kiest ervoor om het gesprek voort te zetten (wellicht om Ilyas niet in verlegenheid te brengen) en ook dat is een besluit op metaniveau waardoor het inhoudelijk gesprek een andere wending krijgt.

De reden dat de socratische gespreksmethode niet altijd volledig kan worden ingezet op de TA heeft te maken met het continue spel zoals deze in de vorige paragrafen is beschreven. Er gaat veel aandacht naar het op elkaar

afstemmen van de verwachtingen, het proberen te begrijpen van de ander en het opbouwen van vertrouwen. Een inhoudelijk gesprek aan de hand van filosofische uitgangspunten, waarbij de zoektocht naar ‘waarheid’ centraal staat, komt dan op de tweede plaats. Het kenmerkt de HGV-er om sensitief te zijn voor wat de deelnemers en de groep op dat moment vragen in plaats van dat de methodiek voorop staat.

### *Rogeriaanse grondhouding*

Naast de socratische methode is ook de persoonsgerichte benadering van Carl Rogers een vaak toegepaste methodiek in geestelijke begeleiding vanwege de humanistisch inslag (Schuhmann, 2015). De benadering baseert zich op de veronderstelling dat de natuur van de mens verlangt naar en een mogelijkheid kent tot groei en zelfactualisatie, mits daar de ruimte en vrijheid aan wordt gegeven. Het belangrijkste doel van begeleiding is volgens Rogers om de persoon tegenover je te helpen groeien richting ‘a more fully functioning person’ (Rogers, 1961, p.194): ‘he is more able to completely engage in the process of being and becoming himself.’ Een proces dat kan worden gestimuleerd wanneer de begeleider werkt vanuit drie kernvoorwaarden: onvoorwaardelijke acceptatie, congruentie en empathie. Gezamenlijk wordt dit de Rogeriaanse grondhouding genoemd (Schuhmann, 2015). Onvoorwaardelijke acceptatie houdt bij Rogers in dat de ander telkens wordt benaderd zonder dat deze wordt veroordeeld. Uiteraard kan de HGV-er in het contact oordelen vormen over de persoon tegenover haar, maar het is haar taak om deze oordelen (tijdelijk) op te schorten en de ander te blijven accepteren als wie hij of zij is. Daarbij aansluitend hoort het bij de Rogeriaanse grondhouding om de ander met empathie te benaderen, waarbij empathie wordt gedefinieerd als het ontmoeten van de ander als fundamentele *ander*. Deze definitie gaat ervan uit dat we een poging kunnen doen begrip te tonen voor de ander, maar we de ander nooit volledig zullen begrijpen. De ander blijft altijd anders dan wie wijzelf zijn. Grondlegger van het Humanistisch Verbond Jaap van Praag beschreef dit als de paradox in het werk van de humanistisch geestelijk verzorger. Er is sprake van empathie en streven naar begrip, maar er vindt geen volledige identificatie met de ander plaats. Deze benadering van empathie sluit ook aan bij de filosofie van Emmanuel Levinas (1990, 2018) die benadrukt dat de ander een oneindigheid in zich heeft in zoverre dat hij oneindig vreemd aan ons blijft.

Empathie en onvoorwaardelijke acceptatie zijn in het contact met Ilyas kernvoorwaarden in de begeleiding. De HGV-er maakt vanaf het eerste moment contact met Ilyas vanuit de veronderstelling de ander te accepteren zonder daar voorwaarden aan te stellen. Daarnaast tracht ze Ilyas te blijven zien als ander, interesse te tonen in zijn denkbeelden en belevingswereld,

om op die manier de vrijheid en ruimte te bieden voor mogelijke groei. Op de lange termijn zal dat niet altijd makkelijk blijken, gezien de afstand die Ilyas op momenten neemt en het mogelijke oordeel dat hij heeft over wat de HGV-er hem biedt. Daarin kan de derde kernvoorwaarde van congruentie van pas komen om persoonsgerichte begeleiding mogelijk te blijven maken. Met congruentie doelt Rogers op een staat van zijn waarbij hetgeen dat de HGV-er zegt overeenkomstig is (congruent) met hoe de HGV-er de cliënt ervaart (Schuhmann, 2015, p. 177). Op die manier ontstaat er een houding van authenticiteit waardoor de ander wordt uitgenodigd zichzelf voorzichtig te laten zien. In de casus zie je dat terug wanneer de HGV-er teruggeeft dat ze een vraag van Ilyas goed vindt. Maar evengoed zou het kunnen zijn dat de HGV-er bepaald gedrag of bepaalde woorden als vervelend ervaart of haar eigen oordeel in de weg gaat zitten. Dan betekent congruentie om dit terug te geven aan de ander, zonder de ander daarbij te veroordelen (onvoorwaardelijke acceptatie), en nieuwsgierig te blijven naar de reactie daarop (empathie). In die zin zorgt deze derde kernvoorwaarde ook dat de twee andere voorwaarden gewaarborgd kunnen worden. Immers kan de ander alleen met acceptatie en empathie worden benaderd wanneer de eigen gedachte- en gevoelswereld van de HGV-er niet in de weg zit. Congruent contact maken betekent dat er steeds opnieuw ruimte wordt geschapen voor de ander, zonder dat de HGV-er verdwijnt uit het contact. Vanuit daar is deze Rogeriaanse grondhouding bij uitstek geschikt in het contact met mensen die er andere overtuigingen of er een andere levensbeschouwing op na houden.

#### *HGV-er als normatieve professional*

Een van de mooiste definities van humanisme is misschien dat humanisme een vraag is in plaats van een antwoord. Om niet te vervallen in moreel relativisme is het wel noodzakelijk om te blijven reflecteren op deze vraag en in de specifieke situatie met een antwoord te komen. Zeker in de complexe context waarbinnen de geestelijk verzorger werkt. De humanistisch geestelijk verzorger stelt zich dan ook op als normatieve professional. Met professionaliteit wordt niet alleen bedoeld op het technisch en instrumenteel goed uitvoeren van bepaalde taken maar op het betreden van het 'moerassige gebied' van complexe casuïstiek waar menselijk welzijn op het spel staat (Van Ewijk & Kunneman, 2013, p. 34). De normatieve professional weet dat er in dit gebied geen duidelijke antwoorden zijn, maar dat een zorgvuldige afweging wordt vereist van welke waarden er in iedere situatie op het spel staan: een normatieve afweging (p. 60).

Een van de bouwstenen van normatieve professionalisering is een voortdurende reflectie tussen de concrete situatie, de spanningsvelden waarbinnen de situatie zich afspeelt en de professional zelf. Een methodiek die dan wordt

toegepast is bijvoorbeeld *double loop learning* (Van Ewijk & Kunneman, 2013; Schön & Rein, 1994). Hierbij reflecteert de professional in de eerste *loop* op wat er in de concrete situatie gebeurt en wat deze van haar vraagt. In de tweede *loop* wordt er afstand genomen van de situatie en wordt de wisselwerking in acht genomen tussen het eigen normatieve kader van de professional, die van de cliënt en van de velden waarbinnen de ontmoeting plaatsvindt. In de casus reflecteert de HGV-er in de eerste *loop* op de situatie zelf: 'wat heeft Ilyas nodig om goed deel te kunnen nemen aan de groep? Hoeveel aandacht besteed ik aan zijn vragen en achterliggende existentiële thema's in relatie tot de andere deelnemers? Wat doen zijn vragen met mijn eigen positie ten opzichte van de groep en wat doet de interactie met mij als persoon?' Deze reflectie biedt informatie over hoe te handelen in instrumentele, maar ook in ethische zin. De tweede *loop* zou achteraf kunnen plaatsvinden waarbij wordt gereflecteerd op het eigen waardenkader van de HGV-er in relatie tot dat van Ilyas en de overige deelnemers. In acht kan ook worden genomen de verschillende spanningsvelden waarbinnen de ontmoeting speelt: de *vertrouwelijkheid* die de HGV-er poogt te bewaren binnen een context waarin de deelnemers structureel worden geobserveerd. Maar ook de *gelijkwaardigheid* die nagestreefd wordt in een context die per definitie ongelijk is: waarbij de positie van de HGV-er en die van de 'terrorist' of 'gedetineerde' fundamenteel van elkaar verschillen. Deze reflectie past en is noodzakelijk in het werk van de HGV-er en schetst de context waarbinnen de begeleiding kan plaatsvinden. Daarnaast vormt het voeding voor de taak van de HGV-er om processen van humanisering in te zetten. Wanneer er bijvoorbeeld sprake is van de-humaniserende praktijken die ten kosten gaan van het welzijn van de gedetineerde of andere betrokkenen, is het de taak van de HGV-er om deze te signaleren en dit bijvoorbeeld terug te koppelen naar de directie van de inrichting.

Tot slot heeft de normatieve professional aandacht voor de esthetische dimensie van werk. 'Professionals die niet esthetisch sensitief zijn kunnen ondanks hun vakmanschap en ethische oriëntatie toch de aansluiting missen' (Van Ewijk & Kunneman, 2013, p. 60). De normatieve professional kenmerkt zich door sensitiviteit voor de 'schoonheid' van het gesprek, van de inhoud en het spel wat ontstaat tussen de HGV-er en de deelnemers en de deelnemers onderling. Dit speelt een belangrijke rol in het interlevensbeschouwelijk werken.

#### *Interlevensbeschouwelijk overleg*

Het gesprek met Ilyas wordt in de casus afgesloten met de belofte om met de imam te overleggen over filosofie en geloof. Rondom het werk op de TA-afdeling werken de HGV-er en islamitisch geestelijk verzorger nauw samen. Geregeld zoeken zij elkaar op om uit te wisselen wat er is gebeurd in

de gespreksgroepen. Op die manier kunnen vermoedens worden getoetst en wordt er samen gereflecteerd op wat er is voorgevallen. Op de TA is er nog een extra dimensie waarbij interlevensbeschouwelijk overleg noodzakelijk is. Dit wordt duidelijk wanneer in een andere situatie de HGV-er koffie schenkt voor de deelnemers van de gespreksgroep en een van hen geen koffie wil. De HGV-er weet dat hij vanuit geloofsovertuigingen wel eens vast en ze vraagt of hij daar nu weer mee begonnen is. Een schijnbaar onschuldige vraag vanuit betrokkenheid en interesse. De jongen reageert echter niet op de vraag en blijft de rest van de gespreksgroep stil. Het is duidelijk dat hij ergens mee zit. Als de HGV-er achteraf haar islamitische collega de situatie omschrijft, vertelt hij haar dat ze met haar vragen de jongen in zijn ogen tot een zonde dwingt. Hij vertelt dat het in de islam voor sommige gelovigen belangrijk is om goede daden – zoals vasten – te verrichten om als het ware geloofspunten te verdienen. Maar daarbij is de juiste intentie belangrijk. Als iemand vast om anderen te laten zien hoe vroom hij is, dan is de intentie niet juist en ‘telt’ de daad niet langer. Door de jongen te vragen naar het vasten ‘dwingen’ we hem in zijn ogen om op te scheppen over zijn geloofsdaden – wat het vervolgens weer te niet zou doen. Oftewel, dit voorbeeld benadrukt dat er door interlevensbeschouwelijk overleg met collega’s meer inzicht ontstaat in het gedrag van deelnemers en het contact met de groep, en de kwaliteit van de gesprekken verbeterd wordt.

## 7.6 Conclusie

Het humanistisch perspectief op interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging is ingeleid met een korte beschrijving van de ontstaansgeschiedenis van humanisme in de westerse cultuur en specifiek in Nederland. Sinds 1946 speelt het Humanistisch Verbond een belangrijke rol. Het manifesteert zich als een levensbeschouwelijke beweging die streeft naar een zinvol en waardig leven voor iedereen en is de zendende instantie voor humanistisch geestelijk verzorgers. Er is beschreven door welke kernwaarde HGV-ers zich laten leiden, zoals die verwoord zijn in de Beroepsstandaard humanistisch geestelijke verzorging uit 2019. In de casus werd beschreven hoe HGV vorm krijgt in de interlevensbeschouwelijke context van filosofische groeps gesprekken op een Terroristenafdeling. Hierin is zichtbaar geworden hoe de HGV-er met respect voor het islamitisch geloof van Ilyas existentiële thema’s aankaart die spelen in zijn leven. Zij krijgt zicht op de kwetsbaarheid die achter zijn geloof schuilgaat – zeker waar het om vertrouwen gaat – en bevraagt hem op zijn visie op het goede. Er is besproken hoe in haar manier van werken het door en door dialogische karakter van HGV tot uitdrukking komt. De uitwerking daarvan in de socratische gespreksvoering, de Rogeriaanse grondhouding en normatieve professionalisering, maakt duidelijk hoe dit een kracht is in het

kader van interlevensbeschouwelijk werken. Omdat daarbij soms de benodigde achtergrondkennis ontbreekt, vormt interlevensbeschouwelijk overleg een onmisbare ingrediënt van dialogisch werken in een context van levensbeschouwelijke diversiteit.

### 7.7 Reflectievragen

- a. Welke humanistische kernwaarden zijn volgens jou relevant en zichtbaar in het werk van iedere geestelijk verzorger?
- b. Hoeveel ruimte is er in jouw persoonlijke levensbeschouwing voor (zelf) twijfel en het kritisch bevragen van je persoonlijke visie op het goede?
- c. Ervaar jij in contact met anderen tevens de spanning tussen openheid voor de visie op het goede van de ander en jouw eigen morele of levensbeschouwelijke kader? Zo ja, hoe ga jij hiermee om in het contact?
- d. Hoe verhoudt dat wat hier vanuit humanisme over spiritualiteit wordt geschreven zich tot je eigen visie op spiritualiteit?
- e. Wat zie jij als de kracht en zwakte van het dialogische karakter van humanistische geestelijke verzorging?

### Om verder te lezen

- Alma, H. (2021). *Waar mogelijk en onmogelijk elkaar raken: Reflecties op geestelijke zorg en religieus humanisme*. Vrije Universiteit Amsterdam.
- Alma, H., & Smaling, A. (Eds.). (2009). *Waarvoor je leeft: Studies naar humanistische bronnen van zin*. SWP/Humanistics University Press.
- Jacobs, G. (2020). *Zin in geestelijke verzorging*. Universiteit voor Humanistiek.
- Mooren, J.H. (Ed.). (2013). *Bakens in de stroom: Naar een methodiek van het humanistisch geestelijk werk*. Uitgeverij De Graaff.
- Praag, van J.P. (1997). Raadswerk. In P. Derkx & B. Gasenbeek (Eds.), *J.P van Praag: Vader van het moderne Nederlandse humanisme*. Uitgeverij De Tijdstroom.

### Literatuur

- Alma, H. (2020). *Het verlangen naar zin: De zoektocht naar resonantie in de wereld*. Uitgeverij Ten Have.
- Beroepsstandaard geestelijk verzorger (2015). Vereniging van Geestelijk VerZorgers.
- Beroepsstandaard humanistisch geestelijke verzorging (2019). Humanistisch Verbond.
- Derkx, P.H.J.M. (1993). Wat is humanisme? Hoofdlijnen in de Europese humanistische traditie en hun actuele betekenis. In P. Cliteur en D. van



- Houten (Reds.), *Humanisme: Theorie en praktijk* (pp. 99-114). Uitgeverij De Tijdstroom.
- Derkx, P. (2011) *Humanisme, zinvol leven en nooit meer ouder worden: Een levensbeschouwelijke visie op ingrijpende biomedisch-technologische levensverlenging*. VUBPRESS.
- Derkx, P. (Red.). (2009). *J.P. van Praag: Om de geestelijke weerbaarheid van humanisten*. Uitgeverij Papieren Tijger.
- Duyndam, J. (1997). Denken met anderen: Narrativiteit in het socratische gesprek. *Praktische Humanistiek*, 7(2), 27-33.
- Flokstra, T.F. (1993). Georganiseerd buitenkerkelijk humanisme. In P. Cliteur en D. van Houten (Reds.), *Humanisme: Theorie en praktijk* (pp. 201-211). Uitgeverij De Tijdstroom.
- Humanistisch Verbond (2022). *Een nieuw perspectief. Meerjarenbeleidsplan 2022-2026*.
- Humanistisch Verbond (2010). *Eigentijds humanisme*. Geraadpleegd op [humanistischverbond.nl](http://humanistischverbond.nl)
- Humanistisch Verbond (1973). Uitgangspunten en doeleinden van het Humanistisch Verbond. Geraadpleegd op <https://www.humanistischverbond.nl/de-verklaring-van-amsterdam/>
- ICSR (2020). Extremist Offender Management in Europe: Country Reports. Geraadpleegd op <https://icsr.info/2020/07/27/extremist-offender-management-in-europe-country-reports/>
- Jorna, T. (2018). *Echte woorden: Authenticiteit in de geestelijke begeleiding*. SWP/Humanistics University Press.
- Levinas, E. (1990). *Humanisme van de andere mens* (Vertaald en ingeleid door A. Peperzak). Kok Agora.
- Levinas, E. (2018). *Totaliteit en oneindigheid: Essay over de exterioriteit* (Th. de Boer & C. Bremmers, Vert.). Boom.
- Leget, C. (2017). Spiritual care als toekomst van de geestelijke verzorging. *Religie en Samenleving*, 12(2/3), 96-106.
- Mooren, J.H. (2013). *Zin: Inleidende teksten in humanistisch geestelijke begeleiding*. Uitgeverij De Graaff.
- Murdoch, I. (2013). *The sovereignty of good*. Routledge.
- Nolan, S., Saltmarsh, P., & Leget, C.J.W. (2011). Spiritual care in palliative care: Working towards an EAPC task force. *European Journal of Palliative Care*, 86-89.
- Praag, J.P. van (1947). *Modern humanisme: Een renaissance?* Uitgeverij Contact.
- Rapportage evaluatieonderzoek interventies deradicalisering en disengagement DJI (2021). Uitgevoerd door Radar Advies, in opdracht van DJI.

- Rogers, C.R. (1961). *On becoming a person: A therapist view of psychotherapy*. Constable.
- Schuhmann, C.M. (2015). Counselling and the humanist worldview. In A. Copson & A.C. Grayling (Eds.), *The Wiley-Blackwell handbook of humanism*. Wiley.
- Schuhmann, C. M. (2015). Stories of crime, stories of suffering: A narrative perspective on ethical issues in criminal justice counselling. *European Journal of Psychotherapy & Counselling*, 17(1), 21-38.
- Schuhmann, C.M., & Damen, A. (2018). Representing the Good: Pastoral care in a secular age. *Pastoral Psychology*. doi: 10.1007/s11089-018-0826-0
- Schuhmann, C.M. & Jacobs, G. (2021). Aandachtsgebieden voor een actuele humanistiek: Lichamelijkheid, spiritualiteit en diversiteit. In F. Suárez Müller & J. Duyndam (Reds.), *De kracht van humanistiek* (pp. 149-163). (Waardenwerkcachier; Vol. 3). SWP/Humanistics University Press.
- Schön, D.A. & Rein, M. (1994). *Frame reflection: Toward the resolution of intractable policy controversies*. Basic Books.
- Suárez Müller, F. (2021). De kracht van humanistiek. In F. Suárez Müller & J. Duyndam (Reds.), *De kracht van humanistiek* (pp. 164-184). (Waardenwerkcachier; Vol. 3). SWP/Humanistics University Press.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Cambridge University Press.
- Toulmin, S. (1993). *Kosmopolis: Verborgene agenda van de moderne tijd*. Kok Agora.
- Van Ewijk, H., & Kunneman, H. (Eds.) (2013). *Praktijken van normatieve professionalisering*. SWP/Humanistics University Press.
- Van Zessen, N., & Koolen, B. (2013). Geestelijke verzorging in de gevangenis. *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid*, 2013-1, 29-43.
- Veldhuis, T. (2015). *Captivated by fear: An evaluation of terrorism detention policy*. [Thesis fully internal (DIV), University of Groningen]. [S.n.].

## Hoofdstuk 8

# Interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging vanuit een islamitisch perspectief

*Hassan Bakir, Welmoet Boender en Razi Quadir*

### **8.1 Inleiding**

Dit hoofdstuk plaatst de islamitische geestelijke verzorging in Nederland in een historische en maatschappelijke context en laat zien hoe deze zich als eigenstandige professie heeft ontwikkeld. Het hoofdstuk beschrijft hoe islamitische geestelijke verzorging geworteld is in het ethisch-praktische domein van religieuze rituelen, geboden en verboden (*islam*), het domein van de geloofsleer (*iman*) en het domein van het innerlijke spirituele leven - dat zich uiterlijk vertaalt in het doen van goede daden vanuit een zuiver hart (*ihsan*) (Liefbroer et al., 2022). Vanuit dit Godsbewustzijn (*taqwa*) stelt de islamitische geestelijk verzorger zich empathisch op ten opzichte van de gesprekspartner en biedt begeleiding op ritueel en religieus-ethisch gebied. De islamitisch geestelijke verzorging is steeds gericht op het invoelend en meelevend zoeken naar wat de cliënt en diens naasten nodig hebben. De vragen die een islamitisch geestelijk verzorger in een interlevensbeschouwelijk gesprek kan stellen, vinden hun vertrekpunt in de islamitische levensbeschouwing. Zowel in gesprekken met moslims als met niet-moslims, gaat de islamitisch geestelijk verzorger uit van de autonomie van de cliënt. Diens wensen en behoeften staan centraal en dienen te worden gerespecteerd door de geestelijk verzorger, ook als dit betekent dat deze wensen botsen op religieus gebied. De islamitisch geestelijk verzorger is niet alleen geroepen om moslims bij te staan, maar om aan iedereen die daaraan behoefte heeft geestelijke zorg te bieden, onafhankelijk van diens levensovertuiging. Voor sommige cliënten is een ontmoeting met een islamitische geestelijk verzorger iets nieuws of onbekends, en kan er sprake zijn van aanvankelijk wantrouwen. De praktijkvoorbeelden in dit hoofdstuk laten zien hoe zulke ontmoetingen kunnen verlopen vanuit een islamitische grondhouding van medemenselijkheid, een persoonlijke verbondenheid tussen geestelijk verzorger en cliënt waarbij de islamitisch geestelijk verzorger samen met de cliënt op zoek gaat naar het verhelderen van existentiële vragen, en van daaruit ruimte zoekt voor nieuwe emoties, en een interlevensbeschouwelijk gesprek over levensvragen.

## 8.2 Islamitische geestelijke verzorging in Nederland: een *nieuwe professie*

Het is inmiddels meer dan vijftig jaar geleden dat de arbeidsmigratie vanuit moslimlanden naar Nederland en andere West-Europese landen op gang kwam. De eerste generatie ‘gastarbeiders’ kwam eind jaren zestig en begin jaren zeventig van de twintigste eeuw vooral vanuit Turkije en Marokko, eerst de mannen en na een jaar of wat hun vrouwen en kinderen. Zij richtten hun eigen moskeeën op waarin de taal van het land van herkomst werd gesproken. In de jaren zeventig en tachtig kwamen ook Surinaamse moslims naar Nederland waar zij hun eigen moskeeorganisaties opzetten. In de jaren negentig volgden Bosnische, Irakese en Somalische moslims. Recent kwamen daar Syriërs bij op de vlucht voor oorlog. De moslimgemeenschap in Nederland kenmerkt zich vanwege deze migratieachtergronden dus door een grote culturele en ook religieuze verscheidenheid. Tegelijk is momenteel de helft van de naar schatting één miljoen moslims in Nederland geboren en getogen. Een ‘integratieperspectief’ is op hen niet meer van toepassing; voor hen gaat het om een emancipatieslag.

Het verloop van deze integratie- en emancipatieprocessen heeft de afgelopen decennia onder druk gestaan. Publieke en politieke debatten over de islam in Nederland waren in de afgelopen decennia vaak fel en de mate van integratie en emancipatie van moslims werd veelvuldig betwist. De toon van deze debatten werd hevig beïnvloed door terreuraanslagen door islamitische extremisten en de dreiging ervan. Deze brachten schokgolven van angst, boosheid en onmacht teweeg, evenzeer bij ‘niet-moslims’ als bij moslims.

Institutioneel gezien is er echter steeds volop ruimte geweest voor moslims om hun eigen religieuze voorzieningen op te zetten, zoals moskeeën, islamitische slagerijen, islamitische scholen en een moslimomroep. De juridische overblijfselen van de verzuiling maakten het mogelijk om, net als eerder voor protestanten, rooms-katholieken en andere religieuze gemeenschappen gold, zulke instituties op te zetten. Hoewel secularisering en pluralisering gelijktijdig sterk toenamen, bood Nederland aan religieuze nieuwkomers een structuur waarin zij via religieuze instituties konden emanciperen (Boender, 2014). Het recht van de gevestigde religies op vrijheid van religie gold ook voor hen. Tot halverwege de jaren negentig was het beleidsmotto ‘integratie met behoud van eigen identiteit’.

Een zo’n voorziening is het aanbod van geestelijke verzorging door de overheid in de context van justitie en defensie en recentelijk ook bij de politie. Godsdienstvrijheid betekent immers dat de staat haar onderdanen de mogelijkheid geeft om hun religie vrijelijk te belijden – steeds binnen de kaders van de wet. Dus ook wanneer iemand in detentie zit, of in het leger dient, heeft deze recht op toegang tot een geestelijke bedienaar. De staat neemt daartoe

een ‘voorwaardenscheppende rol’ aan, wat betekent dat de overheid behalve protestantse, katholieke, oosters-orthodoxe, joodse, humanistische, boeddhistische en hindoe geestelijke verzorgers, ook islamitische geestelijke verzorgers aanstelt bij justitie en in de krijgsmacht.<sup>1</sup> Daartoe deed de overheid tot 2008 een beroep op imams die op freelancebasis werden aangesteld. Ook ziekenhuizen vroegen in eerste instantie imams uit lokale moskeeën om deze taak op zich te nemen, vaak als vrijwilligers. In de beginperiode waren deze imams echter niet voor zo’n specialistische taak opgeleid en er was vaak sprake van een taalachterstand in het Nederlands. Zij moesten deze professie gaandeweg ‘uitvinden’ (Ajouaou, 2010).<sup>2</sup>

Ook was de juridische positie van deze imams nog niet optimaal geregeld. Omdat de overheid vanwege de scheiding tussen ‘kerk’ en staat zich niet mag bemoeien met de inhoudelijke zaken van religieuze gemeenschappen, moest er een Zendende Instantie komen die vanuit de geloofsgemeenschap kandidaten kon aandragen. Lange tijd hadden de moslims nog geen Zendende Instantie. In 2004 werd het Contactorgaan Moslims en Overheid (CMO) opgericht.<sup>3</sup> Daarmee was een belangrijke mijlpaal bereikt en enkele jaren daarna volgde de organisatie van de islam als eigenstandige denominatie binnen justitie en defensie.

De huidige islamitische geestelijke verzorgers bij justitie, defensie of de politie zijn als ambtenaren in dienst van de overheid. Zij beschikken over een Zendingsbrief die door het CMO is gegeven. Voorwaarde voor zo’n zending is dat de islamitisch geestelijk verzorger goed onderlegd is in de religieuze traditie, bijvoorbeeld aan een islamitische universiteit in het buitenland of via een opleiding in Nederland. Daarnaast moet hij of zij een specifieke opleiding hebben gevolgd in geestelijke verzorging op HBO- of WO-niveau in Nederland. Deze opleidingen worden verzorgd aan de Vrije Universiteit Amsterdam (WO-Master), en aan de Islamic University for Applied Sciences Rotterdam (IUASR, HBO-Master). Islamitisch geestelijk verzorgers in de zorg werken in principe zonder CMO-zending. Wel zijn zij vaak lid van de beroepsvereniging voor geestelijk verzorgers (VGVZ).

- 1 De voorwaardenscheppende rol van de overheid werd in 1988 benadrukt door de commissie-Hirsch Ballin (Hirsch-Ballin, 1988).
- 2 Het aantal theoretische studies naar islamitische geestelijk verzorging in Nederland is tot op heden beperkt (Liefbroer et al., 2022). Er is met name aan de Vrije Universiteit Amsterdam in de afgelopen vijf jaar een gestage stroom Masterscripties verschenen over en ten behoeve van de professionalisering van het veld.
- 3 Het CMO kwam in november 2004, kort na de moord op filmmaker Theo van Gogh door een jonge Marokkaans-Nederlandse moslim, onder politieke druk van VVD-minister Rita Verdonk tot stand. Zij had behoefte aan een representatief orgaan dat als woordvoerder kon dienen voor de belangenbehartiging van de moslimgemeenschap in Nederland (Boender, 2014b).

In het afgelopen decennium is de arbeidsmarkt voor islamitische geestelijke verzorgers snel gegroeid. In 2017 waren er achtendertig in dienst bij de Dienst Geestelijke Verzorging van de Dienst Justitiële Inrichtingen. Veertig procent van hen was van Turkse komaf, en veertig procent van Marokkaanse herkomst. Twintig procent had een andere achtergrond, verdeeld over twaalf verschillende landen van herkomst (Ajouaou, 2018, p. 23). Vijf van hen waren vrouw; dit aantal groeit. Defensie heeft sinds 2009 islamitische geestelijk verzorgers in dienst en telt momenteel drie islamitische geestelijke verzorgers, allen man.

De groei is niet alleen bij justitie, het leger en bij de politie, maar zeker ook in ziekenhuizen, ouderenzorg en andere zorginstellingen. Ook bij gemeenten kan er behoefte aan islamitische geestelijke verzorging bestaan. Sinds 2019 is GV ook in de eerstelijnszorg opgenomen. De Vereniging Geestelijke Verzorging (VGVZ) heeft al sinds 2001 een islamitische sector met zo'n 70 leden die als belangrijkste taak heeft het waarborgen van de kwaliteit, professionaliteit en identiteit van de islamitische geestelijke verzorging in zorginstellingen.

### *Imamschap en islamitische geestelijke verzorging*

Ondanks deze geschiedenis is voor veel moslims in Nederland islamitische geestelijke verzorging vaak nog iets onbekends, totdat ze hiermee in een zorginstelling of detentiecontext te maken krijgen. Niet alleen is de aanduiding 'geestelijk verzorger' hen veelal onbekend; ook bestaat geestelijk verzorging in islamitische landen niet als apart beroep. Wel heeft geestelijke verzorging een duidelijke basis in de islam. Voor een belijdend moslim is de islam verweven met elk aspect van het leven. Dat betreft alle handelingen, van het opstaan in de ochtend, bij het eten, bij het werken, het studeren, het wassen, het ruzie maken, het economische en het ziek zijn, kortom van geboorte tot en met de dood. Als moslims vragen hebben of behoefte aan bijstand, kunnen zij te rade gaan bij de imam in hun eigen moskee. Afhankelijk van iemands achtergrond, is dit bijvoorbeeld een Turkse, Marokkaanse of Bosnische moskee. De imam kan hun religieus-ethisch advies geven op al deze terreinen. De imam baseert zijn advies op het islamitisch recht (*fiqh*). Vrouwen zoeken vaak een vrouwelijke religieuze raadgever op. De moskee-imam heeft doorgaans te maken met een cultureel en religieus relatief homogene groep die van hem een normatieve richtinggevende houding en religieus advies verwacht. De moskee-imam neemt de gemeenschap als uitgangspunt en zijn advies is gestoeld op de religieuze norm die voor deze groep geldt.

Ook een islamitisch geestelijk verzorger heeft in principe de religieuze bagage om zulke adviezen te geven. De manier waarop hij of zij deze inbrengt in een individueel of groeps gesprek, kan echter (beduidend) verschillen met de moskee-imam. Hoewel de islamitisch geestelijk verzorger een gedegen parate

kennis dient te hebben van het islamitisch recht, draait het bij islamitisch geestelijke verzorging in eerste instantie om actief luisteren. Op basis daarvan gaat de islamitisch geestelijk verzorger samen met de cliënt en soms ook diens naasten aan het werk om het vraagstuk te verkennen en inzicht te geven in diverse handelingsperspectieven. Kortweg gezegd kunnen we stellen dat van de moskee-imam veelal een actieve spreekhouding wordt verwacht, terwijl de islamitisch geestelijk verzorger een actieve luisterhouding aanneemt.

Zowel de moskee-imam als de islamitisch geestelijk verzorger kan aan moslims rituele begeleiding geven en voorzien in hun geestelijke behoeften, zoals het reciteren van de Koran, het voorgaan in het gebed (inclusief het vrijdaggebed) en het beantwoorden van vragen op het gebied van religieus recht, ethiek en zingeving. Dit kunnen complexe vraagstukken zijn die te maken hebben met waarden, normen, identiteit, in alle levensfasen en vaak expliciet onderdeel van de (post-)migratiecontext. De groep waarmee een islamitisch geestelijk verzorger te maken krijgt, is daarbij religieus, etnisch-cultureel en soms ook sociaal-economisch vele malen diverser dan die van een moskee-imam. Een islamitisch geestelijk verzorger kan bijvoorbeeld met zowel soennieten (de overgrote meerderheid in Nederland) als sjiïeten of andere stromingen (zo'n tien procent) te maken krijgen, terwijl de moskee-imam veel meer vanuit één wetschool vertrekt.

