



Deze week betrapte ik mij er op dat ik ‘*I don’t know how to love him*’ floot terwijl ik door het bos op de fiets naar mijn werk toe reed. Filmmuziek, en voor een theoloog geen onwaarschijnlijke keuze uit het beschikbare repertoire. Maar mijn deuntje stokte direct toen ik bedacht dat het een hit uit mijn pubertijd is. *Jesus Christ Superstar*, de rockopera van Rice en Webber, beleefde in de gelijknamige film van Jewison de première in 1973. Yvonne Elliman zingt het in haar rol als Maria Magdalena, al meende ze tijdens haar casting dat de tekst voor de rol van Jezus’ moeder geschreven was. Ambivalente romantiek dus, die beter gedijt in de pubertijd dan net voorbij de *midlife*.

Mijn argeloosheid is misschien wel typisch voor de wijze waarop beelden en klanken in het geheugen rondhangen en tijdens kennelijk relevante gemoedstoestanden hun werk doen. Dat geldt a fortiori voor religieus geladen beelden en klanken die toch al een geestelijke betekenis of symbolische vorm kennen. Nu zijn het eens niet de bewuste keuzes of de betere argumenten die het religieuze gedachtegoed regisseren maar latente *moods and motivations* die zich even in de waarneming nestelen. Ondertussen is de film een realiteit in zichzelf die bedacht, vormgegeven en bekeken wordt. Een medium dat zijn kracht ontleent aan de boodschap die het subtiel aan het kijkend en luisterend publiek onttrekt.

In deze *Handelingen* staat de religieuze film centraal. Soms vrij evident zoals bij ‘Jezusfilms’ het geval is, maar vaker impliciet wanneer spirituele thema’s aan de orde zijn, of wanneer je jezelf eigenlijk alleen achteraf realiseert dat iets je diep raakt. Films hebben kennelijk het juiste instrumentarium om ‘transcendentie’ in en aan het leven van alledag te laten beleven, ook al realiseren we ons dat ‘het maar een film is’. Het doet ondertussen wel een esthetisch beroep op je overtuiging hoe de wereld in elkaar zit of zou moeten zitten. Daarover valt veel meer zinnigs te zeggen. Neem uw tijd, dit nummer is daarvoor bedoeld. ◀

Verbeelding aan het woord

Nog niet zo lang geleden ging ik (AD) voor het eerst met mijn dochter van vier naar de bioscoop. *K3 – Bengeltjes*. Een commerciële film van Studio 100. Het voorbije jaar waren we al in enkele culturele centra geweest, waar ze aangepaste, korte films op maat van kleuters speelden. Nu was het tijd voor een ‘echte film’ in de ‘echte bioscoop’. Toen ik weer buiten stapte, kwam spontaan de gedachte op: ‘Zo gaat het dus tegenwoordig; het is een boodschap die veel weg heeft van wat het christendom ook wil zeggen, maar voor de K3-film lopen misschien toch meer ouders en kinderen warm, omwille van het commerciële gehalte ervan.’

‘K3 en de bengeltjes’ laat een beeld zien van engelen, en van de hemel – allemaal in het wit, met een groot computer/tv-scherm waarop alles op aarde te volgen is. Een scherm dat weliswaar stuk kan. De K3-meisjes worden ‘bengeltjes’ en krijgen vleugels, maar ook een lange neus als ze liegen, een snor als ze ijdel zijn, een lage stem als ze kibbelen en een heel dik lichaam als ze te gulzig zijn. Wanneer ze uiteindelijk een goede daad verrichten (optreden in het ziekenhuis, als benefietconcert, ondanks hun vreemde uiterlijk), worden ze verlost van hun ‘bengel’-zijn. Je mag er zijn zoals je bent, lijkt eveneens een boodschap te zijn.

De vragen die onmiddellijk rijzen wanneer ik deze beschrijving en mijn associatie met het christelijke geloof maak, zijn ongeveer dezelfde als die we ons vanuit de redactie stelden bij het concept van het themagedeelte in dit nummer van *Handelingen*, enkele maanden eerder. Op welke manier krijgen religieuze – of bij uitbreiding ook spirituele – thema’s vorm in films? Kunnen films inleiden in christelijk geloof? En over welk soort films gaat het dan? Op welke manier gebruiken filmmakers de filmtaal om een spirituele boodschap uit te drukken? Is dat bewust, of onbewust, of doet dat er niet toe? Deze en andere vragen komen in dit nummer aan bod.

Spiritualiteitsbeleving

De verschillende auteurs in het cluster over film bespreken allemaal een andere film. Geen enkele film is daarbij expliciet een ‘Jezusfilm’. Religieuze en breed-spirituele verwijzingen en interpretaties zijn in de meeste gevallen eerder onderhuids aanwezig of worden opgeroepen in het kijkproces en vloeien voort uit het interpretatiekader van de kijker of de groep die de film bespreekt.

Films leiden tot ‘betekenisproductie’, zowel bij het maken van de film, het bekijken ervan, als het naderhand bespreken. Door de verschillende bijdragen heen klinkt ook de visie dat het kijken naar films spiritualiteit kan stimuleren, door de dialoog die men als kijker aangaat met de wereld van de film, en door het gesprek dat erover gevoerd kan worden nadien. De wereld van de film biedt een veilige omgeving voor het ingaan op diepe vragen. Kijkers kunnen zich identificeren met een personage, maar tegelijk ook een zekere afstand houden. Films confronteren de kijker met een andere wereld, reiken hem of haar symbolen aan en zetten aan tot reflectie over het eigen leven, en in het bijzonder ook zinvragen daarbij. Ze dagen uit tot een ‘hermeneutische houding’, het zoeken naar mogelijke interpretaties, en tot dialoog met de eigen levenssituatie, op meer dan één manier.

De meerzinnigheid en de gelaagdheid in heel wat films en in het kijkproces, maakt het proces van het kijken naar en interpreteren

van een film bijzonder boeiend, ook in spiritueel opzicht. De ene film leent zich hier als vanzelfsprekend beter voor dan de andere, maar het proces van het oproepen van zinvragen, het stimuleren tot reflectie en de potentie om op het vlak van ‘spiritualiteit’ iets te betekenen, is zeker niet beperkt tot een beperkt aantal zeer bijzondere films.

De auteurs in dit nummer spreken over zingeving, spiritualiteit, religie en levensbeschouwing. Deze termen hebben allemaal een iets andere betekenis en

Hoe gaan mensen vandaag om met spiritualiteit en hoe kunnen ze daarin begeleid worden?

connotatie. Eerder dan specifiek stil te staan bij de exacte betekenis van elk van de termen, willen we

de aandacht focussen op de mogelijkheden van film in relatie tot deze begrippen. Grofweg kunnen de artikelen worden onderscheiden in resultaten uit wetenschappelijke onderzoek, mogelijkheden van gebruik van film in het kader van geloofscommunicatie en bijdragen die tot nadere reflectie op theologie en spiritualiteit leiden. Als rode draad blijft evenwel de brede vraag naar de betekenis van ‘spiritualiteitsbeleving’ vandaag klinken. Hoe gaan mensen vandaag om met spiritualiteit en hoe kunnen ze daarin begeleid worden?

Herkennen en losweken

In een eerste bijdrage schetst Sylvain De Bleckere aan de hand van het werk van de hedendaagse cineast Terence Malick een bioscopische spiritualiteit. De Bleckere start bij Plato, voor wie het schimmenspel in de grot, ▷

bioscoopbeelden, een misleidende afspiegeling zijn van de fysieke werkelijkheid. Het zien met ‘twee ogen’ leidt de mens af van het zien met het ‘derde oog’, het contemplatieve, de weg van het denken. Tot wat voor spiritualiteit dat heeft geleid zet De Bleeckere uiteen. Haaks daarop staat het werk van Malick, bij wie de bioscoopruimte een spirituele levensruimte wordt waar de mens in de lens van het leven kijkt. Juist de spiritualiteit van de geopende ogen biedt, in relatie tot de getoonde beelden, zingevende oriëntatie op het leven. De films *The Tree of Life* en *The New World* worden beschreven als vormen van gebed. Ze dragen het motief van het paradijs in zich mee.

Martien Brinkman maakt vervolgens duidelijk dat het maken van een film en het kijken naar een film altijd interpretatieprocessen veronderstelt. Het goddelijke is nooit direct waar te nemen, maar mensen kunnen wel verwijzingen ernaar vinden: filmscenario’s lenen zich daar goed toe. Brinkman bespreekt het fenomeen van verwijzingen naar Christus in films, die vaak toch nog herkend worden door hedendaagse kijkers. Hij spreekt daarbij over ‘immanente transcendentie’.

Ook Wiel Smeets laat vanuit een mystagogisch denkkader zien hoe films mensen kunnen aanzetten tot spiritualiteitsbeleving en gesprekken over dieperliggende religieuze thema’s kunnen losmaken. Hij gebruikt hierbij de film *My Sassy Girl* en laat zien hoe de verschillende lagen van liefde in deze film worden uitgewerkt en hoe de thematiek van lot en bestemming het centrale gegeven is waarmee de hoofdrolspelers zich verhouden.

Eline De Bruyne laat aan de hand van een gedetailleerde bespreking van de film *Life of Pi* zien hoe het kijken naar een film heel wat kan losweken bij een kijker. Ze geeft concrete suggesties om dieper in te gaan op deze film en de levensbeschouwelijke vragen te laten klinken.

Geertje De Vries beschrijft het filmgesprek in plaatselijke gemeenschappen, in het bijzonder aan de hand van de film *The Way*. Ze geeft concrete stappen om met een groep aan de slag te gaan, en laat ook de waarde van het filmgesprek zien.

Nikolaas Sintobin heeft als jezuïet en internetpastor in Vlaanderen en Nederland ervaring met het werken met bidden met YouTube, en laat zien hoe het bekijken van korte filmpjes ook een belangrijke aanzet kan zijn in het werken rond spiritualiteitsbeleving.

Wim Reedijk ten slotte bespreekt als enige een expliciet religieuze film, *Des hommes et des Dieux*, die hij als aanzet neemt voor een theologische en persoonlijke reflectie rond kernvragen uit deze film.

Na het artikelencluster over film volgt een bijdrage over recent onderzoek omtrent spiritualiteitsbeleving in een ziekenhuiscontext, van Laurien Schrijver, Jessie Dezutter, Annemie Dillen en Wim Smeets. Het nummer besluit met een trendbericht van de hand van Carlo Leget, over ‘spiritual care’ in de zorg.

In dit nummer bieden we een thema aan dat ook binnen de internationale wetenschappelijke praktisch-theologische literatuur wel wat aandacht krijgt vanuit verschillende perspectieven (zie bijvoorbeeld Gräb, Hermann

& Nottmeier 2004; Kirsner & Wermke 2009; Gelo 2011). We verwijzen eveneens naar de bijdrage van Friso en Ganzevoort die eerder in *Handelingen* verscheen (2009).

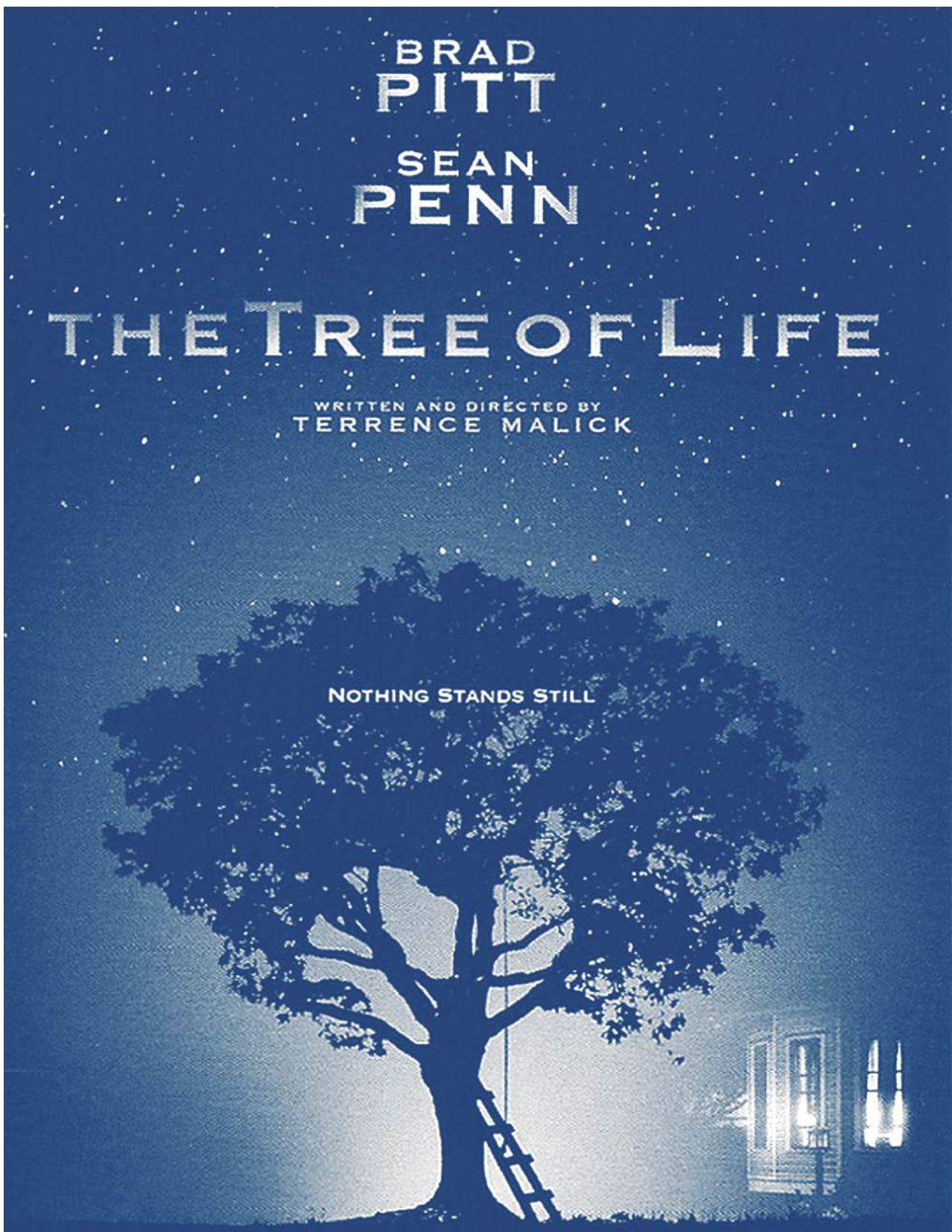
In de samenstelling van dit nummer hebben we naast (beperkte) inzichten uit wetenschappelijk onderzoek, vooral willen stilstaan bij concrete mogelijkheden om met films aan de slag te gaan of er verder over te reflecteren. We hopen dat ook de andere bijdragen in dit nummer de lezer mogen boeien. <

Literatuur

- Friso, J. & Ganzevoort, R.R. (2009). Zin in het donker. Over het werken met film in vormingswerk, *Handelingen* 36/5, 44-53.
- Gelo, F. (2011). Using Movies in Pastoral counseling. *The Journal of Pastoral Care and Counseling* 65, 1-4.
- Gräb, W., Herrmann, J., Nottmeier, C. (2004). Film als Medium religiöser Bildung. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 7, nr. 3, 326-343.
- Kirsner, I., Wermke, M. (ed.) (2009). *Passion Kino. Existenzielle Filmmotive in Religionsunterricht und Schulgottesdienst*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

*Annemie (prof.dr. A.) Dillen is hoofddocent Praktische theologie aan de Faculteit voor Theologie en Religiewetenschappen, Katholieke Universiteit Leuven, België.
annemie.dillen@theo.kuleuven.be*

*Theo (drs. T.T.) van Leeuwen is docent pastoraat bij Windesheim, opleidingen Theologie en Levensbeschouwing, en KPV-supervisor.
tt.van.leeuwen@windesheim.nl*



De reflectie en de lichtwand

Van Plato tot Malick

Plato en Malick hebben de filosofie gemeen met elkaar. Allebei bewegen ze zich in de filosofie, echter niet begrepen als de discipline die intellectuele pirouettes uitvoert om in vele gevallen iets te zeggen wat het gezonde verstand al langer wist. Beiden beoefenen de filosofie om te reflecteren over wat er zich afspeelt rond en in de mens. Filosoferen is voor beiden in de eerste plaats een modus van schouwen, een spirituele oefening om zichzelf als mens te leren kennen en om hun tijdelijk verblijf op aarde naar waarde te kunnen schatten. Maar hiermee houdt de gemeenschappelijkheid ook op.

Het klassieke, spirituele leven buiten 'de bioscoop'

Plato en Malick staan in de ruimte van de filosofie met hun rug naar elkaar toe. Ze kijken elk een andere kant op. De eerste met zijn ogen dicht, de andere met een filmcamera in de hand. In het zevende boek van zijn *Staat* vertelt Plato de *Allegorie van de grot*. Hij beschrijft erin de oerbioscoop. De grotbewoners zijn toeschouwers die 'geboeid' naar projecties op de wand zitten te kijken. Dat moet de oudste beschrijving zijn van een bioscoop.

Plato had eerder de toeschouwers op het

oog die in het theater naar tragedies en komedies gingen kijken. Dat vond hij een minderwaardige bezigheid. Neerzitten met de ogen die vastkleven aan een schimmenspel dat enkel een misleidende afspiegeling is van de fysieke werkelijkheid. Voor dergelijk zitten had Plato geen goed woord over. Hij vond 'de bioscoop' een gevaarlijke plek want ze brengt schade toe aan de mens. De 'valse' beelden drijven de mens weg van zijn denken. Dat denken vormt de spirituele roeping van de mens: betrokken leven op de hogere of transcendente werkelijkheid. Die is enkel bereikbaar via 'het derde oog' of de ziel, de



onzichtbare essentie van de mens zelf. ‘De bioscoop’ cultiveert enkel het zien van de twee ogen in plaats van het in-zien, eigen aan het derde oog van de denkende ziel.

Voor de filosoof van het klassieke denken, Plato, blijven bioscoopbeelden schijnbeelden in de tweede graad: schijn van de schijn. De fysieke werkelijkheid staat tegenover de transcendente of bovennatuurlijke werkelijkheid als schijn tegenover zijn. Voor Plato bestaat de spiritualiteit uit de (op)voeding van de ziel, de vorming van het denken en dat gebeurt het best met een afgewende blik, met ogen die weggijken van de omringende werkelijkheid en die zich er na verloop van tijd helemaal voor afsluiten. De spiritualiteit van de gesloten ogen. In deze metafysische optiek is pastoraat zielzorg; spirituele oefeningen zijn contemplatieve meditaties, liefst in het halfdonker.

De eeuwenoude christelijke cultuurtraditie heeft, via de directe bemiddeling van het platonisch hellenisme, datgene wat heden ‘spiritualiteit’ heet als ‘geestelijk leven’ geduid. Naar het platonische model van Socrates die argumenteerde dat de mens leeft om te leren sterven, kreeg ook een invloedrijke christelijke spiritualiteit eeuwenlang het karakter van een ascetische oefening. Spiritualiteit werd vast verbonden aan een cultuur van de gesloten zintuigen (De Bleeckere 1992, 24-25). De mens moest leren zijn ogen te sluiten om zich enkel door het onzichtbare bovennatuurlijke licht te laten verlichten. In de meeste gevallen stond

het doel van de spiritualiteit in het teken van de dood. In de scholen van dergelijke spiritualiteit deed men aan een geestelijke gymnastiek om de grote sprong te kunnen maken over de lat van de dood heen, recht ‘de hemel’ in.

De eeuwenoude christelijke cultuur bezit een rijke waaier aan spirituele bewegingen. In de huidige postmoderne epoeche bestaat er in kerkelijke kringen nog steeds de tendens om vooral in het contemplatieve abdijsleven de essentie van het christendom te zoeken. In de voorbije decennia is in ‘katholiek’ Vlaanderen althans in secundaire scholen

een roepings- en een bezinningspastoraat – voortbouwend op de naoorlogse traditie van de verplichte retraites –

ontstaan die erop was gericht via een meerdaags verblijf in een abdij de jongeren in contact te brengen met ‘de essentie’ van het christendom. En wanneer er een film als *Die grosse Stille*, de documentaire van Philip Gröning over La Grande Chartreuse, verschijnt, dan slaken tal van kerkelijke leiders een grote zucht: Eindelijk nog eens een religieuze film! Wat is er echter religieus aan een film die uitmondt in het getuigenis van een oude, blinde kartuizer die de lof zingt over de dood (De Bleeckere 2011, 104)? Of is religie nog steeds zielzorg gericht op de toegang tot ‘de hemel’, ‘het hiernamaals’, waarbij het ‘hiernumaals’ op zich secundair of gewoon onbelangrijk is?

De ‘bioscopische’ spiritualiteit

Wie zich vandaag opstelt in de bioscopische ruimte van de cinematografie, nog steeds

de drijvende kracht van de heersende beeldcultuur, treedt binnen in een speciale wereld. Ze bestaat uit de grondstoffen van duisternis en licht waarmee een spel wordt opgevoerd van zichtbare beelden op een scherm en van klanken die de ruimte vullen. Wie er binnentreedt in het perspectief van een klassieke spiritualiteit, houdt het er niet lang vol. Beelden en klanken worden bronnen van ergernis en frustraties. De vraag is vanuit welke spiritualiteit het zinvol en boeiend wordt, om tijdelijk en geregeld in die bioscoopruimte te verblijven. Is het eigenlijk wel mogelijk om zo’n ruimte met spiritualiteit in verband te brengen? Volgens Malick wel. Voor hem is de bioscoopruimte de plaats bij uitstek voor een spirituele beleving vandaag. Een nadere kijk op zijn werk, in het bijzonder zijn *The New World* en *The Tree of Life*, verheldert zijn visie. De volgende componenten zijn relevant om even in het vizier te houden: het zinzoekende schouwen, het beeldgebed, het inhoudelijke leidmotief van het aards paradijs (De Bleeckere 2012).

Het zinzoekende schouwen

De Amerikaanse filmregisseur Terrence Malick – geboren in Ottawa, Illinois, op 30 november 1943 – is een fenomenologisch geschoolde filosoof. Hij vertaalde Heideggers *Vom Wesen der Grundes* als *The Essence of Reasons* en voorzag het van een inleiding. Hij onderbrak zijn doctorale studie over Heideggers benadering van het denken in relatie tot ‘de wereld’ om filmstudies te volgen en een filmcarrière uit te bouwen (Woesner 2011, 206). Hij wordt heden wereldwijd

tot de belangrijkste, levende regisseurs gerekend. Malick heeft begrepen dat het fenomenologische denken een schouwende denken is. Volgens Heidegger bestaat er geen discussie over: dat schouwende denken gaat helemaal op in de taal: ‘De taal spreekt’ (1954, 184). Voor Malick is dit een vergissing, het schouwende denken speelt zich af in de ruimte van het cinematografische beeld: ‘Het beeld denkt.’