Voor de islamitisch geestelijke verzorging geldt voorts dat hij of zij de eisen volgt die worden gesteld aan het beroep. De islamitisch geestelijk verzorger heeft een andere werkgever dan de imam, die door een moskeebestuur wordt aangesteld. Wanneer een islamitisch geestelijk verzorger met een Zending werkt, gesteld door het Contactorgaan Moslims en Overheid, is dat steeds conform islamitische kernwaarden zoals eerlijkheid (*sidq*), betrouwbaarheid (*amana*) en integriteit (*nazaha*).<sup>4</sup> De islamitisch geestelijke verzorger heeft net als de imam en de vrouwelijke religieuze leider in de moskee een voorbeeldfunctie voor diens omgeving als belijdend en deugdzaam moslim.

4 De islamitisch geestelijk verzorger is ingebed in meerdere kringen, zo legt de Britse onderzoeker Asim Hafiz (2015) uit. Dit is ten eerste de inbedding in de organisatie waar hij/zij werkt, zoals een ziekenhuis of penitentiaire inrichting (de *professional association*). De tweede is die van het beroep van geestelijke verzorging (de *vocational association*) waar hij/zij ook te maken heeft met geestelijke verzorgers van andere denominaties en levensbeschouwingen. Ten derde is de islamitisch geestelijk verzorger ingebed in de religieuze gemeenschap (de *communal and religious association*), waaronder ook zijn/haar verhouding met de moskee valt. En tenslotte is er wat Hafiz een *educative-reformative association* noemt: de islamitisch geestelijk verzorger kan in de educatieve rol een aandrijver van (nieuwe) kennis en inzichten zijn. Door deze verschillende *associations* neemt de islamitisch geestelijk verzorger een andere positie in dan de moskee-imam, al zijn er ook raakvlakken.

### 8.3 Grondslagen van de islamitische geestelijke verzorging in een interlevensbeschouwelijke context

De islamitische geestelijke verzorging is geworteld in de islamitische bronnen voor ethiek, waarvoor de Koran en de Soenna de primaire bronnen zijn. Pieter Coppens, docent in de Masteropleiding Islamitische geestelijke verzorging aan de Vrije Universiteit Amsterdam, legt de kern van islamitische geestelijke verzorging als volgt uit:

Volgens de zogeheten Hadith van Gabriel, een beroemde overlevering waarin de aartsengel Gabriel [de Profeet] Mohammed en zijn Metgezellen bezoekt om hen de kern van de religie uit te leggen via een set van retorische vragen, bestaat de islam uit drie domeinen: het ethisch-praktische domein van religieuze rituelen, plichten en verboden (*islam*), het domein van geloof en geloofsleer (*iman*), en het domein van het innerlijke spirituele leven (*ihsan*). De inhoud van islamitische geestelijke verzorging bestaat uit al deze drie domeinen, zo kan men stellen; deze kunnen model staan voor de ‘therapeutische’ relatie tussen de zorggever en de cliënt vanuit de pedagogische relatie tussen Gabriël en Mohammed in de genoemde overlevering. (Liefbroer et al., 2022, p. 172, vertaling HB, WB, RQ)

Coppens koppelt het domein van *ihsan* primair aan het innerlijke spirituele leven en de notie van *tazkiyyat al-nafs*, ofwel ‘purificatie van de ziel’ (Liefbroer et al., 2022, p. 175). Wij voegen daaraan toe dat het innerlijke zich ook uitstrekt naar het doen van goede daden vanuit een zuiver hart. Gebaseerd op deze drie domeinen (*islam*, *iman*, *ihsan*) die samen getuigen van een diep Godsbewustzijn (*taqwa*) (Rahman, 1983), kan een islamitisch geestelijk verzorger geestelijke zorg bieden aan moslims en rituele bijstand bieden bij alle levensfasen. Daarbij is, zoals we hierboven al aangaven, de rol en houding van de islamitisch geestelijk verzorger niet directief, maar vooral hermeneutisch, zoekend: de islamitische geestelijke verzorging sluit aan bij de specifieke behoeften van de vraagsteller.

De basis van *iman* is het geloof in Gods Almacht en *qadr* (voorbeschikking, lot). ‘Voorwaar, Wij hebben alle zaken volgens een bepaalde voorbeschikking geschapen’ (Koran, Soera 54:49). Voor alles wat er gebeurt, geldt ‘Er treft jullie op aarde of aan jezelf geen ramp, of het staat in een Boek, vóórdát Wij het doen gebeuren. Voorwaar, dat is voor Allah gemakkelijk’ (Soera 57:22). Een moslim stelt zijn vertrouwen in God en ziet het leven op aarde als een voorbereiding op het leven in het hiernamaals (*akhirah*). Tijdens zijn leven krijgt een mens te maken met momenten van beproeving (Soera 2:155-157). Dan wordt een moslim opgeroepen om geduld (*sabr*) op te brengen en zijn/haar vertrouwen in God te stellen (*tawakkul*). Alles komt van Allah: het goede, het



kwade, gezondheid, ziekte en dood. De dood is geen eindbestemming. Pas na de dood begint het eeuwige leven.

De Koran roept moslims op tevreden te zijn met hun lot en deze te accepteren. Die oproep kan een moslim rust geven bij beproevingen. Ziekte, lijden en dood worden gezien binnen het kader van de grote test van het leven. Lijden is dus, net als geluk, een noodzakelijk kenmerk van het leven dat vanuit het geloof betekenisvol wordt en daardoor ook draaglijk wordt (zie ook Soera 21:35). Tegelijk is dit geen oproep tot fatalisme, zoals Soera 28:77 aangeeft: 'En streef met wat Allah jou gegeven heeft naar het huis van het Hiernamaals en vergeet jouw aandeel in het tegenwoordige leven niet. Doe goed zoals Allah aan jou goed heeft gedaan en streef niet naar verderf op aarde. Allah bemint de verderfzaaiers niet.' Bij ziekte wordt een moslim gemaand genezing te zoeken zolang dat kan en de hoop niet te verliezen: het is aan God om het uur van de dood te bepalen.

Een moslim leert dat God niet meer te dragen geeft dan iemand aankan: 'Wij leggen niemand meer op dan hij kan dragen' (Soera 6:152). Wie een sterk geloof heeft, zal zwaarder getest worden, maar zal door de draagkracht van de ziel meer aankunnen. Dit geloof geeft ook de islamitische geestelijk verzorger zelfvertrouwen om naar draagvermogen steun te geven in de diverse inbeddingen (Hafiz, 2015) van de geestelijke verzorging.

Deze religieuze uitgangspunten vormen de basis van het contact van de islamitische geestelijke verzorger met de ander, zowel met moslims als met andersgelovigen. De vraag hoe iemand zijn of haar situatie beleeft en in hoeverre hij/zij deze accepteert en vrede kan hebben met de situatie, is immers niet alleen voor een moslim relevant. Dezelfde vragen kunnen gesteld worden in het begeleiden van een andersgelovige. De islamitisch geestelijk verzorger zal (samen) aftasten hoe de cliënt naar het leven kijkt. Als beproevingen deel uitmaken van het aardse leven, dan zal de islamitisch geestelijk verzorger met de gesprekspartner nagaan hoe de cliënt (en diens naasten) deze moeilijke situatie beleeft. Geworteld in de Koranische oproep dat Allah helpt wie (aan zijn) zelf iets doet (Soera 13:11), kan de islamitisch geestelijk verzorger met de cliënt, ongeacht diens levensbeschouwing, gaan onderzoeken wat iemand zelf doet om van zijn beproeving een kans tot purificatie te maken.

In situaties waar men er niets aan kan doen, beveelt de Koran aan de beproevingen met volhardend geduld (*sabr*) te dragen. Dat is een manier van omgaan met een probleem en maakt deel uit van de disciplinerende van het zelf. Een islamitisch geestelijk verzorger kan kijken hoe een cliënt ondersteund of gestimuleerd kan worden om met geduld zijn of haar situatie te accepteren. Dit kan zowel in een religieus als in een interlevensbeschouwelijk gesprek.

Dit alles betekent dat de islamitisch geestelijke verzorging steeds gericht is op het invoelend en meelevend zoeken naar wat de cliënt en diens naasten

nodig hebben. Daarbij gaat de islamitisch geestelijk verzorger uit van de autonomie van de cliënt. De wensen en behoeften van de cliënt staan centraal en dienen te worden gerespecteerd door de geestelijk verzorger, ook als dit betekent dat deze wensen botsen op religieus gebied. De kunst is om zich steeds opnieuw empathisch op te stellen, zich in diens persoonlijke situatie te verplaatsen, samen diens levensverhaal af te tasten en diens existentiële vragen te leren kennen. Dit geldt voor iedereen die de islamitisch geestelijk verzorger ontmoet. Hij of zij is niet alleen geroepen om moslims bij te staan, maar om aan iedereen die daaraan behoefte heeft geestelijke zorg te bieden, onafhankelijk van diens levensovertuiging.

#### **8.4 Situaties van interlevensbeschouwelijke ontmoeting**

Wanneer een islamitische geestelijk verzorger in een justitiële inrichting werkt zal hij of zij hoofdzakelijk werken met moslims, omdat de Dienst Justitiële Inrichtingen geestelijke zorg verleent binnen een religieuze of levensbeschouwelijke traditie. Ook in zorginstellingen werken islamitische geestelijk verzorgers nog vaak 'categoriaal', wat inhoudt dat zij specifiek werken met mensen van de eigen levensbeschouwing. De islamitisch geestelijk verzorger kan een moslim met specifieke geestelijke behoeften bijstaan waarin alleen een islamitisch geestelijk verzorger kan voorzien. Als voorbeelden noemden we al het lezen uit de Koran, het verrichten van het gebed, het beantwoorden van vragen op het gebied van zingeving en religie. Een maatschappelijk werker of een geestelijke verzorger uit een andere religieuze of levensbeschouwelijke traditie kan deze taken niet verrichten. Dit heeft te maken met het feit dat alle geestelijke behoeften een karakter van aanbidding hebben. De islamitische geloofsbelijdenis stelt helder dat je moet geloven in Allah wil je Hem kunnen aanbidden. Ook het lezen van de Koran is een vorm van aanbidding die door een moslim wordt gedaan. Andersom geldt dat een islamitische geestelijk verzorger de rituele zaken met een aanbiddingskarakter van andere religieuze tradities niet kan verzorgen; dit hoort bij de rituele competentie van de betreffende religieuze representant.

Tegelijk zijn er tal van situaties waarbij een islamitische geestelijk verzorger te maken heeft met cliënten met een andere levensbeschouwing. Voor een islamitisch geestelijk verzorger openen zich dan vele mogelijkheden voor medemenselijke zorg alsook voor de hulpverlenende rol en het bieden van geestelijke bijstand. Hieronder vertelt Hassan Bakir hoe hij deze rol vormgeeft in zijn contacten met cliënten in de verpleeghuizen in Rotterdam en Den Haag waar hij nu meer dan tien jaar werkt. Hassan, belijdend moslim, werkt als algemeen geestelijk verzorger. In de verpleeghuizen waar hij werkt is ongeveer tien procent moslim.

*Annemarie*

Met Annemarie, bijna 83 jaar, bijvoorbeeld, heeft Hassan in de elf maanden dat hij haar kent, een hechte band opgebouwd. Zij was in eerste instantie heel argwanend richting Hassan, een mannelijke geestelijk verzorger en een moslim bovendien. De argwaan smolt echter al snel. Annemarie ervoer hoe er door de regelmatige gesprekken met Hassan bij haar ruimte ontstond voor aanvaarding van wat het leven haar brengt in deze laatste levensfase. Zoals aanvaarding van mensen die ze voordien wantrouwde, maar ook aanvaarding van haar fysieke handicap en de eindigheid van het aardse leven. Annemarie vertelt hier zelf over in een gesprek met Hassan:<sup>5</sup>

Annemarie: ‘Ik ben heel blij met het feit dat ik besta, gewoon dat je het leven hebt gekregen. Ik sta vrij positief in het leven ondanks m’n jeugd, de kindertehuizen en de verpleeghuizen en m’n huwelijk. Dat heeft achttien jaar geduurd en toen heb ik daar een eind aan gemaakt, want mijn twee oudste kinderen die stapten uit het leven en dat konden we dus niet aan. Ik ben zelf verdergegaan, nooit meer getrouwd geweest. En toen heb ik, na een paar verpleeghuizen, kennis gemaakt met jou. En je bent in die periode een hele goede vriend van me geworden.’

Hassan: ‘Fijn om te horen.’

Annemarie: ‘Ik vind je een prachtman. Zelf ben ik opgegroeid met het katholicisme, maar dat heb ik losgelaten, want dat beantwoordde niet aan mijn gevoel. Ik heb een heel sterk Godsbegrip, maar niet gebonden aan een religie. Dus, en je bent een hele goede vriend van me geworden.’

Hassan: ‘Dankjewel. Hoe heb je het contact met een geestelijk verzorger met een andere achtergrond ervaren?’

Annemarie: ‘Goed. Ruimdenkend. Jij als moslim, ik als - ja, als, hoe moet ik mezelf nou noemen? Gewoon als mens, zonder een religie, maar een heel diep Godsgeloof. En dat is me heel goed bevallen. Die samenwerking tussen jou en mij is echt heel goed geweest. Heel open, heel ruim. En daar ben ik heel dankbaar voor.’

Hassan: ‘Wat kon ik als geestelijk verzorger voor jou betekenen?’

Annemarie: ‘Eh, aanvaarding – van de omstandigheden dat ik nou zit, in een rolstoel, in een verpleeghuis. Eh, openheid. Maar ook aanvaarding, inderdaad, van alles wat op je afkomt. In een ruimer besef dan dat waar ik mee ben opgegroeid. Dus dat je mijn wereld meer hebt geopend, ruimer gemaakt. En liefdevoller.’

Hassan: ‘En wat voor beeld had je vroeger?’

5 Opgenomen met toestemming.

Annemarie: 'Van jou?'

Hassan: 'Ja, over een..'

Annemarie: 'Over een moslim?'

Hassan: 'Ja, over een moslim geestelijk verzorger, daar had je geen ervaring mee?'

Annemarie: 'Nee, daar had ik geen ervaring mee, maar ik heb altijd toch al angst gehad voor moslims. Niet voor vrouwen maar zeker voor moslimmannen. Want er wordt een heleboel verteld, en omdat je de waarheid niet weet, blijft er toch wel wat hangen. Ik heb eh, nee, ik heb er eigenlijk nooit over nagedacht tot ik met jou in aanraking kwam. En dat er ruimte kwam.'

Hassan: 'Welke onderwerpen hadden we besproken en welke onderwerpen waren van belang voor jou?'

Annemarie: 'Acceptatie. Gewoon, dat er een heleboel mensen zijn die anders denken en dat ze daarom niet slecht of minder goed zijn. Wat ik daarvan geleerd heb is om elk mens de ruimte te geven om te zijn wie ze zijn. En daar heb jij een hele grote bijdrage aan geleverd.'

Hassan: 'Dankjewel. Veel complimenten.'

Annemarie: 'Ja, maar het is ook zo. Als je in een bepaald milieu opgroeit en dat is vrij streng, dan heb je geen ruimte voor een ander. Totdat je dat allemaal loslaat. En mij is geleerd om bang te zijn voor moslims, "want die moorden zo", en als je als vrouw iets tegen ze zegt dan krijg je slaag. En dat heb je veranderd en daar ben ik blij om. Ja, je hebt echt ruimte gemaakt in mijn geest, in mijn ziel.'

Hassan: 'En hoe kijk je naar de rol van een geestelijk verzorger in het algemeen?'

Annemarie: 'Ik denk dat het heel belangrijk is, want ondanks alles is dit toch een eindstation. Vanmorgen is er ook weer iemand weggedragen die overleden is. Door jou, en door de ruimte als geestelijk verzorger die je hier hebt gemaakt, of geschapen, ga je toch anders tegen het eind van het leven aankijken, je hoeft er niet meer bang voor te zijn. Er komt meer acceptatie. Want het is nou eenmaal zo. En aanvaarding van de dingen die op je afkomen. Ja, die ruimte heb je gegeven. Want jij bent de eerste geestelijk verzorger die echt een langere tijd bij me is geweest. Want de vorige, die ging nogal eens gauw weg. Die ging ergens anders heen. Ik vind het heel belangrijk dat er een geestelijke verzorging is in een tehuis. Want er zijn een heleboel mensen die toch tegen de dood aankijken en zeggen van "wil ik niet, wil ik niet, wil ik niet".'

Hassan: 'Maar we praten niet alleen maar over de dood toch?'

Annemarie: ‘Nee, nee, maar daardoor leer je toch om, ja, om wat blijer te zijn. Door te praten over een heleboel dingen die de mensen kwijt willen. Ja, jij hebt me daar ook bij geholpen. Om die dingen te aanvaarden die op je afkomen. En dan ben je gelukkiger en blijer. Kun je het beter aanvaarden wat er is.’

Hassan: ‘Dankjewel, Annemarie, ik heb ook heel veel van jou geleerd. Dankjewel.’

Dit voorbeeld laat zien hoe Hassan bij deze Haagse vrouw die in haar leven veel heeft meegemaakt en maar weinig visite krijgt, door zijn regelmatige bezoeken van betekenis is gebleken. Iets wat in een eerdere fase van haar leven voor haar bijna ondenkbaar was, gebeurde: Annemarie kreeg een goede band met een moslimman, met Hassan. Het laat zien hoe een islamitisch geestelijk verzorger vanuit zijn of haar eigen referentiekader en geloof kan werken en een ander kan bereiken. Voor Hassan gaat het in de gesprekken om het samen zoeken naar de hulpvraag die iemand neerlegt: ‘Hier zit ik mee, hier wil ik dat je mijn gids bent’.

#### *Fred*

Ook Fred, een Rotterdammer van 63 jaar, had vooroordelen bij een islamitische geestelijk verzorger. Hassan ontmoette hem toen hij op de palliatieve afdeling van het verpleeghuis kwam te liggen. Hij kampte al zes jaar met ernstige nierproblemen die het gevolg zijn van een heroïneverslaving tussen zijn zestiende en vijfentwintigste. In die tijd was Fred dakloos. Zijn leven nam een nieuwe wending toen hij vierentwintig jaar geleden zijn vrouw Barbara leerde kennen en hij het geluk bij haar vond.

Door de vroegere verslaving blijkt zijn lichaam niet meer te reageren op morfine, waardoor Fred bijzonder veel pijn heeft. Er is sprake van lijden. Bij het eerste kennismakingsgesprek blijkt dat Fred van origine rooms-katholiek is, waarna Hassan hem aanbiedt dat hij met een rooms-katholieke pastor kan spreken. Maar na bijna een uur praten, geeft hij aan dat hij met Hassan wil blijven spreken: er blijkt sprake van een klik.

Wanneer de verpleeghuisarts aangeeft dat Fred de mogelijkheid van euthanasie kan overwegen, heeft Fred het moeilijk. Barbara geeft aan dat zij die moeilijke keuze niet in de weg wil staan. Kort na dat gesprek met de arts, treft Hassan Fred. Hij is heel emotioneel: ‘Ik wil mijn lieve Heer niet ontmoeten met een grote zonde’, geeft hij aan.

Geconfronteerd met de vraag of hij euthanasie wil, voelt Fred sterk 'nee, ik ben gelovig, dit wil ik niet', ook al is hij sinds zijn kindertijd niet meer met het rooms-katholieke geloof bezig geweest. Fred vraagt Hassan of hij voor hem wil bidden. Hassan zegt dat hij voor hem *du'a* (smeebedes) kan doen. 'Dat is goed', zegt Fred: 'jij noemt het Allah, ik noem het God'.

Er volgen nog een aantal diepe gesprekken over lijden, over geloof en over hoop. Ook neemt Hassan ruimte om apart met Barbara te spreken. Fred krijgt intensieve palliatieve zorg en overlijdt vijf dagen later in het bijzijn van zijn geliefde vrouw.

Voor Hassan was het een meerwaarde dat Fred voor hem koos en niet voor de rooms-katholieke geestelijk verzorger. De bijzondere band met Fred en Barbara oversteeg de tradities. In oktober 2021 ontving Hassan een brief van Barbara, waarin zij vertelt hoe het was voor haar en Fred om met Hassan kennis te maken. Ze schrijft:<sup>6</sup>

'Hallo Hassan,

Oktober 2021, de zwaarste maand in mijn leven.

Mijn lieve echtgenoot Fred wordt naar het hospice gebracht. (...) Daar kreeg hij ook visite van de geestelijk verzorger. Hij kwam keurig vragen of er behoefte was aan een gesprek. Zoals Fred mij later vertelde, dacht hij, wat moet ik praten met een moslim? Wil hij mij nog naar Allah leiden? Hij heeft geen jurk aan, dus dat is goed, maar als hij mij geen goed gevoel geeft, stuur ik hem weg.

Wat een verkeerde gedachtes waren dat! Al bij ons eerste gesprek bleek er een enorme klik te bestaan en de gesprekken waren heel ondersteunend en prettig.

Zelfs na werktijd nam Hassan de tijd om te komen praten en Fred was er zo blij mee! Het maakte niet meer uit welk geloof die twee hadden, het ging nu om de stervensbegeleiding en de mens achter de patiënt. Hassan luisterde en veroordeelde nooit, de perfecte houding op deze plek. Ook de steun aan mij, na het overlijden van Fred is fijn. Het leven gaat toch al snel weer gewoon door en de geplande herdenkingsdienst vind ik een goed initiatief.

6 Opgenomen met toestemming; de namen van Fred en Barbara zijn gefingeerd.

*Een luisterend oor  
 Daar ben je voor  
 Het sterven begeleiden  
 Stress vermijden  
 Het is zo'n heel belangrijk iets  
 Want het is niet niets  
 Als je te jong nog, sterven gaat  
 Maar het is nooit te laat  
 Om toe te geven  
 Dat er iemand in dit leven  
 Voor me is, al is t maar voor even  
 Dank is daarom groot  
 Aan deze Helper in de nood.*

Gr. Barbara.'

Deze persoonlijke bedankbrief laat zien hoe Barbara de steun van Hassan in deze moeilijke periode heeft beleefd. Het voorbeeld van Fred en Barbara laat zien hoe Hassan mensen bijstaat door hen te vragen hoe zij kijken naar het leven, en hoe iemand terugkijkt op zijn verleden. Hoe kijkt iemand naar diens ziekte en hoe beleeft hij of zij de pijn? In zulke gevallen gaat hij voorzichtig met iemand na wat hij zelf kan kiezen in dit proces en wat anderen, zoals in dit geval zijn vrouw Barbara, maar ook de artsen en het zorgpersoneel, voor hem kunnen doen. Hassan ziet het als zijn taak als geestelijk verzorger om religieuze en culturele waarden die invloed hebben op zijn beleving bespreekbaar te maken. Daardoor kan duidelijker worden wat iemand verwacht van anderen en wat zijn of haar wensen zijn in de laatste levensfase.

### 8.5 Traditiespecifieke en traditieoverstijgende elementen in de casussen

Ganzevoort en Visser (2007) onderscheiden op het 'microniveau' van de ontmoeting tussen GV-er en cliënt drie rollen: de medemenselijke, de hulpverlenende en de geestelijke rol. Deze drie rollen neemt Hassan ook aan in zijn ontmoetingen met Annemarie en Fred. Ten eerste is dit de *medemenselijke rol*, waarin de geestelijk verzorger voornamelijk aanwezig is als naaste. In deze rol ligt de nadruk op de persoonlijke verbondenheid tussen geestelijk verzorger en cliënt. Door Hassans open opstelling en vriendelijke, belangstellende houding, ontstaat er wat Hassan noemt 'een klik'. Deze grondhouding en rol sluiten rechtstreeks aan op het islamitische domein van *ihسان* (Liefbroer et al., 2022, p. 175), zeker wanneer we dat uitbreiden naar het doen van goede

daden vanuit een zuiver hart. Hassan bemerkt de aanvankelijk wantrouwende blik van Annemarie en Fred op, maar beantwoordt deze door het uitstralen van rust en het nemen van tijd om vertrouwen te winnen. Hij vraagt of er behoefte is aan gesprek. En hij blijft geduldig terugkomen, ook wanneer de eerste ontmoetingen nog wat stroef verlopen.

Vanuit die ‘klik’ neemt Hassan een *hulpverlenende* rol aan. Liefbroer legt uit hoe in de *hulpverlenende rol* het begeleidende karakter van geestelijke verzorging wordt benadrukt. Het gaat dan om hulp bij concrete situaties of problemen die verband houden met het levensverhaal van de gesprekspartner. De centrale vraag is dan om te onderzoeken waar de hulpvraag ligt. Als dat helder wordt, komt er ruimte. Enerzijds voor (het onder woorden brengen van) gevoelens van angst, verdriet, onmacht, eenzaamheid, schaamte of schuld. Anderzijds komt er ruimte voor nieuwe emoties. Bij Annemarie ging dit om gevoelens van onmacht, verdriet en eenzaamheid naar een proces van acceptatie. Bij Fred ging het om het omgaan met hoop en vertwijfeling, met lijden en verlossing.

Hier gaat de hulpverlenende rol over naar een *geestelijke* rol, ook in een interlevensbeschouwelijke setting. Het gaat hier niet om het uit- of overdragen van specifieke opvattingen in de islam, maar om het levensbeschouwelijke gesprek als zodanig. Coppens zegt hierover:

[Hoewel] het domein van religieuze rituelen, plichten en verboden (*islam*) minder geschikt lijken als ‘reservoirs’ voor interreligieuze/interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging, kan het domein van *iman* hier wel behulpzaam zijn via bepaalde aspecten van het theodiceevraagstuk (Liefbroer et al., 2022, p. 175).

We zien dat Hassan in het gesprek met Fred en Barbara deed waar Coppens op hoopt: ‘In de gespreksvoering rond deze thema’s kan de islamitische geestelijk verzorger verzachting en troost bieden aan een niet-moslim cliënt door het vertalen van islamitische perspectieven op de theodicee die universeel kunnen worden begrepen’ (Liefbroer et al., 2022, p. 175). Samen met Fred en Barbara verkende Hassan het ethische dilemma dat met de optie van euthanasie gepaard gaat, dat hij vanuit het islamitisch begrip van de theodicee herkent.

Vanuit die houding kon Hassan ook een geruststelling geven aan Fred, toen hij zo onthutst was over dat Barbara het met hem over euthanasie had gehad, door te zeggen dat zijn vrouw dit uit liefde aan hem voorlegde, niet als opgedrongen keuze. Maar ook als Fred wel voor euthanasie had gekozen, zou Hassan die keuze gerespecteerd hebben, ook al geldt dat euthanasie niet toegestaan is volgens de islam. Dit is immers de keuze van de cliënt, samen met diens naasten (zie ook Bakir, 2014). Hij zou wel hebben geprobeerd om in



een gesprek erachter te komen wat er achter de keuze schuilgaat. Kiest iemand voor euthanasie omdat hij of zij alle hoop heeft verloren? Juist dan kan een geestelijk verzorger van betekenis zijn. Want, meent Hassan, 'als iemand de hoop verloren heeft, dan is lijden echt ondraaglijk'. Geloof kan helpen, aandacht kan helpen. Niet oordelend, maar vanuit compassie. Voor Hassan is het ook belangrijk dat een geestelijk verzorger aanwezig is en aandacht geeft. Ook is het belangrijk dat een geestelijk verzorger opties geeft. In het geval van Fred bood Hassan bijvoorbeeld de mogelijkheid om met een pastor uit Freds geloofstraditie te spreken. Maar ook bij het bespreken van de vragen, zorgen en achterliggende gedachten van Fred en Barbara bij het naderende levenseinde, verkende Hassan samen met het echtpaar hun opties. Het is de taak van de islamitische geestelijk verzorger - net als voor iedere geestelijk verzorger - om te luisteren naar (existentiële) vragen, en om ook andere perspectieven te laten zien, zodat hij of zij weloverwogen kan beslissen.

Tenslotte, maakt het uit of je een islamitisch geestelijk verzorger bent? Voor Fred, Barbara en Annemarie leek dat in eerste instantie wel het geval. Zij moesten over een drempel heen, wat Hassan voor hen makkelijker maakte door rust en vriendelijkheid uit te stralen, de tijd te nemen om vertrouwen te winnen en door in principe hetzelfde te doen als bij ieder ander: vragen of iemand behoefte heeft aan een gesprek en daarna vragen wat iemand nodig heeft. Het werk van een islamitisch geestelijk verzorger is intensief. Hassan was oprecht blij met de blijken van waardering van Annemarie en van Barbara. Het laat zien hoe waardevol het begeleiden van een mens is voor een geestelijk verzorger, ongeacht iemands geloofs- of levensovertuiging.<sup>7</sup>

## 8.6 Conclusie

Het fundament van islamitische geestelijke verzorging is geworteld in het domein van de geloofsleer (*iman*), van handelen en rituelen (*islam*) en in het domein van het innerlijke spirituele leven (*ihsan*). Vanuit een diep Godsbewustzijn (*taqwa*) stelt de islamitische geestelijk verzorger zich empathisch op ten opzichte van de gesprekspartner en biedt begeleiding op ritueel en religieus-ethisch gebied. De islamitisch geestelijk verzorger kan onder meer een belangrijke rol spelen in het begeleiden van religieuze rituelen aan moslims. In gesprekken met moslims zal de islamitisch geestelijk verzorger rechtstreeks putten uit de Koran en de Soenna. Een islamitisch geestelijk verzorger kan een moslim bijstaan in het zoeken naar balans: tussen het aardse leven

7 Een wantrouwende houding jegens islamitische geestelijke verzorging, wordt soms ook wel door verplegend personeel ingenomen. Dit hoeft echter niet de islam als zodanig te betreffen, maar kan ook een uiting zijn van een negatief oordeel over alles wat met religie te maken heeft.

met haar beproevingen en de doorreis naar het Hiernamaals, tussen hoop en vrees, tussen acceptatie en strijd, tussen het honoreren van de eigen wil en die van anderen, maar ook tussen geloof en cultuur in de Nederlandse (post)migratiecontext. De geestelijk verzorger zal daarbij kunnen leiden en voorleven, wijzen op regels die de cliënt niet weet en vragen of de cliënt behoefte heeft aan advies over bepaalde religieuze zaken. Dit gebeurt steeds in overleg met de cliënt en naar de wens van de cliënt. Maar de geestelijk verzorger is er niet om te oordelen over de cliënt of te beslissen voor de cliënt.

Dergelijke gesprekken zullen niet op dezelfde manier plaatsvinden in de begeleiding van niet-moslims. Dat wat de islamitische traditie aanreikt als het gaat om leven en dood, over lijden en beproeving, over hoop en acceptatie, over de balans tussen berusting en strijd, kan echter ook aan de orde komen in de contacten tussen een islamitische geestelijk verzorger met cliënten van andere religies of levensbeschouwingen. Met een gesprekspartner uit een andere levensbeschouwelijke traditie zal de islamitisch geestelijk verzorger een ander vocabulaire gebruiken, maar de vragen kunnen naar een ‘universeel’ evenmenselijk, hulpverlenend en geestelijk gesprek vertaald worden: hoe verhoudt iemand zich tot zichzelf en anderen om zich heen? In hoeverre voelt hij of zij zich met anderen verbonden? Welke ruimte heeft hij of zij om te zijn wie hij/zij is, om te beslissen wat hij/zij wil?<sup>8</sup> Wat betekenen lijden, hoop, schuld en schaamte? De islamitisch geestelijk verzorger probeert met deze vragen, die gaan over ‘afstand en nabijheid’, ‘vasthouden en loslaten’, ruimte te scheppen voor existentiële gevoelens en levensvragen van de gesprekspartner. Dit geldt zowel voor moslims met hun onderlinge grote verscheidenheid, als voor niet-moslims.

### 8.7 Reflectievragen

Islamitische referentiepunten zoals *sabr* (geduld) en *tawakkul* (vertrouwen stellen op God) vertaalt Hassan naar vragen die universeel begrijpelijk zijn. Daarmee opent hij ruimte voor levensvragen en nieuwe emoties, ook als iemand zelf geen moslim is.

- a. Welke islamitische kernbegrippen zijn volgens jou dragend en hoe zou jij deze vertalen in een interlevensbeschouwelijke setting?
- b. Zijn er islamitische kernbegrippen die een islamitische geestelijk verzorger niet zou kunnen omzetten naar een interlevensbeschouwelijke setting?
- c. Hoe kan vanuit een islamitische levensbeschouwing ruimte gecreëerd worden voor het opbouwen van een band met de cliënt?

8 Zie [palliaweb.nl](http://palliaweb.nl) voor een uitgebreide toelichting bij Hassan Bakir's *Diamantmodel voor islamitische geestelijk verzorging*.