Malicks benadering kent een bipolaire spiritualiteit: de schouwende blik primeert in het beeld zelf alsook bij de toeschouwer van de films. Beide blikvelden staan in het teken van het zinzoeken. Wat Malick bezighoudt, is de wijze van kijken naar de dingen, naar de wereld, en in dat licht kiest hij voor een unieke voorstelling zijn filmische personages. Ze zijn geen marionetten die via de touwtjes van het scenario in beweging worden gebracht. Het worden volwaardige personen die leven vanuit hun eigen innerlijke wereld. Die toont zich in hun manier van kijken naar zichzelf, de dingen rondom hen en in het gesprek dat ze voeren met zichzelf. Echt schouwende mensen. Dat concretiseert zich in een fluïde cinematografie. Een belangrijk aspect ervan bestaat uit het dedramatiseren van het verhaal. Malick gebruikt geen oorzaak-gevolg logica. Malick zet ook de montage in voor het dedramatiseren. Hij gebruikt talrijke *jump cuts*. Hierdoor lijkt het alsof de film sprongen maakt. Dat gebeurt zeer duidelijk tijdens de gevechtsscènes in *The New World*. Er zit geen logica in. Het enige wat logisch is, is dat er twee kampen zijn die elkaar bevechten. Malick dempt bijvoorbeeld de natuurlijke geluiden en durft daarbij te





kiezen voor momenten van stilte of voor natuurgeluiden. Hij toont niet hoe het gevecht afloopt. Wie de verliezers en de winnaars zijn, blijft open. De beelden verspringen en Malick schrikt er niet voor terug om tussen de gevechtssequenties een sequentie in te lassen met Pocahontas in het hoge gras, ofschoon zij

niet in de buurt is van het gevecht.

Het handelsmerk van Malick is het gebruik van de *voice-over*-methode. De *voice-over* komt niet zozeer voort uit de zelfanalyse van het personage. Bij Malick gaat het veel meer over het spirituele gesprek tussen de personages. De *voice-over* geeft toegang tot de innerlijke reflec-

tieruimte van de personages. In die ruimte spelen psychologische motieven en berekeningen weinig of geen rol. Wel bewegen zich daarin de reflexieve beschouwingen van de personages over de zin van wat er gebeurt. Uit dit meditatief perspectief volgen de vele *close-ups* van de personages. Hun schouwende blik valt op.

Malicks aanpak heeft gevolgen voor de toeschouwer. Die dient via zijn eigen verbeelding de verhaallijn aan te vullen en hij voltrekt het schouwende zoeken naar de zingeving van de dingen en de gebeurtenissen mee. De films van Malick vormen de toeschouwers in de bioscopische ruimte tot



actieve kijkers. Ze treden uit een loutere consumptieve houding en gaan over tot een actieve, schouwende blik. Die beweegt rond het middelpunt van de zingeving. De personages van Malick geven daarbij het voorbeeld en nemen de toeschouwer mee op de spirituele weg van de zingeving. Voor Malick is de bioscoopruimte een spirituele levensruimte, een plaats waar de mens als toeschouwer bij uitstek recht in de lens van het veeleisende leven kijkt; in die ruimte weerklinkt uit de beelden en de klanken de opgave van zingeving. Alleen een cinematografische spiritualiteit van de open ogen zorgt ervoor dat de toeschouwer de vinger aan de pols houdt van het leven zelf.

Het beeldgebed

Malicks esthetica van de bipolaire spiritualiteit bereikt zijn hoogtepunt in wat we ‘het beeldgebed’ noemen. Eenvoudig uitgedrukt betekent dit dat beide films van Malick gebeden zijn. Zo begint *The New World* met de aanroeping door de Indiaanse prinses Pocahontas:

*Kom Geest,
Help ons om het verhaal van ons land te
zingen.
U zijn onze Moeder.
Wij komen voort uit Uw ziel.*

Pocahontas’ gebed roept de spiritualiteit op van de Powhatan-indianen van de Oostkust van de huidige Verenigde Staten. Het gebed evoceert

de religieuze verbondenheid met de natuur. In de film laat Malick zich door die spiritualiteit inspireren door de natuur niet te filmen als een decor voor menselijke handelingen; hij filmt het waaierende gras, de hoge bomen met het zonlicht dat door het bladerdek heen priemt, het stromende water met zijn reflecties en zijn eigen klankenwereld enzovoort. Door te filmen vanuit de spirituele beleving van de jonge,

indiaanse prinses distantieert Malick zich van de berekenende mentaliteit van de Engelse kolonisten. Zij

zien de natuur als te gebruiken grondstof en als bron van hebzucht. Dit laatste blijkt uit hun koortsachtige zoektocht naar goud.

Malick laat de westerse toeschouwer in de spiegel kijken, in de spiegel van zijn eigen spiritualiteit. Is de westerse spiritualiteit, ook in haar klassiek-traditioneel christelijke zin, niet steeds gemotiveerd door een uitgesproken of impliciete materialistische wil? Zo kunnen we toch ook de wil noemen die gericht is op het vertoeven in ‘de hemel’ in Gods nabijheid en op het voor eeuwig en altijd genieten van een volmaakte staat zonder ontberingen? Wat betekent immers de tijdelijke ascese en ontbering in het hiernumaals tegenover de hiernamaalse weelde en volheid in de eeuwigheid? Malick evoceert de contrasterende indiaanse spiritualiteit in het historische personage van Pocahontas. Die spirituele beleving staat helemaal in het teken van verbondenheid en respect in plaats van verdienste en bezit.

The Tree of Life is nog meer dan *The New*

World een beeldgebed. Centraal in *The Tree of Life* staat de volwassen Jack O’Brien, een succesvolle architect. Hij is tevens een van de drie broers van het gezin O’Brien. Dat bestaat uit de ouders en hun drie jongens Jack, R.L. en Steve. Het verhaal van het katholieke gezin O’Brien speelt zich af in de jaren vijftig van de vorige eeuw en is gesitueerd in een landelijke buitenwijk aan de rand van de Texaanse stad Waco. Malick vertelt het verhaal echter helemaal niet

chronologisch. Er is eigenlijk amper een verhaallijn. De film bestaat namelijk uit een openvolging van herinneringen, stemmingen, overwegingen van Jack O’Brien op het ogenblik dat hij in zijn architectenbureau verneemt dat zijn jongere broer, R.L., overleden is, wellicht door zelfmoord.

Die fluïde stroom of *consciousness* beweegt zich in de modus van het gebed dat een lange meditatie is rond zingeving. Via de gedachtenis aan zijn katholieke ouders stapt de volwassen Jack biddend binnen in de spirituele wereld van de zingeving. Daarover laat Malick zelf geen twijfel bestaan. De bijbelse referenties kaderen immers in dit perspectief. Bij de opening van de film reikt Malick de toeschouwer een sleutel tot de betekeniswereld van film via een bijbelcitaat. Hij citeert namelijk Job 38, 4 en 7:

*Waar was jij toen ik de aarde grondvestte?
Vertel het me, als je zoveel weet ...
terwijl de morgensterren samen jubelden
en Gods zonen het uitschreeuwden van
vreugde?*

Daarna volgt een rijke en tevens lange filmische meditatie die via de voice-over van Jack de betekenis krijgt van een gebed. Een volwaardig hedendaags beeldgebed. Dat laatste mag letterlijk worden genomen. Er komen niet alleen enkele expliciete scènes in met biddende mensen – de vader, de jonge Jack; de meditatie van de volwassen Jack is een lang uitgewerkt gebed, in voice-over verspreid over de hele film. Daarbij verschijnt Jack als een hedendaagse

Job. Malick realiseert een betekenisweefsel met het woord ‘job’. Het betekent ‘werk, baan’, maar het is eveneens de eigenaam

van Job naar wie het bijbelboek is genoemd. De initialen van Jack O’Brien vormen het hoofdletterwoord JOB.

*Waar leeft U?
Ziet U mij nu?
Ik wil zien wat U ziet.*

*Waarom zou ik goed zijn als U het niet bent?
Waarom slaat hij ons, onze vader?
Behoed ons.
Leid ons tot het einde van de tijden.*

Uit deze gebedsfragmenten blijkt hoe de volwassen Jack als een hedendaagse Job een vragende, smekende zinzoeker is. Hij ziet daarbij de vader ook als een beeld van God die in de bijbelse traditie ‘Heer’ en ‘Vader’ wordt genoemd. De zin ‘Waarom slaat hij ons, onze vader?’ doelt niet enkel op vader O’Brien, maar parallel ook op ‘God de Vader’. ▷

Het inhoudelijke leidmotief van het aards paradijs

Malick boetseert zijn films, en in het bijzonder *The New World* en *The Tree of Life*, rond 'het aards paradijs' als centrale denkfiguur met directe verwijzingen naar het bijbelboek Genesis. Bij Malick komt die filmische meditatie ook voort uit een algemene, culturele motivatie: de meditatie over het aards paradijs verbindt zich met het bijbelse motief van het Beloofde Land in de context van het ontstaan van de huidige Verenigde Staten van Amerika. Dat verklaart de historische verankerde film *The New World* die terugkeert naar 1607, de stichting van het fort Jamestown langs de James River met de historische Captain John Smith in de mannelijke, koloniale hoofdrol en Pocahontas in de indiaanse, inheemse vrouwelijke hoofdrol. Malick laat duidelijk zien hoe Captain John Smith Jamestown tot een succes maakte, nadat eerdere pogingen van andere Engelse nederzettingen in een fiasco waren geëindigd. Captain John Smith heeft in zekere zin de hoeksteen gelegd van de allereerste Engelse kolonie, Virginia, die in 1776 een van de dertien eerste staten werd van de Verenigde Staten van Amerika.

Maar dat alles betekent niet dat Malick *The New World* opbouwt als een patriottistisch pamflet. Integendeel. Zowel *The New World* als *The Tree of Life* zijn namelijk ook rouwgedichten en rouwgebeden waarin de stem van de zingeving hoorbaar en zichtbaar is. Hierdoor zetten beide films bij de toeschouwer ook de betekenis van het gezegde 'het aards paradijs' met zijn bijbels-religieuze grondtoon in beweging. Letterlijk. Cinematografisch.

In de eeuwenlange joods-christelijke theologische traditie heeft het spreken en denken over 'het aards paradijs' de ervaring van de tijd helpen structureren. Er was de tijd van het aards paradijs en er was de tijd erna. Daarbij hoorde ook het sterke gevoel dat het aards paradijs zelf onbereikbaar in een ver verleden verloren was gegaan en dat de huidige tijd altijd tot het domein hoorde van dat verloren paradijs. Maar, zoals het historische voorbeeld van 'de Nieuwe Wereld' leert: groepen in de westerse beschaving bleven de hoop koesteren om toch nog een verloren stuk van het aards paradijs te kunnen vinden. Die verwachting groeide uit tot de massale, Europese koloniale droom die nog nazindert in die andere zegswijze die nauw verbonden is met die van het aards paradijs: 'The American Dream'.

Als Amerikaan, als hedendaagse denker én als actueel cineast blijft Malick niet stilstaan bij de geografische ijking van 'het aards paradijs' sinds de bijbelse Tuin van Eden. Het aards paradijs bevindt zich niet in Jamestown en bij uitbreiding niet in de Verenigde Staten van Amerika. Het aards paradijs bestaat enkel als mentale plek. Dat verduidelijkt en praktiseert Malick door gebruik te maken van de cinematografische techniek van de voice-over. De hoofdpersonages zijn beschouwers; ze reflecteren. Die mentale werkelijkheid van 'het aards paradijs' betekent geenszins dat zij iets fictiefs of imaginairs is. Het is veeleer een zone van zin, gecreëerd vanuit de menselijke geest waarin de onsterfelijk diepe nood aan zingeving woont.

Besluit

Door hun cinematografische kracht, hun 'visuele en spirituele overvloed' (Corliss 2011, 53) maken de films van Malick het schouwen ervan tot een hedendaagse spirituele oefening; ze evoceren bij de toeschouwer het besef dat de bioscoopruimte voor een moment een zone van zin creëert waarin de toeschouwer zich mentaal actief beweegt. In die mentale beweging ontdekt de wakkere toeschouwer zijn roeping om als mens in zijn eigen leefwereld hier en nu een bioscopische zone van zin te creëren op de eb en de vloed van de tijd. <

Literatuur

- Corliss, R. (2011). Tree Believer. The cosmic vision of Terrence Malick. *Time Magazine*, June 13, 2011.
- De Bleeckere, S. (1992). *Het licht van de schepping. De religiositeit van de beeldcultuur*. Averbode: Altiora.
- De Bleeckere, S. (2011). *Gedachtenis. Over zinmo(nu)menten*. Men(S)tis' Studies 1. Hasselt: Men(S)tis.
- De Bleeckere, S. (2012). *Het aards paradijs als zinnebeeld. Beschouwingen bij The New World en The Tree of Life van Terrence Malick*. Men(S)tis' Studies 2. Hasselt: Men(S)tis.
- Heidegger, M. (1954). *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.
- Woesner, W.V. (2011). *Heidegger in America*. New York: Cambridge University Press.

Sylvain (prof.dr. S.) De Bleeckere promoveerde in de wijsbegeerte en doceert cultuurwetenschappen aan de opleiding Architectuur van het departement Architectuur en kunst van de PHL/UHasselt. Hij is stichter en voorzitter van Men(S)tis vzw: www.menstis.be en publiceert op het gebied van cultuurfilosofie, zingeving en religie, en cinematografie. Voor zijn boek *De horizon van de tragische mens. Een cultuurfilosofisch gesprek met het filmoeuvre van Andrei Tarkovskij (1984)*, ontving hij de Prof. Bormansprijs voor essay. sylvain.debleeckere@uhasselt.be

De verborgen Christus in de film

In filmische Christusfiguren gaat het om concreet voorgestelde maar op zich fictieve menselijke gestalten die een zelfstandig filmkarakter vormen dat naar de actuele Jezusfiguur verwijst. Vanuit het dagelijkse bestaan verwijzen ze echter ook boven dat bestaan uit. Hoe de Christusfiguur in films en nieuwe media steeds nieuwe betekenissen krijgt, en ook vanuit zijn eigen historische en actuele zeggingskracht nieuwe interpretaties weer beïnvloedt.

De Christusfiguur

W ellicht kan men van de huidige kunstuitingen de film nog wel de grootste impact toedichten. Heftige emoties kunnen er door oproepen worden, vooral wanneer er in positieve of negatieve zin identificatiemogelijkheden worden geboden. Vaak identificeert de kijker zich met de hoofdrolspeler(s). Soms is dat – vooral in het geval van de zogenaamde heldenfilms – een pseudo-identificatie. De kijker realiseert zich terdege dat hij in niets op de filmheld lijkt en ook nooit zal lijken. Maar soms biedt een film wel degelijk mogelijkheden tot realistische en authentieke identificatie. Dan kan van die identificatie ook een levensveranderend effect uitgaan. Niet alleen het maken, maar ook het

kijken naar en interpreteren van een film wordt zo een vorm van betekenisgeving aan zowel het eigen leven alsook aan dat van anderen.

Dat is vooral het geval in die films waarin Jezus, hetzij als een historische hetzij als een eigentijdse figuur, een centrale rol speelt. In de filmliteratuur spreekt men in het ene geval van een Jezusfiguur, in het andere geval van een Christusfiguur (Reinhartz 2009). In het verlengde hiervan onderscheidt men ook tussen Jezusfilms en Christusfilms. Met de Jezusfiguur is alleen identificatie op (historische) afstand mogelijk. In de Christusfiguur wordt aan de historische Jezus een actuele, op het eigen bestaan betrekking hebbende betekenis toegekend. Met hem is een meer directe identificatie mogelijk, want Christusfiguren zijn normale mensen met al hun zwaktes en gebreken. Vaak zijn de films waarin ze

< Beeld uit de film 'The Last Temptation of Christ' (1988)



optreden niet expliciet religieus. In elk geval zal daarom geconstateerd moeten worden dat het herkennen van Christusfiguren altijd een waarneming van de dagelijkse werkelijkheid is die ruimte laat voor meer dan één interpretatie. Als we erkennen dat het goddelijke niet rechtstreeks waar te nemen is, dan moet het menselijke met iets in verband kunnen worden gebracht dat er bovenuit uitstijgt (Bird 1984). *Immanente transcendentie* is dan ook het dominante transcendentiebegrip in films die religieus uitgelegd kunnen worden. Het religieuze ligt er ingevouwen in de dagelijkse werkelijkheid.

Een Christusfilm laat een fictieve figuur zien die een Christus is voor degenen om hem heen en de toeschouwers (Ellis 2005). Impliciet laten deze films mogelijke betekenissen van de bijbelse Jezus zien

(instemmend of kritisch), en dat doen ze met behulp van beelden die ontleend zijn aan onze huidige leefwereld. In deze films lijkt het soms wel alsof Jezus zelf mede achter de camera heeft plaatsgenomen en als coregisseur vorm geeft aan eigentijdse interpretaties van zijn blijvende betekenis (De Bleeckere 2001). Een van de bekendste voorbeelden van een Christusfilm zal voor velen Kay Pollaks *As it is in Heaven* zijn waarin een vroegtijdig zijn carrière afbrekende topdirigent zich weer vestigt in zijn geboortedorp en daar alle vastgeroeste verhoudingen weer in beweging brengt.

Over het fenomeen van de Christusfilm is inmiddels een bibliotheek vol geschreven. De bibliografie onderaan deze bijdrage is er slechts

een kleine afspiegeling van. De als zodanig geïnterpreteerde films lopen uiteen van de *Godfather*, *Superman*, *Spider-Man*, *Terminator* en *Star Wars*-afleveringen tot bekende films als *Dead Man Walking*, *The Matrix*, *One Flew over the Cuckoo's Nest*, *Schindler's List* en *Saving Private Ryan*.

Of een Christusfiguur al of niet herkend wordt door de kijker, hangt van de persoon van de individuele kijker af. Die herkenning heeft betrekking op dat wat de film aandraagt en dat wat de kijker aan Christusvoorstellingen ontdekt. Tussen die twee polen kan een creatieve wisselwerking ontstaan, die tot nieuwe interpretaties van de betekenis van de Jezusfiguur kan leiden. Dan wordt de

Jezusfiguur een *Christusfiguur*. Daaronder versta ik een *geactualiseerde Jezusfiguur*.

‘Geactualiseerd’ betekent dan: op mijn actuele bestaan betrekking (impact) hebbend.

Met opzet spreek ik over een *Christusfiguur* en niet over een *Christusprincipe*. Met het woord ‘figuur’ verwijs ik naar een concrete (zij het ook fictieve) persoon die spreekt en handelt. Het woord roept bewust ook associaties op met de oudtestamentische prefiguraties van Jezus in bijvoorbeeld een Adam, Jozua, Jozef en David. Wellicht zou men in filmische Christusfiguren nu van *postfiguraties* kunnen spreken. Bij zowel prefiguraties als postfiguraties gaat altijd de typologie maar ten dele op. De uiteenlopende ‘typen’ laten altijd maar een bepaald aspect zien van de figuur om wie het draait. Hij zelf

is de enige die het beeld volledig belichaamt. Pre- en postfiguraties zijn nooit met hem *identiek*, maar wel altijd min of meer met hem *identificeerbaar*. In filmische Christusfiguren gaat het om concreet voorgestelde maar op zich fictieve menselijke gestalten die een zelfstandig filmkarakter vormen dat naar de actuele betekenis van de Jezusfiguur verwijst.

De filmmaker (of de kijker) brengt door de zinspeling op de Jezusfiguur een extra dieptedimensie aan in dit op zich volwaardige karakter. Dat geldt zowel voor de verborgen Christus in de film als ook in de literatuur (Downing 1968). De filmische Christusfiguur is als zelfstandig personage meer dan ‘slechts’ een navolger van Jezus. Hij verwijst ook naar de persoon van Jezus. Dat doet hij niet als de *homo optimus*, de ideale mens, en ook niet als de belichaming van de *condition humaine* in het algemeen. Eerder is hij de *homo proximus*, de menselijke gestalte die Jezus het dichtst nadert, en zo ook iets van de in Jezus zichtbare goddelijke nabijheid doet vermoeden. De Christusfiguur omvat

meestal net genoeg aspecten om het *immanent frame* (Taylor 2009) te

doorbreken en zo de mogelijkheid te creëren ook ons eigen bestaan opnieuw te overdenken tegen het licht van het god-menselijk geheim dat Jezus belichaamt (Detweiler, 312-315). Hij bevindt zich in feite continu op het grensvlak van gelijkheid en ongelijkheid met de historische Jezusfiguur.

Het heeft daarom niet zoveel zin om vast te stellen dat de filmische Christusfiguur zich van

de historische Jezus onderscheidt. Dat is logisch en inherent aan de idee van de postfiguratie (zie boven). Belangrijker is het te zoeken naar de overeenkomsten, wellicht ook met behulp van nieuwe beelden die voor ons nu zijn betekenis nog beter onthullen dan de oude. Op een dergelijke onthullingservaring kan een filmmaker zinspelen, maar hij kan die nooit voorprogrammeren. Dat zou de persoonlijke overgave die elke ontmoeting met Christus kenmerkt, miskennen.

Fundamentele ambivalentie

Zoals gezegd gaat het bij de vraag naar de religieuze dimensie in een film meestal om een symbolische duiding van de dagelijkse werkelijkheid. Daarin gaat het nooit om een aanvankelijk meteen voor de hand liggende duiding. In de middeleeuwen ging men er lang van uit dat ‘het boek der natuur’ in het verlengde van ‘het boek van de openbaring’ (de Bijbel) kon worden gelezen. De natuur (verstaan als de ons omringende werkelijkheid)

was als het ware een open boek. God kon erin herkend worden. Dat besef is nu grotendeels

verdwenen. Dat betekent echter niet dat onze werkelijkheidsbeleving nu volstrekt ‘plat’ is geworden. We blijven op zoek naar zingevingen en zoeken de hints daartoe toch altijd weer in de buurt van de fragmenten van de grote verhalen en symbolen van vroeger. Die spreken echter maar zelden zonder uitleg voor zichzelf.

In lijn met een belangrijke stroming in de symbooltheorie (Ricoeur) en de

sacramentstheologie (Chauvet) wordt ook in de filmliteratuur veel gesproken over de gelijktijdigheid van de aan- en afwezigheid van het gesymboliseerde in het symbool. Men spreekt hier wel van spiritueel realisme (Bird), waarin rekening wordt gehouden met enerzijds het feit dat elke ervaring van iets transcendent altijd geworteld is in een aardse ervaring en anderzijds het feit dat juist die aardse ervaring aanleiding is daarbovenuit te stijgen. Daardoor kunnen gewone dagelijkse zaken tegelijkertijd even nietszeggend zijn als altijd en toch ook perspectief bieden op iets anders.

Dit besef van het zowel verhullende als ook onthullende karakter van het symbool heeft alles te maken met de diepmenselijke ervaring dat het verwijzingskarakter van de dagelijkse werkelijkheid nooit eenduidig is, maar altijd ambivalent. De werkelijkheid spreekt maar zelden klare taal. Of bijvoorbeeld water symbool van verfrissing kan zijn of van verdrinking, hangt helemaal van de situatie af. Dat geldt ook voor het menselijk handelen. Een goedbedoelde kus kan zomaar, afhankelijk van de situatie, een Judaskus worden. In veel van wat we waarnemen, kan daarom niet zonder meer een positief te duiden transcendent potentieel worden gezien. Daarvoor is ons handelen vaak te dubbelzinnig en is de natuur te grillig (Brinkman1986). Daar heeft de theologie mee te rekenen, maar de film evenzeer.

Openheid

Een film kan echter wel een grote mate van openheid voor symbolische duidingen oproepen (May 1984). Vooral Christusfilms

doen daar vaak een appèl op. Die openheid kan op allerlei manieren worden gecreëerd, maar wordt in films opvallend vaak door contrastervaringen opgeroepen. Zo wordt als het ware ‘vanuit de diepte’ (*de profundis*) van het menselijk bestaan stilzwijgend een beroep gedaan op iets wat daarbovenuit zou kunnen gaan. Duisternis blijkt dan licht op te kunnen roepen. ‘Afdaling’ (*descent*) is dan in feite de enige mogelijkheid tot verwijzing naar iets hogers (*ascent*). ‘Opstijging’ is dan typisch een activiteit van de kijker op wie een film die beneden inzet, een zodanige indruk maakt dat zijn gedachten als vanzelf daarbovenuit reiken. Die gedachten kunnen in het verlengde liggen van de filmbeelden, maar daarmee ook juist het contrast vormen. Dat contrast oproepende karakter van sommige beelden kan verder reiken dan de intentie van de filmmaker. Het kan zelfs nadrukkelijk in strijd zijn met zijn intentie (Ferlita). Het is de kijker die deze stappen zet.

Het gewicht dat tegenwoordig bij de interpretatie van films aan het oordeel van de kijker wordt toegekend, loopt grotendeels parallel aan het gewicht dat bij de interpretatie van teksten aan de lezer wordt toegekend. De betekenis van een film of een tekst wordt dan niet meer uitsluitend bepaald door het achterhalen van de oorspronkelijke intentie van de auteur, maar wordt ook mede bepaald door de receptie(geschiedenis). Men spreekt dan van *reader or audience response theories*. Zelf voel ik me het meest zeker bij een interpretatie die herkend wordt door anderen (te verifiëren door databestanden van reacties en deels ook door recensies en artikelen) en vroeg of laat door

de auteur wordt bevestigd. Soms laten auteurs echter hun eigen intentie ook doelbewust in het midden. Het kunstwerk moet maar voor zichzelf spreken.

Vorbij de filmmaker

De respectvolle maar van oudsher toch ook vrijmoedige omgang van middeleeuwse auteurs met bijbelteksten kan als voorbeeld dienen om het overstijgen van de intentie van de filmmaker te rechtvaardigen. Vanaf de middeleeuwen heeft

de theologie gesproken van een ‘meervoudige’ betekenis van bijbelteksten. Die

kwam meestal neer op een onderscheid in vier mogelijke interpretatievormen: een letterlijke, een allegorische, een morele en een anagogische (eschatologische), gericht op het rijk der hemelen. De eerste betekenis richt zich op de woorden en de zinsconstructie van de tekst, de tweede op de geestelijke uitleg, de derde op de toepassing in het handelen en de vierde op de uiteindelijke bestemming van het leven. De letterlijke betekenis van de tekst respecterend is men dus ook altijd boven die tekst uitgegaan. Men heeft de tekst gezien als meer dan louter een historische tekst.

Zo zouden films ook benaderd kunnen worden. Er kunnen dan meerdere betekenissen – meer dan de maker zelf in gedachten had – aan worden toegekend. Het werken met verschillende betekenislagen is dus niet nieuw. Het herkennen van die lagen vergt soms wel heel wat van de kijker. Vaak blijkt het brede publiek allerlei toespelingen op christelijke

symbolen niet meer te herkennen. Een christelijke interpretatie komt dan al gauw nogal gezocht over. De goede verstaander zal niet alleen de bijbelse symboliek goed moeten kennen, maar ook over de vaardigheid moeten beschikken die symboliek creatief op zijn eigen situatie te betrekken. Het ligt voor de hand om aan te nemen dat in de westerse wereld de groep die daartoe in staat is, slinkt. Dat hoeft echter niet per se het geval te zijn. De toeristenindustrie, de musea, de concertzalen

en nieuwe media als Google en Wikipedia zijn als het ware in het communicatiegat gesprongen dat

de traditionele kerken nu achterlaten. Dat verklaart waarschijnlijk dat de verborgen Christus nog steeds zo massaal herkend wordt.

Het ‘dopen’ van films

De associatie met de Christusfiguur treft men vooral aan in die films waarin de hoofdfiguur aan een of meer van de volgende kenmerken voldoet: een hoog roepingsbesef ten toon spreidt, een boodschap van een radicaal andere wereld verkondigt, zijn leven (soms tot zijn dood toe) inzet ten behoeve van anderen en waarin dat leven voltooid wordt over de grens van zijn eigen dood heen. Bijbels gezien gaat het hier om Jezus’ doop, boodschap, kruis en opstanding. In de meeste Christusfilms gaat om het leven van een mannelijke hoofdfiguur, maar lang niet in alle. In Gabriel Axels *Babette’s Feast*, in Lars von Triers *Breaking the Waves* en in Steve Jacobs’ *Disgrace* (gebaseerd op J.M. Coetzee’s *In ongenade*) zijn de Christusfiguren, ►

Babette, Bess en Lucy, vrouwen. De meeste Christusfilms hebben niet de nadrukkelijke pretentie de essentie van Jezus' werk te onthullen. De verwijzingen behoren meestal slechts tot de impliciete verhaallijn. Soms is de filmmaker zich er ook nauwelijks zelf van bewust en zijn het vooral de kijkers die de verbanden leggen. Dat laatste gegeven rekt uiteraard de bandbreedte aan interpretaties flink op.

Omdat het in het geval van Christusfiguren in de film meestal om fictieve figuren gaat en de toespelingen vaak summier en symbolisch zijn, is de interpretatie zelden onomstreden. Filmcritici gaan nogal eens aan die toespelingen voorbij – of ze herkennen ze niet – en filmfans raken er soms door geïrriteerd, niet in de laatste plaats vanwege de gretigheid waarmee gelovigen ze soms overall zien. Gelovigen hebben nog wel eens de neiging films min of meer te 'dopen' en dat wordt hun doorgaans niet in dank afgenomen, niet door de makers en ook niet door de rest van het publiek (Kozlovic 2004).

Terughoudendheid is hier dus geboden. De Christus die ons vanuit deze films tegemoet komt, kunnen we niet anders op het spoor komen dan indirect, namelijk in een seculiere verpakking (Ellis 2005) en dat betekent haast altijd: voor meerdere uitleg vatbaar. Uit de reacties op de Internet Movie Database (IMDb) blijkt dan ook dat kijkers die in een film een toespeling op een verborgen Christus zien, nogal eens van twee kanten onder vuur worden genomen: van de zijde van de gelovigen, die

de verwijzing niet expliciet en volledig genoeg vinden en van de zijde van de niet-gelovigen, die de verwijzing helemaal niet herkennen en daarom gekunsteld vinden (Deacy 2006).

Wederzijdse transformatie

Vroeg of laat zullen filmduidingen die op een openheid voor christelijke interpretaties wijzen, in verband moeten worden gebracht met de drie leidende principes van de christelijke overleveringsgeschiedenis: het heilige boek, de overleveringsgeschiedenis en de huidige beleving. Niet om ze alsnog in een keurslijf te dwingen, maar om de dialoog aan te gaan. Anders blijven theologie en (film)kunst gesloten circuits. Wellicht zou men ook hier van de mogelijkheid van 'wederzijdse transformatie' kunnen spreken (Brinkman 2007). Nieuwe

interpretaties kunnen nieuw licht werpen op de aloude overlevering en die kan op haar beurt de nieuwe

interpretaties weer verdiepen en soms ook (al of niet kritisch) aanvullen (Deacy 2009). In feite wordt dan het gegeven dat het medium de boodschap (*the message*) ook inhoudelijk kleurt, kritisch gerelateerd aan het aloude gegeven dat de inhoud van de boodschap ook haar eigen vorm (*medium*) schept. Dat betekent concreet niet alleen dat de Christusfiguur in nieuwe media steeds nieuwe betekenissen krijgt, maar ook dat diezelfde Christusfiguur vanuit zijn eigen historische en actuele zeggingskracht ook nieuwe interpretaties weer beïnvloedt. Het gaat dan dus om een continue wisselwerking (Deacy 2006).

Door hier van wisselwerking te spreken nemen we onze eigen cultuur als bron van theologie serieus en erkennen we dat er in nieuwe artistieke vormgevingen toespelingen op de rol van centrale personages en gebeurtenissen in de vier evangeliën verborgen kunnen liggen (Kozlovic 2004). Dat houdt in dat niet alleen het Nieuwe Testament aangewend kan worden om filmische Christusinterpretaties te verstaan, maar dat deze interpretaties op hun beurt ook aangewend kunnen worden om vanuit onze huidige cultuur het Nieuwe Testament te verstaan. Men spreekt hier wel van het omkeren van de gebruikelijke uitlegrichting (*reversing the hermeneutical flow*) (Kreitzer 1993; 2002; Deacy 2006). De uitleg beweegt zich nu niet vanuit de tekst naar de context, maar ook vanuit de context naar de tekst. Indringender dan de meest briljante, vaktechnische uitleg van de oorspronkelijke teksten kunnen kunstuitingen en soms ook filosofische beschouwingen immers de existentiële betekenis van die teksten haarfijn weergeven. Te denken valt hier bijvoorbeeld aan Rembrandts afbeelding van de terugkeer van de Verloren Zoon (Lucas 15, 11-32) en Kierkegaards uiteenzettingen over Abrahams bereidheid tot het offer van Izaäk (Genesis 22, 1-19) in *Vrees en Beven*.

Wellicht kunnen er zo vanuit de film ook nieuwe beelden aan de vertrouwde bijbelse beelden worden toegevoegd zoals dat in heel de kerkgeschiedenis ook op andere terreinen (filosofie, muziek, schilderkunst en literatuur) continu is gebeurd (Baugh

1997; Deacy 2006). Vooral in de oosterse orthodoxie is het een breed gedragen gedachte dat de (charismatische) iconenschilder met behulp van zijn iconen niet alleen de gewone gelovigen maar ook de theologen onderricht. Daar is dus altijd al van tweerichtingsverkeer uitgegaan. Wellicht zou men binnen de oosterse orthodoxie de iconenkunst zelfs tot de theologie kunnen rekenen. Ook de film zou iets van de rol van een icoon kunnen vervullen. Uiteraard zullen lang niet alle films die rol pretenderen of aankunnen. Maar ook niet alle portretten van heiligen zijn iconen en de ene icoon vervult ook nadrukkelijker een openbarende rol dan de andere.

In elk geval valt niet meer te ontkennen dat films ook *bronnen* van betekenisgeving zijn geworden (Kreitzer 1993). Film en Bijbel kunnen elkaar dan

wederzijds verhelderen. Kennis van het Nieuwe Testament kan uiteraard bijdragen tot het verstaan van de Christusfiguur in de film, maar op zijn beurt kan de Christusfiguur in de film ook bijdragen aan het verstaan van de nieuwtestamentische Jezus. Dat laatste aspect is te lang tot haar eigen schade in de theologie verwaarloosd (Deacy 1999). En zoals film en Bijbel elkaar wederzijds kunnen verhelderen, kunnen film en systematische theologie dat ook. Een betere ontvouwing van de betekenis van het avondmaal dan in *Babette's Feast* of in Ingmar Bergmans *Avondmaalsgasten* ben ik zelden in dogmatische handboeken tegengekomen, en datzelfde geldt ook voor de interpretatie die *Disgrace* geeft van het ►

‘plaatsvervangend intreden voor’. Uiteraard zijn ook filmische interpretaties van christelijk gedachtegoed altijd voor discussie vatbaar. Gezien echter de enorme impact van deze interpretaties – de kijkcijfers van Christusfilms zijn een veelvoud van de oplagecijfers van theologische boeken – zijn films allang veel meer dan een plaatje bij een elders bedacht theologisch praatje. ◀

Literatuur

- Baugh, L. (1997). *Imaging the Divine: Jesus and Christ-figures in Film*, New York: Sheed and Ward.
- Bird, M. (1984). Film as Hierophany. In: J.R. May and M.S. Bird (eds), *Religion in Film*, Knoxville: University of Tennessee Press, 3-22.
- Brinkman, M.E. (1986). *Het leven als teken: over de verschrikkelijke en verrukkelijke natuur*. Baarn: Ten Have.
- Brinkman, M.E. (2007). *De niet-westerse Jezus: Jezus als bodhisattva, avatara, goeroe, profeet, voorouder en genezer*. Zoetermeer.
- Chauvet, L.-M. (1979). *Du Symbolisme au Symbole: Essai sur les Sacrements*. Paris: Cerf.
- Chauvet, L.-M. (1988). *Symbole et Sacrement: Une Relecture Sacramentelle de l'Existence Chrétienne*. Paris: Cerf.
- Deacy, C. (1999). Screen Christologies: An Evaluation of the Role of Christ-figures in Film. *The Journal of Contemporary Religion* 14, 325-337.
- Deacy, C. (2006). Reflections on the Uncritical Appropriation of Cinematic Christ-Figures: Holy Other of Wholly Inadequate? *Journal of Religion and Popular Culture* 13, no. 1-16. <http://www.usask.ca/relst/jrpc/>
- Deacy, C. (2009). Redemption. In: J. Lyden (ed.), *The Routledge Companion to Religion and Film*. London/New York: Routledge, 351-367.
- De Bleckere, S. (2001). Jezus in de hedendaagse film: In en buiten beeld. In: M. Bouwens, J. Geel en F. Maas (red.), *Jezus, een eigentijds verhaal*. Zoetermeer: Meinema.
- Downing, Chr. (1968). Typology and the Literary

- Christ Figure: A Critique. *The Journal of the American Academy of Religion* 36, 13/27.
- Ellis, R. (2005). Movies and Meaning. In: P. Fiddes and A.J. Clarke (eds), *Flickering Images: Theology and Film in Dialogue*, Macon: Smyth and Helwys Press, 7-23.
- Kozlovic, A.K. (2004). The Structural Characteristics of the Cinematic Christ-figure. *Journal of Religion and Popular Culture* 8 (Fall), 1-71. <http://www.usask.ca/relst/jrpc/>
- Kreitzer, L.J. (1993). *The New Testament in Fiction and Film: On Reversing the Hermeneutical Flow*. Sheffield: JSOT Press.
- Kreitzer, L.J. (2002). *Gospel Images in Fiction and Film: On Reversing the Hermeneutical Flow*. London: Sheffield Academic Press.
- May, J.R. (1984). Visual Story and the Religious Interpretation of Film. In: J.R. May and M.S. Bird (eds), *Religion in Film*, Knoxville: University of Tennessee Press, 23-43.
- Reinhartz, A. (2009). Jesus and Christ-figures. In: J. Lyden (ed.), *The Routledge Companion to Religion and Film*, London/New York: Routledge, 420-439.
- Ricoeur, P. (1963). *Philosophie de la volonté, II: Finitude et culpabilité II: Symbolique du mal*. Paris: Cerf. (Nederl. vert. *Symbolen van het kwaad*, Rotterdam: Lemniscaat, 1970.)
- Taylor, C. (2009). *Een seculiere tijd: geloof en ongeloof in de wereld van nu*. Rotterdam: Lemniscaat.

Martien (prof.dr. M.E.) Brinkman (1950) is professor in de oecumenische/interculturele theologie aan de theologische faculteit van de Vrije Universiteit te Amsterdam. In 2012 verscheen van zijn hand het boek *Jezus Incognito*. De verborgen Christus in de westerse kunst vanaf 1960. Dit artikel is een bewerking van de inleiding van het hoofdstuk over de film. m.e.brinkman@vu.nl

The Help



Op het erf van de pastorie staat een klein huisje. Het verblijf van Poppie. Daar slaapt ze als het 's avonds te laat is geworden om nog naar huis te gaan. Achter de omheining en de getraliede vensters van de grote pastorie, geeft het me een vreemd gevoel. Hier ben ik in een land waar *poppies* en *petrolboys* deel uit maken van het dagelijks leven. Schichtig loopt ze door het huis. Ze wast mijn kleren, strijkt ze, maakt schoon, vangt tussen de bedrijven door de kinderen op van de drukke dominee waar ik te gast ben.

Ik was vorig jaar in Kaapstad, Zuid-Afrika, voor een uitwisseling met predikanten. Daar keek ik samen met de dominee en haar man de film *The Help*. Deze film naar aanleiding van het boek *Een keukenmeidenroman* van Kathryn Stockett, vertelt het verhaal van de persoonlijke lotgevallen van zwarte hulpen in het Mississippi van de jaren zestig. De wrange situaties in de film zoomden in op wat ik oppervlakkig om mij heen leek te herkennen. Segregatie, niet meer bij wet geregeld, maar bijna vanzelfsprekend. De enkele keer dat ik op straat loop, voel ik me vreselijk wit. Mijn kleur klaagt me aan.

Een jaar later luister ik in Nederland met een witte Zuid-Afrikaanse predikant naar Karen Armstrong. 'Dit is mijn schuld', was de eerste gedachte van Armstrong bij het zien van de aanslagen op de Twin Towers op 11 september. Een krachtige schuldbelijdenis en uitdrukking van verbondenheid met de geschiedenis van het volk waar Armstrong deel van uit maakt. 'Zo beleef ik het ook', zegt mijn gast. 'Ik was te jong om apartheid te helpen afschaffen, maar het is mijn schuld dat mijn land zo verdeeld is.' Ik vraag me af of ik het haar na kan zeggen in mijn context. Armstrong zegt dat het door compassie kan. Wie zijn eigen pijn durft op te diepen, kan zich verbinden aan een ander in zijn lijden en daarop antwoord geven.

Vandaag kijk ik geen film, ik kijk om me heen en zie dat ik woon in een land met illegalen die tot crimineel worden gemaakt, met wetten die eerlijke kansen op de wereldmarkt van geld en goed verhinderen, met het onvermogen de eigen Nederlandse geschiedenis te lezen en verantwoordelijkheid te nemen, en belijdt schuld. ◀

Janneke (ds. J.) Nijboer is missionair predikant in de Protestantse Gemeente te Noordwijk. Pionierend met mensen tussen 25 en 45 jaar zoekt ze naar nieuwe vormen van kerk zijn. www.windkracht3pt0.nl; www.bermoogst.nl

Bestemd voor de ware liefde

Interpretatie van een romantische jongerenfilm met het oog op mystagogie: *My Sassy Girl*. Spirituele dynamiek en spirituele duiding plus een didactische suggestie voor een groepsbespreking.

‘Mystagogie’ is een erfenis uit de eerste eeuwen van de Kerk. De catecheet nodigde de leerling uit om de sacramenten eerst te ondergaan. Pas daarna volgde de verheldering van wat er was ervaren. In onze huidige cultuur is het medium film zeer geschikt om op een dergelijke wijze te werken bij spirituele begeleiding. Een film bekijken is immers, net als deelname aan een ritueel, een ‘symboliseringsproces’ dat allerlei ervaringen oproept (Van den Berk 1999). Als spirituele begeleider ondersteun je de filmkijkers achteraf bij de verheldering van hun ervaringen in termen van spiritualiteit.

Elders heb ik laten zien hoe er mystagogisch kan worden gewerkt met jongeren rond films met spirituele thematiek (2007; 2009). Daartoe moet de begeleider de spirituele dynamiek in de film kunnen duiden (spirituele hermeneutiek). Ook is het nodig dat de begeleider bij de

bespreking van de film een werkwijze gebruikt die de deelnemers verheldering biedt van hun spirituele proces (spirituele didactiek).

In deze bijdrage presenteer ik dan ook allereerst een interpretatiekader dat de spirituele dynamiek van een film in beeld brengt. Vervolgens pas ik dit kader toe bij de spirituele duiding van een jongerenfilm. Deze film behandelt een spiritueel thema dat ook in de christelijke traditie een centrale rol speelt: het besef bestemd te zijn voor het vinden van ‘de ware liefde’. Het artikel sluit af met een spiritueel didactische suggestie voor een verhelderende groepsbespreking van deze film.

Spirituele kijkwijzer

Voor al in de middeleeuwen zagen allerlei christelijke mystici het uitzuiveren van hun godsliefde als spirituele groeiweg. Het wegen van de kwaliteit van de liefde is net zo wezenlijk bij de zoektocht naar de ware romantische liefde. Het is niet voor niets dat middeleeuwse

< Aat Velthoen, ‘Paring’, 1962, Singer Museum, Laren

mystici als Bernard van Clairvaux het, toch bijzonder romantisch-erotische, bijbelse Hooglied lezen als metafoor voor hun liefdesrelatie met God. En omgekeerd geldt dat Bernards onderscheiding van gradaties in de Godsliefde zicht biedt op de spirituele kwaliteit van de romantische liefde. De liefde neemt kwalitatief toe naarmate je je ik-gerichtheid loslaat en je je overgeeft aan de diepere bedoeling van je leven:

1. Er is een gradatie van liefde die enkel op mijzelf is gericht. Bernard sprak van ‘de mens die zichzelf bemint om zichzelf’.
2. Dan is er een gradatie van liefde die op de ander is gericht met het oog op behoeftevervulling. Bernard sprak van ‘de mens die van God houdt om zichzelf’.
3. Er bestaat ook een gradatie van belangeloze, onvoorwaardelijke liefde; een vreugdevolle gerichtheid op de ander waarbij eigenbelang en behoeften geen rol spelen. Bernard had het over ‘de mens die van God houdt om God’. De paradox van de liefde is dat ze meer vervulling schenkt in de mate dat ik mijn gerichtheid op behoeftevervulling kan loslaten. Bernard: ‘ware liefde is geen loonarbeider, maar ze kan niet zonder beloning blijven’.
4. In de hoogste gradatie van liefde is er alleen nog het besef en de beleving van eenheid. Bernard noemde dat ‘de mens die van zichzelf houdt om God’. Wezenlijk bij deze liefde is dat de eigen wil één is geworden met de goddelijke Bedoeling.

Ik ben deze spirituele gradaties gaan zien als lagen die gelijktijdig in ons aanwezig zijn en daardoor op gespannen voet met elkaar kunnen staan. De spanning die er optreedt tussen lagen geeft spirituele dynamiek. Het ‘ik’ is als een parlement waarin leden van vier grote partijen voortdurend met elkaar in debat zijn (cf. Hermans 1996). Partij 1 is bezig met wat goed is voor mijzelf; partij 2 is op de ander gericht met het oog op behoeftevervulling; partij 3 kent de vreugde van de belangeloze liefde; en partij 4 geeft zich volledig over aan de in de liefde werkzame diepere bedoeling.

Naast overeenkomsten qua spirituele dynamiek zijn er natuurlijk ook inhoudelijke verschillen tussen hoe er door christelijke mystici en hedendaagse jonge romantici naar de ‘ware liefde’ wordt gekeken. Een christen ziet Jezus Christus als prototype van hoe God de mens bedoeld heeft: de volledig in de mens geïncarneerde Liefde. De weg naar ‘ware liefde’ bestaat voor een christen dan ook uit gelijkvormig worden aan Gods Bedoeling (laag 4). In de jongerencultuur spelen geloofsnoties als ‘God’ en ‘Christus’ nauwelijks nog een rol. Verder lijkt het bij de zoektocht van een jongere naar de ware liefde louter te gaan om het vinden van de juiste *match* qua wederzijdse behoeftevervulling (laag 2).

Toch zie je juist ook in romantische films dat de personages voortdurend de kwaliteit van hun liefde wegen. En menigmaal ontstaat bij personages het besef dat er sprake is van ‘ware’ liefde in de mate dat gerichtheid op behoeftevervulling wordt losgelaten (laag 3).

Verder is er ook bij sommigen het besef

dat een liefdespartner al dan niet voor mij ‘bestemd’, ‘bedoeld’ is. Het is op voorhand niet duidelijk of het hier gaat om spirituele overgave aan de diepere bedoeling van mijn leven (laag 4) of om een magisch bijgeloof met het oog op behoeftevervulling (laag 2). Dit geloof in bestemming is ook zeer particulier: het gaat om gebeurtenissen die al dan niet ‘de bedoeling’ zijn in *mijn eigen* leven. In de katholieke Catechismus (2008) wordt eveneens over ‘bestemming’ gesproken. Maar dan op een wijze die de particulariteit van mijn eigen leven in het perspectief stelt van de spirituele evolutie van de kosmos. God voert Zijn Schepping naar ‘voltooiing’ door ‘Zijn Voorzienigheid’. Dit houdt ook in dat elk individueel leven naar de uiteindelijke bestemming wordt geleid. En ieder mens is vrij om al dan niet aan dit goddelijke ‘heilsplan’ mee te werken (2008, 84).