### Om verder te lezen

- Ajouaou, M. (2017). Ethiek in islamitische geestelijke verzorging. *Religie en samenleving*, 12(2-3), 201-220.
- Jeroense, J., Nielen-Rosier, T. & Spelt, K. (2020). *Saïda. Van schoonmaakster tot islamitisch geestelijk verzorger*. Uitgeverij van Warven.
- Beck, H. & Wiegers, G. (2008). *Moslims in een westerse samenleving. Islam en ethiek*. Uitgeverij Meinema.

### Literatuur

- Ajouaou, M. (2010). *Imam achter tralies. Casestudie naar islamitisch geestelijke verzorging in Nederlandse penitentiaire inrichtingen met bouwstenen voor een beroepsprofiel*. Uitgeverij Pamac.
- Ajouaou, M. (Ed.) (2018). *10 jaar islamitische geestelijke verzorging*. Dienst Geestelijke Verzorging van de Dienst Justitiële Inrichtingen (Ministerie van Justitie en Veiligheid).
- Bakir, H. (2014). Passende zorg in de laatste levensfase vanuit islamitisch perspectief. *Bijblijven*, 30, 40-47.
- Boender, W. (2014). Dossier imamopleiding: het Nederlandse 'imamopleidingdebat' in historisch perspectief. *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid*, 5(2), 26-48.
- Boender, W. (2014b). Polderen in de participatiesamenleving. De kantelende positie van het Contactorgaan Moslims en Overheid. In: P. van Dam, J. Kennedy, F. Wielenga (Eds.), *Achter de zuilen. Op zoek naar religie in naoorlogs Nederland* (pp. 255-277). Amsterdam University Press.
- Ganzevoort, R.R. & Visser, J. (2007). *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*. Meinema.
- Hafiz, A. (2015). Muslim chaplaincy in the UK: the chaplaincy approach as a way to a modern imamate. *Religion, State & Society*, 43(1), 85-99.
- Hirsch-Ballin, E. (1988). *Overheid, godsdienst en levensovertuiging. Eindrapport van de commissie van advies inzake de criteria voor de steunverlening aan kerkgenootschappen en andere genootschappen op geestelijke grondslag*. Ministerie van Binnenlandse Zaken.
- Liefbroer, A.I., Lauwers, S., Coppens, P., & Lalbahadoersing, B. (2022). Spiritual care in an interfaith context: Implications for Buddhist, Muslim, and Hindu spiritual care in the Netherlands. In A.H. Grung (Ed.), *Complexities of spiritual care in plural societies: Education, Practice and Concepts* (pp. 161-189). De Gruyter.
- Rahman, F. (1983). Some key ethical concepts of the Qur'ān. *The Journal of Religious Ethics*, 11(2), 170-185.



## Hoofdstuk 9:

# Interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging vanuit een joods perspectief

Menno ten Brink<sup>1</sup>

### 9.1 Inleiding<sup>2</sup>

De eerste aanwezigheid van Joden in ons land gaat terug naar de Romeinse tijd. Met de Romeinse legers kwamen Joden vanuit landen rond de Middellandse Zee mee en hebben zich langs de oevers van de rivieren (de handelsroutes) gevestigd. Met name plaatsen als Mainz, Worms en Speijer waren plaatsen dichtbij wat nu Nederland is, waar Joden zich vestigden. In het gebied wat later Nederland is geworden, is de Joodse aanwezigheid niet duidelijk gedocumenteerd.<sup>3</sup>

Meer is bekend van Joodse aanwezigheid vanaf de Middeleeuwen. Gedurende de Middeleeuwen was het niet gemakkelijk voor Joden om in vrijheid hun eigen godsdienst en tradities uit te oefenen. Dit was mede ingegeven door de kruistochten die georganiseerd werden door de kruisridders en de katholieke kerk, om Jeruzalem en het Heilige Land te bevrijden van Joden en moslims. Op hun weg naar het Heilige Land (Palestina, zoals de Romeinen het hebben genoemd), vonden pogroms plaats en werden hele Joodse gemeenschappen, met name in het tegenwoordige Duitsland uitgemoord. De Joden die in ons toekomstige land woonden waren relatief vrijer dan in andere landen. Ze hadden bijvoorbeeld niet de verplichting om in ommuurde delen van de steden te wonen. Nederland heeft nooit getto's gekend, behalve tijdens de Duitse nazi-overheersing van ons land.

Van een serieuze Joodse aanwezigheid in Nederland was pas sprake toen de inquisitie Joden (of de zogenaamde *Conversos*, de tot het katholicisme bekeerde Joden) in 1492 uit Spanje en Portugal verdreef, onder de heerschappij van Ferdinand en Isabella, die het Iberische schiereiland katholiek wilden

1 De auteur heeft deze bijdrage op persoonlijke titel geschreven.

2 Voor literatuur over de geschiedenis van de Joden in Nederland zie Ten Brink, 2000; Van Solinge & Van Praag, 2010; Michman et al., 1999; Gans, 1971; Stoutenbeek & Vigeveno, 2015; Blom et al., 2017.

3 Noot van de redactie: In dit hoofdstuk worden jood en joods met kleine letters geschreven bij een religieuze aanduiding en met hoofdletters bij de aanduiding van het Joodse volk of de etnische of culturele groep. We realiseren ons dat dit onderscheid niet altijd duidelijk te maken valt.

maken. Joden moesten zich ofwel bekeren tot het katholicisme, of kwamen op de brandstapel van de katholieke inquisitie terecht, of werden in 1492 uitgezet, zodat het Iberisch schiereiland vanaf dat jaar geen enkele Joodse bewoning meer kende. Joden vestigden zich onder andere in het vrije Amsterdam, waar zij vooral ook door de protestanten werden verwelkomd, omdat men een gezamenlijke vijand had: de rooms-katholieke Spanjaarden. In 1675 werd de *Esnoga*, de Spaans/Portugese Synagoge ingewijd en het was uniek dat Joden in vrijheid hun godsdienst konden uitoefenen. Als men vanuit de Utrechtse kant Amsterdam binnenkwam (de Weesperpoort), was het eerste dat men zag de grote Portugese Synagoge.

Door het open en vrije klimaat van Nederland en Amsterdam, kwamen ook de zogenaamde Asjkenazische Joden naar Nederland. Deze Joden waren arm en vaak berooid naar Nederland gekomen, vervolgd in Duitsland, Polen en Rusland, op zoek naar een vrij bestaan zonder vervolgd te worden. Hoewel zij welkom waren in Nederland diende de Joodse gemeenschap geheel zelf voor deze buitenlandse groepen Joden te zorgen. De Joodse gemeenschap was daardoor op zichzelf teruggeworpen wat betreft sociale ondersteuning. Men had eigen scholen, synagogen, ziekenhuizen en armenzorg. Dit paste ook in het systeem in Nederland waar ieder in zijn of haar eigen zuil leefde, vaak een heel leven lang. Van onder tot boven was het de levensbeschouwelijke zuil, die de protestantse, katholieke of joodse mens moest begeleiden. Er verschenen Asjkenazische synagogen precies tegenover de Portugese Synagoge in Amsterdam, het huidige Jonas Daniël Meijerplein. Het waren uiteindelijk vier synagogen, die in één complex werden gehuisvest, het latere Joods Museum. Rondom het plein woonde de grootste Joodse gemeenschap van ons land. In de Plantagebuurt woonden de rijkere Sefardische Joden in het zogenaamde Vlooienburg en Rapenburg en bij de Jodenbreestraat de armere Asjkenazische Joden. Vanuit deze armere Joden, die in de meerderheid waren, ontstonden aan het begin van de twintigste eeuw de vakbonden. De Diamantbewerkerbond werd als eerste opgericht, onder leiding van Henri Polak. Deze vakbonden zorgden voor een betere welstand en welzijn van de laagst opgeleiden. Zij lagen aan de basis van de latere socialistische beweging in ons land.

De Joodse gemeenschap bestond aan de vooravond van de Tweede Wereldoorlog uit circa 150.000 mensen. Niet alleen in Amsterdam, hoewel daar de grootste gemeenschappen leefden tot aan de dag van vandaag, maar ook in de rest van Nederland, tot in de kleinste dorpen en plaatsen. We vinden dan ook veel joodse begraafplaatsen en kleine en grote synagogen in ons hele land, hoewel de meeste niet meer in gebruik zijn, of omgevormd zijn tot museum of culturele instelling. Door de Sjoa (Vernietiging) in 1940-1945 door de nazi's en hun handlangers, werden er zo'n 102.000 Joden vermoord in de concentratie- en vernietigingskampen in Polen. Auschwitz-Birkenau, Sobibor

en Bergen-Belsen zijn enkele namen die ons nog steeds doen huiveren van afschuw.

Voor veel Joden was het geen optie meer om na de oorlog nog in Nederland te blijven wonen. Velen kozen er dan ook voor om naar Israël te emigreren. Op dit moment leven er nog slechts zo'n 45.000 Joden in Nederland, vooral in Amsterdam en Amstelveen. De gemeenschap bestaat uit twee orthodox-joodse kerkgenootschappen: het Nederlands Israëlitisch Kerkgenootschap (NIK) en het Portugees Israëlitisch Kerkgenootschap (PIK), en het in 1932 opgerichte Nederlands Verbond voor Progressief Jodendom (NVPJ). Zowel het NIK als het Verbond bestaan uit plaatselijke joodse gemeenten. De lokale gemeenten van het NIK worden Nederlands Israëlitische Gemeente (NIG) genoemd, de lokale gemeenten van het Verbond worden Liberaal Joodse Gemeenten (LJG) genoemd. De meeste Joden zijn niet aangesloten bij een kerkgenootschap, zoals dat ook voor de oorlog het geval was. Met het vervallen van de verzuiling en de ontkerkelijking in ons land, zien we ook een lossere band met de joodse instituties. Veel mensen met een joodse achtergrond raken steeds meer geassimileerd, trouwen niet meer binnen de eigen gemeenschap, of gaan bijvoorbeeld op *Alija* (emigratie) naar het in 1948 opgerichte Israël. Toch zien we een kleine groei bij de Liberaal Joodse Gemeenten, met name in Amsterdam, en bij enkele orthodox-joodse gemeenten.

## 9.2 Stromingen binnen het jodendom

Binnen het jodendom bestaan dus verschillende stromingen. Deze stromingen worden in Nederland wel aangeduid met (modern) orthodox en progressief of liberaal. Het zijn verschillende manieren waarop aan het jodendom uiting wordt gegeven. Binnen de orthodoxe stroming vindt men weer verschillende stromingen, zoals bijvoorbeeld het chassidisme. Naast deze beweging bestaat het traditioneel Nederlands orthodox jodendom, dat dus al sinds de zestiende eeuw in Nederland aanwezig is. De orthodoxe stromingen gaan allemaal uit van de Goddelijke openbaring. Het joodse geloof is onveranderbaar; dat geldt zowel voor de schriftelijke als de mondelinge leer. Zowel de schriftelijke (Tenach, joodse Bijbel) als mondelinge (Talmoed en verdere commentaren) zijn direct door God aan Mozes en het Joodse volk geopenbaard op de berg Sinaï. Binnen deze stroming zijn er vele verschillen in benadering en uitwerking, maar men blijft strikt binnen de joodse wetgeving, de *Halacha*, omdat deze door God werd gegeven, en dus onveranderbaar is. Vanaf de dertiger jaren van de vorige eeuw kwam het liberaal/progressief jodendom in Nederland, onder meer door de vluchtelingen vanuit Duitsland, die veelal lid waren geweest van de 'reform' beweging in Duitsland, als aanduiding van de grootste joodse gemeenschap voor de oorlog.

Het reform jodendom ontstond in Duitsland in de tijd van de Verlichting, toen ook de andere stromingen ontstonden. Het liberaal, of zoals we het tegenwoordig vaker noemen: het progressief jodendom heeft een aantal uitgangspunten die afwijken van de orthodoxie. De Goddelijke openbaring op de Sinai openbaart zich in elke generatie. Mozes, in direct contact met God, heeft de Tora doorgegeven. Er is dus een voortdurende openbaring, die gestalte krijgt door studie en leren. Het progressief jodendom bidt niet meer om het herstel van de Tempel in Jeruzalem, of de offerdiensten, zoals bij de orthodoxie. De synagogen en de gebeden zijn de definitieve vervangers hiervan geworden. Wat betreft de *Halacha* (joodse wetgeving) gaat men uit van de mogelijkheid dat van de *Halacha* wordt afgeweken, vanwege de noodzaak dat het Joodse volk en de godsdienst in de moderne tijden blijven voortbestaan. Daarbij kan men aansluiten bij het moderne tijdsgewricht. Uitleg en inzicht komen van de rabbijnen met invloed van de leken. Het progressief jodendom gaat uit van de volledige gelijkwaardigheid van mannen en vrouwen, zowel in het privéleven als in het publieke religieuze leven. Hierdoor kunnen vrouwen dus rabbijnen en voorzangers zijn, en zitten families bij elkaar in de synagogen. Vrouwen tellen mee in het zogenaamde *minjan*, de tien volwassen joodse mensen die aanwezig moeten zijn om een eredienst te kunnen houden en bepaalde gebeden uit te kunnen spreken. Bij de orthodoxie zijn dit alleen mannen. Vrouwen mogen als getuigen optreden bij joods Halachische kwesties, zoals een huwelijk of een scheiding. Het progressief jodendom is in Nederland van oudsher Zionistisch georiënteerd.

Iemand wordt als joods beschouwd als hij of zij uit een joodse moeder geboren is of als hij of zij via een bona fide *Beth Din* (Rabbinale rechtbank) of via een door het Progressief *Beth Din* goedgekeurde procedure overgegaan is naar het jodendom. Mensen met een joodse vader kunnen bevestigd worden in hun joodse status en ook dit gebeurt na een procedure van leren en integratie, besnijdenis voor mannen en onderdompeling in een *mikwe* (ritueel bad) zowel voor mannen als vrouwen. In het algemeen accepteert de orthodoxie geen mensen als jood die voor een progressief *Beth Din* joods zijn geworden. Dit is mede vanwege het feit dat liberaal/progressieve rabbijnen niet door de orthodoxie worden erkend. Het Nederlands Verbond voor Progressief Jodendom lijkt over het algemeen meer op de traditionelere conservatieve stromingen in de Verenigde Staten en Israël, die tussen liberaal/progressief/reform en orthodoxie instaan (zie Evers & Stodel, 2011; Romain, 2005).



### 9.3 Joodse geestelijke verzorging<sup>4</sup>

De joodse geestelijke verzorging wordt met name door rabbijnen, geestelijk verzorgers en pastoraal werkers geboden. Zij wortelt in de eigen traditie, gebaseerd op de duizenden jaren waarin Tora, de Joodse Bijbel (Tenach) en de rabbijnse literatuur (de Talmoed) zich hebben ontwikkeld. Eeuwenlange vervolging culminerend in de massamoord op de Joden in Europa maken ondersteuning van eerste, tweede en zelfs derde generatie overlevenden van de Sjoa noodzakelijk. Met name het Sinai centrum is gespecialiseerd in trauma-behandeling. De joodse geestelijk verzorging is actief vanuit de diverse joodse gemeenten en stromingen, de GGZ instellingen, maar ook binnen de krijgsmacht (sinds de Tweede Wereldoorlog) en justitie. In de ziekenhuizen is er tot nu toe geen aparte geïnstitutionaliseerde joodse geestelijke verzorging. Deze wordt geboden door lokale rabbijnen en geestelijk verzorgers. Er is een joods ziekenhuis in Amstelveen<sup>5</sup> en tevens zijn er twee joodse verzorgingshuizen voor ouderen in Den Haag en Amsterdam, respectievelijk het Mr. Visserhuis<sup>6</sup> en Beth Shalom.<sup>7</sup>

### 9.4 Casusbeschrijving

De casus wordt in de ik-vorm geschreven. Ik, Menno ten Brink, ben naast rabbijn/geestelijk verzorger bij de joodse GGZ, twaalf en een half jaar rabbijn/geestelijk verzorger geweest bij de krijgsmacht. Laten we mijn gesprekspartner mijnheer P. noemen. Hij maakte een afspraak met mij, die bij mij ingeleid werd via een behandelaar/psychotherapeut. Hij wordt behandeld vanwege PTSS, maar er zijn veel vragen bij hem die gaan over religie, zingeving, schuldgevoelens, afschuw ten aanzien van een andere religie, en wat mensen doen in naam van die religie. Als joodse geestelijk verzorger en rabbijn zou ik wellicht mee kunnen denken, de juiste vragen stellen, om achter dieper gelegen

4 Voor verdere informatie over de joodse geestelijk verzorging, zie onderstaande websites van het Sinai/Arkin centrum, de joodse geestelijke verzorging bij de Dienst Justitiële Inrichtingen en van de krijgsmacht:

<https://www.sinaicentrum.nl/joodseggz/over-het-sinai-centrum/geestelijke-verzorging/>

<https://www.dji.nl/over-dji/landelijke-diensten/dienst-geestelijke-verzorging/joodse-geestelijke-verzorging>

<https://www.dgv.nl/nl/joods>

Tevens is op dit moment een historisch overzicht in ontwikkeling van de joodse geestelijke verzorging bij de krijgsmacht.

5 Zie: <https://ziekenhuisamstelland.nl/nl/over-ziekenhuis-amstelland/bestuur/centrale-israelietische-ziekenverpleging-ciz/>

6 Zie: <https://www.jbc-visserhuis.nl>

7 Zie: <https://www.cordaan.nl/locatie/beth-shalom>

gevoelens vanuit zijn traditie en cultuur te kunnen komen, om hopelijk de negatieve gevoelens en gedachten weg te nemen, of op zijn minst te kunnen relativeren. Het begeleiden van P. vanuit mijn expertise als rabbijn/geestelijk verzorger, zou een mooie en zinvolle aanvulling zijn op de therapieën die hij volgt.

De heer P., een vijftiger, kwam uit Pakistan. Hij heeft een religieuze overtuiging en gevoelens, maar is noch moslim, noch joods. Hij staat zeer positief tegenover het jodendom, als bron van de drie monotheïstische godsdiensten. Hij woonde al vele jaren in Nederland nadat hij uit Pakistan gevlucht was voor het regime. Hij had in het Pakistaanse leger gevochten in de strijd tegen India. Hij had in een man-tot-man gevecht een vijandelijke soldaat gedood. Daar had hij een groot schuldgevoel aan overgehouden: wie ben ik dat ik het leven van een ander neem? Nadat hij uit de oorlog kwam werd hij door de overheid en geheime dienst gevangengenomen en onder druk gezet voordat hij kon vluchten. Dat hij uit een niet-islamitische familie kwam, maakte hem verdacht. Ook zijn familie werd, om hem onder meer druk te zetten, gemarteld en zelfs gedood. Er was sprake van een ware terreur tegen hem en zijn familie, waardoor hij schuldgevoelens kreeg dat hen dit werd aangedaan. Hij kreeg meer en meer aversie tegen de extremistische kant van de islam, verloor alle realiteit uit het oog, en kon alleen nog maar de soort islam zien die de fanatieke leiders dicteerden aan de bevolking waarbij geen plaats was voor andersdenkenden of voor een liberalere kant van de islam.

### 9.5 Inhoudelijke thematiek

Mijn eerste idee was: wat kan ik nu betekenen als rabbijn, dus joods, denkend vanuit de joodse traditie, religie en cultuur, voor iemand die helemaal niet in die traditie staat? Een uitdaging; kan en wil ik die wel aangaan? Breng ik hem niet in nog grotere twijfel en zou een gesprek niet averechts werken? Ik heb ondanks mijn eigen twijfels en onzekerheid positief gereageerd op het verzoek een gesprek te hebben. In mijn overweging speelde een rol dat geestelijk verzorgers voor iedereen beschikbaar zijn, dat is onze heilige plicht. Geestelijk verzorgers helpen mensen, welke achtergrond ze ook hebben, op soortgelijke gronden als een advocaat: ieder mens heeft recht op verdediging in rechte. Het maakt niet uit vanuit welke levensbeschouwelijke traditie of cultuur men komt, er zijn interlevensbeschouwelijke normen en waarden, die aan alle grenzen van eigen culturen en religies voorbij gaan.

Ook vanuit de joodse traditie is dit een kernwaarde. Een van mijn grote voorgangers, op wiens schouders ik sta, Rabbijn Dr. Leo Baeck<sup>8</sup>, schreef: 'Zich verplaatsen in onze naaste, zijn hoop en zijn hunkering begrijpen, de noden van zijn hart aanvoelen is de vooronderstelling van alle naastenliefde, het resultaat van onze kennis van zijn ziel' (geciteerd in Katz, 1988, pp. 16-17; Baeck & Howe, 1948, pp. 211-212). Leviticus/*Vajikra* 18:5 geeft aan dat de bepalingen en regels die in Tora worden gegeven, gegeven zijn om erdoor te leven. Het doel van Tora is om de mens te helpen te leven (Katz, 1988, p. 17). Eén van die basisregels worden later genoemd in hoofdstuk 19:18: 'Heb je naaste lief als jezelf, Ik ben de Eeuwige.'

Een van mijn uitgangspunten waarom ik mensen wil helpen is een afgeleide van God zelf. Gods verhouding tot de mensen kan als paradigma fungeren voor onze eigen empathie met de ander. God is bij uitstek die Ander, die er voor ons is. Wij zijn de imitatio Dei, naar Gods beeld geschapen, dus wij zullen de ander moeten steunen en helpen, waar wij kunnen. In de ontmoeting van mens tot mens gaat een geestelijke betekenis schuil. 'Als je je medemens oprecht groet, is het of je de *Sjechina* (Gods Aanwezigheid) in het gelaat had gezien' (Katz, 1988, p. 39).

Ook in mijn tijd als krijgsmachtrabbin heb ik veel mensen kunnen helpen die helemaal niet joods waren, die ofwel geen religie hadden, ofwel een andere religie hadden, humanisten of mensen met helemaal geen levensbeschouwelijke achtergrond. Mijn manier van denken is gevormd door mijn opvoeding binnen de joodse normen en waarden, in de familie en synagoge. Mijn gedachten en manier van leven en handelen zijn gevormd door mijn opleiding als jurist en als rabbijn. Het streven naar rechtvaardigheid dat voor mij niet alleen diep geworteld is in de Nederlandse wetgeving (niemand is veroordeeld dan na een rechtvaardig proces, gevoerd vanuit het recht door onafhankelijke rechters), is ook diep geworteld in de joodse *Halacha* (wetgeving), die in de Tora en de Talmoed verankerd zit. Thema's in deze casus waren voor mij ook beginselen als *Tsedek, tsedek tirdof* (*Dewariem*/Deuteronomium 16:20), 'Zoek het recht en niets dan het recht' of anders vertaald: 'naar rechtvaardigheid, naar rechtvaardigheid zal je streven'. Dit is de basis van een rechtvaardige samenleving, waar die ook is, en door welke tradities en culturen die ook ingericht is (zie Tanach, 2007).

8 Leo Baeck werd in 1873 geboren in Polen en was werkzaam in Berlijn als rabbijn. Hij was Duits soldaat in de Eerste Wereldoorlog, ontvanger van het IJzeren Kruis van militaire verdiensten, werd in de Tweede Wereldoorlog opgesloten in concentratiekamp Theresienstadt. Na de bevrijding ging Leo Baeck in Londen wonen, waar hij de naamgever werd van de eerste na-oorlogse rabbijnenopleiding van Europa, het Leo Baeck College, waar ik mijn rabbinale bevoegdheid (*semicha*) in 1993 ontving.

P. kwam onder meer naar mij toe, omdat hij diepe schuldgevoelens had overgehouden aan het doodschieten van een vijandelijke soldaat, die hem direct bedreigde met zijn wapen. Het ging er op dat moment om wie het eerst zou schieten. Hij beschreef de situatie zo dat er geen enkele mogelijkheid was om de militair uit te schakelen zonder hem te doden, anders zou hij zelf het leven hebben gelaten. De redenering van de man was dat hij zichzelf had moeten laten doodschieten, want dan had hij geen moord op zijn geweten. Beiden waren militair en vochten in een oorlog waartoe ze gedwongen werden door hun overheid. Ik liet hem zien hoe het jodendom hierover denkt. Wij baseren onze manier van redeneren onder meer op de Talmoed, die als regel geeft dat 'niemands bloed roder is dan dat van een ander' (Babylonische Talmoed Sanhedrin 74a-b). Dat houdt in dat het geoorloofd is het eigen leven te redden door het leven van de ander te nemen, wanneer iemands leven direct door een aanvaller bedreigd wordt. Dit geldt alleen wanneer de ander uitschakelen door hem te verwonden absoluut geen optie is. Dit is gebaseerd op de vraag: Wiens bloed is roder? Alleen God bepaalt wiens bloed roder is, wij mensen kunnen en mogen dat niet. Daarbij geven de rabbijnen nog ter aanvulling aan, dat je in feite een *mitsva* doet (aan een Goddelijke opdracht voldoet): doordat jij de aanvaller doodt, voorkom je dat hij een moord pleegt. Jijzelf hebt uit zelfverdediging gehandeld en hebt dus geen moord gepleegd, zodat je niet strafrechtelijk vervolgbaar bent. Dit alles gebaseerd op het traktaat in de Babylonische Talmoed Sanhedrin 74a-b.

Dat was een enorme geruststelling voor P. Hij relateerde dat ook aan zijn eigen traditie die iets soortgelijks leerde, maar hij had duidelijk bevestiging nodig, nu ook vanuit een andere bron. Hier kon hij een vergelijking trekken en als een soort neutrale autoriteit wist ik hem ervan te overtuigen dat hij correct gehandeld had, hoe verschrikkelijk het ook is het leven van een ander te nemen.

In relatie tot zijn aversie tegen de extremistische kant van de islam, heb ik geprobeerd hem de andere kanten van de islam te laten zien. Ik wilde hem laten zien dat het niet zwart-wit is, en dat er ook een goede islam is, net als het christendom en jodendom in essentie goed zijn en vrede nastreven in een rechtvaardige samenleving. Alles waar 'te' voor staat kan doorschieten naar intolerantie en respectloosheid naar andersdenkenden toe. Op het moment dat men de ander, soms te vuur en te zwaard, ervan probeert te overtuigen dat de eigen manier van denken de enige juiste is, gaat het fout in de samenleving. Dat geldt voor 'de ander', maar dat geldt ook voor jezelf. Ik probeerde hem mee te geven: 'Onthoud dat ondanks wat er gebeurd is, je moet oppassen iedereen over één kam te scheren, en blijf altijd proberen de ander te zien zoals je wilt dat jijzelf behandeld wordt. Stap niet in de val om te worden zoals die ander, die dit met jou gedaan heeft.'

Dit is een ander thema dat wel de Gouden Regel van het jodendom genoemd wordt volgens een belangrijke rabbijn uit de vroege tijd van de Talmoed, Hillel:<sup>9</sup> *'we'ahavta lereacha kamocho'* (*Vajikra/Leviticus 19:18*). Dit betekent 'Hou van de ander als van jezelf' of zoals het ook wel wordt vertaald: 'Wat u niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook een ander niet', of 'Gij zult uw naaste liefhebben als uzelf.'<sup>10</sup> Deze 'Gouden Regel' van Hillel, is een direct uitvloeisel van de tekst in Tora, die er direct aan voorafgaat (*Vajikra/Leviticus 19:16*): *'lo taamod al dam re'eecha'*: 'blijf niet werkloos aan de kant staan als het bloed van je naaste vloeit'. Ook dit heb ik aan mijn cliënt verteld om hem te laten zien dat als de ander ons haat, het niet noodzakelijk is dat wij die ander ook moeten haten, hoe moeilijk dat misschien ook is. We mogen de slechte mens, die misschien vanuit een geperverteerde interpretatie van religie of levensovertuiging andere mensen niet juist behandelt, niet over één kam scheren met de goede mensen die diezelfde religie of levensovertuiging hebben, maar deze wel op een menslievende manier interpreteren en hanteren.

Rabbijn Leo Baeck geeft de kern aan in iets andere bewoordingen: mens zijn betekent medemens zijn. Door mijn keuze en mijn plicht moet ik van al wat door God werkelijkheid is, een werkelijkheid in het leven maken. De ander is mijn medemens, omdat God hem als zodanig heeft gemaakt, en toch moet ik hem door mijn daden tot mijn medemens maken! Wat al zo is, wordt een gebod. 'Als iemand een enkele ziel redt, wordt hem dat door de Schrift aangerekend alsof hij een hele wereld had gered' (Katz, 1988, p. 40 en Babylonische Talmoed Misjna Sanhedrin 4,5). Dit zijn uitgangspunten in mijn werk als rabbijn en geestelijk verzorger, die ik vaker gebruik in mijn gesprekken met cliënten. Deze beginselen waren ook de thematiek die ik in deze casus tegenkwam.

## 9.6 Traditiespecifieke en traditieoverstijgende methoden

Ik gebruik geen specifieke rituelen in mijn gesprekken met cliënten. Mijn methode is luisteren, een open houding aannemen, niet bij voorbaat veroordelen of oordelen, ook al heb ik natuurlijk wel een eigen mening. Ik zie mijzelf als een soort doorgeefluik. Mijn voornaamste referentiekader zijn de oude en modernere joodse bronnen, samen met wat beperktere kennis van andere

9 Volgens de traditie werd Hillel geboren in Babylonië ca. 110 voor de gangbare jaartelling en overleed hij ca. 10 in Jeruzalem.

10 De Talmoed (Traktaat Sjabbat 31a) vertelt een verhaaltje over een man die zich tot het jodendom wilde bekeren. Hij ging naar Sjammai (Rabbijn uit de periode van Hillel) en zei, 'Leer mij de hele Tora terwijl ik op één been sta.' Sjammai, een wat starre en strenge rabbijn, stuurde de man geïrriteerd weg. Daarna ging hij naar Hillel. Deze liet hem meteen joods worden en zei: 'We'ahavta lere'acha kamocho. Dat is de hele Tora. De rest is commentaar op dit ene vers. Ga heen en leer.'

bronnen, zoals het christendom en de islam en andere levensovertuigingen. Ik heb mijzelf over de jaren verdiept in andere religieuze en levensovertuigingen, omdat niemand een eiland is in onze samenleving en in de wereld. Tijdens de rabbijnenopleiding wordt ook het vak vergelijkende godsdienstwetenschappen gedoceerd.

Het gebruik van woorden en taal zijn de belangrijke methodieken, in combinatie met het vermogen de voorliggende problematiek en het karakter en de aard van de cliënt aan bronnen en kennis te kunnen toetsen en verbinden. Het gaat er om de vertaalslag te kunnen maken met de kennis van de bronnen: welke bronnen kies je, hoe ga je daarmee om in een moderne tijd en in de huidige samenleving? Van belang zijn ook een gezonde dosis empathie en het gebruik van gezond verstand.

Ik houd de cliënt vaak een spiegel voor, stel (soms confronterende) vragen en probeer met de cliënt zijn of haar vragen te beantwoorden. Daarnaast is het van belang de cliënt te wapenen met kennis om daarmee zelf verder te kunnen gaan. Vaak zijn een aantal gesprekken voldoende. Als joods geestelijk verzorger probeer ik altijd te laten zien dat er veel overeenkomsten zijn met andere levensbeschouwingen, manieren van denken, en de toepassingen van leefregels en tradities. Als men bij mij komt omdat men rouwt om het verlies van familie of vrienden, kan ik laten zien wat de typische joodse gebruiken zijn, wat de verschillende rouwperiodes zijn, die met bepaalde redenen zo gekozen zijn, vooral ook om de nabestaanden te helpen bij de verwerking tijdens hun rouwproces. Als men met schuldgevoelens zit, wijs ik vaak op de mogelijkheid binnen het jodendom om je schuld te belijden. Eerst zal je met de ander moeten gaan praten als je echt iets verkeerd hebt gedaan. Je moet eerst je oprechte excuses aanbieden om dan pas met God in het reine te kunnen komen. Op Grote Verzoendag (*Jom Kipoer*) is de basisgedachte dat je pas God kan vragen om vergeving, als je dat eerst gedaan hebt hier op aarde met je medemens. Het jodendom is heel praktisch: eerst de zaken hier op orde brengen, voordat je naar het hogere reikt. De rabbijn kan wel een uitlaatklep zijn, maar ik kan als rabbijn geen vergeving geven aan iemand die dat niet aan de ander gevraagd heeft.

Ik ben geen tussenpersoon. Ik laat de cliënt alleen zien waar en welke paden hij kan bewandelen om een beter mens te kunnen worden of om beter in zijn vel te kunnen zitten. Ik kan de cliënt de weg laten zien die hijzelf kan bewandelen om excuses aan te bieden. De rabbijn is geen plaatsvervanger van God of van een profeet of spreekbuis van een 'zoon' van God. De lijnen lopen direct tussen mens en mens en mens en God, en de rabbijn/geestelijk verzorger kan met de cliënt die wegen gaan ontdekken. Meestal zeg ik er ook bij dat het er om gaat de weg te gaan ook al weet je niet zeker of je het einddoel ook

daadwerkelijk kan bereiken. Een oude joodse uitspraak is in de *Misjna*:<sup>11</sup> ‘*Lo aleecha hamelacha ligmor, welo ata ben chorin, libateel mimena*’: ‘Het is niet aan jou om het werk te voltooien, maar je hebt ook niet de vrijheid om je eraan te onttrekken’.

Praten met een geestelijk verzorger is werken aan jezelf. De geestelijk verzorger is daarbij je gids. Het is mijn taak als geestelijk verzorger om de cliënt te wijzen op de vele mogelijkheden die er zijn op de weg van zijn of haar leven. Er zijn vele wegen die naar het einddoel leiden. Een einddoel dat voor ieder anders zal zijn. Een gelukkig leven, een vernieuwd leven, misschien wel het ontdekken van wat God nu eigenlijk van de mensheid en de individuele mens wil, om deze wereld een betere wereld te maken, waar wij deel van zijn. Het einddoel is niet een hemel of een hel, maar een leven hier en nu dat het waard is om geleefd te worden. Soms liggen er kuilen of staan er wegversperringen op deze weg, maar de kunst is op zoek te gaan naar de mogelijkheden om die te omzeilen, of om de kuilen op te vullen, zodat je er weer overheen kunt gaan. Ik houd mijn cliënten voor: ‘Laat je er niet door afschrikken. Ga altijd op zoek naar de mogelijkheden en niet naar de onmogelijkheden op de weg van je leven. Probeer altijd te zeggen: “dit kan ik”, of “dit ga ik proberen”. Zeg nooit: “dit gaat mij toch niet lukken”, want dan ga je zelf nog geloven dat je het ook echt niet kan. Zie problemen en vragen als uitdagingen, waar je altijd aan kan werken om te proberen ze op te lossen, ervan te leren, en verder te kunnen gaan, als gesterkt mens, misschien met een litteken, maar wel met een onderliggende wond die hopelijk genezen is.’

## 9.7 Metaforen

Het gebruik van metaforen helpt om een onderwerp minder abstract te maken en metaforen spreken vaak tot de verbeelding. In de rabbijnse literatuur kennen we de *midrasj* als methode om aan de hand van een vertelling of een parabel dieperliggende vragen en problemen op te lossen en te illustreren. Het woord *midrasj* (meervoud *midrasjiem*) is afgeleid van het Hebreeuwse woord voor onderzoeken, uitleggen en verklaren. Het is de technische term geworden voor het uitleggen en verklaren van passages uit de *Tenach*, de *Misjna* en de *Talmoed* (Musaph-Andriessse, 2000, p. 61). Midrasj wordt gebruikt om zowel Halachische (joods wettelijke) regels uit te leggen (Halachische midrasj) als ook legenden, parabellen en volksverhalen (de verhalende *midrasj*). In mijn gesprekken met cliënten gebruik ik wel eens deze *midrasj*, om achterliggende vragen en problematiek inzichtelijk, hanteerbaar en minder abstract te maken.

11 Misjna is het eerste deel van de Mondelinge Leer, de Talmoed, Spreuken van de Vaderen 2:16.

De metafoor van de diamant is een voorbeeld. Een koning had ooit een prachtige, hele grote diamant gekregen van iemand die hem heel dierbaar was. Iedere ochtend als hij opstond pakte hij de diamant en draaide hij hem in zijn handen en keek ernaar en dan kon hij de dag weer aan. Maar op een dag pakte hij de diamant en vol afschuw zag hij dat er enorme kras in was gekomen. De diamant was kapot en niets meer waard dacht hij, niet alleen zijn dag was verpest, maar ook zijn hele leven. Hij vroeg de beste diamantslijpers uit het land of zij een oplossing konden vinden. De meesten durfden het niet aan, bang dat ze het nog erger zouden maken. Velen wisten zelfs helemaal niet waar ze zouden moeten beginnen. Sommigen hadden de materialen niet om er iets mee te kunnen doen. Totdat een onbekende, niet zo beroemde diamantbewerker bij de koning kwam. Hij keek en keek, draaide de diamant om en om. Toen vroeg hij aan de koning of hij hem mee mocht nemen naar zijn werkplaats, hij wist misschien wel een oplossing. De koning vond het aanvankelijk een slecht plan. Als de man er met de diamant vandoor zou gaan zou hij helemaal niets meer hebben, nu had hij tenminste nog een kapotte. Maar ja, die beschadigde diamant was toch niets meer waard, een gewoon stuk glas leek het geworden, dus wat had hij daar nu aan. Hij besloot de diamant mee te geven aan de man die hem na twee weken zou komen terugbrengen. De man hield woord. Na twee weken vroeg hij audiëntie aan bij de koning. Hij kwam met de diamant in een doosje bij de koning en haalde die eruit. Wat de koning zag was prachtig. De diamantbewerker had van de enorme, diepe kras een prachtige roos gemaakt, zodat de koning een nog mooiere diamant in zijn bezit had: de meest bijzondere van alle diamanten die er bekend waren. Iedere avond ging hij naar bed en iedere ochtend stond hij op en pakte de diamant in zijn handen en liefdevol streek hij vele malen over de voormalige kras: de kras die een prachtige roos geworden was in zijn prachtige diamant. De koning leefde nog lang en gelukkig.

Vanzelfsprekend heeft deze metafoor diepe lagen waar cliënten een enorme kracht uit zouden kunnen halen. De metafoor stelt hen in staat te begrijpen dat je van je litteken iets positiefs kunt maken. Iets dat mensen de rest van hun leven kunnen inzetten, als ze maar weten hoe ze ermee om moeten gaan. Zijzelf kunnen dan ook mooier en sterker worden, juist doordat ze misschien wel levenslang dat litteken met zich meedragen. Misschien kan iemand dan zelfs met de eigen ervaring veel gaan betekenen voor een ander.

## 9.8 Conclusie

Aan de hand van een casusbeschrijving heb ik geprobeerd aan te geven hoe ik vanuit mijn (liberaal) joodse traditie invulling kan geven aan interlevens-beschouwelijke gesprekken. Uitgangspunt is dat iedere geestelijk verzorger in staat moet zijn om met cliënten de wegen te bewandelen om tot een oplossing



of antwoord te komen op levensbeschouwelijke vragen. Ik word hierbij gevoed vanuit mijn eigen traditie die ik verbind aan de moderne tijd. Ik ga altijd op zoek naar de verbindingen tussen de levensbeschouwingen en de positieve kanten van wat in eerste instantie een trauma is en negatief. Het gaat daarbij altijd om de weg die je kunt bewandelen – misschien zonder het einddoel ooit te bereiken – maar stilstaan is geen optie. Ik laat de cliënten zien wat het jodendom voor methoden en bronnen heeft om met elkaar in gesprek te zijn: parabels, regels en wetten, een manier van leven gebaseerd op rechtvaardigheid, moraal en fatsoen. Daarbij gebruik ik geen specifieke rituelen. Luisteren, een open houding is essentieel om cliënten op hun gemak te stellen, juist ook waar het een traditie betreft die hem of haar soms vreemd is. In de geschetste casus ben ik na de eerste kennismaking in een aantal gesprekken met de cliënt op zoektocht gegaan om hem te sterken in het gevoel dat hem geen schuld trof. Die zoektocht steunde op wat de joodse traditie en regels daarover zeggen. Ik heb geprobeerd schuldgevoelens zoveel als mogelijk weg te nemen door aan te geven dat men in situaties gedwongen kan worden handelingen te doen die anders niet gedaan zouden zijn, maar die niet per definitie verkeerd zijn. Ik heb geprobeerd om de cliënt te laten zien dat sommigen een levensovertuiging gebruiken om anderen daaraan te onderwerpen, omdat zij een doel voor ogen hebben: anderen overtuigen van hun gelijk. Maar andere mensen kunnen diezelfde levensovertuiging gebruiken om goedheid na te streven en te proberen vrede te realiseren in de wereld samen met anderen, in dialoog.

Uitgangspunt is dat we allemaal mens en naar Gods beeld geschapen zijn. Van belang is de cliënt mee te nemen in de eigen gedachtegang als geestelijk verzorger door bijvoorbeeld metaforen te gebruiken, waardoor hij of zij zich beter kan verplaatsen in de situatie en ook een beweging kan maken om de eventuele trauma's positief te kunnen aanwenden in de rest van hun leven. Uiteindelijk staat bij mij het mens-zijn centraal, niet welke religie of levensovertuiging de ander heeft. Menselijke normen en waarden zijn de basis van de wijze waarop ik mijn geestelijke verzorging als rabbijn en als geestelijk verzorger inricht. Dit alles op basis van de Gouden Regel van Hillel: 'Hou van de ander als van jezelf. Dat is de essentie, ga heen en leer'. De liefde voor de ander wordt verbonden met de liefde voor jezelf. De liefde voor de ander overstijgt je eigen levensbeschouwing, zolang je de mens als Gods creatie maar blijft zien. Daarbij is voeding te ontnemen aan de eigen traditie, zonder de ander van jouw geloof proberen te overtuigen. Waar dat lukt, zal de wereld er beter uit kunnen zien, doordat jij de ander hebt kunnen helpen.

### 9.9 Reflectievragen

- a. Joodse geestelijke verzorging is nauw gerelateerd aan traumabehandeling. Wat is het trauma in de casus en wat zijn de belangrijkste kenmerken van de geestelijke verzorging die wordt geboden?
- b. Wat zie je als de kern van het joodse perspectief op interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging?
- c. Ten Brink beschrijft de geestelijk verzorger als 'een soort doorgeefluik'. Wat bedoelt hij daarmee?
- d. Wat zie je als het belang van de *midrasj* voor (joodse) geestelijke verzorging?

### Om verder te lezen

- Blom, H., Berg, H., Wallet, B., & Wertheim, D. (Eds.) (2017). *Geschiedenis van de Joden in Nederland*. Uitgeverij Balans.
- Frankl, V.E. (2019). *De zin van het bestaan: Een psycholoog beleeft het concentratiekamp & Een inleiding tot de logotherapie*. Uitgeverij Ad. Donker. (Oorspronkelijke uitgave 1946).
- Michman, J., Beem, H., & Michman, D. (1999). *Pinkas: Geschiedenis van de joodse gemeenschap in Nederland*. Uitgeverij Contact.
- Sacks, J. (2020). *Moraal: Waarom we haar nodig hebben en hoe we haar kunnen vinden*. Uitgeverij Kok.
- Schama, S. (2014). *De geschiedenis van de Joden: Deel 1 De woorden vinden 1000 v.C.-1492*. Uitgeverij Atlas Contact.
- Schama, S. (2017). *De geschiedenis van de Joden: Deel 2 Erbij horen 1492-1900*. Uitgeverij Atlas Contact.

### Literatuur

- Baeck, L., & Howe, I. (1948). *The Essence of Judaism*. Shoken Books.
- Blom, H., Berg, H., Wallet, B., & Wertheim, D. (Eds.) (2017). *Geschiedenis van de Joden in Nederland*. Uitgeverij Balans.
- Evers, L., & Stodel, J. (2011). *Jodendom in de praktijk*. Boekeryj.
- Gans, M.H. (1971). *Memorboek: Platenatlas van het leven der joden in Nederland van de middeleeuwen tot 1940*. Tirion Uitgevers.
- Katz, R.L. (1988). *De Stem uit de Stijle: Pastoraat in het jodendom*. Uitgeverij Meinema.
- Michman, J., Beem, H., & Michman, D. (1999). *Pinkas: Geschiedenis van de joodse gemeenschap in Nederland*. Uitgeverij Contact.
- Musaph-Andriess, R.C. (2000). *Wat na de Tora kwam*. Amphora Books.
- Romain, J.A. (2005). *Gewoon, Joods: Een progressief joods perspectief* (vertaald en bewerkt uit het Engels door dr. R. Reedijk en Rabbijn R. Bar Ephraïm). Stichting Sja'ar.

- Stoutenbeek, J. & Vigeveno, P. (2015). *Gids van joods erfgoed in Nederland*. Uitgeverij Bas Lubberhuizen (in samenwerking met het JHM).
- Tanach* (2007). Heerenveen/Amsterdam: NBG, Stichting Sja'ar.
- Ten Brink, M. (2000). De toekomst van het Jodendom in Nederland. In D. Houwaart (Red.), *Toekomst van het Jodendom* (pp. 32-41). Uitgeverij Kok.
- Van Solinge, H., & Van Praag, C. (2010). *De Joden in Nederland anno 2009: Continuïteit en verandering*. AMB.



## Hoofdstuk 10

# Interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging vanuit een ongebonden perspectief

*Sjoukje Eringa*

### 10.1 Inleiding

In dit hoofdstuk zal ik de lezer meenemen in wat er gebeurt als een geestelijk verzorger in haar werk iemand ontmoet met een heel andere levensvisie. Het gaat om een levensvisie met ideeën en uitspraken waar de geestelijk verzorger echt moeite mee heeft, omdat ze botsen met haar eigen kernwaarden. Te lezen valt hoe ik als niet-institutioneel gezonden geestelijk verzorger<sup>1</sup> met deze situatie omgegaan ben, zowel in professionele zin in de interventies en het contact, maar ook welke vragen en inzichten het op persoonlijk vlak bracht. Ik schrijf dit hoofdstuk in de ik-vorm om duidelijk te maken dat het gaat om de manier waarop ik ongebonden geestelijke verzorging invul en welke vragen dat bij mij oproept.

Om mijn keuze voor het werken als ongebonden geestelijk verzorger toe te lichten, begin ik met een korte schets van SING, de Sector Institutioneel Niet Gezonden binnen de landelijke beroepsvereniging voor geestelijk verzorgers in Nederland, de VGVZ. In de beschrijving van de casus zal ik daarna als het ware een dialoog laten ontstaan tussen de levensvisie van mevrouw Tromp en mijn eigen levensbeschouwelijke ontwikkeling. Deze gekozen structuur van de dialoog betekent dat de casusbeschrijving, de inhoudelijke thematiek en de uitwerking van de gekozen methoden enigszins in elkaar overlopen. Door subkopjes bied ik de lezer toch zoveel mogelijk houvast.

### 10.2 Ongebonden geestelijke verzorging

In 1971 werd de landelijke beroepsvereniging voor geestelijk verzorgers in Nederland (VGVZ) opgericht. Sinds die tijd is in de VGVZ een verbreding te zien van het werkkterrein van geestelijk verzorgers in zorgorganisaties naar andere werkvelden, en van toegankelijkheid voor katholieke en protestantse pastores naar mogelijkheid tot aansluiting voor alle denominaties. Er ontstond een steeds bredere kijk op zingeving, en maatschappelijke ontwikkelingen brachten ontkerkelijkjng en nieuwe vormen van spiritualiteit. De gedachte

1 Ik volg in dit artikel de schrijfwijze die de VGVZ hanteert en gebruik ter afwisseling ook de term ongebonden geestelijk verzorger.

dat professionele geestelijk verzorgers er zijn voor iedereen werd een leidend principe (Jacobs, 2020).

Secularisering en toenemende levensbeschouwelijke pluralisering, zoals Anke Liefbroer die in het eerste hoofdstuk van dit boek beschrijft, maakten dat er behoefte ontstond aan geestelijk verzorgers uit andere en nieuwe levensbeschouwelijke tradities. Met name in de zorgsector kwam er steeds meer vraag naar ongebonden geestelijk verzorgers. Ook de groep geestelijk verzorgers die zich niet verbonden voelden met één enkele religie of levensbeschouwing groeide. Voor hen was bijvoorbeeld kerkelijk lidmaatschap en daarmee ook werken met een ambtelijke binding en zending in die tijd uitgesloten.

De Vereniging van Geestelijk Verzorgers ‘Albert Camus’ was de beroepsvereniging waar niet-institutioneel gezonden geestelijk verzorgers zich verzamelden. Albert Camus is in 2013 opgegaan in de VGVZ. Vervolgens werd op 12 mei 2014 SING, de Sector Institutioneel Niet Gezonden binnen de VGVZ opgericht. SING is een platform voor geestelijk verzorgers van alle levensbeschouwelijke richtingen en nieuwe vormen van spiritualiteit.<sup>2</sup> Alle geestelijk verzorgers in Nederland hebben nu dus de mogelijkheid om zich te verenigen in één beroepsgroep. Dit helpt om de positie van geestelijk verzorgers te versterken.

Toetsing van de competenties is nodig voor het borgen van de kwaliteit van het werk. Hiervoor is op 12 februari 2015 de Raad voor Institutioneel-Niet-Gezonden Geestelijk Verzorgers (RING-GV) opgericht. De RING-GV toetst de levensbeschouwelijke competentie van alle geestelijk verzorgers die geen zending van een kerk of levensbeschouwelijk genootschap hebben. Door RING-GV bevoegd verklaarde geestelijk verzorgers kunnen zich inschrijven in het kwaliteitsregister SKGV en volwaardig, regulier lid worden van de VGVZ (als zij voldoen aan de andere criteria).

Als je als geestelijk verzorger kiest voor toetsing van de bevoegdheid door de RING-GV, dan betekent dat niet dat je je helemaal niet of niet meer verbonden voelt met een religie of zendend genootschap. In veel gevallen is het een pragmatische keuze en betekent het dat de geestelijk verzorger zich wel verbonden voelt aan een specifieke traditie, maar niet voldoende om daar een lidmaatschap aan te koppelen. Of dat de geestelijk verzorger niet de juiste vooropleiding heeft gevolgd. Soms is het een principiële keuze of een combinatie. Een uitgebreide studie naar deze ontwikkeling in Nederland is beschreven in de artikelen van Hetty Zock (2019) en Nelleke ten Napel et al. (2021). Najaar 2022 waren er 350 geestelijk verzorgers bevoegd verklaard door de RING-GV.<sup>3</sup>

2 Zie: <https://vgvz.nl/sectoren/sing-institutioneel-niet-gezonden/>

3 Zie: <https://www.ring-gv.nl/>

### 10.3 Casus: Talenten

Een niet-institutioneel gezonden geestelijk verzorger met christelijke achtergrond ontmoet mevrouw Tromp<sup>4</sup>, een oudere atheïstische dame met een nationaal socialistische achtergrond.

#### *Geestelijk verzorger*

Werken als niet-institutioneel gezonden geestelijk verzorger past bij mij. Voor mij zijn zingeving en spiritualiteit minder verbonden met het zich verhouden tot geloofswaarheden, traditionele instituties en geloofsgemeenschappen. Het hoort voor mij meer bij cultuur en bij individuele ervaringen, zowel groots en overweldigend als alledaags. Ik voel me verbonden met meerdere netwerken van gelijkgestemden op verschillende gebieden van zingeving. Ik heb een christelijke achtergrond, maar toen ik als tiener geen antwoord kreeg op de vragen die ik stelde over het geloof, besloot ik om niet meer mee te gaan naar de kerk. De kerkelijke verhalen en liederen zijn me altijd vertrouwd en dierbaar gebleven. Na de studie Godsdienstwetenschap, met bijzondere aandacht voor godsdienstpsychologie en zorgethiek, heb ik aansluitend de master Geestelijke Verzorging aan de Rijksuniversiteit Groningen afgerond. In de ouderenzorg kwam mijn liefde tot uiting voor verhalen en voor de beeldende taal die veel ouderen spreken als zij terugkijken op hun leven en vooruitkijken naar hun levenseinde.

Ik wilde werken als betrokken gesprekspartner met een brede kennis en met rituele competenties, die op basis van gelijkwaardigheid met mensen kan meedenken over levensvragen en inzet op samenwerking en uitwisseling met andere disciplines. Dat wilde ik doen vanuit een helder geformuleerd en over te brengen waardensysteem, in voortdurende dialogische verbinding met mijn eigen inspiratiebronnen. De inbedding en uitwisseling van het werken los van zending van een kerk of levensbeschouwelijk genootschap, de professionele toetsing en de nascholingsmogelijkheden vond ik in wat uiteindelijk SING werd.

In mijn werk vraag ik mensen naar hun levensverhaal, onderzoek ik het waardensysteem van waaruit mensen leven en heb ik aandacht voor spanningsvelden in en tussen mensen. Ik hecht grote waarde aan geïntegreerd multidisciplinair werken en uitwisselen. Zorgethische theorie (De Lange, 2013; Tronto, 1994), methodieken rondom levensverhalen (Zock & Muthert, 2013; Huizing & Tromp, 2007; Ganzevoort & Visser, 2007) en verbeelding (Muthert & Schaap-Jonker, 2015; Dijkstra, 2007; Bettelheim, 1993), theorie over relationele autonomie (Mackenzie & Stoljar, 2000), de palliatieve zorgvisie (Baart, 2004; Leget, 2012, 2016) en de contextuele benadering (Michielsens,

4 De naam van mevrouw Tromp is gefingeerd.

Van Mulligen & Hermkens, 1998; Van den Eerenbeemt, 2019) spelen een grote rol in mijn werkwijze en komen alle – in meer of mindere mate – ook naar voren in de casus rondom mevrouw Tromp. Deze werkwijzen, methodieken en benaderingen van levensbeschouwing en zingeving bieden alle ruimte voor diversiteit, inclusiviteit en openheid en resoneren daardoor bij mijn eigen levensbeschouwing.

### *Mevrouw Tromp*

Mevrouw Tromp (1921) woonde tot op hoge leeftijd zelfstandig thuis. Ze besteedde dagelijks veel zorg en aandacht aan de buitenkant van haar lichaam. Ze waste zich zorgvuldig, liet wekelijks de kapper komen, smeerde haar huid nauwkeurig in met dure crèmes en droeg mooie kleding. Aan de binnenkant besteedde ze minder aandacht. Ze at heel onregelmatig, waardoor ze steeds vaker viel. Ze dronk zo weinig dat haar huid rechtop bleef staan als ze die tussen duim en wijsvinger vastpakte. Ook haar medicatie nam ze niet altijd in. Toen ze bedlegerig werd, kon de thuiszorg de benodigde zorg niet meer bieden en stuurde de huisarts mevrouw Tromp naar het verpleeghuis waar ik werk.

Ze kwam op de somatische afdeling wonen. Mevrouw Tromp was blij dat ze bij ons was en alle verzorgenden waren meteen dol op haar. Het viel me op dat in de rapportages in het ECD (elektronisch cliënten dossier) woorden werden gebruikt als ‘lief, vriendelijk, hartelijk, warm, dankbaar’. Er was ook veel waardering voor de wijze waarop ze aandacht besteed had aan haar uiterlijk. Met veel zorg werd ze vertroeteld, gewassen, ingesmeerd, gekleed en gekapt door de betrokken verzorgenden. Ze bleef in bed en wilde niet gemobiliseerd worden om weer veilig te leren lopen. Ze genoot van al het eten en drinken dat haar werd aangeboden, dus haar voedingstoestand verbeterde snel. Ook werkte ze dagelijks mee aan oefeningen in bed om decubituswonden, doorligplekken, te voorkomen.

### *Verwijzing*

In haar beleving was mevrouw Tromp in een hospice beland. Het verpleeghuis noemde ze consequent ‘de levenseindekliniek’, al deed ze dat niet tegen iedereen. De verzorgenden glimlachte ze opgewekt toe, maar de eerste vraag die ze aan de Specialist Ouderengeneeskunde stelde was wanneer ze het spuitje zou krijgen. Ze wilde euthanasie en liever vandaag nog dan morgen. De arts vroeg door over haar euthanasieverzoek. Hij merkte dat het heel belangrijk voor haar was om de eigen regie te houden, dat het afhankelijke leven haar zwaarder viel dan ze deed voorkomen met haar glimlach en dat de euthanasiewens bovendien een langdurige en doorleefde wens was. Toch kreeg hij een onbestemd gevoel. ‘Er klopt iets niet, ik voel het in mijn buik, maar ik kan er mijn vinger niet op leggen’, zei hij toen hij bij me kwam om mijn advies te



vragen. Ik word vaker ingeschakeld bij een euthanasieverzoek. Het is gebruikelijk in het verpleeghuis waar ik werk dat de bewoner met een doodswens of diens familie een gesprek met de geestelijk verzorger krijgt aangeboden. Nu had de arts het vage idee dat hij niet het hele verhaal van mevrouw Tromp kreeg. Een notie dat ze niet alle redenen vertelde waarom ze dood wilde. Hij dacht dat haar familie haar misschien onder druk zette en vroeg me met hem mee te kijken.

### *Kennismaking*

Mijn kennismaking met mevrouw Tromp verliep plezierig, net als de serie gesprekken (acht in totaal) die volgde. De arts had haar verteld dat hij meer informatie nodig had voordat hij verder kon met de euthanasieprocedure. Hij vroeg haar of ze open stond voor gesprekken met mij en ik was welkom. Ze sprak vrijuit, vanuit het vertrouwen dat dat wat ze met me deelde tussen ons bleef. Ze vertelde me dat ze als jong meisje een sterke spirituele behoefte had gevoeld. Bij haar ouders kreeg ze geen gehoor en daarom was ze met vriendinnetjes meegegaan naar verschillende kerken. Ze hield van de verhalen die ze hoorde, de rituelen die uitgevoerd werden en de liederen die gezongen werden. Ze vond het fijn om te luisteren naar de dominees die de verhalen toelichtten. Er ontstond een ánder begripen van de wereld zoals ze die tot dan toe kende. De teksten en de rituelen openden een wereld waar ze eerder geen weet van had. Ze vergeleek het met lezen van romans en non-fictie, waardoor ook een zeker begrip van de wereld ontstaat, maar dan in gemeenschappelijkheid. Toch voelde ze zich nergens thuis. Het was alsof ze altijd een gast was. Welkom, maar tot op zekere hoogte.

In de jaren dertig kwam ze via een klasgenootje in aanraking met het nationaalsocialisme. Ze beschreef het als de eerste plek waar ze zich volkomen op haar gemak voelde. Ze bleef naar de bijeenkomsten gaan, ook nadat het vriendinnetje afhaakte. Ze werd heel actief in de organisatie die haar thuis noemde en heeft hoge functies binnen de NSB bekleed. Haar man ontmoette ze na de oorlog in het interneringskamp, bij hem kon ze altijd zichzelf zijn en vrijuit spreken. Halverwege ons tweede gesprek keek ze me plotseling aan. Ik meende een bepaalde onzekerheid te zien, maar ook een sterke vastberadenheid. Ze had besloten me deelgenoot te maken. Ze zei: 'Ik ben oud, draag niks meer bij aan de maatschappij, ik ga niet meer herstellen, alleen maar verder aftakelen en hou nu een bed bezet dat een paar honderd euro per dag kost. Wat een verspilling! Geef me gewoon een spuitje, dat hebben we ook met die Joden gedaan. Wat niet menselijk is, hoeft niet te blijven bestaan, dat mag vernietigd worden. En als wij de oorlog hadden gewonnen, had jij er nu net zo over gedacht.'

### *De rol van het geheim*

Die uitspraak had ik niet zien aankomen. In mij gebeurde er heel veel tegelijk door die paar zinnen. Waar ik me tot dan toe steeds met mevrouw Tromp verbonden had kunnen voelen en een positie naast haar had ingenomen, verbrak zij dat door te spreken van ‘wij’. Ze zette zichzelf met dat ene woord tegenover mij. Ik realiseerde me dat ze nooit afstand had gedaan van het nationaalsocialistische gedachtegoed. Ik besepte ook dat ze misschien wel eens gelijk zou kunnen hebben. De loop van de geschiedenis heeft mijn beeld van goed en fout mee gekleurd. De opmerkingen over ouderdom en afhankelijkheid raakten me ook. Als het in haar ogen verspilling was, vroeg ze mij dan ook me te verantwoorden voor mijn werk in de ouderenzorg?

Dit is wat er in mij gebeurde tijdens het gesprek, maar waar ik pas na afloop grip op kon krijgen. Wat me het meest concreet raakte en waar ik ook al ter plekke duidelijk weet van had, was de wijze waarop ze de menselijkheid van de Joden aan de kant schoof. In mijn hoofd verschenen foto's, filmfragmenten, getuigenissen van de verschrikkingen van de vernietigingskampen. Vanaf mijn vroege puberteit had ik me verdiept in de verhalen en had ik een sterke verantwoordelijkheid gevoeld om mee te helpen de waarheid te beschermen. Ik heb eens in de nachttrein van Santiago de Compostella naar Barcelona geprobeerd een oude nazi ervan te overtuigen dat zijn geloof dat de Amerikaanse Joden verantwoordelijk waren voor de Holocaust niet klopte. De hele rit. Tevergeefs natuurlijk. Het enige wat ik tegen mevrouw Tromp kon zeggen was dat ik haar visie niet deelde, dat ik het zelfs niet met haar eens was, maar dat ik hoopte dat we met elkaar in gesprek konden blijven.

De sterke doodswens van mevrouw Tromp was gekoppeld aan haar mensbeeld en haar visie op nut, waarde en efficiëntie. Ze drukte me op het hart om niet te delen met de zorg hoe zij in het leven stond. Ze was bang dat dat haar aangerekend zou worden, dat men minder hartelijk tegen haar zou zijn. Die ervaring had ze haar hele leven gehad; eerst was het gezellig, dan kwamen mensen erachter aan welke kant van de geschiedenis ze stond en vervolgens werd de relatie altijd ingewikkeld en heel dikwijls verbroken. Ze had het ook niet met de arts gedeeld, maar hij had dus wel intuïtief aangevoeld dat er meer speelde dan zij hem vertelde. Dit bewust kiezen met wie ze wat deelde, zag ik – op een iets andere manier – terugkomen bij haar dochter.

### *Het effect van het geheim op de volgende generatie*

Mevrouw Tromp en haar man hadden één kind gekregen en deze dochter kwam in dezelfde periode bij mij voor gesprekken ter ondersteuning. De dochter vertelde me dat ze de wereld indeelde in mensen die ‘het’ weten en mensen die ‘het’ niet weten. Waar haar moeder een keus maakte in wat ze

wel of niet met wie deelde, wachtte de dochter af wat al bekend was en daar paste ze haar houding op aan. Als ze iemand trof die het niet wist, durfde ze (figuurlijk) rechtop te staan. Tegenover mensen die wisten welke keuzes haar ouders hadden gemaakt, stond de schaamte voorop en stelde ze zich klein, nederig op.

De dochter deelde het gedachtegoed van haar ouders niet en had al in haar kindertijd veel last gehad van de keuzes van haar ouders. Haar moeder reageerde haar eigen frustraties hardhandig op haar af. De jaren dat ze bij haar ouders woonde werd de dochter met grote regelmaat geslagen en opgesloten. Ook zei haar moeder soms dagen achter elkaar geen woord tegen haar enig kind. De dochter voelde zich ondanks alles toch nog verbonden met haar moeder en wilde haar blijven bezoeken. Voor mevrouw Tromp was dat de normaalste zaak van de wereld, want: ‘Wat heeft mijn dochter nou helemaal meegemaakt, zij heeft toch geen last gehad van mijn keuzes?’ zo vond ze. De dochter had begeleiding van mij aangevraagd om te helpen bij het begrijpen van en omgaan met haar loyaliteit. Na afloop van onze serie gesprekken (vier in totaal) zei de dochter dat ik haar geholpen had. Op mijn vraag of ze onder woorden kon brengen op welke wijze ik haar geholpen had, vertelde ze me dat ik de eerste persoon was die ‘het’ weet en bij wie ze toch rechtop kon staan. Het was een oprechte opmerking, zonder doel of bijbetekenis en die heb ik in dankbaarheid aanvaard.

### *(H)erkenning*

Hoe verder te gaan met mevrouw Tromp? Ons proces liep nog steeds door. Mevrouw Tromp vertelde me dat ze vond dat ze te hard is gestraft voor haar keuzes. Ook vond ze dat ze niet genoeg erkenning heeft gekregen voor het ‘leven in de luwte’, wat ze zag als een grote opoffering. Ze heeft haar ambities begraven, ze is niet gaan studeren of werken, ze bleef op de achtergrond en stapte altijd zelf achteruit als ze merkte dat mensen afstand wilden vanwege haar geschiedenis en levensbeschouwing. ‘Waarom was dat nou niet genoeg’, vroeg ze zich vertwijfeld af. Zij had zich klein gemaakt, ook al vond ze dat ze de wereld veel te bieden had. Bij de NSB zagen ze dat en kreeg ze niet alleen erkenning, maar werd ze ook gestimuleerd. Deze erkenning en stimulans kreeg ze van haar ouders niet. Na de Tweede Wereldoorlog moest ze zich klein maken en vooral niet opvallen. Dat had ze gedaan en nog was het niet genoeg.

Ik realiseerde me dat ik in mijn eigen thuissituatie iets soortgelijks heb gedaan. Ook ik maakte mezelf klein en probeerde niet op te vallen. Geen problemen maken, geen zorgen veroorzaken, mijn ouders niet belasten. En ook ik had niet het gevoel dat mijn potentie écht werd gezien. Die gedeelde ervaring maakte dat ik in verbinding kon blijven met mevrouw Tromp. Ik kon meevoelen met haar verlangen om gezien te worden en ergens bij te horen.