Bij de interpretatie van een hedendaagse liefdesfilm vanuit de vier spirituele lagen is het zeker niet de bedoeling om deze inhoudelijke verschillen over het hoofd te zien. Maar de nadruk ligt op het blootleggen van de overeenkomende spirituele dynamiek bij het uitzuiveren van de liefde. Spirituele hermeneutiek is geen exacte wetenschap, maar wie jongeren van dienst wil zijn bij hun spirituele *ont-wikkeling*, doet er goed aan zicht te hebben op de *in-gewikkeldheid* van dialogen waarin lagen zijn *ver-wikkeld*.

My Sassy Girl

Charlie heeft de touwtjes van zijn levensloop stevig in handen. Zo weet hij nu al bij welke firma hij na zijn studie gaat werken. Het is veilig om op jezelf gericht te blijven (laag 1), als je

je inlaat met een ander (2) loop je immers het risico de controle kwijt te raken. Als Charlie de mooie Jordan voor het eerst ziet, spreekt hij haar niet aan. Maar als hij haar later die dag opnieuw ziet en, volslagen dronken, bijna voor een metro ziet vallen, moet hij wel ingrijpen. Hij ontfermt zich belangeloos over haar (3) door haar mee naar zijn huis te nemen zodat ze haar roes kan uitslapen. Dit is het begin van een wild liefdesavontuur. Charlie wordt niet alleen gek op haar (2), maar ook gek van haar. Jordan verzint namelijk de raarste opdrachten die Charlie uit moet voeren. Zo moet hij een brief aan haar te schrijven over wat hij werkelijk voor haar voelt. Als ze beiden hun brief aan de ander klaar hebben, ontmoeten ze elkaar in een park. Jordan vraagt zich daar af of Charlie haar zou kunnen horen als ze op grote afstand naar hem zou schreeuwen. Zo gezegd, zo gedaan: Jordan schreeuwt de longen uit haar lijf, maar Charlie kan niet horen hoe reddeloos ze is: ‘Het spijt me’, schreeuwt ze, ‘ik kan het niet.’ In de volgende scène lopen ze samen naar een boom aan de rand van het park. Jordan legt uit dat ze hun brieven daar gaan verbergen bij een boom onder stenen. Precies een jaar later wil ze hier weer bij elkaar komen om te zien of zij en Charlie echt voor elkaar bestemd zijn.

Een jaar later gaat Charlie naar de plek bij de boom. Als Jordan niet komt opdagen, graaft hij haar brief op. In die brief bekent Jordan dat al haar gekke opdrachten eigenlijk herhalingen waren van wat ze ook had gedaan met haar vorige vriend. Die vorige vriend had zelfmoord gepleegd en haar verdriet om hem werd minder door deze dingen met Charlie te doen (2). Jordan schrijft dat het achteraf voelde >

als oneerlijk tegenover Charlie om zo bezig te zijn geweest met op wie hij leek. Ze is van hem gaan houden ongeacht haar behoeften rond het gemis van haar ex (3). Geen wonder dat ze de verwarring niet meer had aangekund; het 'ik kan het niet' van toen ze op grote afstand naar Charlie schreeuwde in het park. En logisch dat ze de touwtjes weer stevig in eigen handen nam (1) door een pauze in te lassen om een streep onder het verleden te zetten. Haar brief van een jaar geleden besluit met de vraag aan Charlie of hij zou kunnen wachten tot zij er klaar voor zou zijn om met hem verder te gaan.

In de volgende scène is het een dag later. We zien Jordan naar de boom toe lopen, waar ze een oude man ontmoet. Ze raakt met hem in gesprek over voorbestemming en vrije wil. Volgens Jordan is het zo dat 'destiny heeft gesproken'. De afspraak met Charlie was gisteren en zij is dus een dag te laat klaar. 'Je kunt je bestemming nu eenmaal niet zelf vormen', stelt ze. De oude man kijkt bedenkelijk: 'En wat als het jouw bestemming is om jouw bestemming te vormen?' Zo had ze het nog niet bekeken, zegt ze. 'Maar ja, wat is bestemd, is bestemd, toch?' Is er hier bij Jordan sprake van volledige overgave aan het 'bestemmingsplan' van haar leven (4) of van een fatalistisch bijgeloof dat eigen wil en verantwoordelijkheid afschuift? De oude man draagt haar een kijk op bestemming aan die vrije wil en verantwoordelijkheid volledig in stand houdt: 'bestemming is een brug bouwen naar je geliefde'. Jordan besluit nu om de brief van Charlie alsnog op te graven en te lezen. Charlie schrijft dat hij de man benijdt met wie zij haar leven zal gaan doorbrengen. En

eigenlijk wil hij geloven dat hij bestemd is om die man te zijn (4).

In de slotscène van de film zit Jordan in een restaurant tegenover een vrouw die de moeder blijkt te zijn van haar overleden vorige vriend. De vrouw legt uit dat ze een dik jaar geleden al eens een *blind date* voor Jordan had geregeld. Maar gek genoeg waren toen noch Jordan, noch die jongen komen opdagen. Die jongen zou zo dadelijk alsnog komen. Deze jongen blijkt Charlie te zijn. Een dik jaar geleden, toen ze elkaar ontmoetten in de metro, waren ze kennelijk allebei op weg geweest naar een *blind date* met elkaar. Hier wordt gesuggereerd dat *destiny* hen hoe dan ook bij elkaar brengt. De film besluit met een commentaar van Charlie: *destiny* heeft jou wél nodig. Je moet bijvoorbeeld wel zelf naar dat restaurant gaan. Hier lijkt ook terug te worden verwezen naar de scène in het park waarin de afstand tussen Jordan en Charlie onoverbrugbaar leek.

Wie onder de oppervlakte kijkt, ziet hoe de personages voortdurend bezig zijn met het wegen van de kwaliteit van hun liefde. En zowel bij Charlie als bij Jordan zien we alle lagen (partijen) voorbij komen. We zien hen ook geregeld in valkuilen tuimelen die zich openen als je het pad van de liefde bewandelt, zoals: de touwtjes te strak in de hand nemen (Charlie en Jordan), je aanpassen aan de behoeften van de ander (Charlie), de ander gebruiken voor behoeftevervulling (Jordan), je eigen verantwoordelijkheid afschuiven (Jordan) enzovoort. Met het oog op mystagogie is het vooral interessant dat ze allebei momenten hebben van de controle loslaten en zich openen voor liefde (3) en zelfs vlagen van een

vermoeden of besef dat het leven volgens een 'bestemmingsplan' verloopt dat om volledige overgave vraagt (4).

Mystagogisch werken met jongerenspeelfilms

In onze huidige cultuur zie je alleen bij orthodoxe christenen en moslims het geloofsbesef dat particuliere gebeurtenissen in je leven alleen zullen plaatsvinden als ze overeenkomen met wat door God Bedoeld en Bestemd is. Dit terwijl de uitdrukking 'als God wil' nog maar twee generaties geleden gemeengoed was bij de overwegend christelijke bevolking. Maar tegenwoordig lijken vele westerlingen levensvervulling te zien als een kwestie van met autonome planning het hoofd bieden aan toevallige samenlopen van omstandigheden. Het is dan ook een zeer opvallend gegeven dat de geloofsnotie van 'bedoeling' en 'bestemming' in de jongerencultuur opnieuw opduikt. En dit biedt christelijke spirituele begeleiders kansen om jongeren van dienst te zijn bij de verheldering van hun spiritualiteit.

Daartoe dient de begeleider te beschikken over werkvormen die qua spiritualiteit verhelderend werken. Als de begeleider vanuit een christelijke instelling werkt, dan is het tevens belangrijk dat deze begeleider het eigen christelijke geloof in alle vrijheid aan jongeren aanbiedt ter oriëntatie. Mystagogisch jongerenwerk krijgt zodoende een dialogisch karakter. In plaats van het eigen christelijke geloof als enige waarheid te zien, wordt de dialoog aangegaan met jongeren. Elders (2007) gebruik ik het beeld van twee cirkels met een

raakvlak om de mystagogische dialoog met niet-christelijke jongeren te typeren. In het raakvlak zitten de overeenkomsten, in de andere vlakken de verschillen. Als je je als begeleider enkel richt op jouw deel van de cirkel, dan geef je jongeren te weinig ruimte. En als je je enkel richt op het deel van de jongere of het raakvlak, dan ontnem je jongeren de kans om zich aan christelijk geloof te oriënteren. Mystagogisch werken brengt de drie vlakken met elkaar in gesprek.

Standpuntenspel

Een zeer eenvoudige werkvorm die dit bewerkt, is het 'standpuntenspel'.

Hang in elke hoek van de ruimte een papier met een uitspraak, bijvoorbeeld:

1. Partnerkeuze is louter een kwestie van de juiste match vinden qua uiterlijk, karakter en dergelijke
 2. Mijn ware liefdespartner is voorbestemd
 3. Geloven dat een bepaalde liefdespartner voor mij voorbestemd is, is bijgeloof
 4. anders, namelijk ... (Deze vierde optie is voor mensen die ofwel geen ofwel een andere mening hebben)
- Vraag de jongeren om in de hoek te gaan staan met de uitspraak waar ze zich het meest bij thuis voelen. Dat kan ook bijvoorbeeld tussen 1 en 2 in zijn.
 - Doe zelf ook mee door een 'standpunt' in te nemen.
 - Vraag aan iedere deelnemer: 'Waarom sta jij hier?'

Het is belangrijk dat de begeleider het niet schuwt om kritische vragen te stellen. Het ➤

lagenschema van spirituele dynamiek kan begeleiders helpen om dergelijke vragen te formuleren. Zo zou de begeleider iemand die voor standpunt 1 kiest, kunnen uitdagen door kritische vragen te stellen bij het idee van liefde als wederzijdse behoeftebevrediging (laag 2). Is dat eigenlijk wel ‘echte’ liefde? Loop je dan niet het risico om, net als Jordan, de ander te misbruiken voor je eigen doeleinden? En loop je dan niet evenzeer het risico dat je je, net als Charlie, gaat aanpassen aan de behoeften van de ander om in de smaak te blijven vallen?

Mensen die bij de standpunten 2 en 3 staan, kunnen eenvoudig met elkaar in gesprek worden gebracht over de vraag of voorbestemming in de liefde bijgeloof is of niet. Voor de begeleider ligt er hier een kans om de christelijke notie van de goddelijke Voorzienigheid ter sprake te brengen. Vanuit deze geloofsnotie kan er aan mensen bij standpunt 2 de kritische vraag worden gesteld over de particulariteit van dit geloof in voorbestemming (zie de filmanalyse).

Tegelijkertijd kan aan mensen bij standpunt 3 de kritische vraag worden gesteld of hun standpunt inhoudt dat de levensloop in alle opzichten een toevallige samenloop van omstandigheden is. Vraag na verloop van tijd of iemand wellicht van standpunt wil veranderen.

Juist het letterlijk innemen van een standpunt, gaan staan voor je overtuiging, maakt dat deze werkvorm niet beperkt blijft tot een uitwisseling van levensbeschouwelijke meningen. Zeer terecht stelt Van den Berk (1994) dat een filmgesprek meer kan zijn dan dat. In feite is de werkvorm ‘standpuntenspel’ een ‘symboli-

seringsproces’ waarin bepaalde aspecten van de innerlijke dialogen van de personages worden veruiterlijkt. Door de jongeren te vragen om een standpunt in te nemen, zet de begeleider bij hen een innerlijke dialoog in gang. De verschillende opties bieden oriëntatie aan deze innerlijke dialoog van de deelnemers. Geheel overeenkomstig het beeld van de twee cirkels kan de begeleider zo getuigen van diens christelijk geloof, terwijl door de optie ‘anders’ wordt voorkomen dat iemand zich in een bepaalde hoek geduwd voelt. ◀

Literatuur

- Berk, Tj. van den (1994). *Het filmgesprek, een manier om beelden ter sprake te brengen*. Kampen: Kok.
- Berk, Tj. van den (1999). *Mystagogie. Inwijding in het symbolisch bewustzijn*. Zoetermeer: Meinema.
- Blommestijn, H. (1997). *Bernard van Clairvaux. Een God om lief te hebben*. Kampen/Averbode.
- Catechismus van de katholieke kerk* (2008). Kampen: Gooi & Sticht.
- Hermans, H.J.M. & Kempen, H.J.G. (1993). *The Dialogical Self: Meaning as movement*. San Diego, Cal.: Academic Press.
- Smeets, W. (2007). *Verleiden tot God. Jongeren inwijden in christelijke spiritualiteit*. Tielt: Lannoo.
- Smeets, W. (2009). *Is er leven na de dood?* Tielt: Lannoo.
- Smeets, W. (2011). Om de ware liefde – My Sassy Girl door de ogen van Bernardus. In: *Speling* 2011/2, 75-82, Tilburg: Gianotten.

Wiel (dr. W.H.M.) Smeets is onderzoeker, adviseur en begeleider op het vlak van jongeren en spiritualiteit. Hij richt zich op christelijke geloofsthema's die ook in de hedendaagse (jeugd)cultuur opduiken en publiceerde enkele boeken hierover. Momenteel onderzoekt hij romantische relaties vanuit evolutionair-theologisch perspectief. wiel@smeetsadvies.nl

Life of Pi: Oscarwinnaar met spiritueel potentieel

***Life of Pi* is niet alleen een knap staaltje cinematografie, het is bovenal een film die het potentieel bevat om mensen te verwonderen, die vragen doet stellen en die oproept tot gesprek, met name over levensbeschouwelijke thema's.**

Eén van de grote winnaars tijdens de meest recente Oscaruitreiking was de film *Life of Pi*. De film kaapte, enigszins onverwacht, vier Oscars weg, met name voor regie, cinematografie, visuele effecten en muziek.

Regisseur Ang Lee, die met *Brokeback Mountain* in 2005 ook al de Oscar voor beste regie won, en die internationale faam verwierf met films als *The Ice Storm*, *Crouching Tiger Hidden Dragon* en *Sense and Sensibility*, trekt in *Life of Pi* alle registers open om een wonderbaarlijk verhaal op het witte doek tot leven te brengen. Waar velen de verfilming van de gelijknamige hedendaagse klassieker van Yann Martel (in het Nederlands vertaald als ‘Het leven van Pi’) als een onmogelijke opdracht beschouwden, is Ang Lee er toch

bijzonder goed in geslaagd. Vooral in 3D is de visuele ervaring onvergetelijk.

Life of Pi is niet alleen een knap staaltje cinematografie, het is bovenal een film die het potentieel bevat om mensen te verwonderen, die vragen doet stellen en die oproept tot gesprek, met name over levensbeschouwelijke thema's. Vanuit dit oogpunt is *Life of Pi* een film die bijzonder geschikt is om ermee aan de slag te gaan in spirituele contexten. In dit artikel worden verschillende invalshoeken aangeboden om rond *Life of Pi* te werken in groepsverband en/of er individueel bij stil te staan. Hiertoe wordt het verhaal eerst kort geschetst.

Een open verhaal

Protagonist van de film (en het boek) is Piscine Molitor Patel, kortweg Pi. ▶



We worden meegenomen in zijn uitzonderlijke levensgeschiedenis doordat hij een schrijver over de vloer krijgt die in zijn biografie inspiratie zoekt voor een roman. Vanuit het gesprek tussen de schrijver en Pi, die inmiddels volwassen is en een gezin heeft, ontplooit zich het bijzondere verhaal van Pi, dat deze in de eerste persoon vertelt.

Het eigenlijke verhaal kan opgedeeld worden in drie episodes. De eerste episode focust op de kindertijd van Pi, als zoon van een man die een dierentuin in India heeft. In deze periode komen we meer te weten over de geloofsopvattingen van Pi. Wanneer het gezin besluit om het land te verlaten en naar Canada te trekken, met de hele dierentuin, loopt dit niet goed af. Hier begint de tweede episode. Het hele schip, dieren inclusief, vergaat, en de enige overlevenden zijn Pi, een hyena, een zebra, een orang-oetang met de naam Orange Juice, en een tijger, Richard Parker genaamd. Na verloop van tijd blijven enkel Pi en Richard Parker over. Het grootste deel van de film geeft de lange overlevingsstrijd (van maar liefst 227 dagen!) van beide weer. De derde, korte maar cruciale episode behandelt de ondervraging van Pi door Japanse verzekeringsinspecteurs (het schip dat zonk was Japans). Hier wordt het verhaal van Pi plots in een heel ander licht geplaatst. Er blijkt immers een tweede versie te zijn van wat er precies gebeurd is op zee ...

De kracht van het verhaal dat zich doorheen de film ontvouwt, wordt deels ontleend aan de narratieve structuur. Het verhaal schakelt vlotjes tussen heden en verleden, wat enerzijds spanning tweebrengt, omdat je als kijker toch wel erg benieuwd bent naar hoe het Pi

zal vergaan, maar wat anderzijds een deel van de spanning bij voorbaat wegneemt. Doordat we de volwassen Pi reeds aan het begin van de film zien, weten we immers al dat het ‘goed’ met hem zal eindigen. Hier wordt duidelijk dat de overlevingsstrijd van Pi niet opgevat wordt zoals dat meestal gebeurt in films, waar de hamvraag dikwijls is: ‘blijft hij leven, ja of nee?’ en waar verlossing pas gevonden wordt aan het einde van de film. In *Life of Pi* is de suspense van een andere orde en situeert verlossing zich misschien wel juist in de overlevingsstrijd van Pi.

Hier bevinden we ons al op het terrein van de interpretatie. En dat is meteen ook de sterkte van deze film: de mogelijkheid om er het jouwe van te denken, het feit dat de regisseur niets opdringt aan de kijker, maar dat iedereen de kans krijgt om zelf conclusies uit de film te trekken. Dit schept openheid tot het verbreden, bevragen en uitdiepen van het eigen levensbeschouwelijk perspectief en de eigen spiritualiteit, door gebeurtenissen, gevoelens en keuzes te beamen, herkennen, aanvaarden, af te wijzen, enzovoort. Iedere toeschouwer zal zich op een andere manier identificeren met de film, de personages en de verschillende versies van het verhaal.

Het spiritualiteitsgesprek

Dit maakt van *Life of Pi* een film die aanzet tot dialoog, tot een discussie die verder gaat dan het uitwisselen van meningen, te meer omdat thema's als geloof en het zoeken naar waarheid in de film op een zodanige manier worden aangebracht dat mensen echt uitgedaagd worden om positie in te nemen. Getuigen

hiervan zijn de talrijke topics op het internet die gewijd zijn aan het bespreken van dit veelzijdige verhaal.

Hieronder worden een aantal werkvormen aangeboden. Uitgangspunt van deze opdrachten is het spiritueel en levensbeschouwelijk gesprek. Dit gesprek kan onder andere plaatsvinden binnen educatieve, catechetische of pastorale context. In het vervolg van dit artikel wordt over ‘deelnemers’ gesproken, een woord dat aansluit bij al deze contexten. Hoewel hier uitgegaan wordt van een dialoog in een groep, kan men de dialoog met de film ook als individu aangaan en zijn de werkvormen zeker bruikbaar om er alleen mee aan de slag te gaan.

Het verdient aanbeveling om de film in zijn totaliteit te bekijken (eventueel in groep). Een mogelijke opdracht voor thuis is dat de deelnemers ook het boek lezen, omdat daarin een aantal aspecten veel dieper worden uitgewerkt. Zo wordt in het boek meer aandacht besteed aan de geloofsontwikkeling van de jonge Pi. Ook interviews met de regisseur en de hoofdrolspelers vormen een interessante aanvulling op de film.

Naar aanleiding van de film kunnen verschillende thematieken en invalshoeken aan bod komen. In eerste instantie kan men de deelnemers het beste zelf de ruimte geven om aan te brengen hoe zij het verhaal interpreteren. Ook krijgen de deelnemers de kans om te vertellen wat hen ontroerde, angst aanjaagde, verwonderde, opstandig maakte, wat ze realistisch vonden en wat niet ... Op die manier worden eerste indrukken gewisseld en wordt de dialoog laagdrempelig opgestart.

Jongere deelnemers kunnen bijvoorbeeld ook een tekening maken van een scène in de film die hen is bijgebleven. Vanuit wat de deelnemers aandragen, of als aanvulling daarop, wordt dan een aantal thema's aangesneden, met behulp van onderstaande werkvormen.

Twee verhalen – twee waarheden?

Na het bekijken van de film zullen de deelnemers allicht in eerste instantie vragen hebben rond de twee mogelijke versies van wat er gebeurd is. Het is immers pas aan het einde van de film dat Pi de Japanse onderzoekers beide verhalen vertelt. Enerzijds is er de versie met de dieren en anderzijds de versie zonder. In beide gevallen zijn een aantal objectieve feiten identiek (het zinken van het schip, het 227 dagen op zee verblijven), maar is vooral de beleving uitermate anders.

Naar aanleiding van deze vragen kan men met de deelnemers in gesprek gaan over de redenen waarom er twee versies zijn. Wat zegt dit over wat Pi heeft meegemaakt (en hoe hij misschien met pijn en verdriet omgaat), maar wat zegt dit ook over het leven in het algemeen? Als begeleider kan men de deelnemers vragen welke impact de twee versies op henzelf hadden: misschien waren ze gechoqueerd, geprikkeld, in de war of teleurgesteld wanneer het tweede verhaal aan bod kwam; ofwel waren ze juist opgelucht, vanuit een gevoel dat alles nu verhelderd werd en dat de film eindelijk realistisch werd. Sommige deelnemers hebben allicht het gevoel bedrogen te zijn door de film, doordat ze zich inleefden in de belevenissen van Pi en tijger Richard Parker, die dan uiteindelijk in zekere zin niet eens hebben plaatsgevonden. ➤

Hier is de vraag aan de orde of de realiteit en mogelijkheid van het tweede verhaal afbreuk doen aan de waarde van het eerste verhaal (dat veel uitgebreider in beeld wordt gebracht). Misschien is het wel juist het eerste verhaal dat uiteindelijk blijft nazinderen, omdat de identificatieprocessen van de deelnemers uiteraard voornamelijk plaatsvinden tijdens het ontvouwen van het eerste verhaal.

Een mogelijke interpretatie van de twee versies is dat Pi er niet in slaagt (of wil slagen) om de gruwelijke realiteit na de schipbreuk onder ogen te zien en dat hij daarom een tweede versie van de feiten fabriceert. Waar sommigen het laf en verkeerd vinden om de pijnlijke gebeurtenissen uit de eigen levensgeschiedenis uit de weg te gaan door er een verhaal rondom te maken dat de dingen anders en mooier voorstelt dan ze werkelijk waren, bekijken anderen dit juist als een begrijpelijke strategie om te overleven of zelfs een manier om zin te geven aan de dingen. Ook al is de levensgeschiedenis van de gemiddelde mens minder spectaculair dan die van Pi, toch gebeuren in ieders leven dingen die het gevoel geven in een storm op zee te zitten, of moederziel alleen te zijn. Het is niet altijd evident om hiermee om te gaan. Binnen het spiritualiteitsgesprek kan men aan de deelnemers de ruimte geven om met de anderen te delen wanneer zij het gevoel hadden dat ze in een storm beland waren of dobberden op de oceaan van het leven. De klemtoon kan liggen op hoe zij daarmee zijn omgegaan, wat hen heeft geholpen om dit te verwerken en of het geloof hier ook een rol in speelde.