Deze vorm van zelfreflectie en het belang dat ik eraan hecht, is in hoge mate verbonden met de masteropleiding die ik heb gevolgd aan de Rijksuniversiteit Groningen. De reflectie op jezelf en het eigen handelen, in aansluiting op de Beroepsstandaard (VGVZ, 2015), wordt op deze opleiding heel nadrukkelijk als vaardigheid aangeleerd. Ik werd steeds bevraagd hoe ik de zelfreflectie vormgeef en heb ook na het afronden van de studie een netwerk om mij heen verzameld om het zelfkritische vermogen blijvend te ontwikkelen. Sinds 2016 ben ik een dag in de week als praktijkdocent verbonden aan de premaster en de masteropleiding Geestelijke Verzorging van de RUG. Nu merk ik vanaf de andere kant hoe het de studenten aangeleerd wordt. Of en in welke mate dat aan andere opleidingen anders is, is een interessante vraag. Over het belang van het reflecteren op het eigen handelen gaat het ook in het collegiaal contact met andere geestelijk verzorgers, al dan niet gezonden. Mogelijk zijn de niet-institutioneel gezonden geestelijk verzorgers zich nog meer bewust van de rol van de eigen persoon in het contact, omdat er geen institutionele rol tussen zit. Mogelijk is zelfreflectie extra belangrijk voor niet-institutioneel gezonden, omdat zij niet vanzelfsprekend regelmatig op hun spiritualiteit bevraagd worden. Ik kan alleen iets over mijn eigen praktijk en context zeggen, maar eigenlijk merk ik weinig verschil hierin met mijn gezonden collega's.

Vanwege het biografisch vergelijkbaar patroon, ervoer ik weer meer vrijheid om samen met haar te zoeken naar iets dat haar kon ondersteunen in haar levenssituatie. Ik deed een beroep op mijn kennis van het christelijk geloof waar ik tot mijn elfde jaar mee vertrouwd was geraakt. Mijn ouders waren actief betrokken bij de Nederlands Hervormde kerk als organist en ouderling. Er kwamen regelmatig mensen bij ons thuis voor Bijbelstudie of gespreks-groepen. Ook in onze familie waren geloof en kerkgang een vanzelfsprekende zaak. Rond mijn elfde bezochten we een zeer vrome oudoom op zijn sterfbed en tot mijn verbijstering vervloekte hij God vanwege zijn onontkoombare lot. Zijn uitspraken, zijn ongelooft en de twijfel die hij opwierp, maakten dat ik veel vragen had over geloven, over het christelijk geloof. Ik had vragen of het geloof echt ergens over ging en over hoe ik moest omgaan met de hypocrisie die ik meende te zien. Mijn ouders wuifden die vragen weg en ook de dominee had geen tijd.

In diezelfde periode dat mijn oudoom stierf stuitte ik in de bibliotheek op ervaringsverhalen uit de concentratiekampen. Ik las ze met een gretigheid die niet werd opgemerkt door mijn ouders. Ik denk nu dat ik te jong was voor de verhalen die ik zonder enige rem of begeleiding las. Die toevallige samenloop van ervaringen en opgeworpen vragen, maakte dat mijn eigen geloofsontwikkeling op dat moment stokte. Ik ben gestopt met naar de kerk te gaan en heb wat geloof betreft nooit een volwassenwording doorgemaakt. Rond mijn

twintigste heb ik nog een poging gedaan om te onderzoeken of ik antwoorden op mijn oude geloofsvragen kon vinden en of een binnenkerkelijke plek bij mij paste, maar de wil om dat echt door te zetten ontbrak.

### *Talenten*

Mevrouw Tromp vroeg me vaak om een Bijbelverhaal te vertellen dat al grote indruk op haar maakte als meisje en waar ze nog steeds vaak aan dacht. Over de landheer die zijn zonen talenten gaf. Een zoon werkte hard en verdubbelde wat hij kreeg, de tweede zoon gaf alles uit. Het is prettig als mensen zelf expliciet een verhaal (of gedicht, beeld, muziekstuk, symbolisch voorwerp) aandragen. Als geestelijk verzorger hoef je daar dan enkel nog bij aan te sluiten. Dit gaat soms gemakkelijker als je het ingebrachte al kent, maar dat is geen voorwaarde. In dit geval kwam het verhaal me vanuit mijn eigen christelijke traditie al enigszins bekend voor. Ik las het voor en vroeg mevrouw Tromp met wie in het verhaal zij zich het meest verbonden voelde.

Mevrouw Tromp voelde zich het meest verbonden met de derde zoon, die zijn talenten begraven had om ze weer terug te kunnen geven. Diens vader wordt boos op hem en dat vond ze zeer onrechtvaardig. Door samen de standpunten te verkennen leerde ze anders luisteren naar het verhaal. Ze ontdekte daardoor dat ze niet al haar talenten had begraven. Ze realiseerde zich dat haar liefde voor taal een plek vond in gedichten en speeches tijdens bruiloften en uitvaarten in familiekring. Die werden altijd erg gewaardeerd, vertelde ze me. Daarin had ze ook na de Tweede Wereldoorlog erkenning gevoeld. Dat talent had ze dus wel degelijk steeds ingezet. Het was niet alleen maar de derde zoon met wie zij zich identificeerde, ze kon zichzelf ook zien als harde werker, een belangrijke waarde voor haar. Daarmee kwam voor mevrouw Tromp de onrechtvaardige vader ook meteen wat meer op de achtergrond te staan. Als we meer tijd hadden gehad, had ik nog graag willen onderzoeken wie de landheer voor mevrouw Tromp was.

### *Anders kijken naar kwetsbaarheid*

Mevrouw Tromps mensbeeld komt niet overeen met het mijne. Onze ideeën over wat menswaardig leven is en wat het leven waardevol maakt schuurden. Ook haar visie op nut als belangrijke waarde in de zorg deel ik niet, althans haar invulling ervan. In mijn gesprekken met haar heb ik gezocht naar gedeelde waarden, als tegenhanger van wat mevrouw Tromp kende. Haar ervaring was dat je alleen kon praten met andere nationaalsocialisten. Als geestelijk verzorger wilde ik haar de ervaring meegeven dat je het niet met elkaar eens hoeft te zijn, maar toch iets kunt delen. En dat de ander overtuigen van jouw gelijk niet het doel hoeft te zijn (had ik dat maar geweten in die nachttrein).

Kwetsbaarheid aan het begin en aan het eind van het leven riepen bij mevrouw Tromp boosheid op, machteloze woede. Dat gebeurde toen haar dochter klein was en afhankelijk van zorg door haar moeder, mevrouw Tromp. Het maakte haar boos en ze sloeg, verstopte of negeerde haar dochter. Nu ze zelf oud en kwetsbaar was en afhankelijk van zorg door anderen, voelde ze opnieuw die machteloze woede. Ze uitte dat niet door boosheid, maar verstopte het achter een dankbare glimlach. Haar machteloosheid was in strijd met haar behoefte aan eigen regie.

In onze gesprekken bracht ik andere visies op zorg, op autonomie, op kwetsbaarheid en op nut in. Mijn eigen levensbeschouwing rust op een diep besef en de ervaring dat goede, nodige en helpende dingen op het juiste moment op mijn pad komen. Die mag ik ontvangen zonder dat ik er iets tegenover hoef te stellen. Het komt me toe. Er is geen onderliggende of bovenmenselijke reden voor. Ik hoef er enkel oog voor te hebben en ontvankelijk voor te zijn. In moeilijke tijden met spanning, verdriet of tegenslag is het vaak een grote opgave om die ontvankelijkheid op te brengen. Ik zorg ervoor me steeds te voeden met de dingen die me verbinden met dat besef. De dialoog met mensen, kunst, natuur, muziek voedt mij, net als de numineuze ervaringen van stilte, van samenvallen met en opgaan in.<sup>5</sup>

Ik zie de mens als een veerkrachtig en sociaal wezen. De menselijke kwetsbaarheid is voor mij een zijnsgegeven. In die kwetsbaarheid kunnen we elkaar als medemensen bijstaan. 'Dat wat niet kan worden geheeld moet worden gestreeld'. Dit citaat van Vondel hangt boven mijn bureau (naast een prent van Superman liggend op een sofa). Dat strelen gaat voor mij over het liefdevol helpen omgaan met de contingentie van het bestaan. Zoals ik in de inleiding aangaf zijn belangrijke bronnen in mijn werk gelinkt aan theorie over zorgethiek, relationele autonomie en de contextuele benadering. Deze theorieën bieden mij de ruimte om relaties met mensen aan te gaan, ongeacht hoe zij in het leven staan. Ik haak in op de verhalen en beelden die mijn gesprekspartners aandragen en stel van daaruit mijn vragen. Mevrouw Tromp en ik bespraken hoe waarden gedeeld kunnen worden maar met andere normen kunnen worden ingevuld. Je deelt bijvoorbeeld de waarde die je hecht aan eerlijkheid, maar waar ik er als norm 'ik mag niet liegen' aan verbind, kan voor de ander de regel 'ik moet altijd de waarheid spreken' gelden.

5 Beschreven tijdens de train-de-trainer bij Jannet Delver, die voor VUmc de interventie *Schrijven helpt. Het methodisch schrijven van de spirituele autobiografie* ontwikkelde; zie Van den Berk (2005).

*Anders kijken naar loyaliteit*

'Ontschuldigen' en loyaliteit zijn belangrijke thema's in de contextuele benadering (Van den Eerenbeemt & Van Heusden, 2003). De balans tussen mevrouw Tromp en haar dochter moest in orde gemaakt worden. De enige kleinzoon van mevrouw Tromp, de zoon van haar dochter, heeft hier een belangrijke bijdrage aan geleverd. Hij studeerde geschiedenis en vlak voor haar opname in het verpleeghuis interviewde hij zijn oma wekelijks voor zijn Masterscriptie. Door de combinatie van die interviews en haar gesprekken met mij, leerde mevrouw Tromp anders naar zichzelf kijken en naar haar keuzes en de gevolgen daarvan voor haar dochter. Er ontstond ruimte voor dankbaarheid en zelfs bewondering voor de loyaliteit van haar dochter. Vanuit de contextuele benadering wordt vaak de vraag gesteld: 'Door wie werd je wél gezien?' In deze geschiedenis leerde mevrouw Tromp de inspanningen van haar dochter zien. De dochter kreeg uiteindelijk de erkenning van haar moeder waar ze lang naar verlangd had. Moeder en dochter kregen (weer) verbinding met elkaar. Mevrouw Tromp leerde zichzelf zien als iemand met talenten, die zij niet alleen had ingezet maar waarvoor zij ook erkenning had gekregen.

*Inzichten*

Mevrouw Tromps ideeën over sterven veranderden in de loop van de weken. Er ontstond ruimte om voor zichzelf toe te geven dat ze weliswaar dood wilde, maar dat ze niet de regie wilde over het moment waarop. Er ontstond ruimte voor haar eigen beeld van een goede dood en daar had de arts een minder sterke rol in. Ze heeft samen met de arts haar lijst met medicijnen doorgenomen en alles geschrapt wat levensverlengend werkte. Alleen de middelen die de kwaliteit van haar leven verbeterden of behielden, bleef ze gebruiken. Na haar dood vroeg de dochter mij om te spreken tijdens de uitvaart van haar moeder. Meestal zeg ik nee op die vraag. De relatief korte tijd dat mensen in het verpleeghuis wonen of verblijven is vaak heel indrukwekkend, maar ik vind niet dat die het hele levensverhaal moet overschaduwen. Als ik de uitvaartdienst leid is het gevaar dat dat gebeurt te groot in mijn ogen. Ik kies er dan liever voor om in vijf minuten tijdens het afscheid iets te vertellen over die bijzondere periode waarin ik iemand heb leren kennen. Nu stemde ik in met het verzoek. Enerzijds omdat ik wist dat ik recht kon doen aan wat mevrouw Tromp en haar dochter samen hadden doorgemaakt. Anderzijds omdat ik zelf ook behoefte had aan het afsluiten van een voor mij intensief zorgproces.

In de rust en de ruimte voor reflectie die de voorbereiding op haar uitvaart me bracht, vielen me verschillende dingen op. Er bestonden enorme tegenstellingen in ons mensbeeld en levensbeschouwing. Ik voelde grote weerstand bij haar nationaalsocialistische denkbeelden en daden. Ik had veel moeite met de wijze waarop ze haar rol als moeder had vormgegeven. Ik dacht dat ze door

de uitspraak die ze deed tijdens onze tweede ontmoeting ('als *wij* de oorlog hadden gewonnen, had *jij* er nu net zo over gedacht'), zichzelf tegenover mij had geplaatst. Ik dacht toen dat ik me daardoor niet meer met haar verbonden zou kunnen voelen. Maar het was anders gegaan. Ik realiseerde me dat ik wel degelijk steeds naast haar ben blijven staan. Dat ik steeds vanuit alles wat we deelden met haar verbonden ben gebleven. Verbinding is niet zonder risico, want je komt er anders uit dan je erin ging. Ik wilde er zijn voor haar, maar wel een kritische distantie behouden en trouw blijven aan mezelf. Kijken naar de raakvlakken was voor mij de manier om daarin de balans te bewaren.

Net als mevrouw Tromp zocht ik naar een plek om me thuis te voelen in de wereld. Ook ik kende mezelf als zoekend naar verbinding met een groter geheel. Net als mevrouw Tromp ken ik het mechanisme van mezelf klein en onopvallend maken om anderen niet ongerust te maken of voor het hoofd te stoten. En net als zij heb ik een grote liefde voor taal. Het viel me beslist niet mee om dat toe te geven. Het is misschien gemakkelijker om het kwaad een gezicht te geven en dat niet te herkennen in je eigen spiegelbeeld. Maar door wel onder ogen te zien waarin we niet verschilden en dat te benoemen, heb ik uiteindelijk meer recht gedaan aan mezelf als persoon en als geestelijk verzorger.

#### 10.4 Conclusie

Waarom heb ik nu juist deze casus gekozen? Voor mij biedt deze veel aanknopingspunten voor de vragen die je als geestelijk verzorger tegenkomt in het interlevensbeschouwelijke werk. En dan met name de vraag: hoe ga je ermee om als je grote moeite hebt met het perspectief van de ander? In deze casus stond ik voor de vraag of en hoe ik de begeleidingsrelatie voort kon zetten en waar ik dan toch nog een mogelijkheid tot verbinding met de persoon tegenover mij kon vinden. Ik denk dat ik mevrouw Tromp had moeten doorverwijzen als ik geen gemeenschappelijke grond had kunnen vinden. Het was een professionele vraag met een sterk persoonlijke lading. In de dialogische beschrijving van de casus valt te lezen hoe ik hiermee omgegaan ben en hoe de gedeelde ervaring daartoe een ingang bood.

Ik voelde me in dit hele proces vrij om weg te bewegen van de grote tegenstellingen: ik-jij, waar-onwaar, goed-fout. Die ervaren vrijheid hielp me om de focus op mevrouw Tromp te houden, om met kritische blik naar mijn eigen interventies en methodes te blijven kijken en om het belang van samenwerking met de verwijzend arts in beeld te houden. De enorme diversiteit aan geestelijk verzorgers, gezonden en ongebonden, valt op in elk collegiaal contact. Zelfkritisch zijn vind ik voor alle geestelijk verzorgers belangrijk en dat zie ik ook heel veel gebeuren. Voor mij persoonlijk krijgt dat vorm en inhoud in het ongebonden werken.



Ik heb me gesterkt gevoeld door en bevestigd in mijn keuze om te werken als niet-institutioneel gezonden geestelijk verzorger. Ik geloof dat dat me geholpen heeft om bewuster terug te gaan naar mijn eigen christelijke achtergrond. Het was aanvankelijk een pragmatische keuze, omdat ik mij onvoldoende verbonden voel met één specifieke traditie of instituut om van daaruit een lidmaatschap aan te kunnen gaan. Ik merkte in deze casus heel nadrukkelijk dat het ongebonden werken mij de meeste ruimte geeft voor mijn eigen levensbeschouwing.

Het was goed om in dit proces te merken dat ik helder zicht had op mijn kernwaarden. In het werk als geestelijk verzorger gebeurt het vaker dat je mensen tegenkomt met verschillende waarden of liever met een andere invulling van gedeelde waarden. Vaak deel je de waarden wel, maar verbind je ze aan andere normen, de gedragsregels voor de praktijk. Dat kan soms voor wrijving zorgen. In deze casus was ik echt geschokt door de uitspraken van mevrouw Tromp. Haar ideeën botsten op voor mij fundamentele waarden over kwetsbaarheid en menselijke waardigheid. Het werd ook al snel duidelijk dat we het over die waarden niet eens zouden worden. Toen merkte ik hoe helpend het was dat ik scherp voor mezelf heb geformuleerd – en met regelmaat opnieuw op gereflecteerd – wat mij drijft in professionele zin. Dat maakte dat ik al vrij snel stevige grond voelde om te verkennen waar de verbondenheid met deze mens toe zou leiden.

### 10.5 Reflectievragen

- a. Wat zie jij als belangrijkste opgave voor de geestelijk verzorger?
- b. Welke door de geestelijk verzorger ingezette interventies herken je?
- c. Welke insteek/ interventie was succesvol?
- d. Wat heeft de geestelijk verzorger volgens jou laten liggen?
- e. Weke vraagstukken zijn onopgelost gebleven?

### Om verder te lezen

De Lange, F. (2013). *In andermans handen: Over flow en grenzen in de zorg*. Uitgeverij Meinema.

Napel-Roos, N. ten, Mathijssen, B., Smeets, W., & Zock H. (2021).

Non-denominational spiritual caregivers and the development of their spirituality. *Health and Social Care Chaplaincy*, 9(1), 60–79.

Tronto, J. C. (1994). *Moral boundaries: A political argument for an ethic of care*. Taylor & Francis.

Van den Eerenbeemt, E.M. (2019). *De liefdesladder: De kracht en kwetsbaarheid van familierelaties*. Rainbow.

Zock, H. (2019). Chaplaincy in the Netherlands: The search for a religious and a professional identity. *Tidsskrift for praktisk teologi/ Nordic Journal of Practical Theology*, 2, Luther Forlag, 11-21.

## Literatuur

- Baart, A. (2004). *Een theorie van de presentie*. Uitgeverij Lemma.
- Berk, T. van den (2005). *Het numineuze*. Uitgeverij Meinema.
- Bettelheim, B. (1993). *Het nut van sprookjes*. Servire.
- De Lange, F. (2013). *In andermans handen: Over flow en grenzen in de zorg*. Uitgeverij Meinema.
- Ganzevoort, R.R., & Visser, J. (2007). *Zorg voor het verhaal: Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*. Uitgeverij Meinema.
- Huizing, W. & Tromp, T. (2007). *Mijn leven in kaart: Met ouderen in gesprek over hun levensverhaal*. Bohn, Stafleu, Van Loghum.
- Jacobs, G. (2020). *Zin in geestelijke verzorging* (oratie). Universiteit voor Humanistiek.
- Leget, C. (2012). *Ruimte om te sterven: Een weg voor zieken, naasten en zorgverleners*. Uitgeverij Lannoo.
- Leget, C. (2016). *Van levenskunst tot stervenskunst: Over spiritualiteit in de palliatieve zorg*. Uitgeverij Lannoo.
- Mackenzie, C. & Stoljar, N. (Eds.). (2000). *Relational autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. Oxford University Press.
- Michielsen, M., Van Mulligen, W., & Hermkens, L. (Eds.) (1998). *Leren over leven in loyaliteit: Over contextuele hulpverlening*. Uitgeverij Acco.
- Muthert, H. & Schaap-Jonker, H. (2015). Verbeeldingskracht als denkmodus – over trauma, kunst, en zoeken naar zin. *Psyche & Geloof*, 26(1), 49-61.
- Ten Napel-Roos, N., Mathijssen, B., Smeets, W., & Zock H. (2021). Non-denominational spiritual caregivers and the development of their spirituality. *Health and Social Care Chaplaincy*, 9(1), 60–79.
- Van den Eerenbeemt, E.M. (2019). *De liefdesladder: De kracht en kwetsbaarheid van familierelaties*. Rainbow.
- Van den Eerenbeemt, E.M., & Van Heusden, A. (2003). *Balans in beweging: Ivan Boszormenyi-Nagy en zijn visie op individuele en gezinstherapie*. Uitgeverij De Toorts.
- Zock, H. (2019). Chaplaincy in the Netherlands: The search for a religious and a professional identity, *Tidsskrift for praktisk teologi/ Nordic Journal of Practical Theology*, 2, Luther Forlag, 11-21.
- Zock, T.H. & Muthert, J.K. (2013). Relaties verbeeld: Verbeelding als relationeel vermogen binnen de geestelijke verzorging. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 80, 10-16.

## Hoofdstuk 11

# Interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging vanuit een intercultureel perspectief

*Daniëlle T. Phillips-Koning*

### 11.1 Inleiding

In dit hoofdstuk staat geestelijke begeleiding in *interculturele* ontmoetingen centraal. Zoals besproken in hoofdstuk 1, is er ook *binnen* religies en levensbeschouwingen sprake van diversiteit en ook dit vraagt competentie van de geestelijk verzorger in de omgang met levensbeschouwelijke diversiteit. In dit hoofdstuk wordt hier nader naar gekeken met behulp van een casus waarin een Nederlandse protestantse pastor begeleiding geeft aan de nabestaanden van een kindje uit een 'Aziatische'<sup>1</sup> protestantse gemeenschap in Nederland. In deze casus delen de pastor en pastoraanten dezelfde religie/denominatie, maar hebben ze verschillende culturele achtergronden. Welke uitdagingen, reflecties en methodieken speelden bij dit pastoraat<sup>2</sup> een rol? Specifieker gesteld en aansluitend bij de zoektocht in dit boek naar de rol van de levensbeschouwing van de geestelijk verzorger bij interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging is de kernvraag van dit hoofdstuk: welke rol speelde de culturele achtergrond van de pastor in dit intercultureel pastoraat?

De keuze voor de genoemde casus is tweeledig. Ten eerste is er over christenen met een migratieachtergrond nog maar weinig geschreven in de context van geestelijke verzorging of pastoraat, terwijl zij een grote groep vertegenwoordigen in de Nederlandse samenleving (zie de volgende paragraaf). Ten tweede en meer specifiek voor het doel van dit hoofdstuk bieden gemeenschappen van christenen met een migratieachtergrond een vruchtbare context om pastoraat in interculturele relaties te onderzoeken. Doordat deze christenen zich

- 1 Om anonimiteit te waarborgen, wordt in dit hoofdstuk de brede aanduiding 'Aziatisch' gebruikt in plaats van een verwijzing naar de specifieke etnische achtergrond van deze groep. Aangezien dit noodzakelijkerwijs een erg onspecifieke aanduiding is en daarmee stereotypeerend aan kan doen, zal dit woord steeds tussen aanhalingstekens worden geplaatst.
- 2 In dit hoofdstuk gebruik ik de term 'pastoraat', omdat ik mij richt op kerkelijke contexten (migrantenkerken / internationale kerken) en niet op instellingen waar geestelijke verzorging wordt aangeboden. Zie Ganzevoort & Visser (2007, pp. 26-29) voor een bespreking van de relatie tussen pastoraat en geestelijke verzorging. Na het verkennen van verschillende perspectieven op deze relatie maken de auteurs uiteindelijk 'geen scherp principieel of inhoudelijk onderscheid tussen pastoraat en geestelijke verzorging' (p. 29).

in Nederland verbinden aan verschillende soorten kerken, waaronder kerken met voornamelijk mensen uit het eigen herkomstland, regio of taalgebied, overwegend Nederlandse kerken, en/of multiculturele kerken, vindt pastoraat namelijk geregeld plaats in een context waarbij de pastor en de pastoraat verschillende culturele achtergronden hebben. Denk aan een Braziliaanse pastor die een Nederlandse pastoraat begeleidt, een Ghanese pastor die een Antilliaanse pastoraat begeleidt, of, zoals in de casus van dit hoofdstuk, een Nederlandse pastor die 'Aziatische' pastoraat begeleidt<sup>3</sup>. Voordat ik verder inga op de casus, geef ik hieronder eerst een korte algemene schets van 'migrantenchristenen' in Nederland.

In Nederland wonen meer dan een miljoen christenen met een migratieachtergrond, afkomstig uit diverse landen zoals Ghana, Zuid-Korea en Polen. Deze christenen vertegenwoordigen ook sterk uiteenlopende denominaties zoals evangelisch, katholiek en oosters-orthodox. 'Migrantenchristenen' zijn geen nieuw fenomeen: zij zijn al eeuwenlang te vinden in Nederland. Zo ontstonden er door Franstalige protestantse vluchtelingen al Waalse kerken in de zestiende eeuw. De oudste niet-westerse migrantenkerk in Nederland is de Armeens-Apostolische gemeenschap, die in de zeventiende eeuw hier al een priester had. Andere oudere migrantenkerken zijn de zogenaamde 'zeemanskerken', zoals de Zweedse en Noorse kerk. In de loop van de twintigste eeuw kwamen de zogenaamde 'dekolonisatiekerken': Indonesische, Molukse, Surinaamse en Antilliaanse christenen richtten hier geloofsgemeenschappen op. Sinds de jaren tachtig en negentig zijn daar nog talloze groepen bijgekomen, zoals West-Afrikaanse en Oost-Europese gelovigen en nog veel meer: van Irakese katholieken tot Koreaanse gereformeerden en van Servisch-Orthodoxen tot Japanse evangelicalen (Van Houwelingen, 2018; Koning, 2011). Het bepalen van het aantal westerse en niet-westerse migrantenchristenen in Nederland is om meerdere redenen niet eenvoudig, maar de schatting ligt zoals gezegd op ongeveer 1 miljoen (Van Houwelingen, 2018, pp. 102-104). Deze grote groep gelovigen is, zoals we kunnen opmaken uit dit korte historische overzicht, zeer divers: de term 'migrantenchristen' of 'migrantenkerk' is dan ook een soort containerbegrip. Stoffels (2008, p. 18) beschrijft deze kerken vanuit het gedeelde migratie-aspect: 'Immigrant churches are churches

3 Deze voorbeelden onderstrepen dat interculturele pastorale relaties in Nederland in allerlei variaties voorkomen. Om eenzijdige beeldvorming op basis van dit hoofdstuk te voorkomen is het van belang om te benadrukken dat deze relaties dus zeker niet alleen voorkomen in de variant 'Nederlandse pastor – niet-westerse pastoraat'. In het oorspronkelijke onderzoek voor dit hoofdstuk is ook een Oost-Afrikaanse kerkleider geïnterviewd over zijn pastorale zorg onder Nederlandse kerkgangers. Vanwege ruimtebeperking en de complexiteit van de verschillende case studies is er uiteindelijk voor gekozen om het hoofdstuk alleen op één casus te richten.

in which the immigration aspect plays an important role – in the social composition of the congregation, as well as in language, culture, and religious rituals, practices and beliefs.’ Zoals gezegd hebben sommige migrantenkerken een sterk multicultureel karakter en bezoeken sommige christenen met een migratieachtergrond juist een overwegend Nederlandse kerk.

Tot slot van deze inleiding is het van belang om te benadrukken dat bij het gebruik van de term ‘intercultureel’ gewaakt dient te worden voor essentialisme, dat wil zeggen het idee dat mensen in een bepaalde cultuur bepaalde vaste en onveranderlijke eigenschappen zouden hebben. ‘Culturen’ zijn heterogeen. Zo zijn er binnen Nederland uiteraard veel verschillen van persoon tot persoon en van subgroep tot subgroep. Daarnaast zijn verschillen tussen culturen niet statisch, maar aan voortdurende verandering onderhevig. De casus in dit artikel moet daarom geenszins worden gelezen als een beschrijving van ‘de Nederlander’ versus ‘de Aziaten’, of als een blauwdruk van hoe pastoraat aan ‘Aziatische’ christenen er uit hoort te zien, maar als een voorbeeld van de interactiepatronen die kunnen ontstaan tussen een pastor en pastoranten die verschillende culturele achtergronden hebben. De belichting van deze ‘interculturele’ interactiepatronen moet dus worden gezien als exercitie in de omgang met verschil en niet als een statische beschrijving over hoe deze of gene groep ‘is’.

## 11.2 Casusbeschrijving: begrafenispastoraat onder ‘Aziatische’ christenen

De casusbeschrijving is gebaseerd op een interview met een Nederlandse protestantse pastor genaamd Gerda.<sup>4</sup> Deze pastor was bekend met pastoraat onder verschillende culturele groepen in Nederland. De casus betreft Gerda’s contact met een groep ‘Aziatische’ christenen, die haar op een dag benaderden met een uiterst droevige situatie. Het jonge kind van een moeder uit deze gemeenschap was zeer plotseling overleden. De leider van deze groep klopte bij pastor Gerda aan omdat er geen pastor uit hun eigen taal en cultuur in Nederland aanwezig was. Gerda was in deze gemeenschap bekend omdat zij wel eens diensten leidde in hun kerk en nu en dan persoonlijke contacten met hen onderhield.

De casus wordt hieronder uitgewerkt aan de hand van een aantal thema’s. De thema’s zijn afgeleid van de verschillen die pastor Gerda ervoer tussen haarzelf en de ‘Aziatische’ pastoranten:

4 Dit is een fictieve naam om de anonimiteit van de casus te waarborgen.

- Waaromvraag en ‘waardig begraven’
- Rituele aspecten
- Autoriteit en ‘aansluiten’
- Gemeenschap en individu
- Vorm en begrip

In de thema's komt steeds eerst kort aan de orde wat er speelde in de casus, gevolgd door een bespreking van hoe pastor Gerda op dit gegeven reflecteerde en hoe zij hier in handelde (methoden). In de beschrijvingen worden regelmatig citaten gebruikt, die allen afkomstig zijn uit het interview met pastor Gerda. Waar relevant in de verkenning van een thema wordt ook verwezen naar aspecten van andere uitvaarten waar pastor Gerda bij betrokken was in dezelfde gemeenschap en waar zij in het interview over vertelde.

### 11.3 Waaromvraag en ‘waardig begraven’

#### *Wat is er aan de hand in de casus?*

Het eerste contact tussen pastor Gerda en de ‘Aziatische’ gemeenschap verliep telefonisch, anderhalve dag na het overlijden van het kindje. Bij gebrek aan een pastor in de eigen taal en cultuur in Nederland werd Gerda benaderd in de ‘hoedanigheid als predikant van migranten’.<sup>5</sup> Leden uit de gemeenschap kenden Gerda vanuit eerder pastoraal contact en waren ook bij haar bevestiging als predikant aanwezig geweest: ‘Voor hen was duidelijk: dit is een officiële predikant, dat was voor hen op dat moment belangrijk’.

In het telefoongesprek kon Gerda door de taalbarrière niet alles goed begrijpen. Ze besloot om naar het huis van de moeder te gaan om een en ander beter in zich op te kunnen nemen. In de auto onderweg peinsde zij over de vraag hoe zij dit plotse overlijden zelf zou verstaan vanuit ‘God’ en de ‘Bijbel’ en beseftte dat zij dat ze dit zelf niet goed wist: ‘Ik weet ook niet waarom zo’n kind (...), dat vind ik heel ingewikkeld’. Eenmaal ter plaatse, ontdekte zij echter dat deze ‘waaromvraag’ totaal niet aan de orde was. De centrale vraag vanuit deze ‘Aziatische’ gemeenschap was, in de woorden van Gerda: ‘Wat moeten we nu, want het kind staat nog boven de grond en niemand doet er wat mee’. De vraag was niet om een pastoraal gesprek, maar om een waardige begraving. In het gesprek met leiders van de kerk ontdekte Gerda ook een eerste obstakel voor deze begraving: de lokale begravingsondernemer

5 De citaten van pastor Gerda zijn met het oog op leesbaarheid soms heel licht bewerkt.

wilde niet in zee gaan met deze groep. In een telefoongesprek vertelde de ondernemer haar: ‘Dit zijn buitenlanders en die betalen vaak niet, dus ik doe niks voordat ik een garantie heb.’

### *Inhoudelijke reflectie*

Pastor Gerda reflecteerde op de situatie die anders was dan zij vanuit haar ‘Nederlandse’ achtergrond had verwacht:

Dat was pastoraal gezien ingewikkeld, dat wil zeggen wat ik hier pastoraal kon doen was niet wat je denk ik veel meer in Nederlandse situaties doet, dat je het gesprek aangaat met diegene, dat je praat over het verlies, dat je bijstaat, maar hier was in eerste instantie pastoraal handelen ervoor zorgen dat het kind op een waardige manier begraven kon worden. En pas in een veel later stadium kon ik met haar (de moeder) zelf spreken.