Hoewel pas aan het einde van de film het

tweede verhaal wordt binnengebracht, is het best mogelijk dat de deelnemers al eerder hun twijfels hadden bij het realiteitsgehalte van het verhaal dat Pi vertelt. Men kan de deelnemers in dat geval vragen vanaf wanneer en waarom ze twijfelden aan het eerste verhaal van Pi. Hier focust het gesprek op welk verhaal voor de deelnemers het meest realistisch is, welke versie het meest betekenisvol is, en welke versie zij verkiezen. Het gesprek kan verbreed worden naar de keuze tussen 'weten' en 'verwonderen', tussen 'kennis' en 'zingeving'. Wat vinden de deelnemers zelf het belangrijkste en reflecteert dat ook in hun keuze voor de meest betekenisvolle versie van het verhaal?

Het is belangrijk om de deelnemers hier duidelijk te maken dat het binnenbrengen van de tweede versie van het verhaal geen strategie is van de schrijver en regisseur om aan het einde, zoals het ook vaak in thrillers gebeurt, nog een onverwachte *twist* te geven. Eerder word je als kijker zelf voor de vraag geplaatst op welke manier jij naar de werkelijkheid kijkt of wenst te kijken. Zeer opvallend hierbij is dat de auteur en regisseur de lezer en kijker niet dwingen om het eerste verhaal overboord te gooien. Integendeel, net door het eerste verhaal veel meer *screen time* te geven, wordt de legitimiteit ervan niet tenietgedaan, hoewel het tweede verhaal objectief gezien veel plausibeler is. Ook het eerste verhaal blijft grotendeels geloofwaardig. De tijger begint bijvoorbeeld niet plots te spreken. Misschien bestaat de opzet van de makers er wel in om aan te tonen dat beide verhalen naast elkaar kunnen bestaan, en dat ze beide nodig zijn om de realiteit van Pi Patel recht te doen.

Ook hier situeren zich een aantal vragen voor de deelnemers. Kunnen beide verhalen naast elkaar bestaan, waarbij ze elkaar aanvullen? Is er misschien ook een derde verhaal mogelijk, waarin de kijker elementen uit beide verhalen combineert (vanuit het eigen levensverhaal)? Moeten dingen ook echt gebeurd zijn om een betekenis te hebben?

Aan de hand van een aantal stellingen kunnen deze vragen verhelderd worden. Enkele voorbeelden:

- 'alles is waar, en sommige waarheden zijn ook echt gebeurd'
- 'alleen wat bewezen kan worden, is waar'
- 'alles wat waar is, kan ook bewezen worden'
- 'waarheid is iets persoonlijks'
- 'er is maar één waarheid'
- 'waarheid heeft meer te maken met zingeving dan met feiten'
- 'wat waar is voor jou, is niet automatisch waar voor mij'.

Het ware geloof?

Vanuit het gesprek over waarheid kan de link naar het geloof gelegd worden. Men kan bovenstaande stellingen net zo zeer op het geloof toepassen en nagaan of de deelnemers nu anders op deze stellingen reageren. Hier is er de mogelijkheid tot een gesprek rond het feit dat er in het geloof (en in het leven in het algemeen!) waarheden zijn die niet tot het veld van de objectieve waarheden behoren, maar die je eerder als levenswaarheden kunt omschrijven. Die levenswaarheden hebben net zo veel bestaansrecht als objectief meetbare

waarheden. In deze context is de uitspraak van Roger Burggraave op zijn plaats: 'Het is niet waar omdat het in de Bijbel staat, het staat in de Bijbel omdat het waar is – als het waar is.' Ook hier gaat het om levenswaarheden, met daarbij het voorbehoud dat wanneer dingen uit de Bijbel bijvoorbeeld onderdrukkend zijn voor mensen, dat ze dan op levensniveau niet 'waar' kunnen zijn.

Pi vraagt de Japanse onderzoekers welke versie van het verhaal zij de mooiste vinden. Wanneer zij antwoorden dat ze de versie met de dieren het mooiste vinden, zegt Pi dat het zo ook is met God. In de film wordt met andere woorden de vergelijking gemaakt tussen de twee versies van het verhaal en

een leven met of zonder God. Deze uitspraak kan voor tegenkanting zorgen, met name van mensen die niet geloven, omdat wordt gesuggereerd (maar niet opgelegd!) dat een leven met God erin mooier is. Wanneer je de vergelijking met God echter doortrekt, zou je evenzeer kunnen zeggen dat het binnenbrengen van God de realiteit bedekt met ongeloofwaardige verhalen of meer nog, verzinsels. Men kan het verhaal met de dieren immers als verzinsel afdoen, zeker in het licht van het tweede verhaal dat Pi vertelt. Sommige recensenten zien in *Life of Pi* dan ook een afrekening met God en met zingeving *tout court*. In de film zou volgens hen duidelijk gemaakt worden dat mensen een illusie van zingeving creëren om met de zinloosheid van het bestaan om te gaan.

Deze lezing van de film is echter niet de ➤

enige mogelijke (en lag niet in de bedoeling van de schrijver en de regisseur). We kunnen het anders bekijken: misschien wil de film wel duidelijk maken dat niet alleen de objectieve realiteit (in zoverre die bestaat) belangrijk is, maar ook de zin die je aan deze realiteit geeft (al dan niet door het geloof). Gespreksvragen zijn hier de volgende:

- Is het leven echt mooier met God erin?
- Hebben mensen die in God geloven een mooiere blik op de werkelijkheid dan anderen, of zorgt het geloof er misschien voor dat mensen het leven positiever zien dan het in werkelijkheid is?
- Is enkel de objectieve realiteit belangrijk en bestaat er trouwens wel zoiets als een objectieve werkelijkheid? Is de realiteit niet altijd, gezien wij ze vanuit ons eigen standpunt beleven, grotendeels subjectief?
- Hoe verhouden binnen het geloof verhaal en realiteit zich tot elkaar?
- Is het bijvoorbeeld bij bijbelverhalen belangrijk dat ze echt gebeurd zijn, of zijn het vooral de boodschap en betekenis van deze verhalen die van belang zijn?
- In welke zin en op welke manier kunnen we in het geloof spreken over 'realiteit', aangezien men objectief gezien niet kan bewijzen dat God bestaat, terwijl mensen aan de andere kant God wel in hun leven, in hun realiteit ervaren?

In de film wordt gesteld dat het verhaal van Pi een verhaal is dat de journalist (en ook de kijker) in God kan doen geloven. Dit is een uitgangspunt dat allicht wat overmoedig is. Eerder dan dat zij de lezer en kijker willen

overtuigen van het geloof, willen de schrijver en regisseur door deze uitspraak juist de discussie en het gesprek aanzwengelen.

De deelnemers beantwoorden voor zichzelf of dit verhaal een verhaal is waarvan ze in God zouden kunnen geloven. Welke elementen in de film zouden een dergelijke kracht kunnen hebben en waarom? Gaat het hier dan om de overweldigende schoonheid van de natuur, om het feit dat Pi ondanks alles overleeft, om het feit dat Pi verschillende religies met elkaar verbindt in zijn eigen geloofsovertuiging, of over de uitleg aan het einde van de film die eindigt met 'zo is het ook met God'? Wie weet zijn er wel andere verhalen die de deelnemers in God hebben laten geloven. Dit kunnen bijbelverhalen zijn, maar ook verhalen uit de literatuur, de film ... Het is zeker en vast interessant om dit met de groep te delen.

Een punt van controverse rond de film is dat Pi aanhanger is van meerdere religies. Dit is niet enkel iets wat tot Pi's kindertijd behoort (hoewel we vooral de scènes te zien krijgen uit zijn kindertijd, waarbij hij tot het geloof komt). Ook als volwassene belijdt Pi meerdere religies. Hoe men op de levensbeschouwing van Pi reageert, hangt uiteraard af van hoe men zelf naar het geloof kijkt en hoe men het geloof zelf beleeft.

De deelnemers proberen hun eigen vooronderstellingen even aan de kant te zetten en leven zich in één van de volgende visies in. De helft van de deelnemers verdedigt de visie dat Pi's levensvisie een waarachtige beleving van het geloof inhoudt, waarbij men de elementen uit verschillende religies haalt die de eigen persoon aanspreken of verwonderen. De andere groep

brenkt argumenten binnen voor het standpunt dat dit een relativistische positie waarbij men geen van de religies die men zogenaamd aanhangt, ernstig neemt. Achteraf wordt verder gediscussieerd, vanuit de eigen opvatting van de deelnemers, die misschien zelf ook elementen uit andere religies in hun eigen levensbeschouwing verwerken. Zij verwoorden ook hun visie op de uitspraak dat alle religies waar zijn.

Symboliek en naamgeving

Gezien *Life of Pi* een film vol symboliek is, kan het geen kwaad om even stil te staan bij de mogelijke symbolische betekenis van enkele namen en personages. De hoofdrolspeler kreeg de naam Piscine Molitor Patél van zijn ouders, naar een verhaal van een vriend van de familie over zijn lievelingszwembad. Op school wordt Piscine uitgelachen met zijn naam. De kinderen noemen hem 'pissing'. Als strategie kort hij zijn naam af tot Pi en kan iedereen overtuigen om die naam te gebruiken wanneer hij het getal Pi tot bijzonder veel cijfers na de komma op het bord kan brengen. Vanaf dan gaat Piscine als Pi door het leven.

De naam Pi is geen toevallig gekozen naam. De deelnemers proberen zelf naar een mogelijke betekenis van deze naam te zoeken. Wat zou Pi's naam over hem als persoon kunnen zeggen? Hoewel dit in de film niet wordt beklemtoond, wordt in het boek duidelijk dat Pi zowel theologie als wetenschappen studeerde. Die beide interesses vinden we eigenlijk ook in de naam van Pi terug (gezien het getal Pi tegelijk mathematisch de verhouding tussen de omtrek en de diameter van een cirkel weergeeft als het

concept oneindigheid aanraakt, want het getal Pi heeft oneindig veel cijfers na de komma). Wat zegt dit eigenlijk over de verlangens van de mens (als we ervan uitgaan dat Pi de mens in het algemeen symboliseert)? Misschien kan het hierbij handig zijn om de deelnemers wat meer informatie over het getal Pi te laten opzoeken.

Hoewel sommigen menen dat een naam niets zegt over een persoon, zijn er weer anderen die geloven dat mensen hun naam niet zomaar krijgen, dat die naam ook iets weergeeft over het karakter of het leven van deze persoon. In winkels vindt men dikwijls kopjes, sleutelhangers, spaarpotten, kaartjes ... waarop de betekenissen van namen beschreven staan. Hierover kan men het even hebben. Er zijn vast wel deelnemers die de betekenis van hun naam kennen. Men kan de deelnemers deze betekenis ook laten opzoeken en hen laten aangeven waarom deze naam wel of niet bij hen past, volgens henzelf. Sommige deelnemers zullen wel weten waarom hun ouders hen die specifieke naam gegeven hebben, en wie weet hangt er, zoals bij Piscine, wel een heel verhaal aan die naamgeving vast.

Tijger Richard Parker is de andere protagonist van de film. De deelnemers gaan op zoek naar wat dit personage in de film zou kunnen betekenen. Een mogelijke invalshoek van een leraar: 'Pi verwijst naar mensen en menselijkheid, terwijl Richard Parker verwijst naar angst, gevaar, obstakels, lijden, maar ook naar hoop, vriendschap, motivatie, ontzag, kracht, die allen deel uitmaken van de *condition humaine*. We hebben heel wat obstakels in ons leven, maar we gaan voort. Mensen hebben een ►

enorm potentieel en een enorme kracht.' De deelnemers denken zelf na over wie of wat hun Richard Parker is. Zij kunnen ofwel focussen op die dingen in hun leven die als obstakels aanvoelen, die hen angst inboezemen, ofwel op die dingen die hen juist de kracht geven om verder te gaan (afhankelijk van hoe ze Richard Parker zelf zien).

De echt vernietigende figuur in de film is de hyena, mogelijk symbool voor de hebzucht, het egoïsme en het eigenbehoud van sommige mensen, zonder respect voor anderen. Men kan aan de deelnemers vragen of zij vinden dat deze kenmerken deel uitmaken van het mens-zijn in het algemeen, of van sommige mensen in het bijzonder. Of zouden we misschien beter kunnen zeggen dat alle personages in de reddingsboot een deel van iedere mens uitmaken?

Indien de deelnemers nog andere symbolen in de film terugvinden, kan men daar op ingaan. Een mogelijk voorbeeld is de symboliek van het eiland. Waarvoor zou het eiland een symbool kunnen zijn? Straalt het eiland iets positiefs uit of juist iets negatiefs? Is het een rustplaats te midden van de ellende, of juist iets wat goed lijkt, maar het eigenlijk niet is, als een soort van vals toevluchtsoord, waar geen écht leven mogelijk is? Wat in hun eigen leven zien de deelnemers als dit eiland (zowel in de betekenis van rustplaats als van vals toevluchtsoord)?

Meer dan waard

Het boek *Life of Pi*, en bij uitbreiding ook de film, is immens populair. Miljoenen mensen hebben het boek inmiddels gelezen en/of de

film gezien en heel wat mensen zien het verhaal als bepalend voor hun eigen leven(sverhaal). Wat het nu precies is dat dit verhaal zo belangrijk maakt voor mensen, is moeilijk te omschrijven. Is het de ontroerende kracht van het verhaal zelf die mensen zo aanspreekt, of het beroep dat gedaan wordt op ons verbeeldings- en inlevingsvermogen, of het feit dat iedereen zich al wel eens heeft gevoeld als Pi, als een schipbreukeling in een onmetelijke oceaan ...

Al is *Life of Pi* dan niet hét verhaal dat mensen in God zal laten geloven, het is wel een verhaal dat hen over God laat spreken, dat mensen doet nadenken over en stilstaan bij hun eigen leven en levensbeschouwing. En een film die daarin slaagt, en dan ook nog eens wondermooi is om naar te kijken, is zijn succes meer dan waard. <

Eline De Bruyne is inhoudelijk medewerkster bij de Thomas-website (www.godsdienstonderwijs.be) en leerkracht godsdienst in het secundair onderwijs. Zij was auteur voor de leermiddelenreeks Caleidoscoop. eline.debruyne@theo.kuleuven.be

Net als in de film

Kerkelijk filmgesprek bij *The Way*

Een vrijdagavond in een huiskamer in Barneveld. Zo'n tien personen, dertigers en veertigers, verzamelen zich voor een huiskamervoorstelling van de film *The Way*. Een film van regisseur en acteur Emilio Estevez, over een vader die de *camino* naar Santiago de Compostela loopt als eerbetoon aan zijn overleden zoon.

*E*en deelnemer heeft de film voor deze avond uitgekozen. Zijn introductie is eenvoudig: 'Ik zag deze film en het raakte me. Daarom wil ik hem nu graag kijken met jullie.' Het licht wordt gedimd, de film wordt gestart. In het halfdonker van de kamer kijkt ieder op haar en zijn eigen manier. Soms schieten we met elkaar in de lach. En bij sommige scènes wordt het wel heel stil.

Na afloop, rondom de eettafel met een glas wijn, komen de reacties. Kijkervaringen worden uitgewisseld. Welke scène blijft je bij? Welk personage doet je wat? Hoe heb je gekeken? Verschillen worden zichtbaar en leiden tot nieuwe vragen. Waarom nu juist die scène, dat personage? De kijkervaring blijkt heel persoonlijk te zijn, en bij behoedzaam doorvragen komen de persoonlijke verhalen op tafel. Aan het einde van

de avond gaat ieder haars en zijns weegs. Over een paar weken zien we elkaar weer, rond een nieuwe film.

Zo simpel kan het zijn. Samen een film kijken, een glas drinken en iets van je leven delen. Geloofscommunicatie lijkt haast een te groot woord voor zo iets alledaags. Toch is dat wat er hier gebeurt.

In dit artikel reflecteer ik op bovenstaand praktijkvoorbeeld van geloofscommunicatie in een levensbeschouwelijk filmgesprek. Ik houd een pleidooi voor een visie op leren en ontmoeten in de kerkelijke gemeenschap, dat geworteld is in het gewone leven. Geloof en zingeving zijn geen 'hogere zaken' waartoe je een opstapje als film >



nodig hebt om ze bespreekbaar te maken. Geloof is een onvervreemdbaar deel van de belevingswereld van mensen. Ik verken hoe in bovenstaand praktijkvoorbeeld film ‘werkt’ om deze levensbeschouwelijke dimensie van en in het alledaagse te ontsluiten en te helpen verwoorden.

Ik bespreek de bovenstaande casus en kijk daarbij met name naar de methodische keuzes die onder deze werkvorm liggen. Ik benader het levensbeschouwelijk filmgesprek als een eenvoudige, niet te gestructureerde gespreksvorm, waarbij een predikant of andere professional een begeleidende, procesmatige rol vervult. Sleutelwoorden hierbij zijn: laagdrempelig, levensecht en open.

Laagdrempelig

Films zijn makkelijker te krijgen dan ooit. Al snel na de verschijning in bioscopen worden veel films op dvd uitgebracht, en ook via het internet zijn veel films (legaal) toegankelijk gemaakt. De technische mogelijkheden om films te vertonen zijn in de afgelopen tijd sterk verbeterd. Met een simpele beamer en een witte muur of oud diascherm is in een huiskamer eenvoudig de sfeer van een bioscoop op te roepen. De praktische voorwaarden zijn kortom snel vervuld.

Maar welke film leent zich voor een levensbeschouwelijk filmgesprek? Die vraag is wellicht minder eenvoudig te beantwoorden. Toch vormt de keuze van de film een belangrijk vertrekpunt voor een filmgesprek.

Zoiets alledaags – toch is het geloofscommunicatie wat hier gebeurt

Een simpel criterium kan zijn dat levensbeschouwing en geloof een herkenbare rol spelen in de film. Dat betekent niet altijd dat de film daarmee per se christelijk te noemen valt. Veel films die bestemd zijn voor een algemeen publiek verhouden zich op de een of andere wijze tot het christelijk erfgoed, of hebben geloof en geloofstradities als thema.

In het genoemde voorbeeld, de film *The Way*, is de christelijke traditie duidelijk aanwezig, zowel in de thematiek als in de encensering. De

film begint te vertellen over een vader die zijn zoon verliest. De relatie tussen deze vader en zoon is niet zonder

problemen. De zoon gaat zijn eigen weg, tegen de verwachtingen van zijn vader in.

De vader rouwt om het verlies van zijn zoon, en besluit in zijn plaats de weg naar Santiago te gaan lopen. Onderweg ontmoet hij medepelgrims en in het contact met hen komen vragen naar de zin en onzin van het lijden en het leven in alle scherpste aan de orde. Maar ook troost, verlossing en verzoening zijn herkenbare motieven. De reis vindt een voorlopig einde in de kathedraal van Santiago, waar christelijke beeldthema's prominent getoond worden.

Valkuil

Door een film als deze te kiezen wordt op een heel laagdrempelige manier een levensbeschouwelijk gesprek geïnitieerd. De thema's liggen immers voor het opscheppen? Tegelijk ligt hier ook een valkuil. Een film waarin de dood, pelgrimage, kerken, geloof en ongeloof expliciet onderdeel van de plot en de



enscenering zijn, kan de kijker ook lui maken of voortijdig een oordeel laten vellen.

Dit geldt nog sterker wanneer de setting van de bijeenkomst een kerkelijk karakter heeft. De kijkervaring kan dan al bij voorbaat gekleurd worden door de verwachting dat er wel over geloof gepraat zal moeten worden. Een voortijdig oordeel kan tot gevolg hebben dat de kijker afhaakt: 'Dit is me te veel opgelegd *pandoer*.' Het kan er ook voor zorgen dat het gesprek aan de oppervlakte blijft, doordat de deelnemers 'gewenste' antwoorden gaan geven. Niet de eigen kijkervaring en levenservaringen worden dan gedeeld, maar het gesprek verwordt tot een uitwisseling van vrome algemeenheden.

Dit is een spanningsveld waarin de gespreksleider voorzichtig moet opereren. Zowel in de voorbereiding als in de uitvoering van de bijeenkomst dient zij of hij zich rekenschap te geven van de voetangels en klemmen die met deze werkvorm zijn gegeven.

Wat kan de professional, de pastor of catecheet, doen om deze valkuil te vermijden? In bovenstaande casus is het niet de predikant die de film heeft uitgekozen, maar een van de deelnemers. Op de keuze van de film heeft zij dus geen invloed. De predikant is wel de hele avond aanwezig, zij heeft op een onnadrukkelijke manier de rol van begeleider in het gesprek. Zij moet in staat zijn het gesprek te verdiepen, en de thema's en motieven boven het vanzelfsprekende uit te tillen.

Een eerste vuistregel hierbij is dat weerstanden en storingen voorrang hebben. Wanneer iemand afhaakt of geïrriteerd raakt, moet dit ruimte krijgen. Een ontspannen en aanvaardende reactie van de gespreksleider kan

de deelnemer verleiden tot een tweede blik, naar de film en naar zichzelf. Pas als ruimte is gegeven voor de primaire reacties, kan er openheid ontstaan om nog eens te kijken. Wanneer het voor de hand liggende mag worden benoemd en erkend, kan er bereidheid zijn bij de kijker om een tweede stap te zetten en de film op een andere laag tot zich te laten spreken. De gespreksleider moet dus goed luisteren achter de taal waarmee de deelnemers hun kijkervaringen verwoorden, of deze nu positief of negatief gekleurd zijn.

Levensecht

Een belangrijke sleutel tot een geslaagd film-gesprek ligt in de vraag naar de levensechtheid van de film en het gesprek rond de film voor het gewone leven van de deelnemers. Het oordeel of de film werkelijk *true to life* is, is echter niet aan de voorbereider(s) van de avond, maar aan de kijkers, de deelnemers aan de bijeenkomst. Het is daarom erg belangrijk dat de film op een open wijze wordt geïntroduceerd. De simpele introductie uit de casus is een goed voorbeeld van hoe dit werkt. 'Ik zag deze film, hij raakte me, en nu wil ik hem graag samen met jullie bekijken.'

Deze introductie steekt in op het niveau van de (al dan niet spirituele) beleving van de spreker. 'Ik zag de film en hij raakte me.' Dit roept nieuwsgierigheid op: wat was het in de film dat hem raakte? Zou de film mij ook raken, wanneer ik ga kijken? Kennelijk wordt er in deze film iets van belang verbeeld of verteld. Ik ben benieuwd.'

De introductie is ook uitnodigend. De spreker geeft ermee aan dat hij zijn kijkervaring graag

wil delen. Hij stelt zich alvast open, hij is bereid om zich op zijn kijkervaring te laten bevragen. 'Ik werd geraakt. Daar wil ik best over vertellen. Maar ik ben ook benieuwd naar jullie ervaring met de film. Misschien herken je je in mijn ervaring, misschien is die van jou anders.'

Een eenvoudige, korte introductie als deze laat de deelnemers dus voorsorteren op het belevingsniveau en bereidt hen voor op de uitwisseling van ervaringen na het kijken.

Tegelijk worden de kijkers helemaal vrij gelaten. Er wordt niet verteld over de plot, niet over mogelijke thema's

of interpretaties, er wordt geen kijkvraag meegegeven. Dit is een belangrijke methodische keuze.

Door de film sec, zonder inhoudelijke argumentatie of duiding te presenteren, geeft de gespreksleider blijk van vertrouwen in de film, in de individuele kijker en in de groep. Over elk van die drie – film, kijker en groep, valt nog iets meer te zeggen.

Kijken naar een film

Een film spreekt, zoals ieder kunstwerk, een eigen taal. Met audiovisuele middelen vertelt de regisseur een verhaal, waarin de kijkers worden meegenomen. De acteurs verbeelden en vertolken personages, maar zij vertegenwoordigen ook aspecten van de kijker. Ieder personage kan de woordvoerder blijken van een stem in jezelf. De vrijheid zoekende zoon Daniel; de rouwende vader Tom; de cynische Sarah, die teleurgesteld is geraakt in mensen; de Ierse schrijver Jack, wanhopig op

zoek naar een verhaal dat ergens over gaat; de lompe Hollander Joost, die grenzeloos op zoek is naar contact. Ook de filmmuziek speelt een rol van betekenis, net als de enscenering, het camerawerk, de montage. Alle lagen in de film communiceren met elkaar en met de kijker. Al deze elementen samen vormen een geheel, dat meer is dan een voertuig voor de plot.

De film 'spreekt' op verschillende niveaus en kan ook op verschillende niveaus verstaan

worden door de kijker. In het geval van *The Way* kunnen de natuurbeelden van de Pyreneeën en de zee bij

Finisterre op zichzelf al de beleving van de kijker raken, op een manier die in zekere zin los staat van het verhaal van de film.

Om de film als film tot zijn recht te laten komen, is het noodzakelijk met een open, onbevangen blik te kijken. De eerder genoemde valkuil van het voortijdig oordeel kan daarbij opnieuw in de weg zitten.

Wanneer een kijker afhaakt, kan dat ook iets zeggen over de geloofwaardigheid van de film voor die persoon. Kan de kijker de film relateren aan het eigen gewone leven? Zijn er aanknopingspunten om in te stappen, in het verhaal, in de beleving, in de personages, in de beelden? Weerstand, of een negatieve reactie, betekent niet altijd dat de film niet levensecht is in de ogen van deze persoon. Het is goed om door te vragen waar de storing vandaan komt. Vaak raakt ook dit aan ervaringen die iemand in haar of zijn leven heeft opgedaan. ►

***Niets over de plot, thema's
of interpretaties, er wordt geen
kijkvraag meegegeven***

De pastor of gespreksleider moet dit wel kunnen uithouden. Een negatieve of onverschillige reactie kan snel ervaren worden als een afwijzing. 'Ik heb de verkeerde film gekozen, ik ben niet geschikt voor dit soort dingen.' Een gezonde dosis ontspannen zelfvertrouwen is hier geboden.

Iedereen kijkt anders

Naar mijn overtuiging vormt met name de dialoog over de kijkervaringen bij de film het lerende aspect van een activiteit als deze. In het gesprek komen namelijk onvermijdelijk verschillen aan de oppervlakte, die in het gesprek niet opgelost hoeven worden. De gespreksleider van een filmgesprek beweegt daarbij steeds heen en weer tussen het individu en de groep. De film spreekt een eigen taal en doet op een eigen manier zijn werk met de kijker. Elke individuele deelnemer doet zijn of haar eigen ervaring op. Tegelijk sticht samen kijken ook gemeenschap. Dit is zelfs een van de expliciete doelen van een filmgesprek. Ook hier is een spanningsveld waarin de gespreksleider behoedzaam een weg moet vinden.

De gemeente en groepen in de gemeente bestaan uit individuen, van wie nog maar de vraag is of en in hoeverre zij gedeelde overtuigingen en ervaringen hebben. In onze hoogst geïndividualiseerde samenleving kan er niet worden uitgegaan van een collectieve ervaring vanuit de leefwereld van vandaag: wij ervaren, of *jongeren* beleven het zo ...

Vaak wordt in de gemeente gezocht naar werkvormen of benaderingen die aansluiten bij de beleveniswereld van de deelnemers.

Vaak is dat een van de redenen waarom film als medium wordt gebruikt. Daarbij moet echter worden mee bedacht dat deze belevingswerelden heel verschillend kunnen zijn, ook binnen een doelgroep. Mensen zijn verschillend met betrekking tot hun opleidingsniveau, gender, inkomen, thuissituatie, gezondheid, spirituele opvoeding en ontwikkeling. Een kijkervaring die iemand inbrengt kan niet zomaar als 'de kijkervaring van de groep, van jonge mensen, of van de kerkgangers' worden benoemd.

Oog krijgen voor verschil en leren omgaan met pluraliteit is een belangrijke uitdaging in de gemeente. Verschillen zijn er, en ze hebben ook effect. Verschil is vaak ook machtsverschil. In

de gemeente bezeren mensen zich ook aan elkaar. Ook in een filmgesprek kan dit gemakkelijk gebeuren. Niet iedereen heeft

zomaar taal ter beschikking om geloof en levenservaringen ter sprake te brengen. Niet iedereen heeft evenveel luistervaardigheden. In elke groep zijn dominante personen, en elke groep heeft 'stille wateren'.

Gemeente-zijn vandaag de dag betekent dat de leden moeten leren omgaan met diversiteit en pluraliteit en dat zij oog leren krijgen voor machtsverschil. Dat begint met het erkennen dat in elke gespreksgroep ieder individu haar of zijn eigen inbreng en belang, beleving en overtuiging meebrengt. De lerende gemeente

is een oefenplaats in discipelschap van gelijken (Schüssler Fiorenza 1993). De inzet bij dit principe betekent paradoxaal genoeg dat er geoefend moet worden in het waarnemen van verschil, van vreemdheid, van anders-zijn en anders-geloven. Hier brengt de pastor met haar professionaliteit veiligheid.

Kijken in een groep

Toch zit er in de huiskamer in Barneveld meer dan een verzameling individuen. Deze groep heeft elkaar opgezocht. Dit is meer dan slechts een praktisch gegeven. Het is ook een principieel punt. (Leren) geloven doe je niet op je eentje. Zin zoeken en ervaringen leren duiden is binnen de kerk geen kwestie van relatie tussen een meester en een leerling, of een gids en een zoeker. Geloven vindt plaats in het midden van de gemeente. Daar kan ieder de ander tot leraar worden. Samen zie je meer. De kijkervaring van de een kan die van de ander aanvullen, verdiepen, bevragen of zelfs omkeren.

De groep gaat dus samen op zoek. Ze hebben gekeken naar dezelfde film, op hetzelfde moment. Maar niet iedereen heeft hetzelfde gezien. De beleving van wat getoond is, werkt voor iedereen verschillend. Dat is geen probleem, maar een kans. De keus om dit gesprek aan te gaan, is een erkenning van de pluraliteit van de gemeente van vandaag. Sterker nog: een levensbeschouwelijk filmgesprek heeft alleen maar kans van slagen wanneer pluraliteit en verschil positief gewaardeerd worden. 'Jij bent zo mooi anders dan ik', schreef de dichter Hans Andreus. Dat kun je alleen maar nazeggen als je niet bang

bent om je af en toe te schuren aan verschil.

Ook hier brengt de pastor professionele vaardigheden in die helpend zijn. De pastor moet niet te snel zijn met het zoeken naar overeenkomsten in ervaring en beleving. Juist door de diversiteit niet te schuwen, maar te zoeken, kan zij voorgaan in de dialoog.

Het gesprek over kijkervaringen, die onherroepelijk verschillend zijn, maar niet concurrerend en juist verrijkend werken, is zodoende een uitstekende oefening om te leren omgaan met de pluraliteit van geloven in de gemeente van vandaag.

Open

Zoals uit de casus duidelijk blijkt, gaat het in dit filmgesprek niet om het vinden van een gemeenschappelijke duiding, en ook niet om het geven van uitleg over de film of de thema's van de film. Het gesprek aan de keukentafel wordt op een open manier ingestoken, en start eigenlijk met twee simpele vragen: 'Wat heb jij gezien en wat heeft je geraakt?'

Dit is een benadering die verschilt van een meer methodisch filmgesprek zoals bijvoorbeeld Tjeu van den Berk (1994) dat beschrijft. In deze methode wordt een duidelijk didactisch stappenplan gevolgd, waarin de werelden van het filmverhaal en het levensverhaal en het grotere maatschappelijke verhaal hermeneutisch op elkaar worden betrokken.

De beschreven casus rond de film *The Way* kent een veel lossere structuur. Deze vorm van filmgesprek veronderstelt een groot vertrouwen in de kracht van de groep. De deelnemers worden in staat geacht om zelf de relevantie van

de film met betrekking tot hun leven te kunnen verwoorden. Zij worden uitgenodigd op een open wijze de thema's en beelden uit de film te verbinden met hun leven, met hun biografie, met hun spiritualiteit en hun eigen vragen en antwoorden rondom geloven.

Dat verloopt in een vrij gesprek onvermijdelijk op een fragmentarische, associatieve, onaffe wijze. Dit is niet erg, over een aantal weken wordt het gesprek immers voortgezet rond een nieuwe film. De deelnemers ontmoeten elkaar bovendien ook buiten deze groep. De bijeenkomst is een momentopname in het gewone leven, een kort verblijf in de restauratie voordat de reis weer verdergaat. De predikant heeft, zoals eerder gezegd, een begeleidende, dienstbare rol in het gesprek. Ze bewaakt vooral het luisteren naar elkaar. Ze stelt af en toe behoedzaam een verdiepende vraag en kan al te dominante interpretaties mild kritisch bevragen. Ze behoedt de openheid, zodat in het alledaagse het heilige onverwacht kan oplichten.

Dat vraagt om vaardigheden als flexibiliteit, luisterend vermogen, durf en ontspannen aanwezigheid. Deze zet zij in om de ontmoeting te faciliteren, waarin zowel de film, de individuele kijker als de groep tot hun recht komen. Haar communicatiestijl is eerder vragend dan uitleggend, al kan soms enige verheldering goed op zijn plaats zijn. Maar zij is daarin eerder volgend dan leidend.

Er licht iets op

Waar komt levensbeschouwing en geloof aan de orde in dit filmgesprek? Dat is niet klip en klaar aan te wijzen. Bovenstaande methodiek

van een vrij gesprek rondom een film voorziet niet in een duidelijke methodische stap waarin de sprong naar het geloof wordt gemaakt. Dat is een bewuste keuze. Ik ga ervan uit dat zingeving en levensbeschouwing onmiddellijk meekomen, wanneer mensen hun leven relateren aan wat er zich op het witte doek afspeelt. Het verhaal van een film, van vrijwel elke film, is een manier om zin te geven aan de vragen en uitdagingen van het leven. Zelfs een *happy hollywood ending* getuigt van een verlangen en een overtuiging. Als kijker blijf je achter met het tevreden gevoel dat alles klopt, dat alles is zoals het moet zijn. Maar wanneer het licht aangaat, komen de vragen. En het besef dat het eigen leven zich niet in Hollywood afspeelt. Achter de schermen van het dagelijkse bestaan, wat blijft er dan nog van onze verlangens en overtuigingen over?

Wanneer wij het gezelschap zoeken van elkaar, om onze vragen te delen, onze vermoedens van een antwoord te verwoorden, wanneer we bereid zijn ons daarbij te laten storen door de heel verschillende ervaring van de ander, dan licht daarin iets van geloven op. Dan wordt daarin de gemeente wat zij moet zijn, een lichtend licht en een zoutend zout. De gesprekken aan de keukentafel beginnen bij de film, raken vervolgens aan het gewone leven, en verhelderen de relevantie van geloof en spiritualiteit voor elke dag. Dat inspireert, dat geeft moed, dat troost. Net als in de film. <

Literatuur

- Berk, Tj. van den (1994). *Het Filmgesprek. Een manier om beelden ter sprake te brengen*. Kampen: Kok.
- Schuessler Fiorenza, E. (1993). *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesiology of Liberation*. New York: Crossroad.
- Verkerk, M.J. (red.) (2011). *Scherp gezien. Film en christelijke filosofie*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn Motief.
- Vries, G.C. de (2008). *Leren zien – leren geloven. Een praktisch-theologische theorie van esthetisch-religieus leren*. Gorinchem: Narratio.

Geertje (dr. G.C.) de Vries is docent Theologie aan de afdeling Theologie en Levensbeschouwing van Hogeschool Inholland te Amstelveen.
gcdevries@planet.nl



'Auf dem Weg: Santiago de Compostella', 2008, Museum Catharijneconvent, Utrecht

Nieuw én traditioneel: bidden met film

Kun je bidden met een langspeelfilm of met een documentaire? Kun je bidden met een reclameboodschap op YouTube? Op de eerste vraag zullen velen, zij het met enige aarzeling, geneigd zijn een positief antwoord te geven. De tweede vraag daarentegen kan vlot op scepsis worden onthaald. Nochtans wijst de praktijk uit dat zowel het een als het ander perfect mogelijk is. Meer nog, dat, mits een aangepaste werkwijze, beide bemiddelingen een uitstekende opstap kunnen zijn naar authentiek christelijk gebed.

Ignatius van Loyola

Sinds een aantal jaren worden er in de Verenigde Staten, Duitsland, Frankrijk en ook in Vlaanderen meerdaagse stille retraites georganiseerd, geïnspireerd aan de Geestelijke Oefeningen van Ignatius van Loyola, waarin filmbeelden een belangrijke – zij het niet exclusieve – rol spelen. Op het eerste gezicht kan dit vernieuwend lijken. Wie echter vertrouwd is met de eigenheid van de ignatiaanse spiritualiteit in het algemeen en van het ignatiaanse gebed met de Bijbel in het bijzonder, weet dat deze praktijk gewoon in het verlengde ligt van de oudste ignatiaanse gebedstraditie.

Ignatius nodigt uit om God te vinden in *alle* dingen. Zijn spiritualiteit is seculier, gericht op het gewone, dagdagelijkse leven. Hij leert

hoe je God kunt beminnen en dienen in alle mogelijke menselijke bezigheden: in expliciet religieuze praktijken en net zo goed in het beroepsleven, het huishoudelijk werk, het relationele en affectieve leven, de vrije tijd en zo meer. Allemaal ervaringen die op het film- of computerscherm uitvoerig aan bod komen.

Visueel en auditief

In de techniek die Ignatius aanreikt om te bidden met bijbelteksten, appelleert hij uitvoerig aan het visuele en auditieve inlevings- en verbeeldingsvermogen. In de Geestelijke Oefeningen vraagt hij uitdrukkelijk om te *kijken* en te *luisteren* naar de plaats, naar de personages en naar het hele verhaal dat wordt opgeroepen. Zodoende wordt het mogelijk

om, dankzij de kracht van de verbeelding, het gereactualiseerde bijbelverhaal zelf mee te beleven alsof het zich, *mutatis mutandis*, nu voordeed, in de eigen leefwereld. Door zo te mediteren en contempleren wordt het verhaal een toegangspoort tot de innerlijkheid van de mens: het zijnsniveau waar zijn meest intieme herinneringen en verlangens al of niet bewust sluimeren en dus opgeroepen, geraakt en in beweging gezet kunnen worden. Op die wijze maakt de ignatiaanse bijbelmeditatie het mogelijk dat de biddende mens tot in de kern van zijn hart door het Evangelie kan geraakt worden.

In de zestiende eeuw werd deze dynamiek gestimuleerd door gebruik te maken van gebedsprenten waarin de bijbelverhalen werden uitgebeeld. Ook vandaag wordt, in het kader van ignatiaanse retraites, nog gebruikgemaakt van dergelijk statisch beeldmateriaal uit de christelijke iconografie. Behoeft het veel uitleg dat het bewegende en sprekende beeldmateriaal waar wij thans over beschikken zich minstens evenzeer leent tot het ondersteunen van deze dynamiek?

Profaan

Een belangrijk verschil is wel dat we ons nu niet meer bevinden in de tijd van de *christianitas*. Het christelijke paradigma biedt niet meer het spontane en evidente kader waarbinnen onze tijdsgenoten hun ervaringen beleven en duiden. De secularisatie en de evolutie naar autonomie van het subject zijn ook voor christenen gemeengoed geworden. De

voornamelijk profane filmproductie biedt dan ook het voordeel om op een herkenbare en laagdrempelige wijze de deur te openen naar de eigen leefcontext en innerlijkheid van diezelfde christenen; zo mogelijk op een nog meer spontane manier dan via het traditionele expliciet christelijke beeldmateriaal.

Concrete werkwijze

Hoe gaan we nu concreet te werk met dit beeldmateriaal in het kader van een ignatiaanse stilitertraite?

Aan het einde van de dag wordt één filmdocument bekeken, fictie of non-fictie. Het gaat hierbij over films waar de een of de andere menselijke problematiek wordt verkend. De film wordt van tevoren niet geduid. Na de voorstelling worden de retraitanten uitgenodigd om neer te schrijven wat hen geraakt heeft bij het kijken. Met de beelden

nog vers in het geheugen gaat men vervolgens de nacht in. 's Anderendaags wordt een filmblad uitgedeeld waarin kort enkele thema's uit de film worden benoemd. Ook worden enkele pistes aangereikt waarmee de retraitant biddend aan de slag kan gaan met de film, vanuit de eigen levenscontext. Tevens worden enkele bijbelteksten, vergezeld van kort commentaar en, voor wie dat wenst, handvaten naar de film toe, meegegeven om de gebedstijden van de komende, stille dag te voeden.

De praktijk wijst uit dat bij de meeste van de retraitanten de teksten van de Bijbel en het beeldverhaal naadloos in elkaar overgaan. De filmbeelden roepen vaak op indringende wijze ►

de eigen ervaring op. De context van stilte en gebed versterkt in belangrijke mate deze ontvankelijkheid. De openheid voor het bijbelse verhaal wordt er des te groter door. Resultaat van deze combinatie is dat de levensechtheid en de betrokkenheid op het concrete van het bidden volgens de methode van de Geestelijke Oefeningen, voor zover als nodig, nog versterkt wordt.

YouTube

De werkwijze die ik zonet beschreven heb, vraagt een tijdspanne van meerdere dagen. Als de beschikbare tijd beperkter is, kan YouTube-materiaal een geschikte uitvalsbasis bieden. Zelf geef ik vaak geleide meditaties vertrekkende van YouTubes. Het kan hierbij gaan over commercials, animatiefilms of kortfilms: korte, krachtige, herkenbare beeldtaal, indien mogelijk zonder woorden zodat de eigen verbeelding nog meer bevraagd wordt. In het bijzonder jongeren houden hiervan. Belangrijk is dat zo min mogelijk duiding wordt gegeven. Het komt enkel aan de kijker toe om de beelden binnen te laten komen en in het eigen referentiekader betekenis te laten produceren. <

Volledig uitgewerkte YouTube-meditaties (podcast inclusief) op www.startdestilte.be.

Elke week nieuwe YouTubes met korte inhoudelijke opstapjes op de blog van Nikolaas Sintobin: www.inalldingen.org.

Nikolaas Sintobin sj is jezuïet en internetpastor: www.jezuïeten.org en www.gewijderuimte.org nikolaas.sintobin@jesuits.net

Apostolaat van de verborgenheid

Wat Des hommes et des dieux ons te zeggen heeft

Als een kerk of geloofsgemeenschap geen mensen kan werven, is er dan iets mis? Moet je dan de noodklok luiden? Sommige kerken en geloofsgemeenschappen, zoals de trappisten in Noord-Afrika, weten wat niet-groeien betekent. Toch zullen zij geen noodklok luiden. Zij tonen dat het geheim van de kerk en het leven in Christus niet in groeien zit. Dit ‘apostolaat van de verborgenheid’, kerk in de wereld, komt aan het licht in een bijzondere speelfilm. Wat dit apostolaat mij als pastor en de kerken in Nederland leert.

Trappisten in Algerije

De film *Des hommes et des dieux* uit 2010 gaat over de Franse trappisten van de priorij *Tibhirine* in het Atlasgebergte in Algerije (Escrivan 2010, 41-54). Het verhaal is gebaseerd op de ware geschiedenis van zeven monniken die tijdens de bloedige burgeroorlog gekidnapt werden door de Groupe Islamique Armé (GIA). De GIA hoopte de monniken te kunnen ruilen tegen zijn gevangengenomen strijders. Na weken van

vruchteloze onderhandelingen werden de zeven gedood. De ontvoerders meenden in hun recht te staan, omdat de monniken door tussen de mensen te leven, zending hadden bedreven. Waren zij kluisenaars geweest, die geen contact met mensen hadden, dan hadden ze hen met rust moeten laten (Chenu 1996, 17). Alleen hun hoofden werden kort na een communiqué van de GIA teruggevonden. Zij lagen niet ver van het klooster waar de broeders vele jaren in vrede met hun moslimburen gewoond hadden. >

De film laat zien wat het christelijk geloof zelfs onder zulke extreme omstandigheden vermag. De monniken worden nergens tot religieuze krachtpatsers of geloofshelden gemaakt. Het zijn en blijven gewone, soms bange, mensen. Maar ze stijgen wel boven zichzelf uit als ze na lang beraad besluiten te blijven waar ze zitten, en niet te wijken voor terreur. Trouw willen ze zijn aan hun roeping om Christus te volgen, ook als dat lijden met zich meebrengt.

Zeker maakt de film aanschouwelijk waar het in het christelijk geloof om te doen is. Dit is waarvoor de kerk staat. Stellig valt de film hierom te prijzen, maar niet alleen om zijn christelijk propagandistische waarde. Het laat immers ook zien dat de islam vele gezichten heeft. Ook de vreedzame dorpsbewoners met wie de broeders omgingen, leden zwaar onder de terreur van de burgeroorlog. Hun lijden wordt net zo goed getoond.

Persoonlijk geraakt

Voordat ik het belang van de film belicht voor de samenhang tussen kerk en wereld, is het belangrijk te zeggen dat het zien van de film mij persoonlijk zeer emotioneerde. Het raakte me diep en ik voelde dat dit meer was dan de doorwerking van een geraffineerde cinematografische kunstgreep. *Des hommes et des dieux* deed een gelovig beroep op mij. De film maakte me bewust van mijn roeping als christen en pastor op mijn eigen plek in de

wereld. Het werd me duidelijk dat ik, net als de monniken in de film, verraad pleeg als ik mijn geloof voor mij houd en weghoud voor de ogen van een niet-christelijke wereld. Dat ik mezelf verlies als ik niet bereid ben een teken van geloof te stellen of meer: een teken te zijn.

De film maakte me duidelijk dat mijn gelovige en kerkelijke engagement niet opgegeven mag worden door de tegenstand van onze tijd. De tegenwerking die ik in Nederland als gelovige ondervind, is weliswaar niet beangstigend zoals zij dat wel was in Algerije, maar is wel net zo intimiderend.

De secularisatie als ideologie heeft de wind mee en weert met een superieure vanzelfsprekendheid

uit de openbare ruimte de beelden en symbooltaal van mijn geloof. Het christendom hoort zich op straat stil te houden. Gemakkelijk ga ik als christen daarin mee, en houd ik me gedeisd, uit vrees voor onmodern of intolerant door te gaan. *Des hommes et des dieux* liet me evenwel zien dat je koest houden niet betekent dat je je de mond moet laten snoeren. De monniken bleven in hun klooster en deden trouw wat ze altijd al deden. Ze bleven waar ze waren, tussen de mensen in het dorp, waar zij werkten en baden voor kerk én wereld. En ze groeven zich niet in in hun eigen gelijk. Er was geen gelijk te halen. Ze bleven om te bidden en te dienen. Daarnaast zag ik dat deze kleine gemeenschap een waarde belichaamde die zich niet in getalsmatige groei bewees. Dat waren

in het kort de grootste lessen die ik trok uit de film.