De verwachting van pastor Gerda was dat er bij dit verlies een waaromvraag zou spelen en dat haar pastorale taak zou bestaan uit een gesprek met de rouwende persoon. Ze ontdekte dat juist in deze ‘Aziatische’ context het organiseren van een begrafenis ‘eigenlijk (...) in zichzelf heel pastoraal’ was, omdat het de moeder ‘hielp om op een goede manier afscheid te kunnen nemen van haar kind’. In haar bredere beschouwing over het werken met christelijke migranten, merkte zij op dat:

Over het algemeen hoor ik veel meer westerse mensen dingen zeggen als problemen hebben met God en met lijden, dan migranten die ik ken. Migranten zijn veel meer geneigd denk ik (...) om het te accepteren, lijden als onderdeel van je leven. Ik hoor daar van de kant van migranten eigenlijk nooit zozeer inderdaad zo’n waaromvraag als reden om niet meer te geloven. Dat hoor ik wel heel erg bij Nederlandse mensen terug. (...) [Bij migranten speelt] meer het praktische hoe moeten we het nu doen, wil je voor me bidden dat ik dit trek.

### *Methoden*

De pastor paste zich aan de verwachtingen van de ‘Aziatische’ groep aan. Een pastoraal gesprek kwam pas enkele maanden later, toen zij de moeder bij een kerkelijke bijeenkomst ontmoette. De pastor richtte zich op het organiseren van de begrafenis met alle specifieke rituele vereisten (zie het volgende thema). Deze hernieuwde focus deed haar inzien dat het heel belangrijk is om je als pastor aan te passen aan de specifieke behoefte in een bepaalde context, om uiteindelijk bij hetzelfde doel van ‘troost’ uit te komen:

Misschien zien wij dat wel veel te nauw ook in het pastoraat, (...) ik denk dat het is dat je het veel holistischer aanpakt. (...). Een mens is niet alleen z'n geest of z'n ziel zeg maar, maar is dat hele conglomeraat. Hoe kan ik nou een pastoraal gesprek voeren als die begrafenis niet geregeld is, het kind staat boven de grond zeg maar. Dus durf je daar op in te gaan, op waar zit de werkelijke nood van mensen, zonder dat ik van te voren weet oh haar kindje is overleden ze zal bijvoorbeeld met de waaromvraag zitten. Want dat zit dan ergens in mijn hoofd (...) maar dat is eigenlijk helemaal niet wat op dat moment dan nodig is. En dat is wel spannend: wat is er dan nodig, en nou ja A, om dat aan te voelen, en B, kan je en wil je daar op ingaan, wil je daar dan in meegaan, en hoe verbind je dat dan weer aan God, want dat is natuurlijk wat je wilt, dat je uiteindelijk de rouwdragende mensen en God dat die verbinding daar plaatsvindt en zo troost kan ontstaan.

Als eerste concrete stap pakte Gerda de afwerende begrafenisondernemer aan. Zij zag zijn opmerking 'Dit zijn buitenlanders en die betalen vaak niet, dus ik doe niks voordat ik een garantie heb' als een 'stevige vorm van discriminatie'. Gerda greep hier zelf vervolgens 'stevig' op in door de ondernemer te vertellen dat zij de predikant was en dat de kerk garant zou staan, waarop de ondernemer bijdraaide. Opvallend is dat de pastor hier juist aan de belangrijkste pastorale behoefte van deze gemeenschap (dat wil zeggen het kunnen begraven van het kindje) tegemoet kon komen door haar bekendheid met het Nederlandse systeem en haar rol als Nederlandse pastor, die maakten dat zij succesvol kon onderhandelen met deze begrafenisondernemer.

In termen van de pastorale rollen zoals besproken in hoofdstuk 1 zou je het volgende kunnen zeggen. Pastor Gerda werd bij deze casus betrokken omdat zij een officiële predikant was en bekend was bij de gemeenschap. Zij verwachtte dat een beroep zou worden gedaan op haar rol als 'geestelijke': het voeren van een inhoudelijk gesprek over God, de waaromvraag en het verlies. De 'Aziatische' gelovigen zagen haar rol als predikant juist sterk liggen bij het organiseren van de begrafenis, waarbij in deze context een sterk beroep werd gedaan op de rol van 'hulpverlener': hobbels van discriminatie en het bieden van een financiële garantie moesten worden beslecht.

#### 11.4 Rituele aspecten

*Wat is er aan de hand in de casus?*

Pastor Gerda leerde dat een waardige begrafenis voor deze 'Aziatische' gemeenschap een aantal cruciale elementen kende. Zo was het heel belangrijk dat het kindje zou worden begraven en niet gecremeerd. Ook



was het voor de gelovigen van groot belang dat de uitvaartkist open zou blijven tijdens de afscheidsdienst. Pas na de dienst, wanneer iedere aanwezige zou hebben gezien dat ‘de juiste persoon’ er in lag, zou de kist kunnen worden gesloten. Daarna was het belangrijk dat Gerda als formele, ingezegende predikant samen met de moeder de kist zou sluiten en er een officiële zegen over zou spreken. Tot slot was het bij de daadwerkelijke begrafenis na de dienst van belang dat de betrokkenen het kindje *zelf* zouden kunnen begraven.

### *Inhoudelijke reflectie*

Pastor Gerda probeerde om zich in te leven in het belang dat de genoemde rituele aspecten voor deze gemeenschap hadden. De wensen waren voor haar als Nederlander ongebruikelijk en zowel organisatorisch als emotioneel uitdagend. Ze vond het echter belangrijk dat hieraan tegemoet zou worden gekomen. Dit bleek ten eerste uit het feit dat ze deze aspecten kon zien als ondersteunend bij de rouwverwerking in deze specifieke groep. Deze ondersteuning zag zij bijvoorbeeld in het belang van een officiële predikant die een officiële zegen uitspreekt over de kist: ‘Dat gaf denk ik troost.’ Ook zag zij de zin van het ‘hele fysieke’ van het zelf kunnen begraven van de overledene: ‘Dat dat ook heel erg helpt bij het accepteren van ja het is er niet meer.’

Ten tweede zag pastor Gerda de rituele vereisten in hun bredere culturele verband. Zo begreep zij dat het belang van crematie voor deze gelovigen te maken had met het feit dat zij crematie associeerden met anders-religieuze landgenoten: een christen onderscheidt zich in deze context door de doden te begraven: ‘In haar geloof (het geloof van de moeder) is het echt het meest afschuwelijke als je je kind laat cremieren.’ Ook kon ze begrijpen waarom het zelf begraven in deze context belangrijk was: ‘Dat je ergens een kist laat zakken en dan weggaat is volledig onmogelijk zeg maar. (...) Dat is ook één van de belangrijkste dingen, dat je het zelf met elkaar met de gemeenschap eh ja, dat je het als een berg zand dan achterlaat.’

### *Methoden*

Pastor Gerda deed veel om de rituelen voor de ‘Aziatische’ groep mogelijk te maken. Dit vroeg om creativiteit en onderhandelingsvermogen. Zo was het lastig om een begrafenis te organiseren, omdat de moeder van het kindje van een uitkering leefde en niet het geld had om de kosten voor de begrafenis zelf te betalen. Hierdoor zou er aanvankelijk sprake zijn van een gemeentelijke uitvaart, waarbij crematie de goedkoopste optie was. Uiteindelijk kon pastor Gerda regelen dat vanuit aanvullende betaling uit haar kerk toch een begrafenis kon worden georganiseerd. Ook het zelf kunnen begraven van het kindje

was niet vanzelfsprekend. De pastor bedacht ook hier een oplossing: zij regelde met de begrafenisondernemer dat er een hoop zand werd geplaatst naast het graf, waarmee de aanwezigen zelf het graf konden volscheppen.

Een vergelijkbare dynamiek waarin juist de overbruggende vaardigheden van deze Nederlandse pastor zo belangrijk waren, speelde bij een andere uitvaart waar zij bij betrokken was in dezelfde gemeenschap. In dit geval was er sprake van dood door suïcide en mocht er vanuit de begrafenisondernemer niet in de kist worden gekeken, wat voor deze gemeenschap een onacceptabele onduidelijkheid betekende over of de juiste persoon wel was begraven. Pastor Gerda kon hierbij een escalatie voorkomen door de begrafenisondernemer, die er 'echt geen begrip' voor had, toch te overreden om de betrokkenen nog even in de kist te laten kijken. Het bleef hier erg op spanning staan, doordat de kist weer snel dicht moest terwijl er bij de familie juist een rouwproces loskwam: 'De Nederlandse begraafplaats die *tjak tjak tjak* achter elkaar doet en voor ieder kwartier moet je bijbetalen zeg maar hè zo werkt dat (...) en een gemeenschap waarvoor rouw, dat is niet tijdsgebonden.'

Toch was het zonder de overbruggende vaardigheden van de Nederlandse pastor zeer de vraag geweest of het op het allerlaatste moment nog kunnen kijken in de kist in dit geval überhaupt was gelukt. Pastor Gerda reflecteert als volgt op de rol die juist haar Nederlandschap kon spelen in de pastorale zorg in deze gevallen:

Dat er dan in een Nederlandse context een Nederlander is die ze vertrouwen, dus dat maakt dat je je minder alleen en hulpeloos voelt ergens. (...) Dat er iemand is waarmee je je kunt verhouden, dat er iemand is die je een beetje kunt vertrouwen, die kan bemiddelen, waar je dus wel terecht kan, ik denk dat dat heel erg belangrijk is. Dat weet ik eigenlijk wel zeker. Want dat maakt ook dat je je minder migrant voelt en meer mens. Dan weet je nog wel dat je, ja dat je gewoon als mens gezien wordt. (...) Bijvoorbeeld ik denk in zo'n gesprek met zo'n begrafenisondernemer dat je je dan wel heel erg migrant voelt. A, je kan eigenlijk niet goed met hem onderhandelen en B, ze was niet van plan om te komen omdat je buitenlander bent, je voelt een soort van vijandschap, in je rouwproces.

Terugkerend naar de centrale casus van dit hoofdstuk: het mogelijk maken van de diverse rituelen vroeg ook emotionele inzet van pastor Gerda. Dit speelde met name rond de wens om de uitvaartkist tijdens de dienst open te laten:

Dus je staat te preken naast een opengelaten kist met een dood baby'tje erin... Oh man, het was echt heel heftig, het was één van mijn eerste begrafnissen. (...) Ik vond het echt ongemakkelijk. Maar voor hen is het zo

belangrijk dat ze zeker weten dat de juiste persoon in de kist ligt, dat is traditie, dat ze pas na de dienst waar iedereen bij is gesloten kan worden.

Pastor Gerda werd ook geacht om samen met de moeder de kist te sluiten, nadat elke aanwezige langs de kist had gelopen en had kunnen zien wie er in lag. Het sluiten van het deksel en het dichtschroeven van de kist was voor zowel de moeder als pastor Gerda zeer emotioneel. De moeder werd overmand door haar emoties en viel letterlijk flauw in de armen van de pastor. Gerda beschreef dit als een sterk verbindend moment.

Meer algemeen reflecteerde pastor Gerda op de complexiteit van haar rol, waarin zowel de 'Aziatische' gemeenschap, de begrafenisondernemer als ook zij zelf in deze context van interculturele rouw op onbekend terrein opereerden:

Ik vond het zelf heel ingewikkeld. (...) Zeker omdat deze gemeenschap zelf ook een soort van niet wist wat er moest gebeuren, en de begrafenisondernemer, ik weet niet, vaak geeft die daar een soort van leiding aan maar die was heel erg op de achtergrond, waardoor iedereen een beetje naar mij keek van hoe moet het en ik me afvroeg hoe moet dit. (...) Je geeft een soort van leiding aan een proces, het is iets organisatorisch of leidinggevends, en je hebt die pastorale taak, allebei, dus het was wel moeilijk om allebei die ballen in de lucht te houden. En dat zeker op het moment waarop je dat zelf als pastor heel erg emotioneert, zo'n kistsluiting van zo'n moeder met zo'n baby, ja dat gaat mij zelf natuurlijk ook niet in mijn koude kleren zitten. Dus dan moet je daar ook wel in schakelen.

Terugblikkend in termen van pastorale rollen, zien we hier dat de 'Aziatische' gemeenschap een sterk beroep deed op pastor Gerda als 'geestelijke'. De zegen die zij vanuit haar officiële ambt over de kist kon uitspreken was van groot belang voor hen. Tegelijkertijd moest Gerda opnieuw de rol van hulpverlener op zich nemen om alle praktische uitdagingen rondom de rituele wensen op te lossen: het financieren van de crematie, het regelen van een hoop zand naast het graf. Ook was de rol van pastor als 'medemens' hier belangrijk: de pastor die jou niet als 'migrant' maar als 'mens' ziet, de pastor die geëmotioneerd samen met de rouwende moeder de kist van het overleden kindje sluit.

## 11.5 Autoriteit en 'aansluiten'

### *Wat is er aan de hand in de casus?*

Voor de invulling van de afscheidsdienst wilde Gerda graag input van de moeder of de gemeenschap, terwijl de gemeenschap vooral vond dat Gerda als pastor de besluiten moest nemen.

### *Inhoudelijke reflectie*

In eerste instantie wilde Gerda voor de uitvaart graag 'aansluiten' bij de gemeenschap. Zo vroeg ze welke Bijbelteksten de moeder aan het hart lagen, maar dat liep op niets uit:

Voor hen was het echt zo iets van, ja maar jij bent de dominee dus jij weet dat. Terwijl ik eigenlijk probeerde heel erg aan te sluiten bij waar zit je, want dat vind ik mooi bij rouw, dat je juist ook dat tot spreken brengt wat in de harten van mensen leeft hè. Ehm ja dat was eigenlijk helemaal dus niet aan de orde, dat vond ik dan zelf best wel ingewikkeld. (...) Zij hadden eigenlijk echt behoefte aan een official die zei hoe het moest, en ik wilde aansluiten bij hen. (...) Toen ik vroeg van waar zal ik over preken waren ze echt stomverbaasd, ik denk dat in hun cultuur niemand dat doet, dus het was volgens mij even de vraag van hé ben je wel een echte dominee dat je dat aan ons vraagt?

De egalitaire waarden van pastor Gerda botsten hier met de meer hiërarchische waarden van de rouwenden. Gerda wilde vertolken 'wat in de harten van mensen leeft', terwijl de gemeenschap verwachtte dat zij als pastor zou vertellen 'hoe het moest'. Het vragen van input voor haar preek maakte volgens Gerda zelfs dat haar autoriteit als pastor even wat in twijfel werd getrokken.

De pastor kon uiteindelijk accepteren dat de gemeenschap het niet gepast vond dat zij input voor de preek of Bijbelteksten zouden moeten geven en begreep dat hier van haar gevraagd werd om hier geheel zelf in te kiezen: 'Toen het eenmaal zo duidelijk was van dat er ze er echt niet zelf mee kwamen omdat ze het echt niet vonden passen, toen voelde ik me ook wel vrij om dat te doen. (...) Dit is gewoon wat er eigenlijk nu gevraagd wordt en ze worden er alleen maar nerveus van...'

### Methoden

Pastor Gerda accepteerde de autoriteit die de gemeenschap haar gaf:

Dat is wel vaker in multicultureel pastoraat dat je een rol toebedeeld krijgt die je misschien zelf liever niet... waarvan je denkt van nou die ik wil ik hier eigenlijk niet pakken, maar die wel van je gevraagd wordt. En soms is multicultureel handelen dan toch om daar wel een soort van in mee te gaan. Dus ik heb toen op een gegeven moment ook gezegd nou dat is goed, dan ga ik een tekst uitzoeken waar ik het dan met jullie over wil hebben.

Gerda stelde hier echter wel een grens aan en die grens had weer alles te maken met de interculturele context: ze wilde dat het liturgische deel van de dienst door de gemeenschap zelf zou worden gedaan. Daarbij gaf ze aan dat ze geen liederen zou kunnen uitkiezen vanwege de voor haar onbekende taal en ze wilde geen Nederlandse aspecten in de liturgie, 'want daar heeft zij (de moeder) niks aan, daar heeft de gemeenschap niks aan'. De ouderling stemde hier mee in: 'Die begreep heel goed dat ik er niks van snapte anders.' Op het punt van de afscheidsdienst namen zowel de Nederlandse pastor als de 'Aziatische' ouderling dus voor hen ongebruikelijke rollen aan: de pastor trok meer autoriteit naar haar toe om zich aan te passen aan de verwachtingen, maar de ouderling kreeg ook een grotere rol dan normaal omdat de pastor in een voor haar onbekend taalgebied niet alles kon doen.

In een uitweiding over een andere begrafenis in dezelfde 'Aziatische' gemeenschap, noemde pastor Gerda dat de hooggeplaatste rol van de pastor ook juist de communicatie van afwijkende waarden kan faciliteren. Deze casus betrof zelfdoding. In de gemeenschap sluimerde de gedachte dat de partner van degene die een eind aan zijn leven had gemaakt, vervloekt zou kunnen zijn en gemedend zou moeten worden. Dit was voor pastor Gerda uiterst onacceptabel. Zij maakte gebruik van de haar door de gemeenschap gegeven autoriteit door dit aan te kaarten in haar begrafenispreek. In haar betoog stelde zij dat van christenen juist wordt verwacht dat ze om iemand die iets heel ergs heeft meegemaakt, heen staan:

Het is natuurlijk prachtig eenrichtingsverkeer, dus dan moeten ze wel luisteren (*lacht*). Dat is heel handig, dat is ook het voordeel trouwens dat je dus een soort van de autoriteit krijgt om wat te zeggen en je kan dus ook wat zeggen en dat is misschien nog veel meer dan in een Nederlandse kerk. En dat ze ook echt sneller wel een soort van het aannemen omdat jij het zegt.

Toch toonde Gerda ook dat een al te autoritair inzetten van een andere visie niet altijd zinvol was. Zo ontstond er naar aanleiding van een aantal elkaar opvolgende sterfgevallen in dezelfde gemeenschap het idee dat kwade geestelijke machten het op hen hadden gemunt. Pastor Gerda kon zich hier persoonlijk niet erg in vinden, maar vond tegelijkertijd dat ‘als dat is hoe zij er in staan, moet ik natuurlijk dan niet zeggen: het is onzin’, wetende dat deze gelovigen dan niet meer bij haar zouden komen ‘want jij bent zo’n Nederlander die hier geen verstand van heeft’. Pastor Gerda ging het gesprek met mensen uit de gemeenschap aan, probeerde om goed te luisteren en voorzichtig een nieuw perspectief aan te reiken vanuit een gedeeld standpunt, namelijk het idee van een liefdevolle God. Anderzijds noemde ze het belang van bescheidenheid en terughoudendheid, vanuit het idee dat een gelovige ‘samen met alle heiligen de lengte en de breedte en de diepte van de liefde van Jezus zal kennen<sup>6</sup>, daar heb je dus daadwerkelijk alle heiligen voor nodig’ en ook het idee dat het het mooiste is ‘als je het beste van twee werelden’ samenbrengt.

Vanuit pastorale rollen bezien, toont dit thema dat de ‘Aziatische’ christenen de pastor de rol van ‘geestelijke’ gaven: omdat de pastor de *positie* had van pastor, moest zij de beslissingen over haar preek en de gebruikte Bijbelteksten nemen. Dit kon de pastor uiteindelijk wel accepteren, maar botste in eerste instantie met haar aansluiting zoekende, relationele benadering (pastor als ‘medemens’ of ‘hulpverlener’): zij wilde juist de visie van de rouwenden hierbij betrekken. Tegelijkertijd kon Gerda in een andere context juist gebruikmaken van de haar gegeven autoriteit als ‘geestelijke’ om iets te verkondigen dat tegen gedachtengoed uit de gemeenschap in ging. Toch zat ook hier een grens aan: juist in de interculturele context wist pastor Gerda dat ze mensen van zich af zou stoten door als ‘zo’n Nederlander’ geen begrip te tonen voor hun opvattingen. Ook wilde ze een evenmenselijke positie in blijven nemen (pastor als ‘medemens’), in het geloof dat deze christenen haar iets nieuws konden leren.

## 11.6 Gemeenschap en individu

### *Wat is er aan de hand in de casus?*

Pastor Gerda had in het hele begeleidingsproces nauwelijks contact met de meest direct rouwende persoon: de moeder. Ze werd voor deze casus niet om hulp gevraagd door de moeder of vader van het kindje, maar door een leidinggevende in de gemeenschap. Na dit eerste telefonische contact, ging zij persoonlijk op bezoek en ook daar zag zij de moeder zelf niet: ‘Ze zat boven met haar vriendinnen en wilde eigenlijk niemand zien.’ De vader was niet in Nederland. Tijdens het bezoek gingen

6 Een verwijzing naar de tekst in Efeziërs 3:18-19 in de Bijbel.

er voortdurend mensen naar de moeder die boven zat, zij kwamen dan af en toe bij de pastor beneden zitten en ondertussen werd er eten gekookt en verliep het feitelijke gesprek tussen de pastor en de ouderling en anderen in de gemeenschap. Bij een later bezoek van de pastor was de moeder wel aanwezig, maar zweeg. Na de begrafenis werden mensen uitgenodigd om bij de moeder thuis te eten, maar ook daar sprak pastor Gerda haar nog steeds nauwelijks. De eerste keer dat de pastor de moeder echt sprak, gebeurde pas een aantal maanden na de begrafenis, bij een toevallige ontmoeting tijdens een kerkelijke bijeenkomst. Vanwege de taalbarrière was het 'heel erg handen- en voetenwerk', maar toch kon er enige uitwisseling plaatsvinden over hoe het nu met de moeder zelf ging.

### *Inhoudelijke reflectie*

Voor pastor Gerda was het ongebruikelijk om de moeder van het overleden kindje nauwelijks te spreken terwijl het contact vooral via anderen in de gemeenschap verliep. In haar reflectie op dit punt dacht zij dat hier waarschijnlijk verschillende aspecten een rol speelden: het feit dat de moeder beperkt Nederlands sprak, de pastor niet persoonlijk kende, niet wist hoe begraven in Nederland in zijn werk ging en het enorme verdriet droeg van het plotse overlijden van haar kindje. Daarbij speelde waarschijnlijk ook het verschil mee tussen een culturele context waarin individuen meer voor zichzelf zorgen en een context waarin individuen sterk geïntegreerd zijn in groepen<sup>7</sup>. Zo gaf Gerda aan dat 'het hele samen rouwen gebeurde door het gemeenschappelijke wat daar was, met de mensen die om haar heen waren en samen aten'.

### *Methoden*

De pastor accepteerde dat geestelijke begeleiding in deze context betekende dat ze het gesprek zou voeren met andere mensen dan de moeder zelf. Toch vroeg zij de dag na het eerste bezoek of het mogelijk zou zijn om ook persoonlijk 'met vertaling' met de moeder zelf te spreken. Bij een volgend bezoek

7 Eén van de dimensies die organisatiepsycholoog Geert Hofstede onderscheidt bij het duiden van culturele verschillen is 'individualisme'. Individualistische culturen (met een hoge mate van individualisme) karakteriseert hij als 'societies in which the ties between individuals are loose: everyone is expected to look after him- or herself and his or her immediate family' (Hofstede, Hofstede en Minkov, 2010, p. 92). Collectivistische culturen (met een lage mate van individualisme) beschrijft hij als 'societies in which people from birth onward are integrated into strong, cohesive in-groups, which throughout people's lifetime continue to protect them in exchange for unquestioning loyalty' (Hofstede, Hofstede en Minkov, 2010, p. 92). Een cultuur is niet óf het een óf het ander, maar bevindt zich ergens op het spectrum van 'laag individualisme' (collectivisme) naar 'hoog individualisme'.

was de moeder erbij en pastor Gerda wilde graag samen met haar de dienst voorbereiden, maar merkte dat de moeder er niet aan toe was om hierover te praten.

In het gesprek dat Gerda enkele maanden na de begrafenis met de moeder had, vertelde de moeder dat zij heel veel verdriet had, maar haar leven ook weer had kunnen oppakken. Het gesprek vond nu echt één-op-één plaats. Dit koos de pastor heel bewust, ook al was er een grote taalbarrière:

Ik was eigenlijk wel blij dat ik haar even alleen sprak, dus zonder de vertaler erbij. (...) Zo'n vertaler is heel fijn maar tegelijkertijd heb je wel altijd een derde persoon in je gesprek. Dus het was een beetje dan kiezen van vraag ik iemand om te kunnen vertalen, ja maar dan hebben we waarschijnlijk niet dit gesprek. Dus dan moet ik nu even inleveren qua taal.

Het verschil dat pastor Gerda ervoer in verwachting over wie er met haar communiceerde in de voorbereidingen op de begrafenis is enerzijds te duiden in termen van de kwetsbare positie van de moeder (haar rouw en haar beperkte Nederlandse taal- en cultuurkennis) en anderzijds als een verschil in verwachtingen vanuit een meer 'individualistische' en een meer 'collectivistische' culturele context.

### 11.7 Vorm en begrip

*Wat is er aan de hand in de casus?*

Rituele zaken als het kunnen scheppen van zand, de officiële zegen en het publiekelijk sluiten van de kist waren allemaal van groot belang voor deze 'Aziatische' gelovigen. Het kunnen begrijpen van de preek was echter geen expliciete prioriteit voor hen. De moeder en anderen in de gemeenschap beheersten de Nederlandse taal slechts in beperkte mate, maar vertaling naar de 'Aziatische' taal werd niet noodzakelijk gevonden.

#### *Inhoudelijke reflectie*

Enerzijds kon pastor Gerda wel duiden waarom vertaling minder belangrijk werd gevonden. Zo bedacht ze dat het probleem misschien vooral was dat niemand zou *durven* vertalen: vanuit angst om een fout te maken, het niet graag in de belangstelling staan en onzekerheid over de correcte vertaling van 'heilige' woorden.

Anderzijds was het op dit punt minder belangrijk voor pastor Gerda om aan te sluiten bij de waarden van de gemeenschap. Zij vond namelijk iets



anders van waarde: 'Ik ben geen mantra's aan het zeggen (...). Dit gaat over God en het gaat over jou en dan moet je het kunnen snappen.' De pastor benadrukte hier het belang van begrip, terwijl de gemeenschap zich sterker richtte op het belang van de juiste rituele vormen (waarbij moet worden aangekend dat 'vorm' en 'begrip' niet echt uit elkaar te trekken zijn, het gaat hier echter om een verschil in nadruk).

### *Methoden*

Pastor Gerda stond er op dat de dienst vertaald zou worden: 'Ik heb gezegd nou maar dit is wel echt nodig, want het is niet alleen het ceremoniële hè, het gaat ook over inhoud.' De ouderling begreep dit en de dienst werd uiteindelijk vertaald. In dit geval bracht de pastor dus sterk haar eigen visie op het pastorale handelen in, die afweek van de visie van de rouwenden. In een andere begrafeniscaus in dezelfde gemeenschap gaf Gerda zelfs aan dat ze dit punt had 'doorgedrukt':

Toen heb ik ook echt weer gestaan op vertaling naar de eigen taal. Dat heb ik best wel een beetje doorgedrukt. Omdat ik dacht weet je dat vind ik zo belangrijk dat dit gebeurt, dat mensen het ook inhoudelijk kunnen snappen, dat hadden ze niet gedaan als ik daar niet echt op gestaan had. Dan was het niet vertaald geweest. (...) Onder het motto: ze kunnen het wel volgen, en dan kunnen ze het voor driekwart toch niet volgen.

De beschreven uitwisseling tussen de pastor en de pastoranten kan hier, zoals bij de andere spanningsvelden, worden geduid als een intercultureel spanningsveld, in dit geval tussen de nadruk op de juiste rituele vorm enerzijds en de nadruk op 'het woord'/begrip anderzijds. Het is echter van belang om op te merken dat er een complexe verhouding en verwevenheid kan bestaan tussen verschillende intralevensbeschouwelijke aspecten, zoals cultuur en denominatie. Zo verhouden verschillende kerkelijke en theologische stromingen binnen het christendom zich ook verschillend tot de nadruk op ritueel/vorm dan wel 'woord'/begrip. Diverse intralevensbeschouwelijke aspecten kunnen dus niet altijd eenvoudig uit elkaar worden getrokken.

### **11.8 Conclusie**

Kernvraag in dit hoofdstuk, aansluitend bij de zoektocht in dit boek naar de rol van de levensbeschouwing van de geestelijk verzorger bij interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging, was: welke rol speelt de culturele achtergrond van de geestelijk verzorger bij interculturele geestelijke verzorging? Terugkijkend op de besproken thema's kunnen de volgende dynamieken worden onderscheiden:

1. *Aanpassing van de pastor aan de pastoranten*

Dit type interactie was veelvuldig te zien. Zo ondersteunde de pastor de voor de pastoranten belangrijke rituele aspecten van de uitvaart (begraven, open kist, officiële zegen, zand). Ook nam de pastor andere rollen op zich dan zij zich in verschillende situaties zelf aanvankelijk had voorgesteld: soms werd ze meer 'hulpverlener' dan 'geestelijke' (bijvoorbeeld bij het regelen van praktische zaken rondom de begrafenis) en soms meer 'geestelijke' dan 'medemens' (bijvoorbeeld bij het vormgeven van de preek zonder input van de rouwende moeder). Ze accepteerde ook dat persoonlijk contact met de rouwende moeder niet direct aan de orde was.

2. *Aanpassing van de pastoranten aan de pastor*

Het aanpassen betrof geen eenrichtingsverkeer. Zo accepteerden de pastoranten de 'eis' van de pastor dat de uitvaartdienst zou worden vertaald, zodat deze inhoudelijk te volgen zou zijn. De pastor vond het belang dat 'het woord' zou worden verstaan en dat de nadruk niet alleen op ceremoniële aspecten zou liggen.

3. *'Cultuur' van pastor faciliteert de 'cultuur' van de pastoranten*

We zagen niet alleen het aanpassen aan elkaar, maar ook dat aspecten uit de eigen culturele achtergrond juist aspecten uit de culturele achtergrond van de ander konden ondersteunen. Zo kon de pastor soms juist haar kennis van het Nederlandse systeem en de positie van Nederlandse pastor inzetten om de pastoranten in hun specifieke wensen tegemoet te komen. Vanuit die positie kon zij succesvol onderhandelen met de begrafenisondernemer over zijn discriminerende houding, een gemeentelijke crematie voorkomen en een hoop zand naast het graf laten plaatsen.

4. *'Cultuur' van de pastoranten faciliteert de 'cultuur' van de pastor*

Het omgekeerde gebeurde ook: de autoriteit die pastoranten aan de pastor toebedeelden, maakte het mogelijk dat de pastor de positie had om te betogen dat een weduwe van een man die suïcide had gepleegd *niet* vermeden moest worden.

5. *Uitwisseling tussen pastor en pastoranten*

In het gesprek over de invloed van kwade machten op sterfgevallen zocht de pastor naar enerzijds het aanreiken van een nieuw perspectief gebaseerd op gedeelde geloofsovertuigingen, anderzijds naar een bescheiden houding die open stond om zelf een nieuw perspectief te ontvangen.

In deze casus zien we dus dat zowel de culturele achtergrond van de pastor als de culturele achtergrond van de pastoranten in hun interactie de uiteindelijke vormen en inhoud van het begrafenispastoraat beïnvloedden. Het samenkomen van verschillende culturele achtergronden bood tal van uitdagingen én verrijkingen voor beide partijen:

- De pastor werd uitgedaagd en verrijkt door de kennismaking met nieuwe rituelen, andere vormen van rouwbeleving, andere pastorale rollen en nieuwe perspectieven op kwade machten.
- De pastoranten werden uitgedaagd en verrijkt door de nadruk op vertaling van een preek, onderhandelingen met de Nederlandse begrafenisereld, een andere visie op de omgang met de weduwe van iemand die suïcide had gepleegd en nieuwe perspectieven op kwade machten.

De casus laat duidelijk zien dat intercultureel pastoraat niet altijd makkelijk is en aan beide kanten zoeken en inspanning vraagt. Toch illustreert de casus ook de potentie van rijkdom, dat een zorgvuldige omgang met verschil tot nieuwe inzichten en praktijken voor zowel pastor als pastorant kan leiden.

### 11.9 Reflectievragen

- a. Waarom is het belangrijk om ‘culturele verschillen’ niet essentialistisch te begrijpen?
- b. Pastor Gerda moest onderhandelen met begrafenisondernemers en financiële zaken regelen. Stel je voor dat van jou als geestelijk verzorger een sterk praktische inzet wordt gevraagd zoals het regelen van dergelijke zaken. In welke opzichten zou dit voor jou wel of niet een uitdaging zijn? Hoe zou je hier mee om kunnen gaan?
- c. Pastor Gerda werd gevraagd om een uitvaartdienst te leiden terwijl een overleden baby'tje in een open kist lag. Stel je voor dat van jou als geestelijk verzorger wordt gevraagd om iets te doen dat voor de betrokkenen belangrijk is, maar voor jou emotioneel ingrijpend. In welke opzichten zou dit voor jou wel of niet een uitdaging zijn? Hoe zou je hiermee om kunnen gaan?
- d. Pastor Gerda werd gevraagd om een preek voor de uitvaartdienst te schrijven zonder input van de rouwenden. Stel je voor dat van jou als geestelijk verzorger wordt gevraagd om knopen door te hakken over je begeleiding zonder daarbij input van de direct betrokkenen te kunnen vragen. In welke opzichten zou dit voor jou wel of niet een uitdaging zijn? Hoe zou je hier mee om kunnen gaan?
- e. Kijk naar de vijf interculturele interactiepatronen in de conclusie:

- Welke van deze patronen past het meest bij hoe jij (naar verwachting) geneigd bent te handelen als geestelijk verzorger en welk patroon zou je graag verder ontwikkelen?
- Welke inzichten levert dit overzicht je op voor de praktijk van *interlevens-beschouwelijke* geestelijke verzorging?