Wereld voor de kerk

In dit artikel wil ik deze les verbreden tot een opdracht voor ons christenen en kerken in onze Nederlandse context. Waarbij het goed is van harte de kerk onlosmakelijk met de wereld te blijven verbinden. De wereld moet niet als een tegenover en als een antithese gezien worden, zelfs als zij zich als zodanig ontpopt. Nooit zullen we als kerken onze rug naar de wereld draaien, en ons uit de wereld terugtrekken. De kerk maakt deel van uit van de gesecculariseerde wereld, en wordt er mede door gevormd.

De film laat juist zien wat de wereld aan de identiteit van de kerk bijdraagt. De vredige co-existentie en de gewelddadige confrontatie brengen voor de direct betrokkenen het wezen van hun geloof en het bestaansrecht van de kerk aan het licht. Natuurlijk roept deze film vragen op naar de haalbaarheid en de geloofwaardigheid van christelijke presentie in een islamcontext, maar *mutatis mutandis* duiken evengoed vragen op over de haalbaarheid en geloofwaardigheid van onze kerkelijke presentie in de seculiere context van Nederland. Hoe kun je geloven en hoe ben je kerk in onze gesecculariseerde samenleving die aan de kerk principieel geen maatschappelijk betekenisvolle rol wil toekennen? De kerk wordt beperkt tot de privésfeer en behoort zich buiten het maatschappelijke en politieke speelveld te houden. Het lijkt de uitkomst van het axioma van de scheiding tussen kerk en staat. Ook

in deze weinig vriendelijke opstelling van de samenleving kan de vraag gesteld worden hoe je toch christen en kerk kan en mag zijn voor de wereld.

Present zijn

Wie de vraag zo stelt, denkt aan het antwoord dat vaak gegeven wordt in categoriaal pastoraat, en nog het meest in het buurtpastoraat: present zijn. Present willen zijn als kerk is daar een kernwoord. Presentie betekent aanwezig zijn, oprecht belangstellend en trouw meelevend, direct aansluiten bij de ervaringen van de mensen zelf (Post 2010). Over de mate waarin het geloof daarin nadrukkelijk aan bod mag komen, lopen de opvattingen uiteen. Buurtpastores willen tegenwoordig geen mensen meer winnen voor de kerk, zoals dat ooit vlak voor en vlak na de oorlog in het kerkelijk opbouwwerk in zekere mate wel het geval was (Van der Spek 2010). Present zijn is aanwezig zijn, belangeloos aandachtig en betrokken op wat mensen beweegt. Die houding wordt wel weer gemotiveerd vanuit het geloof. We doen dit vanuit de kerk, de geloofsgemeenschap, met haar zending. Maar juist vanwege de belangeloze aandacht en presentie moet het typische kerkelijke niet geaccentueerd worden.

Ook in de kerken zelf leeft de roep om de wereld tegemoet te treden, om present te zijn. Maar daar worden juist veel krachtiger geluiden gehoord. Evangelisatie en missionair werk zijn de duidelijkste voorbeelden waarin deze geluiden worden gethematiseerd. De discussie daar- ➤

DES HOMMES ET DES DIEUX



over binnen gemeenten en kerken wordt mede gevoed door de meestal onuitgesproken vrees dat zonder dat werk de kerk haar leden verliest en zo verdwijnt. De kerk moet groeien, bedoelt men dan. In ieder geval niet krimpen. Maar kan de kerk ook op een andere manier present zijn, missionair, zonder uit te zijn op groei?

Menswording

Des hommes et des dieux laat een vorm van missie zien die én present is én niet streeft naar groei. De broeders zijn als christen zichtbaar, maar blijven uiterst terughoudend, op het bescheidene af. Hoe in naam van Christus bij de mensen in Algerije zijn, zonder de bedoeling hen tot christen te maken? In het postkoloniale Algerije is elke vorm van christelijke zending strafbaar. Dit maakte de broeders zeker zo behoedzaam om geen aanstoot te geven. De contextuele beperkingen maakten hen echter eens te meer bewust van deze relatie met de wereld. Het opgeven van die relatie was geen optie, omdat dit het wezen van het christelijk geloof raakte: in de wereld zijn en toch niet van de wereld, precies zoals Christus in de wereld is. Het is de kern van de ‘menswording’. Door in de wereld te komen is Christus pas met zijn kerk. Dat betekent nooit zonder de wereld (Chergé 2010, 289-318).

De broeders zagen de relatie tot de wereld niet als een antithese. De wereld van de islam was voor hen een wereld vol godsbesef en gebed. Geen scherp onderscheid maakten zij tussen zij en wij. In het leven in gebed zagen zij op naar hun mededorpelingen die zich werkelijk bewust zijn van de onderwerping (letterlijk: ‘islam’) aan God. In de vijfmaal per

dag van de minaretten klinkende oproep tot gebed herkenden zij een diepe verwantschap met hun eigen getijdengebed. Daarom erkenden zij dat zij hun moslimse burens in het gebed tot de Allerhoogste niets te leren hadden.

Ook de van buitenaf opgelegde sociale beperkingen betekenden voor de broeders bezinning op waar het in hun levensstaat om ging. De kloosterlijke opdracht de gastvrijheid te betrachten werd door islamisten als zending uitgelegd. Hoe dan gastvrij zijn? Het verbod maakte hen inventief. Door aan te schuiven bij de thee die gezet werd door de dorpsgenoten die hen op het land hielpen, beantwoordden ze de hun geboden gastvrijheid. Bewust tijd vrij maken en aanzitten bij het aangeboden kopje thee werd hún vorm van gastvrijheid. Het belang van wat zij daar in praktijk brachten, werd door de hele orde ingezien (Chenu 1996, 88). Hun ervaringen als communiteit waren een voorbeeld voor anderen om rond de kernwaarden nieuwe wegen te bewandelen. Prior Christian de Chergé, een van de zeven vermoorden, heeft daar bij allerlei gelegenheden mooie dingen over gezegd en geschreven (Chergé 2010).

Herzien en aanpassen

De broeders moesten in relatie tot de islam hun voorgeschreven vormen herzien en aanpassen. Precies zoals ook de broeders in het geseculariseerde Westen zich moesten aanpassen aan het atheïsme, naar een woord van Dom André Louf. Dat Paus Paulus VI ooit aan hun orde het ‘apostolaat van het verborgen leven’ toevertrouwde, betekende dat zij geroepen waren in stilte mee te bewegen met de wereld. In Noord-Afrika moesten zij dat doen

met grote kennis van en eerbied voor de islam; zoals zij dat in West-Europa moesten doen met evenzoveel kennis van en eerbied voor het atheïsme (Chenu 1996, 95-97).

Des hommes et des dieux brengt een relatie tussen kerk en wereld in beeld die er een is van grote fijngevoeligheid en durf. Dat de broeders juist in hun verbondenheid met de wereld het met de dood moesten bekopen, laat zien dat die verbondenheid niet kinderachtig is. Tot in hun gewelddadige dood toe lieten zij zien dat geloof nooit kwaad met kwaad wil beantwoorden (Romeinen 12, 21). Enkele jaren daarvoor werd dit al indrukwekkend verwoord in het geestelijk testament van Christian de Chergé, die steeds meer rekening hield met een gewelddadige dood. In zijn testament maakt hij duidelijk dat wat hem dreef om te blijven, de liefde tot God en de liefde voor Algerije is. Aan dat land dat hij door de mensen had leren kennen, en waarvan hij zijn hart verpand had, zo zei hij. Chergé eindigt zijn testament met het vergeven van zijn moordenaar en zijn hoop op verzoening met hem die hij voor Gods aangezicht als zijn broeder hoopt weer te zien – *Inshallah*, ‘zo God dat wil’ (Chenu 1996, 211; Dujardin 2009, 97-99).

Vijf uitgangspunten

Ofschoon de Algerijnse islamitische context, die de film schetst, en onze Nederlandse seculiere context ongelijksoortig zijn, lijken de uitgangspunten in de relatie kerk en wereld niet in essentie anders. Ik probeer tot slot die uitgangspunten in vijf punten te noemen die mij wezenlijk lijken. Ze zitten in het fundament van wat ons tot kerk maakt en waarvoor we kerk in Nederland zijn.

1. De kerk is geroepen Christus na te volgen. Het gebed voor de wereld vloeit daaruit voort. De kerk moet in gebed blijven.
2. De verhouding tot de wereld moet er een zijn van respect en eerbied. De relatie tot de wereld is niet ingegeven door superioriteit of beter weten, maar van oprechte interesse, medeleven en liefde.
3. De kerk weet dat zij fundamenteel deel is van de wereld waaruit zij geroepen is tot navolging van Jezus Christus.
4. Elke plaats en elke tijd vragen kennis van zaken en inzicht in wat er in de wereld zich afspeelt. De kerk zal zich in de taal van die plaats en tijd moeten kunnen uitdrukken zonder daarin helemaal te verdwijnen.
5. De kerk moet weten wat het is om in de wereld verborgen te leven. ◀

Literatuur

- Chenu, B. (1996). *Sept vies pour Dieu et l’Algérie*. Parijs: Bayard Éditions.
- Chergé, C. de (2010). *L’invincible espérance*. Parijs: Bayard Éditions.
- Dujardin, I. (2009). *De droom van Tihbirine*. Tiel: Lannoo.
- Escrivan, É. d’ (2010). *Un monastère cistercien en terre d’Islam?* Parijs: Cerf.
- Post, M. van der (2010). *Schijnbaar onbeduidend. De verrassende kanten van het dagelijks leven in een arme volkswijk van Buenos Aires*. Nijmegen: Valkhof Pers.
- Spek, J. van der (2010). *De kramp voorbij. Theologische noties bij zending, presentie en kerk*. Gorinchem: Narratio.

Wim (dr. W.M.) Reedijk is als gemeentepredikant verbonden aan de protestantse gemeente van Nieuwegein-Noord (PKN).
w.m.reedijk@hetnet.nl

De uitzending

Waar kijken we naar? Op het eerste gezicht lijkt dit een foto van Anton Corbijn. Op een verlaten spoorwegemplacement wordt een popgroep op de gevoelige plaat vastgelegd. De leadzanger draagt witte kleren; de overige leden van de band omringen hem. Het reinspoor dat diagonaal uit beeld loopt, lijkt ons te willen inprenten: hier komen wij aan, met onze muziek!!

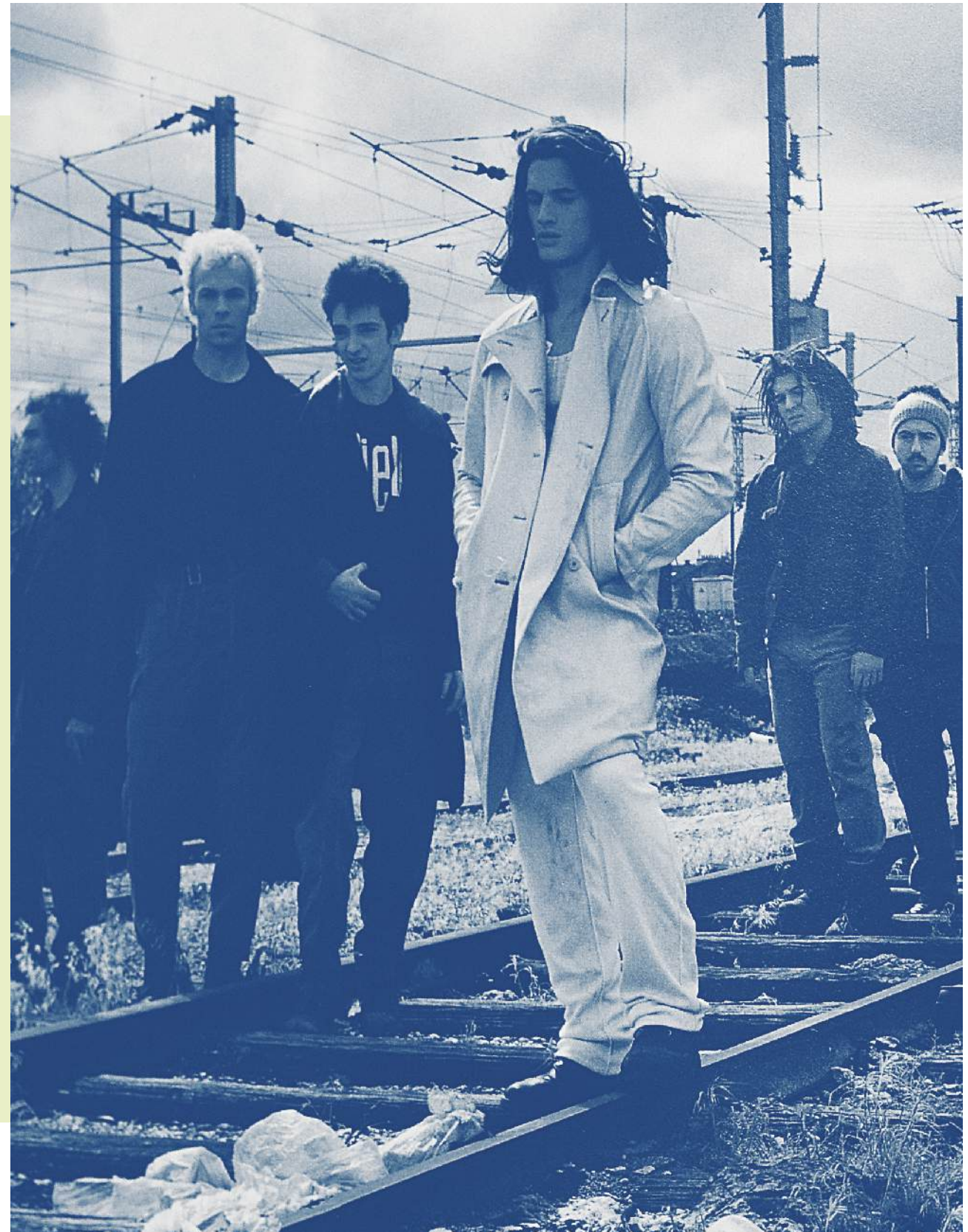
Echter: dit is geen Anton Corbijn. In het kader van dit nummer van *Handelingen* bladerde ik door het fotoboek *I.N.R.I.* van Serge Bramly en Bettina Rheims (1997). De eerste is kunsthistoricus, de tweede fotografe. De foto is van haar hand.

I.N.R.I. is een beeldboek over het leven van Jezus. Vol filmische foto's. Erotiek, huid, en naaktheid trekken aan je oog voorbij. Niet zo verwonderlijk, omdat Rheims ook voor de modebladen *Elle* en *Paris Match* gewerkt heeft. Twee jaar lang is er aan dit beeldboek gewerkt met meer dan 250 figuranten. Levensgroot werden deze foto's geëxposeerd, onder andere in het Bijbels Museum in Amsterdam. In het voorwoord spreken de auteurs hun intentie uit: 'Wie läßt sich Jesus heute darstellen, am Beginn des XXI. Jahrhunderts mit heutigen Mittlen, in der uns vertrauten Welt?'

De vraag intrigeert mij. Hoe verhoudt fotografie als modern medium zich tot bijbelse verhalen? Kan een foto mij zo raken dat ik mijn beeld van Jezus moet bijstellen? Kan een beeld nieuw licht werpen op een tekst?

In Marcus lees ik: 'Hij riep de twaalf bij zich en zond hen twee aan twee uit, en gaf hun macht over onreine geesten.' Ik kijk nogmaals naar de foto. Het spoorwegemplacement wordt plaats van uitzending. De rails die uit het beeld loopt, wordt een wijkende horizon. Opvallend is het contrast tussen wit en zwart. Zowel in de kleding als in het zwerfpuil. Ik lees het nogmaals: 'Hij gaf ze de macht over onreine geesten ...' <

Serge Bramly en Bettina Rheims, >
'Jesus und die Apostel', *I.N.R.I.*, 1998



Zinbeleving in het ziekenhuis

Een pilotstudie in Nederland en Vlaanderen

Een onderzoek naar de zinbeleving van patiënten, in het kader van de vraag: hoe kunnen zorgverleners in het ziekenhuis ‘zingevingsvragen’ op het spoor komen en erop inspelen?

Ziek zijn kan vragen oproepen over de zin van het ziek zijn en het lijden, het leven zelf, relaties met anderen, het ouder worden en de dood. Ook spelen er vaak zorgen over de toekomst, afhankelijkheid en verlies. Soms moet men voor de eigen toekomst ingrijpende keuzes maken. Dit soort thema's noemt men tegenwoordig zingevingsvragen, die een existentiële, spirituele of religieuze vorm kunnen aannemen.

Hoewel zorginstellingen en beleidsmakers in toenemende mate ‘gastvrije’ zorg proberen te leveren, zijn zingevingsvragen vaak een onderbelicht aspect van de zorg (zie o.a. Van Heijst 2008). Dat heeft onder meer te maken met de onzichtbaarheid van deze vragen,

op het macro- en microniveau. Religie en spiritualiteit zijn voor een groot deel uit het publieke domein – en daarmee de zorginstelling – verdwenen en naar de privésfeer verbannen (Van den Donk & Plum 2006). Daarnaast is de patiënt zich vaak niet bewust van deze zogenoemde ‘trage vragen’ of vindt hij of zij het moeilijk deze te verwoorden.

In deze bijdrage bespreken we een deelaspect van een promotieonderzoek. De algemene vraagstelling van het onderzoek luidt: hoe kunnen zorgverleners in het algemeen en geestelijk verzorgers en pastores specifiek deze vragen op het spoor komen en hierop inspelen? In de eerste fase – waarop deze bijdrage betrekking heeft – zijn we enkel gericht op het

exploreren van de zinbeleving van patiënten.

Eerst schetsen we kort de veranderingen in het religieuze landschap van Nederland en Vlaanderen en duiden we enkele relevante begrippen aan: zingeving, existentialiteit, spiritualiteit en religiositeit. Daarna bespreken we kort de stand van zaken inzake empirisch onderzoek naar de zinbeleving van patiënten. Dan wordt onze poging tot het ontwerpen van een op de Nederlandse en Vlaamse context toegesneden vragenlijst besproken, en de eerste resultaten van een pilotstudie.

Zingeving, existentialiteit, spiritualiteit en religiositeit

De Nederlandse samenleving heeft diepgaande veranderingen ondergaan in de afgelopen decennia. Van een confessioneel verzuilde samenleving in de jaren vijftig waarin religie een grote plek innam in het publieke domein, is onze samenleving na de jaren zeventig steeds sneller gesecculariseerd en ontkerkelijkt.

Onder meer de volgende drie ontwikkelingen hebben bijgedragen tot een proces waardoor religie en spiritualiteit steeds meer tot de privésfeer gingen behoren. Ten eerste zijn mensen door de rationalisering van de maatschappij niet langer zonder meer bereid één bepaald duidingspatroon te volgen. Er bestaat geen algemeen aanvaard symbolisch systeem meer (Berger & Luckmann 1971). Ten tweede hebben mensen door de individualisering veelal een eigen, bij elkaar gesprokkelde identiteit, die elementen van verschillende religieuze en spirituele tradities omvat (‘bricolage’, Levi-Strauss 1972). Ten derde is door globalisering

het religieuze aanbod gediversifieerd, waardoor een breed scala aan religieuze en spirituele opvattingen en gebruiken is ontstaan (Kronjee & Lampert 2006). Dit doet vermoeden dat de moderne patiënt een divers profiel op het vlak van zingeving heeft.

Vooraleer we de vraag beantwoorden hoe dat profiel er dan uitziet, willen we kort de begrippen zingeving, existentialiteit, spiritualiteit en religiositeit van elkaar onderscheiden. Hierover bestaat in de literatuur geen consensus. Met anderen kiezen wij ervoor om zingeving als overkoepelend begrip te gebruiken. Op het terrein van de geestelijke verzorging gebeurde dat wellicht het eerst door Ter Borg (2000), die zingeving omschreef als ‘alles wat we tegenkomen in een zodanig kader plaatsen dat we er raad mee weten’. Zingeving valt vervolgens uiteen in immanente, binnenwereldlijke zingeving en transcendente zingeving (McSherry & Cash 2004). Existentialiteit kan men dan beschouwen als de immanente vorm van zingeving: bijvoorbeeld de vraag naar welke zin het leven heeft. Spiritualiteit kan men dan beschouwen als de transcendente vorm van zingeving: bijvoorbeeld de vraag naar een leven na de dood (Dillen e.a. 2009). Religiositeit is in dit kader een subconcept van spiritualiteit: geïnstitutionaliseerde spiritualiteit (Koenig e.a. 2001). In ons onderzoek willen we oog hebben voor de verschillende vormen van zingeving.

Zinbeleving van patiënten

Onderzoekers veronderstellen dat zingeving het geestelijk welbevinden verbetert, doordat zingeving verklaringen kan aanreiken en betekenis ►

geven aan ziekte en lijden (Musick e.a. 1998). Daarnaast zijn er studies die doen vermoeden dat geestelijk welbevinden minstens zo belangrijk is als fysiek en psychologisch welbevinden voor de kwaliteit van leven van patiënten (Cohen e.a. 1996).

Vanaf de tweede helft van de jaren negentig neemt het aantal onderzoeken naar de rol van met name spiritualiteit in de gezondheidszorg toe. Dit soort onderzoeken betreft meestal een Amerikaanse populatie. De vraag is echter of wat geldt voor de Amerikaanse context, ook geldt voor de Nederlandse en Vlaamse context. Immers, het spirituele landschap van Amerika verschilt beduidend van het Nederlandse en het Vlaamse. In Amerika rapporteert een meerderheid religieuze overtuigingen en praktijken (Gallup 2010; Gallup 2011). In Nederland en Vlaanderen rekenen de meeste mensen zich niet tot een religieuze groepering en rapporteren zij een veel lager kerkbezoek (Bernts, De Jong & Yar 2006; Dobbelaere & Voyé 2000). Maar Nederlanders en Vlamingen vinden spiritualiteit wél belangrijk (Kronjee & Lampert 2006; Dobbelaere & Voyer 2000). Dit doet vermoeden dat de resultaten van Amerikaans onderzoek dus niet hoeven te gelden voor de Nederlandse en Vlaamse context.

De Amerikaanse instrumenten gebruiken een taal die naar wij vermoeden in Nederland en Vlaanderen de moderne patiënt niet zal aanspreken. Er wordt bijvoorbeeld expliciet gesproken over God, kerkgang en bidden. Daar staat tegenover dat er in Nederland

en Vlaanderen nauwelijks instrumenten ontwikkeld zijn die peilen naar zinbeleving. Over die zinbeleving van patiënten in een zorginstelling weten we nog weinig.

Een eigen instrument

In het kader van een promotieonderzoek hebben we in 2012 een instrument ontwikkeld met als doel de existentiële en spirituele beleving van patiënten tijdens de opname op het spoor te komen. Het theoretisch kader dat

aan het instrument ten grondslag ligt, is gebaseerd op de vijf dimensies die Glock & Stark (1965)

onderscheiden ten aanzien van religie, maar die onzes inziens ook voor de existentialiteit en spiritualiteit kunnen gelden: de experiëntiële dimensie (ervaringen van het individu), de sociale dimensie (verbondenheid met andere mensen die de overtuigingen van het individu delen), de rituele dimensie (de religieuze en spirituele gebruiken), de cognitief-narratieve dimensie (de overtuigingen van het individu) en de morele dimensie (waarden en normen).