### Om verder te lezen

- Federschmidt, K. & Louw, D. (Reds.) (2015). *Intercultural and Interreligious Pastoral Caregiving. The SIPCC 1995-2015: 20 Years of International Practice and Reflection*. Books on Demand.
- Lartey, E.Y. (2003). *In Living Color. An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counseling*. Jessica Kingsley Publishers.
- Phillips-Koning, D., Schaap-Jonker, H., Van Schie-Hofman, & E. (gastredactie) (2022). Themanummer 'Mental well-being for Christian migrants'. *Psyche & Geloof*, 33(3).
- Schipani, D.S., Walton, M., & Lootens, D. (Reds.) (2018). *Where are we? Pastoral environments and care for migrants. Intercultural and Interreligious perspectives*. Society for Intercultural Pastoral Care and Counseling, Duley Press.

### Literatuur

- Ganzevoort, R.R., & Visser, J. (2007). *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*. Meinema.
- Hofstede, G., Hofstede G. J., & Minkov, M. (2010). *Cultures and Organizations. Software of the Mind*. McGraw Hill.
- Koning, D.T. (2011). *Importing God. The Mission of the Ghanaian Adventist Church and Other Immigrant Churches in the Netherlands*. Doctoral Thesis, Vrije Universiteit Amsterdam.
- Stoffels, H. (2008). A Coat of Many Colours. New Immigrant Churches in the Netherlands. In M. Jansen en H. Stoffels (Red.), *A Moving God: Immigrant Churches in the Netherlands* (pp. 13-29). LIT Verlag.
- Van Houwelingen, P. (2018). Migrantenkerken in Nederland. In J. de Hart en P. van Houwelingen (Reds.), *Christenen in Nederland. Kerkelijke deelname en christelijke gelovigheid* (pp. 98-115). Sociaal en Cultureel Planbureau.

## Nabeschuwing



## Hoofdstuk 12

# Interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging en fragiliteit in de malaise van de moderniteit

*Navigeren door de spirituele supernova*

*Pieter Coppens*

Rabbi: These questions that are bothering you, Larry - maybe they're like a toothache. We feel them for a while, then they go away.

Larry: I don't want it to just go away! I want an answer!

Rabbi: Sure! We all want the answer! But Hashem doesn't owe us the answer, Larry. Hashem doesn't owe us anything. The obligation runs the other way.

Larry: Why does he make us feel the questions if he's not gonna give us any answers?

Rabbi: He hasn't told me.

### 12.1 Inleiding

In de film *A Serious Man*, een hedendaagse interpretatie van het Boek van Job door de bekende regisseurs Joel en Ethan Coen, ondergaat de liberaal-joodse universitair docent wiskunde Larry Gopnik een aaneenschakeling van verlies en rampspoed, welke eerder in hoofdstuk 2 'ontregelende ervaringen' genoemd werden. Zijn echtgenote wenst van hem te scheiden voor een ander, waarop niet zij maar hij in een motel belandt; de minnaar van zijn vrouw schrijft anonieme lasterlijke brieven over hem aan de universiteit waardoor hij werkeloos dreigt te worden; zijn aan lagerwal geraakte broer woont bij hem in; een student probeert hem om te kopen; hij raakt in conflict met zijn burens; er wordt een ernstige ziekte bij hem geconstateerd; en tussendoor moet hij ook nog zijn twee constant ruziënde puberkinderen in het gareel zien te houden. Zoals Larry het zelf omschrijft: 'Het voelt alsof het tapijt onder me weg getrokken wordt'. Hij is, net als de Bijbelse Job, verbaasd over de vraag waarom dit hem, een serieuze man die altijd netjes en plichtsgetrouw geleefd heeft, allemaal overkomt. Waar heeft hij dit aan verdiend, wat heeft het allemaal te betekenen? Hij wil het als rationeel mens graag allemaal kunnen duiden, hij *eist* zelfs een verklaring. De uitspraken 'What's going on', 'I don't understand', en 'I didn't do anything' komen regelmatig terug in de film (Nerdwriter, 2015).

Op advies van een vriendin die hem herinnert aan de rijkdom van zijn joodse traditie, zoekt Larry opeenvolgend spirituele hulp bij drie rabbijnen, alle drie in een andere fase van hun loopbaan.

Larry wendt zich eerst tot de junior rabbijn, een ietwat naïeve mystieke dromer. Deze biedt Larry alleen de gemeenplaats aan dat hij een nieuw perspectief nodig heeft en moet herontdekken hoe hij met verwondering God in deze wereld kan zien, zelfs in het aangezicht van een ogenschijnlijk betekenisloze parkeerplaats. De wat oudere en meer ervaren rabbijn – uit de dialoog bovenaan – vertelt een eveneens ogenschijnlijk betekenisloze parabel, die na nader onderzoek laat zien dat het ondervragen van Gods diepere bedoeling met heftige gebeurtenissen niets oplevert. Men moet gewoon stug verder leven zonder verder door te vragen, zo luidt de boodschap, waardoor Larry voor zijn gevoel ook met lege handen achterblijft. De bejaarde hoogste rabbijn, op wiens wijsheid en ervaring Larry nu zijn volle hoop heeft gevestigd, weigert hem te ontvangen en laat zijn secretaresse hem afwimpelen. Hij confronteert Larry zo met volledige stilte over de diepere betekenis van zijn lijden, symbolisch voor het grote zwijgen van God. Larry vindt zo geen enkele serieuze troost over de grote vragen die worden opgeworpen door de ontregelende ervaringen waarmee hij wordt geconfronteerd.

De film biedt een ongemakkelijk beeld van de beperkte troost die een eeuwenoude religieuze traditie in ons tijdsgewricht kan bieden aan een nog maar vagelijk religieus persoon die een typisch gerationaliseerd Vinex-leventje leidt en geconfronteerd wordt met verlies, crisis en trauma, evenals de beperkte rol die ‘traditionele’ religieuze begeleiding in die troost kan spelen. De diepere betekenis en goddelijke wijsheid achter lijden kan niet worden begrepen, zo lijkt de film te willen vertellen, en is er misschien zelfs helemaal niet. Spreken met rabbijnen, ondanks de rijke intellectuele en verhalende traditie die het jodendom te bieden zou moeten hebben bij het omgaan met verlies en trauma, leidt alleen maar tot een groter besef van de ondoorzichtigheid van Gods grotere plan, en tot het besef dat men zelfs maar moet gissen of dat plan er wel is.

De meeste kijkers zullen de religieuze wortels van Larry niet delen, maar toch geen enkele moeite hebben zich in hem te verplaatsen. Het leven in de moderniteit is zodanig gehomogeniseerd en gerationaliseerd dat we nu eenmaal allemaal erg op elkaar zijn gaan lijken, niet alleen in onze levensstijl, maar ook in de manier waarop zinvragen zich aan ons opdringen. Hoewel de antwoorden die we op die zinvragen proberen te geven gedifferentieerder zijn dan ooit, ervaren we in meer of mindere mate allemaal dezelfde ‘malaise van de moderniteit’. In de woorden van de filosoof Charles Taylor: ‘het ontbreekt onze daden, doelstellingen, prestaties en dergelijke, aan gewicht, ernst, compactheid, inhoud. Er bestaat een diepere resonantie die ze missen en die, zo ervaren we, er wel zou moeten zijn.’ (Taylor, 2009, p. 421) Deze malaise voelen



we extra diep bij 'ontregelende ervaringen'. Alle religieuze tradities worstelen op soortgelijke wijze om daar goede antwoorden op te formuleren en zichzelf relevant te houden in een wereld waarin ze niet langer vanzelfsprekend maatgevend zijn.

Had interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging misschien uitkomst kunnen bieden voor Larry? Had een gesprek met iemand uit een andere traditie meer bevredigende inzichten kunnen bieden? Had dat een ontsnapping kunnen bieden uit de ervaring van het zwijgen van God en de ogenschijnlijke betekenisloosheid van zijn lijden? Had dat wel betekenis kunnen geven aan zijn 'ontregelende ervaringen', en een interpretatie kunnen leveren waardoor hij door kan met zijn leven? Of is de levensbeschouwelijke crisis in de moderniteit zodanig diep geworden dat ons niets anders rest om samen fragiele medereizigers te zijn in die constante staat van malaise, vanuit welk levensbeschouwelijk vertrekpunt men ook redeneert?

Om die vragen te kunnen beantwoorden, maken we nu eerst kort kennis met het belangrijke werk *Een seculiere tijd* van Charles Taylor, dat een goed theoretisch raamwerk biedt om te begrijpen waarom de worsteling van Larry voor ons allemaal zo herkenbaar is. We verdiepen dit daarna door ook een inkijk te nemen in een complementair model van de psycholoog David Wulff. Vervolgens bekijken we hoe dat raamwerk terugkomt in de besproken casussen in dit boek.

## 12.2 Gidsen door de supernova?

Om de hyperpluraliteit aan levensbeschouwelijke opvattingen in onze huidige seculiere tijd in het Westen vanaf pakweg de jaren zestig te duiden, gebruikt de Canadese filosoof Charles Taylor de astronomische metafoor van een supernova, een krachtige en kleurrijke explosie van een ster. De mens leefde oorspronkelijk in een wereld die overladen was met betekenis, die 'betoverd' was door allerlei goede en kwade krachten, en waarin het zelf als 'poreus' ervaren werd: die goede en kwade krachten konden constant hun invloed doen gelden op het zelf. Een belangrijke functie van religie was om dat poreuze zelf een gevoel van bescherming te bieden door goede krachten aan te roepen tegen al die kwade krachten van buiten. Niet-religieus zijn was daarmee ondenkbaar, het voortbestaan van het zelf en de samenleving was er gevoelsmatig onlosmakelijk mee verbonden. De religie die iedereen deelde was als een krachtige ster die iedereen het noodzakelijke licht gaf, het fundament van de sociale en politieke orde. Vandaar ook dat religieuze pluraliteit als een probleem ervaren werd en 'afvalligheid' of 'ketterij' hard gestraft werd. De moderne mens in het Westen leeft sinds de door christelijke hervormingsbewegingen aangejaagde 'onttovering van de wereld' en de geleidelijke constructie van het onthechte individu en het exclusief humanisme echter in een wereld waarin religiositeit

optioneel geworden is, en daarmee een bewuste keuze. De krachtige ster is uiteengespat en na een geleidelijk proces sinds pakweg de jaren zestig van de vorige eeuw verworpen tot een spirituele supernova, een kleurrijk geheel van levensbeschouwelijke opties, ‘een soort duizelingwekkend pluralisme op het spiritueel vlak’ (Taylor, 2009, p. 412). Veel mensen bevinden zich daardoor constant in een *cross-pressure* tussen enerzijds orthodoxe religie en anderzijds materialistisch atheïsme (die zelf voor een groep mensen natuurlijk ook onverminderd aantrekkelijke opties zijn), en zoeken steeds nieuwe spirituele middenwegen om tussen die twee uitersten te laveren. Die tussenposities brengen zelf ook steeds weer nieuwe middenwegen voort, waardoor deze supernova steeds gevarieerder en kleurrijker wordt.

Het beeld van de supernova is van buitenaf beschouwd mooi en veelkleurig, een spektakel van licht dat verwondering en ontzag oproept. Maar stel jezelf er nu eens middenin zwevend voor, nog bijkomend van de klap van het uiteenspatten van de ster: ineens kan de verwondering en het ontzag ook omslaan in bedreiging en verwarring. Het leven in onze levensbeschouwelijke supernova kan tegelijkertijd overweldigend en beangstigend zijn en is zo in zichzelf een ontregelende ervaring. De enige echt gedeelde ervaring die we nog hebben in de hyperdiverse supernova rondzwevend is een doordringende vraag wat het allemaal te betekenen heeft. Dit is nooit eerder in de menselijke geschiedenis zó een prangende vraag voor zóveel mensen geweest. Het is een verschijnsel dat eigen is aan het leven in deze supernova, dat religieuze mensen niet minder kwelt dan niet-religieuze. Ondanks de overweldigende ervaring van kleur en licht in de supernova kan het zo toch ook mat en duister aanvoelen, kan men terugverlangen naar de tijd dat de ster nog gewoon een overzichtelijk en bindend licht voor iedereen gaf, en kan men geconfronteerd met ‘ontregelende ervaringen’ grote behoefte voelen aan een gids door die bedreigende pluraliteit. Taylor spreekt daarom ook wel van de ‘malaise van de moderniteit’. Daar komt geestelijke verzorging om de hoek kijken.

Het leven in de supernova met al haar pluraliteit maakt de moderne mens ook fragiel, zo beschrijft Taylor, op meerdere niveaus. Fragiel blijft de mens nog steeds in fysieke en materiële zin: verlies, ziekte en dood zijn minder alomtegenwoordig dan vroeger, maar liggen ook nu altijd op de loer. Er komt echter ook nog een laag spirituele fragiliteit overheen. In de supernova is men door de exponentiële toename van levensbeschouwelijke opties spiritueel in een blijvend fragiele toestand. Het is niet ongebruikelijk dat men als kind radicaal afwijkt van de levensbeschouwelijke positie van de ouders, en dat zo iedere generatie een grote cultuuromslag meemaakt (denk aan de grote secularisatiegolf onder katholieken in de jaren zeventig, of de spectaculaire opkomst van *new age* spiritualiteit vanaf de jaren negentig). Ook binnen één en dezelfde generatie kunnen grote verschillen optreden in levensbeschouwelijke

positie met bijvoorbeeld broers, zussen en vrienden, en zelfs op het niveau van het individu kunnen gedurende het leven grote en kleinere omslagen en verschuivingen plaatsvinden in levensbeschouwelijke opvattingen. Die fragiliteit neemt nog extra toe door de homogenisering van de mens in de moderne samenleving. We hebben wel allemaal andere levensbeschouwelijke opvattingen, laten een transcendente dimensie in verschillende mate al dan niet toe in onze levensbeschouwingen, maar in de kern leven we allemaal min of meer dezelfde generationaliseerde levens, de wereld allemaal beschouwend vanuit dezelfde natuurlijke, rationele orde, wat Taylor een 'immanent frame' noemt, dat voorafgaat aan elke religieuze beleving. Dat maakt de gevoelde verschillen onderling kleiner, en maakt dat bij iedere interlevensbeschouwelijke ontmoeting de vraag 'waarom mijn weg en niet de hare' indringender geworden is dan deze historisch ooit geweest is. Verandering van levensbeschouwing is een serieuze optie die zich constant aandient, juist omdat we in al het andere zo hetzelfde zijn.

Die gedeelde gewaarwording van zoeken naar betekenis in de moderne gehomogeniseerde wereld maakt dat we in de interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging elkaars vragen en noden op een dieper niveau zo goed (zouden moeten) kunnen herkennen. Die gedeelde malaise van de moderniteit, de vraag naar wat het allemaal te betekenen heeft, voelt men het sterkst bij heftige contingentie-ervaringen die als een onrechtvaardig verlies beschouwd worden. In oudere tijden kon relatief eenvoudig een beroep gedaan worden op een 'naïef' geloof in het ondoordringbare mysterie van het bestaan in een hiërarchisch ingerichte kosmos. In de hoogste regionen van de hemelse vergadering werden beslissingen over ons bestaan genomen die door ons niet te doorgronden zijn en een mysterie hóren te blijven, ook wanneer ronduit nare gebeurtenissen plaatsvinden. Een dergelijke acceptatie van het mysterie is in onze tijd veel moeilijker geworden. De metafoor van de supernova is niet toevallig gekoppeld aan een oneindig universum, niet aan een beperkte kosmos. Dat is precies hoe wij als moderne individuen onszelf begrijpen binnen het grotere geheel: wij bevinden onszelf niet langer in een beperkte en mysterieuze kosmos maar in een grenzeloos universum, dat wij weliswaar nog niet geheel doorgrond hebben, dat nog geheimen voor ons heeft, maar in principe door ons kenbaar en doorgrondelijk is als een duidelijke orde met rationele natuurwetten. Het idee dat bepaalde dingen nu eenmaal een mysterie voor ons zijn en ook horen te blijven is nog maar moeilijk te accepteren voor ons. De mens van nu heeft een grotere behoefte alles wat gebeurt in het universum te begrijpen en heeft het zelfvertrouwen dat alles ook te begrijpen is.

Ook (orthodox-)religieuze mensen in ons tijdsgewricht leven onbewust met dat besef, het is deel van onze *social imaginary*. Het verlies van een kind dat Maarten in hoofdstuk 2 te verwerken kreeg, zou vóór ons tijdperk van de

supernova ook een ontregelende ervaring zijn, zonder twijfel grote pijn te weegbrengen, maar de vragen 'wat heeft deze ervaring te betekenen' en 'waarom moet mij dit overkomen' zouden er minder indringend aan gekoppeld worden, minder urgent zijn, of het antwoord zou als meer voordehand liggend ervaren worden. De bereidheid om het mysterie van de Goddelijke wil als iets bovennatuurlijks en ongrijpbaars te accepteren zou groter zijn, of de mogelijkheid het aan kwade krachten in de 'betoverde' kosmos toe te schrijven zou eenvoudiger zijn. Dat wordt in onze huidige voorstelling van een rationeel opererend universum nog maar moeilijk geaccepteerd. Men wenst nu, eist nu soms zelfs, een verklaring voor de nare dingen die men overkomt, men heeft een crisis in betekenisgeving aan het lijden. De kwelling van die vraag naar de betekenis van ons lijden is ironisch genoeg het laatste echt universele in de hyperindividuele levensbeschouwelijkheid van de supernova. Het is daarmee ook de verbindende factor in het werkveld van de interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging, de gedeelde ervaring waarin we elkaar allemaal kunnen vinden. De interlevensbeschouwelijk werkende geestelijk verzorger kan daarmee de ideale gids zijn in de verwarring van de supernova.

### 12.3 *Cross-pressures* tussen orthodoxe religie en atheïstisch materialisme

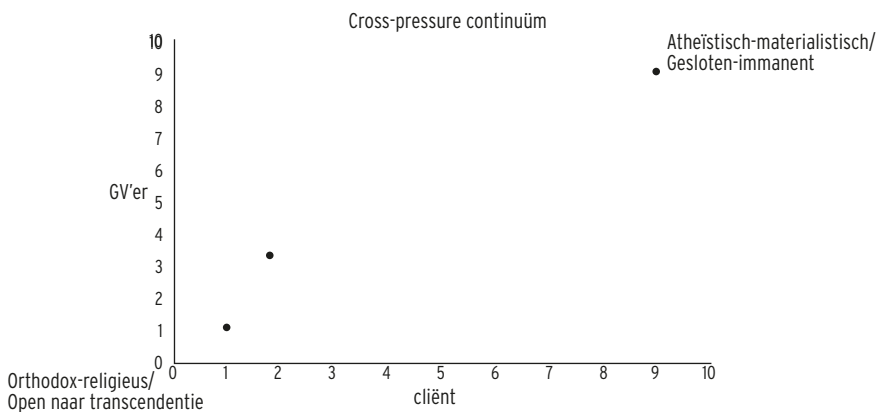
Afhankelijk van waar men staat op het genoemde *cross-pressured* continuüm orthodox-religieus vs. atheïstisch-materialistisch, en afhankelijk van hoe open men staat voor een transcendente dimensie, roepen deze 'ontregelende ervaringen' verschillende reacties op. Wanneer men relatief dicht bij het orthodox-religieuze en transcendente kader staat en geconfronteerd wordt met ondraaglijk lijkend verlies, meent men, zoals we zagen bij Larry, recht te hebben op antwoorden vanuit het transcendente. Daarmee dient zich in onze moderne tijd de crisis van het theodicee-vraagstuk aan zoals dat historisch nooit eerder net zo indringend aan de orde geweest is: ook het handelen van een hogere macht moet voor ons te begrijpen en te doorgronden zijn, men eist een antwoord. Wanneer men, zoals Larry, met de stilte van God geconfronteerd wordt, kan een geloofscrisis ontstaan, zelfs een vorm van rebellie naar het transcendente. Dit maakt ontregelende ervaringen nog eens extra ontregelend, vergroot het wantrouwen naar orthodoxe religie, versterkt zo de *cross-pressure*, laat mensen extra de malaise van de moderniteit voelen, maakt hen extra fragiel, en duwt hen nog eens extra diep de overweldigende chaos van de supernova in. Het maakt de rol van de geestelijke verzorger des te urgenter, maar ook extra verantwoordelijk: de interlevensbeschouwelijke dimensie van geestelijke verzorging maakt kwetsbare mensen in zulke gevallen nóg kwetsbaarder, en de fragiliteit van de eigen levensbeschouwelijke positie extra voelbaar. Om dan het gesprek met iemand van een andere levensbeschouwing

aan te gaan is veel gevraagd: er staat ontzettend veel op het spel op zo'n kwetsbaar moment.

Wanneer men relatief dichterbij het atheïstisch-materialistische en gesloten-immanente kader staat en geconfronteerd wordt met ondraaglijk lijkend verlies, kan sterk het gevoel optreden dat men met lege handen staat. De vraag naar betekenis is net zo sterk, maar er is geen sprake van rebellie naar het transcendente waardoor men zich in de steek gelaten voelt. De onvrede richt zich eerder naar het gesloten-immanente, waarin men op dit soort momenten onvoldoende troost vindt. De behoefte kan ontstaan om toch eens wat dieper de spirituele supernova in te duiken, en mogelijkheden te verkennen om daar betekenis te vinden. Ook dit is een nog verdere ontregeling van een toch al ontregelende ervaring. Het brengt fragiliteit teweeg waarin de interlevensbeschouwelijke GV-er een net zo verantwoordelijke rol heeft als in het andere geval.

Om nog een laag complexiteit toe te voegen, bevindt niet alleen de cliënt zich op eerdergenoemd continuüm, maar ook de geestelijke verzorger zelf. Deze heeft net zo goed te maken met de supernova, ervaart dezelfde malaise van de moderniteit, worstelt ook met *cross-pressures* en ervaart ook haar fragiliteit. In de nadere analyse van de casuïstiek zou men dan ook elke casus op de grafiek in figuur 12.1 met een stip een plek kunnen geven, naar gelang de positie op het continuüm van zowel de cliënt als de GV-er in het begin van de relatie, waarbij gedurende de ervaren fragiliteit in de relatie onvermijdelijk verschuivingen aan beide kanten optreden. De verticale as geeft de positie van de GV-er weer op het continuüm, de horizontale as de cliënt. De stip laat zien waar deze twee assen elkaar ontmoeten in de relatie.

Figuur 12.1



Men kan dan stellen dat hoe meer de stip zich op de denkbeeldige diagonaallijn bevindt, hoe dichter GV-er en cliënt levensbeschouwelijk dezelfde uitgangspunten delen, en hoe relatief meer begrip er voor elkaar zal zijn. Hoe verder van de diagonaallijn af, hoe groter de relatieve afstand tussen elkaars posities die te overbruggen is.

Laten we ook een ander model uit de religiepsychologie ernaast leggen ter verdieping, die een extra laag complexiteit toevoegt, maar in de basis aardig overeenkomt met de fenomenologische observaties van Taylor. De psycholoog David Wulff onderscheidt, vergelijkbaar met Taylor, twee vormen van *cross-pressure* (hij noemt het zelf niet zo) in relatie tot hun levensbeschouwing waar-tussen mensen zich een weg banen in de westerse moderniteit. Enerzijds is er de druk van het secularisme, anderzijds de druk van religieus en filosofisch pluralisme. Volgens Wulff is het in de hedendaagse pluralistische samenleving onvermijdelijk dat je in aanraking komt met mensen met andere levensbeschouwelijke overtuigingen, zowel religieus als seculier. Dat betekent dat je er niet aan ontkomt constant positie in te nemen ten opzichte van die levensbeschouwelijke anderen. Je eigen levensbeschouwelijke positie heeft consequenties voor hoe je die anderen tegemoet treedt. Wulff onderscheidt daarin grofweg vier mogelijke levensbeschouwelijke posities die allemaal begrepen kunnen worden als pogingen zich tot die twee vormen van sociale druk te verhouden (Wulff, 1991, p. 633-41; Fontaine et al., 2003). Dit is door Kevern (2012, figuur 2) vertaald naar een figuur met een verticaal en een horizontaal continuüm, die gekruist vier afzonderlijke vlakken opleveren. Het verticale continuüm geeft weer in hoeverre men openstaat voor transcendentie, het horizontale continuüm geeft weer in hoeverre men ofwel een letterlijke ofwel een symbolische interpretatie van diens levensbeschouwing voorstaat. Dit levert vier basishoudingen op: een letterlijke bevestiging (1: *orthodoxy*) van de levensbeschouwelijke traditie, een letterlijke afwijzing (2: *external critique*), een reducerende interpretatie (3: *relativism*), of een herstellende interpretatie (4: *second naivite*).

De categorie *orthodoxy* (1) kenmerkt zich door een defensieve afwijzing van iedere uitdaging aan hun letterlijke geloofswaarheden en daarmee ook engagement met andersgelovigen. De groep *external critique* (2) wordt gevormd door mensen die nooit religieus geëngageerd zijn geweest of door de opkomst van het secularisme er afstand van genomen hebben. Volgens de makers van dit model hebben die een zekere *family resemblance* met de orthodox-religieuze groep, vanwege hun relatief sterke overtuiging van de juistheid van de eigen positie en afwijzing van andere posities. Men zou kunnen zeggen dat deze twee groepen aan de linkerkant van het model samen de uitersten vormen van het eerdere continuüm gebaseerd op Taylor. De categorieën *relativism* (3) en *second naivite* (4) vormen dan de *cross-pressured* posities die de

supernova hun kleur geven. *Relativism* wordt gekenmerkt door een afwijzing van transcendent geloof, maar een positieve waardering van mythen en rituelen uit religieuze tradities als uitdrukking van diepere menselijke waarheden. Men laat daarbij meer interpretatieve reflexiviteit zien dan de voorgaande twee groepen. Mensen die zich in de categorie *second naivite* bevinden, zijn van mening dat geloof in het transcendente niet per se gepaard hoeft te gaan met geloof in de letterlijke waarheid ervan en dat men ook lid van een religieuze gemeenschap kan zijn zonder alle bijbehorende waarheidsclaims volledig te omarmen (Kevern, 2012).

Ook deze modellen kennen natuurlijk hun beperkingen. Zo heb ik persoonlijk mijn vraagtekens bij de tegenstelling tussen 'letterlijk' en 'symbolisch'; ook 'orthodoxe' religies kennen vaak genoeg hun meer symbolische interpretaties en ook meer 'progressief' georiënteerde gelovigen kunnen zo hun sterke dogma's en bijbehorende groepsdruk hebben. Het is dan ook belangrijk altijd een bepaalde interpretatieve flexibiliteit te houden wanneer je de werkelijkheid om je heen ermee analyseert. Ze kunnen echter wel degelijk behulpzaam zijn bepaalde situaties uit je praktijk beter te doorgronden en te duiden en ook met anderen te bespreken vanuit een gedeeld interpretatief raamwerk.

#### 12.4 Voorbeelden van *cross-pressure*, malaise en fragiliteit uit de casuïstiek

In het vervolg van dit hoofdstuk beschouwen we de functie van geestelijke verzorging als navigator door de spirituele supernova nader. We reflecteren nog eenmaal op de besproken casuïstiek in voorgaande hoofdstukken, en stellen daarbij steeds drie vragen: 1) Op welke wijze laat de ervaring van levensbeschouwelijk *cross-pressured* zijn zich zien in de casuïstiek; 2) op welke wijze zijn de casussen kenmerkend voor de vraag naar betekenis in 'de malaise van de moderniteit' en welke antwoorden probeert de GV-er daarop te vinden; en 3) welke vormen van (inter-)levensbeschouwelijke 'fragiliteit' zien we terug in de casussen? In de casussen besproken in dit handboek komen zowel die *cross-pressure* (het zoeken naar een derde weg tussen 'orthodoxie' en 'ongeloof'), die malaise (de vraag 'wat heeft dit allemaal te betekenen') als de fragiliteit ('wat maakt mijn levensbeschouwing nou geloofwaardiger dan die van mijn gesprekspartner, is die niet net zo goed plausibel en leefbaar?') regelmatig voor. We laten hen hier aan bod komen in volgorde van degenen die relatief dicht bij elkaar liggen op zowel Taylors continuüm als Wulffs model, naar degenen die verder uit elkaar liggen.

De opkomst van 'oosterse' vormen van spiritualiteit in het Westen vanaf de jaren zestig is bij uitstek een symptoom van de spirituele supernova die Taylor beschrijft, en een keus die veel gemaakt is door mensen die zich *cross-pressured* voelden tussen de oude orthodoxe religie en het nieuwe atheïstisch

materialisme. In het werk van Taylor wordt het boeddhisme geregeld aangehaald als voorbeeld van nieuwe religiositeit die goed past bij het ‘expressief individualisme’ van het hedendaagse authenticiteitsideaal (Van der Braak, 2018; idem, 2020). Het boeddhisme is, zoals de auteurs van de casus ook opmerken, zodanig aangepast aan de westerse context, dat het breder inzetbaar geworden is voor therapeutische doeleinden, zoals *mindfulness* en *acceptance and commitment-therapy*. Dat komt in de casus goed naar voren. De cliënt in kwestie heeft zelf geen specifieke levensbeschouwelijke achtergrond, en kan relatief eenvoudig aansluiting vinden bij de therapeutische werkvormen die de boeddhistische GV-er aanbiedt. Affiniteit met de spirituele dimensies ervan en de praxis van meditatie volstaat. De GV-er en de cliënt lijken elkaar eenvoudig te kunnen vinden, omdat beide geen sterke waarheidsclaims wensen te verdedigen. Het lijkt op een ontmoeting tussen een *restorative interpretation* (GV-er) en een *reductive interpretation* (cliënt). De fragiliteit van de eigen positie brengt dan ook weinig spanning met zich mee in deze casus. De GV-er claimt bovendien geen eenduidig antwoord op de waarom-vraag van het lijden. De GV-er leert de cliënt bij wijze van spreken juist dit type vragen te parkeren en middels oefeningen naar acceptatie van de situatie toe te werken. Iets soortgelijks zien we ook in de casus van hindoe geestelijke verzorging, waar een cliënt met een van oorsprong christelijke achtergrond zich aanvankelijk vooral geïnteresseerd toont in de praxis van yoga-meditatie. Met de mentale ontregeling volgend op het overlijden van zijn moeder lijken de gesprekken met de hindoe geestelijk verzorger vooral spiritueel-therapeutisch te zijn. Het daadwerkelijk compleet omarmen van de religieuze traditie lijkt niet nodig om aspecten van de traditie effectief in te zetten in de geestelijke verzorging.

In de casus van de joodse rabbijn en de cliënt uit een moslimland is de meer ‘liberale’ vorm van jodendom die de rabbijn aanhangt en uitdraagt in zichzelf een product van de *cross-pressure* die Taylor beschrijft. De verschrikkingen die de cliënt meegemaakt heeft in zijn herkomstland confronteren hem met de duistere kant van wat hij als ‘orthodoxe’ religie ziet. De rabbijn kiest als inzet van zijn relatie met deze cliënt meedenken, ‘de juiste vragen stellen, om achter dieper gelegen gevoelens vanuit zijn traditie en cultuur te kunnen komen, om hopelijk de negatieve gevoelens en gedachten weg te nemen, of op zijn minst te kunnen relativeren’ (hoofdstuk 9). In zijn gesprekken over de vorm van de islam die zijn cliënt ervaren heeft, gaat de joodse geestelijke verzorger bewust ook op zoek naar middenwegen binnen die traditie, naar ruimte in de *cross-pressure* van uitersten. De joodse GV-er stelt zich ook uitdrukkelijk op als gids in de complexiteiten van de supernova: ‘Het is mijn taak als geestelijk verzorger om de cliënt te wijzen op de vele mogelijkheden die er zijn op de weg van zijn of haar leven. Er zijn vele wegen die naar het einddoel leiden. Een einddoel dat voor ieder anders zal zijn.’



De casus van de christelijk-interculturele pastorale zorg laat goed zien dat in ons tijdsgewricht intra-levensbeschouwelijke zorg niet per se eenvoudiger is dan interlevensbeschouwelijke zorg. Ook binnen een en dezelfde religieuze traditie kan het verstaan en de beleving van die traditie zo radicaal anders geworden zijn dat men zich op hele verschillende plekken op het model van Wulff kan bevinden. In deze casus staat het overlijden van een kind centraal, voor velen de ultieme theodicee-test. Bij de GV-er roept dat meteen tal van waarom-vragen op, wat laat zien dat ze onderdeel is van het boven besproken interpretatieve raamwerk van de moderniteit. Voor de migrantengemeenschap die ze bedient, blijken die waarom-vragen in eerste instantie echter totaal niet aan de orde. Zij zoeken niet zozeer pastorale begeleiding maar vooral praktische en rituele begeleiding. Bovendien toont hun wereldbeeld tal van 'betoverde' aspecten en lijken ze een opvatting van het zelf te hebben die 'poreus' is: er zijn volgens hen allerlei kwade krachten in het spel die de GV-er maar moeilijk kan erkennen, waar ze zich met gemeenschappelijk beleefde rituelen tegen proberen te weren. Deze casus laat zo goed de beperkingen zien van het theoretisch raamwerk van Taylor wanneer we spreken over niet-westerse culturen en religiebelevingen. Dit is iets waar Taylor vaker om bekritiseerd is, maar wat hij zelf ook erkent (Browne and Lynch, 2018, p. 155-57).

De christelijke GV-er die een islamitische familie bijstaat, zou men op basis van de casusbeschrijving in de categorie *restorative interpretation* kunnen plaatsen na eerder in haar leven zich in een meer orthodox milieu begeven te hebben. De verandering is niet op de as van transcendentie, maar van het letterlijke naar het symbolische. Ze beschrijft deze overgang zelf als een bevrijding. Over de islamitische familie weten we net niet genoeg om ze ergens te plaatsen op de horizontale as: hun weigering de behandeling stop te zetten valt niet per se als 'letterlijk' te interpreteren en kan net zo goed een wens zijn van mensen in de meer 'symbolische' kant van het spectrum. Dat ze zich op de verticale as in het transcendente deel bevinden is wel duidelijk: hun geloof dat leven en dood alleen aan God toebehoort is erg sterk. De 'dialogische houding' die de auteurs beschrijven als methode in de casus, 'waarbij de levensbeschouwing van de cliënt geëerbiedigd wordt en de eigen achtergrond beschikbaar gesteld wordt' (hoofdstuk 5), vooronderstelt een principiële aanvaarding van interlevensbeschouwelijke pluraliteit die kenmerkend is voor de rechterkant van het model van Wulff en vooral in de *cross-pressured* ruimte bij Taylor te vinden is.

In de casus van de humanistische geestelijke verzorger in relatie met een moslim met een redelijk 'exclusivistische' levensbeschouwing die in detentie zit op een terroristenafdeling (TA), neemt de humanistische GV-er (categorie 3?) juist vanuit de eigen *cross-pressured* positie binnen de supernova de uitnodiging aan om het meer 'gesloten' zelf- en wereldbeeld van diens tegenpool

(categorie 1?) voluit serieus te nemen en op waarde te schatten. Ze is bereid aandachtig te luisteren naar de metafoor waarin Ilyas zijn afwijzing van filosofie en zijn niet-bevragende gehoorzaamheid aan God motiveert. Ze lijkt deze te begrijpen en verklaart ook er jaloers op te zijn. De mogelijkheid lijkt bij haar aanwezig om het als serieuze optie te verkennen: Ilyas is kennelijk toch weer niet zo anders van haar dat hij onbegrijpelijk voor haar is. De humanistische GV-er laat daarmee de fragiliteit van de eigen positie juist als kracht zien. In de ontmoeting met Ilyas zit fragiliteit besloten van haar uit, terwijl Ilyas op het eerste gezicht redelijk geharnast lijkt met zijn stellige geloofsovertuiging. Ze sluit het gesprek met Ilyas af met een uitnodiging de supernova te betreden en samen te verkennen. Ilyas laat fragiliteit zien in hoe hij die uitnodiging benadert: soms is hij er wel, maar soms trekt hij zich ook weer terug in zijn schulp.

De grondslagen van de islamitische geestelijke verzorging zoals beschreven in de bijdrage van Boender, Quadir en Bakir, lijken stevig geworteld in een traditioneel verstaan van de religieuze traditie. Het onderscheid met de traditionele moskee-imam zit hem niet zozeer in de geloofsopvattingen, maar vooral in de meer luisterende, afwachtende houding die de andere institutionele context vraagt. Het algemene profiel van de islamitische geestelijke verzorger lijkt daarmee dicht bij het 'orthodox-religieuze' te zitten op het continuüm van Taylor. In de twee beschreven casussen in dit hoofdstuk zien we goed dat die relatieve 'orthodoxie' geenszins een belemmering hoeft te vormen voor vruchtbaar interlevensbeschouwelijk contact met iemand die zelf een hele andere geloofshouding heeft en op een andere plek op het continuüm zit. Presentie zonder pretentie is daarvoor in deze casussen voldoende, werkelijk aandacht hebben voor de ander als mens. Een redelijk 'orthodoxe' beleving van de religie is daarvoor in deze casus geen obstakel. De cliënt Anemarie spreekt uit dat ze twee dingen vooral gewaardeerd heeft in het contact met de islamitische geestelijke verzorger: ruimte om te zijn wie je bent en aanvaarding. Barbara spreekt ook uit dat zijn luisterende grondhouding en er gewoon voor de ander aanwezig zijn, enorm gewaardeerd zijn. Dit zijn voor Hassan religieuze vanzelfsprekendheden die juist uit zijn 'orthodoxe' beleving voortkomen, verbonden met het spirituele domein van zijn traditie waarin hij zuivere oprechtheid in hart en daden nastreeft. In beide casussen was er eerst sprake van een afwachtende houding bij de cliënten, maar toen het contact eenmaal gestalte kreeg, verdwenen alle bezwaren tegenover een islamitische geestelijke verzorger als sneeuw voor de zon. Men ervaart helemaal niet zo anders te zijn als men denkt.

Een werkelijk schurend verschil in levensbeschouwing zien we in de ontmoeting tussen de ongebonden christelijke GV-er en de nationaalsocialistische, atheïstische dame. De GV-er lijkt zich in categorie 3 dicht bij de grens

met categorie 4 van Wulff te bevinden en ergens in het midden van het continuüm van Taylor ('Voor mij zijn zingeving en spiritualiteit minder verbonden met het verhouden tot geloofswaarheden, traditionele instituties en geloofsgemeenschappen. Het hoort voor mij meer bij cultuur en bij individuele ervaringen, zowel groots en overweldigend als alledaags', zie hoofdstuk 10). Haar levensbeschouwelijke autobiografie heeft verschillende kenmerken van *cross-pressures* die haar de levensbeschouwelijke supernova induwen. De cliënt in deze casus bevindt zich niet alleen op de radicale flank van categorie 2 van Wulff en in het continuüm van Taylor op de uiterste flank van het gesloten atheïstisch-materialisme, maar heeft daarbij in haar jeugd als onderdeel van een zoektocht naar zingeving – die eveneens goed in het beeld van Taylors supernova in de malaise van de moderniteit past, wellicht beter dan we comfortabel vinden – bovendien politiek-ideologische keuzes gemaakt die voor de meeste mensen in dezelfde categorie als onaanvaardbaar ervaren worden en waarvoor ze geen enkel berouw toont. Dat levert een afstand op die eigenlijk onoverbrugbaar lijkt, en weinig mensen zullen in een dergelijke relatie de fragiliteit ervaren van de vraag 'waarom mijn weg en niet de hare'. Haar wens voor euthanasie, in ons tijdperk steeds breder gedragen uit de taboesfeer, hangt in haar geval ook samen met haar nationaalsocialistische overtuigingen over 'nut, waarde en efficiëntie' en wordt zo alsnog een erg beladen kwestie: zoals de nazi's (ze identificeert zichzelf duidelijk met de daders door 'wij' te gebruiken) de joden hebben gedood als zijnde niet menselijk, zo is zij nu zelf in deze levensfase ook een onrendabele verspiller geworden die het leven als volwaardig mens niet meer verdient. Toch zien we dat de GV-er hier, ondanks haar innerlijke geschoktheid over deze opvatting, op verschillende manieren fragiliteit toelaat. Ze verkent heel serieus de suggestie van de cliënt dat de enige reden waarom zij er fundamenteel anders over denkt, is omdat de nazi's de oorlog verloren hebben. Ook vindt ze aansluiting in een gedeelde levenservaring van zichzelf klein en onzichtbaar maken om anderen geen last te bezorgen en de gedeelde ervaring van zoekende zijn in zingevingsvragen in hun tienerjaren. Het zoeken naar verbinding in een groter geheel is zo typisch voor de 'malaise van de moderniteit'. Ze ontdekt zo een stukje homogeniteit in hun levens waardoor ze beseft dat ze op bepaalde thema's niet radicaal anders in elkaar steekt dan deze vrouw die levensbeschouwelijk zo ver van haar verwijderd is. De malaise van de moderniteit met zijn *cross-pressures* (denk aan de vrome oudoom die zich op zijn sterfbed door zijn lot van God afkeert en haar vertwijfeld achterlaat) heeft zich zo op vergelijkbare wijze gemanifesteerd in hun levens, en de aan fragiliteit verbonden vraag 'waarom mijn weg en niet de hare' vindt zo ondanks de grote levensbeschouwelijke en morele afstand toch zijn weg in deze casus. Waar de nationaalsocialistische cliënt zelf aanvankelijk dacht alleen andere nazi's als serieuze gesprekspartner te kunnen hebben,

weet de GV-er haar – door een vertrouwensband op te bouwen – toch uit te nodigen samen een stukje supernova te betreden en komen ze zelfs diepgaand in gesprek over een Bijbelverhaal. De fysieke fragiliteit bij de dame lijkt ook levensbeschouwelijke fragiliteit teweeg te brengen, en de GV-er toont zich een waardig gids.

### 12.5 Conclusie

Kenmerkend voor de bovengeschetste overgang naar de spirituele hyperpluraliteit van de supernova, is dat er geen weg terug meer is. De ster is onherroepelijk ontploft en er is daarmee een dynamiek in gang gezet die stuurloos is en een ongewisse uitkomst kent. Voor veel mensen is dit een goede ervaring gebleken, heeft het tot bevrijding en verrijking geleid, maar niet iedereen is per se even blij met de nieuw ontstane situatie. Voor veel mensen levert het een gevoel van nostalgie op naar de oude meer overzichtelijke situatie waar er sprake was van grotere levensbeschouwelijke cohesie en levensbeschouwelijke waarheidsclaims ook nog meer mogelijk waren én breder gedeeld werden. Dat gevoel van nostalgie is nu precies onderdeel van die breed gevoelde ‘malaise van de moderniteit’ en juist het feit dat men eenvoudigweg niet meer terug kán zelfs al zou men dat willen maakt die nostalgie nog pijnlijker.

Iets soortgelijks lijkt aan de hand met de ontwikkeling naar interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging. Het oude model waarin iedere geestelijke verzorger categoriaal in de relatieve geborgenheid van de eigen denominatie werkte, zal steeds meer ingeruild worden voor een territoriale werkwijze. Ook als men zelf een meer ‘orthodoxe’ positie op het spectrum inneemt, zal men dagelijks de spirituele supernova moeten betreden. Sommigen zullen dat toejuichen, sommigen zal het pijn doen, sommigen zullen zwalken tussen nostalgie en omarming van de nieuwe realiteit. Dat interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging de standaard gaat worden, staat echter buiten kijf. Aan de supernova is niet te ontsnappen. Hopelijk dragen de reflecties in dit hoofdstuk bij om jezelf goed door de supernova te navigeren, zodat je ook een goede gids voor anderen kunt zijn.

### 12.6 Reflectievragen

- a. Weet je jezelf min of meer te plaatsen op het model in figuur 12.1 en het model van Kevern waarnaar verwezen wordt? Kun je ook kritiek bedenken op deze modellen vanuit je eigen geleefde ervaring?
- b. Ga voor jezelf de besproken casussen nog eens na en vul de bovenstaande beschrijving op de assen van Taylor en Wulff verder aan. Waar zou jij de hoofdpersonen plaatsen? Schrijf voor iedere casus een korte motivatie ter bespreking in groepsverband.

**Literatuur**

- Browne, C., & Lynch, A.P. (2018). *Taylor and Politics: A Critical Introduction*. Edinburgh University Press.
- Fontaine, J., Duriez, B., Luyten, P., & Hutsebaut, D. (2003). The internal structure of the post-critical belief scale. *Personality and Individual Differences*, 35, 501-518.
- Kevern, P. (2012). Who can give 'spiritual care'? The management of spirituality sensitive interactions between nurses and patients. *Journal of Nursing Management*, 20, 981-989.
- Nerdwriter. (2015, August 19). *A Serious Man: Can Life Be Understood?*. [Video]. <https://youtu.be/3vDmWFTvzto>
- Smith, J.K.A. (2014). *How (Not) to Be Secular: Reading Charles Taylor*. William B. Eerdmans Publishing Co.
- Taylor, C. (2009). *Een seculiere tijd*. Lemniscaat.
- Van der Braak, A. (2018). Oosterse spiritualiteit in het immanente kader. In G. Groot & G. Vanheeswijck (Eds.), *Charles Taylor* (pp. 219-232). Klement.
- Van der Braak, A. (2020). *Reimagining Zen in a Secular Age*. Brill.
- Wulff, D.W. (1997). *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*. John Wiley & Sons.



## Dankwoord

Veel mensen hebben geholpen om dit boek tot stand te brengen. Allereerst bedanken wij alle auteurs die een bijdrage hebben geleverd door het schrijven van een hoofdstuk. Collega's waarmee wij in het onderwijs en onderzoek samenwerken, waren bereid om voor deze bundel hun kennis van interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging op papier te zetten. Zij deden dat vaak samen met geestelijk verzorgers die de praktijk van binnenuit kennen en zo hun eigen casussen in verbinding konden brengen met de theorie. Meermaals nodigden wij hen uit voor gezamenlijke bijeenkomsten waarin concepthoofdstukken onderling werden uitgewisseld. Wij zijn onze collega's zeer erkentelijk voor hun deelname aan deze bijeenkomsten en hun constructieve feedback op elkaars stukken. De bijeenkomsten hebben ons als redactie bovendien meer geleerd over interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging. We kijken met veel plezier en voldoening hierop terug.

Daarnaast zijn er mensen die op andere wijze hebben bijgedragen aan dit boek, waarvan wij een aantal hier in het bijzonder noemen. Graag bedanken we Hetty Zock. Zij heeft regelmatig met ons meegedacht in de uitwerking van de hoofdstukken in deel 1. Zij voorzag de concepthoofdstukken van dit deel meerdere keren van nuttige feedback en nam deel aan overleggen waarin we de invulling van deze hoofdstukken met elkaar bespraken en op elkaar afstemden. Haar kritische blik en opbouwend meedenken hielpen om onze gedachten te scherpen en de inhoud van het eerste deel vorm te geven. Ook Ruard Ganzevoort willen wij bedanken, zowel vanwege het voorwoord dat hij schreef bij dit boek, alsook vanwege zijn bredere steun voor dit project. Verder bedanken wij Maria Verkuil voor haar bijdrage aan het nauwkeurig redigeren van alle bijdragen aan de bundel.

Tot slot bedanken we de Faculteit Religie & Theologie van de Vrije Universiteit Amsterdam en het VCAS Publicatiefonds van de VUvereniging vanwege de financiële bijdrage die zij gaven om deze bundel te doen verschijnen. Voor de uitgave van dit boek zijn we dankbaar voor de samenwerking met Eburon.

Wij hopen dat dit boek studenten, geestelijk verzorgers en docenten zal helpen om hun kennis en kunde op het gebied van geestelijke verzorging in een

levensbeschouwelijk diverse context te vergroten. Daarmee hopen we bij te dragen aan geestelijke verzorging die optimaal aansluit op de levensvragen en zingevingsbehoeften van cliënten, patiënten en andere gesprekspartners.

Anke Liefbroer, Hans Alma en Pieter Coppens



## Biografie auteurs

Prof.dr. Hans A. Alma is hoogleraar Geestelijke zorg en religieus-humanistische zingeving aan de Faculteit Religie en Theologie van de Vrije Universiteit Amsterdam. Haar onderzoek richt zich op de rol van verbeelding in zingeving en levensbeschouwing, en op de ontwikkeling van religieus humanisme in relatie tot hedendaagse samenlevingsvragen.

Dr. Hassan Bakir is geestelijk verzorger en werkzaam bij Laurens te Rotterdam in verschillende domeinen van de ouderenzorg, zoals de palliatieve zorg, dementie en revalidatie. Daarnaast is hij docent en onderzoeker op het gebied van theologie en geestelijke verzorging en consulent bij het CCE (Centrum voor Consultatie en Expertise).

Nikki van Biemen, MA is afgestudeerd aan de Universiteit voor Humanistiek en werkzaam als programmamanager en humanistisch geestelijk verzorger bij het Humanistisch Verbond. Ze begeleidt humanistisch geestelijk verzorgers die zelf te maken hebben met levensvragen door hen te inspireren, verbinden en ondersteunen. Daarbij probeert zij geestelijke verzorging voor meer mensen in de samenleving beschikbaar te maken.

Dr. Puneet K. Bindlish is universitair docent Hindoe Spiritualiteit en Samenleving aan de Faculteit Religie en Theologie van de Vrije Universiteit Amsterdam en doceert hier ook in de Postacademische ambtsopleiding Hindoe geestelijk verzorger. Hij heeft cursussen gegeven op basis van hindoe-kennistradities en veel gepubliceerd over hedendaagse toepassingen van hindoe-wijsheid uit de geschriften.

Dr. Gertie Blaauwendraad werkt als universitair docent bij de Faculteit Religie en Theologie van de Vrije Universiteit Amsterdam. Naast religiewetenschapper is zij ook pedagoog en organisatieantropoloog. Zij is werkzaam geweest in de ontwikkelingssamenwerking en in het hoger onderwijs met een interesse in pluriformiteit en besluitvorming.

Dr. Welmoet Boender is universitair docent Islamstudies en Religiewetenschappen aan de Faculteit Religie en Theologie van de Vrije Universiteit Amsterdam en staflid van het Centrum voor Islamitische Theologie. Zij doceert het vak Professional Skills aan studenten islamitische geestelijke verzorging in de master Theology and Religious Studies.

Bart van den Bosse, MA werkt als boeddhistisch geestelijk verzorger in verschillende gevangenissen en was docent aan de Postacademische ambtsopleiding Boeddhistisch geestelijk verzorger verbonden aan de Faculteit Religie en Theologie van de Vrije Universiteit Amsterdam.

Mr. Menno ten Brink is jurist en Rabbijn van de Liberaal Joodse Gemeente Amsterdam. Als geestelijk verzorger is hij verbonden aan het Sinaï Centrum. Daarnaast is hij begeleidend Rabbijn van de (Liberaal) Joodse Gemeenten Gelderland, Alkmaar en Suriname, voorzitter van het College van Progressieve Rabbijnen, Honorary Life President van de European Union for Progressive Judaism en bestuurslid van de European Rabbinic Association.

Drs. Melanie E. Broos is werkzaam als katholiek geestelijk verzorger bij het Expertisecentrum Levensvragen en Ethiek binnen Zuyderland Medisch Centrum. Daarnaast is zij trainer Klinische Pastorale Vorming bij de Protestantse Theologische Universiteit en pastoraal supervisor. Eerder werkte zij als docent en supervisor bij Tilburg University en Fontys Hogeschool.

Dr. Pieter Coppens is universitair hoofddocent Islam aan de Faculteit Religie en Theologie van de Vrije Universiteit Amsterdam en gespecialiseerd in de islamitische intellectuele en cultuurgeschiedenis. Hij doceert de islam-gerelateerde vakken in de master Spiritual Care waarbij hij studenten bewust maakt van de interlevensbeschouwelijke context van hun toekomstige werkveld.

Sjoukje Eringa, MA woont en werkt in Noordoost Groningen waar weidse vergezichten, aardbevingen, krimp en noaberschap centrale thema's zijn. Zij is geestelijk verzorger in een verpleeghuis waar ouderen met somatische en psychogeriatrische aandoeningen wonen. Daarnaast werkt zij als praktijkdocent bij de masteropleiding Geestelijke verzorging aan de Faculteit Religie, Cultuur en Maatschappij van de Rijksuniversiteit Groningen.

Prof.dr. R. Ruard Ganzevoort was hoogleraar Praktische Theologie en decaan aan de Faculteit Religie en Theologie van de Vrije Universiteit Amsterdam. Hij publiceerde en doceerde uitgebreid over geestelijke verzorging en trauma. Tegenwoordig is hij rector en hoogleraar Lived Religion and Development aan het International Institute of Social Studies in Den Haag.

Paul van Gogh, MA is werkzaam als boeddhistisch geestelijk verzorger bij de krijgsmacht. Eerder werkte hij in dezelfde functie bij het Ministerie van Justitie en Veiligheid en in de zorg. Hij is opgeleid als mindfulness- en compassietrainer en geeft regelmatig gastcolleges aan de ambtsopleiding tot Boeddhistisch geestelijk verzorger aan de Vrije Universiteit Amsterdam.

Dr. Ankur Joshi is universitair docent bij FMS-WISDOM aan de Banasthali Vidyapith (universiteit in Jaipur, India) en gastdocent voor de Postacademische ambtsopleiding Hindoe geestelijk verzorger aan Faculteit Religie en Theologie van de Vrije Universiteit Amsterdam. Hij is een Fellow van MDI-Gurugram in Public Policy en Governance. Bij Banasthali draagt hij bij aan onderzoek, training en onderzoek onder andere via de OMRISE Research Group.

Dr. Anke I. Liefbroer is universitair hoofddocent Godsdienstpsychologie en Geestelijke verzorging aan de School of Catholic Theology van Tilburg University. Zij is gepromoveerd aan de Faculteit Religie en Theologie van de Vrije Universiteit Amsterdam op het proefschrift 'Interfaith spiritual care', waarin de empirische bestudering van interlevensbeschouwelijke geestelijke verzorging centraal stond.

Margriet Minnema, MA is afgestudeerd humanisticus en werkzaam als geestelijk verzorger in gevangenis 'de Schie' te Rotterdam. Ze werkt daarnaast als beleidsadviseur op het Ministerie van Justitie en Veiligheid op het gebied van integriteit en sociale veiligheid binnen het gevangeniswezen.

Prof.dr. Sharda S. Nandram is hoogleraar Hindoe Spiritualiteit en Samenleving aan de Faculteit Religie en Theologie van de Vrije Universiteit Amsterdam en hoogleraar Business en Spiritualiteit aan Nyenrode Business Universiteit. Zij past inzichten uit de hindoe geschriften toe in de context van maatschappij en management. Zij leidde de ontwikkeling van de eerste door SKGV erkende Postacademische ambtsopleiding tot Hindoe geestelijk verzorger in Nederland.

Dr. Daniëlle T. Phillips-Koning is cultureel antropoloog en docent bij het Center for Theology of Migration aan de Faculteit Religie en Theologie van de Vrije Universiteit Amsterdam, een onderzoeks- en opleidingsinstituut gericht op christenen met een migratieachtergrond in Nederland en Europa. Zij deed onderzoek naar pastorale zorg voor en door 'migrantenchristenen' met speciale aandacht voor mentale gezondheid.

Dr. J. Niels den Toom is theoloog en universitair docent geestelijke verzorging aan de School of Catholic Theology van Tilburg University en werkt daarnaast als geestelijk verzorger in het verpleeghuis. Eerder werkte hij als geestelijk verzorger bij justitie en met studenten. Hij is als predikant verbonden aan de Protestantse Kerk in Nederland.

Dr.ing. Razi Quadir is universitair docent Islamstudies aan het centrum voor Islamitische Theologie aan de Faculteit Religie en Theologie van de Vrije Universiteit Amsterdam en vrijgevestigd islamitisch geestelijke verzorger.

*Adviseur:*

Prof.dr. T. Hetty Zock is religiepsycholoog en pastoraal supervisor. Zij was als hoogleraar verbonden aan de Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap van de Rijksuniversiteit Groningen. Zij publiceerde onder andere over identiteitsvorming, geestelijke verzorging in een seculiere en pluralistische context, en de relatie tussen zingeving en verbeelding.

# Index

## A

aandacht, 17, 19, 34, 43, 45, 48, 51–53, 56, 59, 61, 64–70, 72, 75, 77–78, 80, 82, 86–87, 91, 95, 105, 107, 112–113, 116, 121–122, 137, 149–150, 170, 176, 179, 182, 201, 223–224, 266, 276

acceptatie, 113–115, 121, 158, 176, 180–181, 196, 200, 202, 259, 264

atheïstisch-materialisme, 267

authenticiteit, 8, 66, 169, 181, 185

autoriteit, 175, 212, 238, 244–246, 250

## B

basismethodiek, 28, 34, 37, 62–65, 67, 69–73, 75, 77, 79, 81, 83, 85, 87, 89, 91, 93, 95–97, 99–101, 118, 125

begravenispastoraat, 237, 251

## C

christelijk, 8, 28, 48–49, 127–131, 133, 135, 137, 139–141, 143, 145, 156, 228, 265

congruentie, 66, 180–181

Contactorgaan Moslims en Overheid, 10, 16, 189, 191, 203

contextuele benadering, 223, 230–231

cross-pressure, 258, 260–261, 263–264, 267

## D

dialogisch, 49–50, 66, 91, 139, 167, 179, 184

dialogoog, 67, 73, 87–89, 91, 93, 96–97, 99–100, 135–136, 138, 145–146, 157, 159, 167, 169, 217, 221, 230, 256

discriminatie, 240

diversiteit, 13, 15–17, 19–20, 24, 26–31, 34–35, 47–49, 54, 62, 100, 106, 118–119, 132, 148–149, 151, 184, 186, 224, 232, 235

doelbepaling, 28, 33–35, 37, 39, 41, 43, 45, 47, 49–51, 53, 55–59, 61, 66

## E

empathie, 66, 78, 176, 180–181, 211, 214

engagement, 35, 41, 45, 49, 57, 59, 124, 262

erkenning, 16, 36, 53, 86, 141, 143, 150, 168, 227, 229, 231

euthanasieverzoek, 224–225

existentiële zielzorg, 131, 133, 143–145

## F

fiqh, 190

fragiliteit, 255, 257–261, 263–269

## G

geheim, 226  
 gemeenschap, 14, 53, 89–90, 105,  
 129, 141, 149, 151, 159, 190–  
 191, 206–207, 218, 235–238,  
 240–249, 263  
 gesprekstechnieken, 25–26  
 gespreksvoering, 40, 62–63, 66–  
 67, 96–100, 109, 124, 133–135,  
 145, 179, 183, 200  
 gevangeniscontext 108–109, 156–  
 158, 160, 170–175.  
 gouden regel, 213, 217

## H

Hadith, 173, 192  
 halacha, 207–208, 211  
 hermeneutiek, 129–130  
 hindoeïsme, 15, 17, 29, 106, 148,  
 150–151, 157–159  
 humanisering, 62, 168–169, 177,  
 182

## I

ihsan, 187, 192, 199, 201  
 imam, 164, 172–174, 182, 189–  
 191, 203, 266  
 iman, 187, 192, 200–201  
 immanent frame, 259  
 innerlijke ruimte, 64–70, 72–73,  
 76–77, 90, 96, 98–99, 117, 121  
 intercultureel pastoraat, 235, 251  
 interfaith, 30–31, 85, 122, 124,  
 144–145, 203, 275  
 interlevensbeschouwelijke com-  
 petentie, 13–15, 17, 19, 21,  
 23–27, 29–31, 64, 69  
 interlevensbeschouwelijke geeste-  
 lijke verzorging, 10, 14, 20–23,  
 28–30, 33–35, 37, 39, 41, 43,  
 45, 47, 49–61, 63, 65, 67, 69,

71, 73, 75, 77, 79, 81, 83, 85,  
 87, 89, 91, 93, 95, 97, 99,  
 101, 105, 127, 133, 135, 138,  
 140–144, 147, 167, 183, 187,  
 200, 205, 218, 221, 235, 249,  
 252, 255, 257, 259–260, 268,  
 271, 275

internationale kerk, 15, 235–237  
 interreligieus, 118  
 inzicht, 37, 50, 67–68, 79, 85, 91,  
 107, 111–113, 121–122, 135,  
 147, 155–156, 160, 163, 183,  
 191, 208  
 islam, 15, 17, 173–174, 183,  
 187–190, 192, 200–201, 203,  
 210, 212, 214, 264, 274  
 islamitisch recht, 190–191  
 islamitische geestelijke verzorging,  
 170, 187–188, 190, 192, 201,  
 203, 266, 274

## J

jodendom, 10, 15, 17, 207–208,  
 210, 212–214, 217–219, 256,  
 264  
 joodse geschiedenis, 205–207

## K

Kathā, 147, 151, 157, 159–162  
 krijgsmachtrabbijn, 211  
 kwetsbaarheid, 50, 53, 56–57,  
 96, 176–177, 183, 229–230,  
 233–234

## L

levensverhaal, 18, 54–55, 66–67, 77, 81–82, 93, 130, 137, 194, 200, 223, 231, 234  
 levensverkenning, 34, 47–50, 55, 58–61  
 Liberaal Joodse Gemeente, 274  
 loyaliteit, 227, 231, 234

## M

macroniveau, 17–19, 24, 26  
 malaise van de moderniteit, 255–261, 263, 265, 267–269  
 meditatie, 60, 83–84, 86, 106–109, 112–113, 115, 117–122, 156, 264  
 mesoniveau, 17, 19, 24  
 microniveau, 17–19, 24, 199  
 midrasj, 215, 218  
 migrantenchristenen, 236, 276  
 migratiecontext, 191, 202  
 moderniteit, 127, 167, 255–263, 265, 267–269  
 morele ruimte, 174–176, 178

## N

nihilisme, 168, 179  
 normatieve professionaliteit, 20, 181–183

## O

onderstroom, 64–67, 69, 71, 77, 79  
 ongebonden, 16, 26, 29, 120, 221–223, 225, 227, 229, 231–233, 266  
 ontregelende ervaring, 258, 260–261  
 onttovering, 257  
 onwetendheid, 111–113

## P

participatie, 15, 17, 35, 41, 45, 49, 57, 59, 133  
 particularistisch perspectief, 20, 22, 24  
 pastorale zorg, 8, 52, 236, 242, 265, 276  
 Patañjali, 147, 154, 162, 164  
 (post-)migratiecontext, 191  
 pluralisering, 14–16, 24, 188, 222  
 protestants, 127–128, 131, 138–139, 145

## R

rabbijn, 29, 209–211, 213–214, 217–218, 256, 264, 274  
 relationele autonomie, 223, 230  
 religieuze identiteit, 133–134  
 ritueel, 25–26, 71, 76, 85, 89–90, 92–93, 96, 101, 118, 129, 187, 201, 208, 249  
 rituele bad, 70–71, 87, 91, 93, 96  
 rollen van de geestelijk verzorger, 18, 178  
 rooms-katholiek, 127–128, 130, 145, 197

## S

samenwerking, 63, 93, 100, 135, 195, 219, 223, 232, 271  
 Satsaṅga, 147, 151, 156–157, 159–160, 162  
 secularisering, 14, 16–17, 24, 127, 188, 222  
 Sināi centrum, 209  
 sjoa, 206, 209  
 social imaginaries, 44, 62, 259  
 sociale verbeeldingen (zie social imaginaries)  
 socratische gespreksmethode, 179

spiritualiteit, 33, 41, 65, 70,  
79–81, 99–100, 108, 120, 147,  
154, 156, 177–178, 184, 186,  
221–223, 228, 234, 258, 263,  
267, 269, 273, 275

spirituele gesprekken, 147,  
159–160

Śrīmadbhagavadgītā, 147, 149,  
152–153, 159, 161–162

stilte, 60, 71, 75, 83, 85–86, 129,  
218, 230, 256, 260

stressreductie, 107, 108–109, 113,  
161, 163, 199

supernova, 255, 257–261,  
263–268

## T

taqwa, 187, 192, 201

theologie, 99, 127, 140, 142, 145,  
271, 273–276

transcendentie, 36, 41–42, 55, 61,  
77, 82, 99, 130, 158, 261–262,  
265

transformatie, 41, 45, 57, 71, 91,  
114, 120–122, 124, 160

## U

universalistisch perspectief, 20, 22,  
24

## V

verbeelding, 41–43, 55, 61, 88,  
91, 97, 215, 223, 234, 273, 276

vergankelijkheid, 111

vriendelijkheid, 69, 112, 114, 117,  
122–123, 125, 201

## W

waardigheid, 81, 109, 169, 174,  
178, 233

wijsheid, 83, 87, 89, 97, 99–100,  
105, 107, 112, 119, 121–123,  
148, 256, 273

## Y

Yoga, 147, 149–151, 153–154,  
156–157, 159, 161–162, 164,  
264

Yoga Sūtra, 147, 154, 162, 164

## Z

zingestalte, 57

zingeving, 8, 13, 17–20, 24, 28,  
33–39, 42–44, 49, 52, 56,  
61–62, 100–101, 106, 110, 124,  
135, 138, 165, 168–169, 178,  
191, 194, 209, 221, 223–224,  
267, 273, 276

zingevingsproces, 35, 37, 39, 41,  
43–45, 50, 57–59, 79