Op basis van indelingen die recent gehanteerd worden in spiritualiteitsonderzoek binnen geestelijke verzorging en pastoraat (Fitchett 1993; Leget e.a. 2010) onderscheiden we daarnaast nog een andere variabele, namelijk *coping*. *Coping* is te beschouwen als een perspectief op de genoemde dimensies, met name in hoeverre deze vijf dimensies als mogelijke bron van steun fungeren bij het omgaan met crisissituaties (Smeets 2010). Omwille van het eerder genoemde contextuele

argument hebben wij er dus voor gekozen om niet bestaande instrumenten op basis van het model van Glock over te nemen (voor een discussie: zie Wulff 1991, 210-212).

In ons instrument zijn voor elk van de bovenstaande dimensies drie items geformuleerd. In deze fase van ons onderzoek hebben we de rituele dimensie weggelaten. Rituelen kunnen worden beschouwd als interventies, en willen we later opnemen in een interventiestudie. Omdat we in een maatschappij leven waarin religie en spiritualiteit niet langer vanzelfsprekend zijn, kregen alle items een bredere formulering. Dit betekent dat er bijvoorbeeld niet specifiek over God of bidden werd gesproken. Deelnemers werden gevraagd om aan te geven in hoeverre zij bezig waren met een vijftiental onderwerpen, met antwoordmogelijkheden van '1 = helemaal niet' tot '5 = heel veel'.

Resultaten pilotstudie

Een pilotstudie in het kader van het promotieonderzoek werd uitgevoerd door studenten van de masteropleiding Theologie en Geestelijke Verzorging van de Universiteit Utrecht. Ze werd verricht op de cardiologie-afdelingen van twee academische ziekenhuizen, het Universitair Ziekenhuis Leuven (n=85) en het UMC Radboud in Nijmegen (n=32). Daarnaast vond zij plaats in het Psychiatrisch Ziekenhuis Emergis te Goes (n=80).

De gemiddelde leeftijd was 58 jaar en 54% was man. Van de deelnemers was 49% gehuwd, 24% alleenstaand, 10% weduwe/weduwenaar, 10% gescheiden en 7% samenwonend. Van de deelnemers had 21% lager onderwijs, 57% had middelbaar of beroepsonderwijs gevolgd en

22% had hoger onderwijs gevolgd.

Bijna de helft van de deelnemers (46%) beschouwt zichzelf als katholiek en 17,5% als protestant. 14,5 % van de deelnemers koos voor de categorie 'anders' (14,5%) en 9,5% ziet zichzelf als gelovig/spiritueel; 5% beschouwt zich atheïst, eveneens 5% humanist en 2,5% moslim.

De schaal naar de existentiële en spirituele beleving bevatte 15 items uitgezet op een 5-puntsschaal (van '1 = helemaal niet waar' tot '5 = helemaal waar'). De deelnemers werd gevraagd aan te geven in hoeverre zij op dat moment bezig waren met de aangegeven thema's. Van deze thema's scoorde het morele item 'wat waardevol is voor mij in mijn leven' het hoogst (gemiddelde 3,70; standaarddeviatie 1,17), gevolgd door het sociale item 'het contact met mensen met wie ik mij verbonden voel in mijn situatie' (gemiddelde 3,44, standaarddeviatie 1,25). De items 'de dood' en 'hoe anderen naar mij kijken in mijn huidige situatie' scoorden het laagst (beide gemiddelde 2,57; standaarddeviatie 1,4 en 1,24).

Een interessante vaststelling is dat de gemiddelde score voor alle antwoorden samen in Nederland hoger ligt dan in Vlaanderen (namelijk 3,14 versus 2,85).

In het algemeen werd geconstateerd dat patiënten meer bezig blijken te zijn met een positieve zinbeleving van hun situatie dan met een negatieve.

Daarnaast werden twee andere instrumenten aan de deelnemers voorgelegd. De *Centrality of Belief Systems Scale* (COBSS) peilt naar (het belang van) de spirituele identiteit en bestaat uit een open en een gesloten vraag (zie ►

Dezutter e.a. 2010). De open vraag nodigt de deelnemers uit hun eigen spiritualiteit kort en bondig te beschrijven. Het ligt niet in het bereik van dit artikel om de antwoorden op deze open vraag te bespreken. De gesloten vraag omvat vijf stellingen, waaronder 'mijn geloof, levensbeschouwing of spiritualiteit is een belangrijk aspect van mijn leven'.

Deelnemers wordt gevraagd aan te geven in hoeverre de stelling op hen van toepassing is (van '1 = helemaal niet waar' tot '5 = helemaal waar'). De vijf stellingen hadden een gemiddelde van 3,15 (standaarddeviatie 1,24), wat wijst op een niet sterk maar ook niet zwak belang dat de deelnemers hechten aan hun spirituele identiteit. De stelling 'mijn geloof, levensbeschouwing of spiritualiteit is belangrijk voor de zin die ik aan mijn leven geef' scoorde het hoogst (gemiddelde 3,33; standaarddeviatie 1,26). De stelling 'mijn geloof, levensbeschouwing of spiritualiteit beïnvloedt mijn handelen in mijn dagelijks leven' scoorde het laagst (gemiddelde 2,97; standaarddeviatie 1,20). De scores duiden erop dat de deelnemers hun spiritualiteit vooral als een cognitieve zaak beschouwen, en wat minder als praktische leidraad voor hun leven.

Het laatste instrument peilt naar de manier waarop de deelnemers uitdrukking geven aan hun spiritualiteit. Deze bestaat uit een gesloten vraag die naar diverse spirituele activiteiten vraagt en de frequentie ervan. De meeste deelnemers rapporteerden natuurwandeling (29%) en kerkbezoek/religieuze bijeenkomst (29%), op de voet gevolgd door meditatie/gebed (26%), gesprek (26%) en muziek maken/luisteren (25%). 'Anders' (15%) en yoga/tai chi

(4,5%) werden het minst gerapporteerd. De frequentie van de activiteiten is bij de meeste deelnemers wekelijks (33,5%), gevolgd door dagelijks (28%), zelden (24,5%) en maandelijks (14%). Al met al stellen we een grote mate van diversiteit inzake spirituele activiteiten en hun frequentie vast bij de patiënten.

Discussie

Vanuit de resultaten van dit pilotonderzoek formuleren we tot slot een drietal punten van aandacht.

Ten eerste valt het op dat een groot gedeelte van de deelnemers zichzelf als christelijk beschrijft (63,5%). Dat heeft waarschijnlijk te maken met de relatief hoge leeftijd van de deelnemers en de onderzochte locaties: zowel Leuven als Nijmegen zijn van oudsher katholieke streken, en Goes is een protestantse streek. Maar dit eerder traditioneel profiel correspondeert niet met de scores inzake spirituele activiteiten. Onder de deelnemers komen zowel de traditioneel kerkelijke activiteiten als kerkbezoek en bidden, als bredere vormen van spiritualiteit als natuurwandeling, gesprek en muziek veelvuldig voor. De frequentie varieert sterk, terwijl ook de spreiding in antwoorden groot is. Dit alles bevestigt wat we eerder in deze bijdrage gezegd hebben over het zeer diverse profiel van de hedendaagse patiënt. Een uniforme aanpak in pastoraat en geestelijke verzorging met de gangbare werkvormen (gesprek en sacramentenbediening) lijkt niet langer verdedigbaar.

Ten tweede zijn de deelnemers – wanneer ze bezig zijn met zingeving – eerder betrokken

op positieve thema's; belangrijke waarden en verbondenheid met anderen scoren het hoogst, de dood bungelt onderaan. Dat is een belangrijk aangrijpingspunt voor pastores en geestelijk verzorgers om aan te sluiten bij de zinbeleving van patiënten, wat niet wil zeggen dat moeilijke thema's onaangeroerd dienen te blijven.

Ten derde is de onderzoeksgroep zo klein en het type respondenten (cardiologie- en psychiatrische patiënten) zo beperkt dat we de resultaten niet mogen veralgemenen naar alle cliënten in zorginstellingen. Bovendien hebben statistische analyses laten zien dat verdere ontwikkeling van het door ons ontwikkelde instrument noodzakelijk is om betrouwbare en valide uitspraken te kunnen doen.

Op welke dimensies zich precies de zinbeleving van patiënten afspeelt, zal een vervolgstudie met een verbeterd instrument antwoord moeten geven. Desalniettemin geeft de pilotstudie aan dat zinbeleving niet onbelangrijk is voor patiënten en om die reden een plek verdient binnen integrale zorg met kwaliteit. ◁

Literatuur

- Becker, J. & De Hart, J. (2006). *Godsdienstige veranderingen in Nederland: Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Berger, P.L. & Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday Company.
- Berger, U. (2012). *Nieuwe wegen naar heelheid en verbinding. Zoektocht naar een nieuw beeld en een nieuw aanbod van algemene geestelijke verzorging*. Masterscriptie. Utrecht: Faculteit Geesteswetenschappen.
- Bernts, T., de Jong, G. & Yar, H. (2006). Een religieuze atlas van Nederland. In: Donk, van de, W.B.H.J., Jonkers, A.P., Kronjee, G.J. & Plum, R.J.J.M. (eds). *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. WRR-rapport. Amsterdam University Press, 89-138.
- Borg, M. ter (2000). *Waarom geestelijke verzorging? Zingeving en geestelijke verzorging in de moderne maatschappij*. Nijmegen: KSGV 7, 13.
- Cohen, S., Mount, B., Tomas, J. & Mount, L. (1996). Existential well-being is an important determinant of quality of life. *Cancer*, Vol 77, 576-586.
- Dezutter, J., Robertson, L., Luyckx, K., Hutsebaut, D. (2010). Life satisfaction in chronic pain patients. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol 49 (3), 507-516.
- Dillen, A., Liegeois, A. & Vandenhoeck, A. (2009). Pastores als spirituele zorgverleners: identiteit, professionaliteit en uitdagingen. In: Dillen, A., Liegeois, A., Vandenhoeck, A. (eds), *De moed om te spreken en te handelen. Profetisch pastoraat*. Antwerpen: Halewijn, 212-232.
- Dobbelaere, K. & Voyé, L. (2000). Religie en kerkbetrokkenheid: Ambivalentie en vervreemding. In: Dobbelaere, K., Elchardus, M., Kerkhofs, J., Voyé, L. & Bawin-Legros, B. (eds). *Verloren zekerheid: De Belgen en hun waarden, overtuigingen en houdingen*. Tielt: Lannoo, 117-152.
- Fitchett, G. (1993). *Assessing Spiritual Needs: A Guide for Caregivers*. Minnesota: Augsburg Publications.
- Gallup Poll (2010) en Gallup Poll (2011). Te vinden op www.Gallup.com.

‘Spiritual care’ in de zorg

Opvallend is dat op het nog jonge onderzoeksgebied van de ‘spiritual care’ de stem van de kerken vrijwel ontbreekt. Dit trendbericht wil informeren over de ontwikkelingen op dit gebied, met de bedoeling dat ook vanuit de kerken aan het gesprek en de nieuwe ontwikkelingen deelgenomen kan worden.

Zorg voor de ziel – zielzorg – is van oudsher een van de taken van de kerken in onze Europese cultuur. Ook de zorg voor zieke en kwetsbare mensen behoort tot de traditionele aandachtspunten van kerkelijke gemeenschappen. Werd zielzorg traditioneel vanuit de kerken gedefinieerd en verzorgd, de afgelopen decennia hebben zich grote verschuivingen voorgedaan waardoor het landschap diepgaand veranderd is.

Om te beginnen hebben meer en meer mensen de verbinding met de kerkelijke gemeenschap verloren. Vervolgens hebben veel zorginstellingen afstand genomen van hun kerkelijke wortels of signatuur. En ten slotte hebben zich in de literatuur over zielzorg de nodige verschuivingen voorgedaan.

Dit alles betekent niet dat mensen minder met levensvragen en religie bezig zijn, of dat er minder behoefte aan zielzorg zou zijn.

Het betekent wel dat nieuwe grootheden de contouren van het landschap bepalen en oude wijn soms in nieuwe zakken wordt aangedragen.

In dit trendbericht richt ik me op de literatuur over wat in de wetenschappelijke tijdschriften aangeduid wordt als ‘spiritual care’. Dit is een jong onderzoeksgebied waarin verschillende disciplines elkaar ontmoeten en al dan niet met elkaar in gesprek gaan. Opvallend in deze ontwikkelingen is dat de stem van de kerken vrijwel ontbreekt. Dit bericht wil informeren over de ontwikkelingen op het gebied van ‘spiritual care’, zodat ook vanuit de kerken aan het gesprek en de nieuwe ontwikkelingen deelgenomen kan worden. We zullen zien dat de geestelijke verzorging (Engels: *chaplaincy*) als vakgebied een verbindende rol speelt, en dat de palliatieve zorg een vruchtbare voedingsbodem is voor nieuwe ontwikkelingen. ▷

Glock, C. Y. & Stark, R. (1965). *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand MacNally.

Jonge, K. de (2012). ‘Geestelijk verzorger, zei u...?’ *Het beeld van de geestelijk verzorger en de behoefte van de patiënt*. Masterscriptie. Utrecht: Faculteit Geesteswetenschappen.

Koenig, H.G., McCullough, M.E. & Larson, D.E. (2001). *Handbook of Religion and Health*. Oxford: Oxford University Press.

Kronjee, G. & Lampert, M. (2006). Leefstijlen in zingeving. In: Van den Donk, W.B.H.J., Jonkers, A.P., Kronjee, G.J. & Plum, R.J.J.M. (eds). *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. WRR-rapport. Amsterdam University Press, 171-209.

Lambert, A.M.A. (2012). *De geestelijk verzorger als beelddrager*. Masterscriptie. Utrecht: Faculteit Geesteswetenschappen.

Leget, C., Staps, Y. e.a. (2010). *Richtlijn Spirituele Zorg*. Zaandam: Stichting Agora.

Lévi-Strauss, C.G. (1972). *The Savage Mind*. London: Weidenfield and Nicholson.

McSherry, W. & Cash, K. (2004). The language of spirituality: An emerging taxonomy. *International Journal of Nursing Studies*, Vol 41, 151-161.

Musick, M., Koenig, H.G., Larson, D. & Matthews, D. (1998). Religion and spiritual beliefs. In: Holland, J. (ed.) *Psycho-Oncology*. New York: Oxford University Press, 780-789.

Smeets, W. (2010). Specialisten in screening en in spiritualiteit met elkaar in gesprek. *Psyche en geloof*, Vol 21 (3), 192-195.

Van den Donk, W.B.H.J. & Plum, R.J.J.M. (2006). Begrippen, theorieën en disciplinaire benaderingen. In: Van den Donk, W.B.H.J., Jonkers, A.P., Kronjee, G.J. & Plum, R.J.J.M. (eds). *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. WRR-rapport. Amsterdam University Press, 25-54.

Van Heijst, A. (2008). *Iemand zien staan. Zorgethiek over erkenning*. Kampen: Klement.

Wulff, D.M. (1991). *Psychology of Religion. Classic and Contemporary Views*. New York: John Wiley & Sons.

Laurien (drs. L.A.) Schrijver is geestelijk verzorger in het Catharina Ziekenhuis Eindhoven en promovendus aan de Katholieke Universiteit Leuven i.s.m. de Universiteit Utrecht.
laurien.schrijver@catharinaziekenhuis.nl

Jessie (dr. J.) Dezutter is researcher vakgroep Klinische psychologie aan de Katholieke Universiteit Leuven.
jessie.dezutter@ppw.kuleuven.be

Annemie (prof.dr. A.) Dillen is hoofddocent Praktische theologie aan de Faculteit voor Theologie en Religiewetenschappen, Katholieke Universiteit Leuven, België.
annemie.dillen@theo.kuleuven.be

Wim (dr. W.) Smeets is hoofd geestelijke verzorging UMC Radboud Nijmegen en universitair docent geestelijke verzorging aan de Universiteit Utrecht.
w.smeets@dgvp.umcn.nl



Genève 2013

Genève, een stad die niet zonder betekenis is in de kerkgeschiedenis, was medio januari 2013 het toneel waar zo'n veertig zorgprofessionals en wetenschappers van over de hele wereld drie dagen bijeenkwamen om na te denken over de vraag hoe 'spiritual care' in de gezondheidszorg wereldwijd bevorderd zou kunnen worden.

De conferentie – een samenwerking tussen het *George Washington Institute for Spirituality and Healthcare*, *Caritas International* en het *Fetzer Institute* – begon met een aantal sessies waarin gepoogd werd een consensus te bereiken over het begrip 'spirituality'. Opvallend was dat driekwart van de aanwezigen arts waren. Een kleine minderheid was geschoold in de theologie of filosofie. Een van de grote vragen was op welke wijze de aansluiting met de religieuze en levensbeschouwelijke tradities gemaakt zou kunnen worden.

De bijeenkomst in Genève was tekenend voor de ontwikkeling van 'spiritual care' in het laatste decennium. Meer en meer wordt dit terrein ter hand genomen door bevlogen artsen, met gebruikmaking van onderzoeksmethoden en idealen die afkomstig zijn uit de medische wetenschappen (Vermandere e.a. 2013). Het resulteert in instrumenten en handvatten die passen in de werkwijze van artsen en verpleegkundigen. Want ook deze laatste beroepsgroep roert zich enthousiast in de discussie.

Het terrein van 'spiritual care' wordt voornamelijk ontwikkeld en gevoed via

< Ilya Kabakov, 'De man die over de muur klimt', 2012, Van Abbemuseum, Eindhoven

artikelen in wetenschappelijke tijdschriften. Dit hangt rechtstreeks samen met de cultuur van medisch onderzoek, waar boeken – gezien de snelle ontwikkelingen – in verre mate ondergeschikt zijn aan tijdschriftartikelen. Daarmee is het veld slecht toegankelijk voor mensen die geen toegang tot medische bibliotheken hebben.

Een uitzondering hierop vormt het *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*, dat vorig jaar verscheen onder redactie van Mark Cobb, Christina Puchalski en Bruce Rumbold (2012). Dit prijzige en lijvige werk bevat maar liefst 64 hoofdstukken waarin bijna alle grote namen die actief zijn in het veld aan het woord komen. Het boek is opgebouwd uit zes secties: tradities, concepten, praktijken, onderzoek, beleid en scholing en uitdagingen.

Opvallend in dit werk is hoezeer de 'spiritual care' zich ontwikkelt langs de lijnen die uitgezet worden door de medisch wetenschappen. De Engelstalige wereld is hierin leidend. Zo had Christina Puchalski, internist van huis uit, in 2006 al een invloedrijk boek geredigeerd met de titel *A Time for Listening and Caring. Spirituality and the Care of the Chronically Ill and Dying*, met een voorwoord van niemand minder dan de Dalai Lama.

Puchalski is bekend geworden door het ontwikkelen van een kort vragenlijstje waarmee artsen in twee minuten kunnen nagaan of een patiënt tot een religieuze traditie behoort en welke impact dit zou moeten hebben op het medische beleid (Puchalski 2002). Vergelijkbare instrumenten zijn van Anandarajah en Hight (2001) en Maugans (1996). Andere interessante namen met invloed op dit terrein zijn Harold



Koenig, een arts die vooral onderzoek doet naar de relatie tussen religie en gezondheid; George Handzo, een invloedrijk geestelijk verzorger die verbonden aan met de Healthcare Chaplaincy in New York; George Fitchett, die veel werk maakt van de verwetenschappelijking van het beroep; Daniel Sulmasy ten slotte die als internist, ethicus en franciscaan een interessante brug vormt tussen beide werelden.

Verenigd Koninkrijk

Maar niet alleen de Verenigde Staten hebben veel impact. Ook in het Verenigd Koninkrijk gebeurt veel op dit moment. Zo publiceerden Wilfred McSherry en Linda Ross in 2010 een boek over de verschillende manieren van *spiritual assessment* die er zijn: het peilen, inventariseren en beoordelen van de spiritualiteit van patiënten. Ze bouwen daarmee voort op eerder werk waarin ze vanuit hun verpleegkundige achtergrond op verschillende manieren geprobeerd hebben het thema te ontsluiten.

Onder leiding van Margaret Holloway kwam aan het begin van 2011 een belangrijk rapport uit, waarin een inventarisatie gemaakt werd van de instrumenten die op dit moment beschikbaar zijn op het terrein van spirituele zorg. Het rapport is vrij te downloaden op de site van de National Health Service, en laat zien dat men zich in Engeland ook op overheidsniveau bewust is van de verschuivingen op dit terrein die vragen om nieuwe wegen.

Als het gaat om het betrekken van de bestaande kerkelijke structuren bij de nieuwe ontwikkelingen, kijken veel mensen in het

veld naar Schotland. Daar vindt op dit moment een initiatief plaats dat luistert naar de naam 'Community Chaplain Listening'. De eenvoudige maar baanbrekende gedachte die hierachter ligt is dat aandacht voor spiritualiteit van groot belang is voor het welzijn van mensen. In technische termen uitgedrukt: door zingeving aan *public health* te koppelen ontstaat er een nieuwe verantwoordelijkheid voor de overheid. Publieke gezondheid is, naast schoon water en hygiëne, ook aandacht voor zin en betekenis in mensenlevens. De bestaande kerkelijke structuren kunnen hier van belang zijn, wanneer ze in contact gebracht worden met het werk van de huisarts. Begin 2013 werd een heel themanummer van de *Scottish Journal of Healthcare Chaplaincy* gewijd aan dit spannende initiatief.

Continentale ontwikkelingen

Hoewel de wereld van de 'spiritual care' gedomineerd wordt door Engelstalige publicaties, zien we ook op het Europese vasteland initiatieven en ontwikkelingen die hierbij aansluiten. Sommigen hiervan sluiten rechtstreeks aan bij de Amerikaanse ontwikkelingen. Zo publiceerden Traugott Roser en Eckhard Frick in 2009 hun boek *Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen*. Beiden staan ook aan de wieg van de *Internationale Gesellschaft für Gesundheit und Spiritualität* die in 2011 opgericht werd en het tijdschrift *Spiritual Care* uitgeeft dat voornamelijk Duitstalig is.

De boeken van de Duitse ziekenhuispastor Erhard Weiher daarentegen, bieden een heel ander kijk op het vakgebied. Hoewel Weiher

goed op de hoogte is van de Angelsaksische ontwikkelingen, heeft hij zelf een model ontwikkeld dat zowel conceptueel als methodologisch geworteld is in de praktijk van het ziekenhuispastoraat. In 2011 verscheen zijn grote werk *Das Geheimnis des Lebens berühren Spiritualität bei Krankheit, Sterben, Tod. Eine Grammatik für Helfende*. Zoals de titel al aangeeft, zet hij daarin het 'mysterium' centraal dat iedere mens ten diepste is. Spirituele zorg is in zijn opvatting een cirkelen rond het geheim van iedere mens, waarbij voelen, denken en doen ingezet worden om op het spoor te komen waar de bronnen van iemand liggen.

Kritiek

Ondanks het feit dat 'spiritual care' *booming business* lijkt, zijn er ook kritische geluiden te horen. Zo publiceerde de Britse filosoof John Paley in 2008 een kritisch artikel, waarmee hij een debat uitlokte over de vraag wat 'spiritual care' eigenlijk is. Zijn grote bezwaar van de huidige ontwikkelingen is dat de term 'spirituality' als het ware losgezongen wordt van zijn religieuze wortels (Paley gaat helemaal terug tot de apostel Paulus) en tot een soort 'conceptuele spons' wordt die zich kan vullen met alles wat je maar wilt. Het is een nietszeggend begrip geworden, een soort 'merknaam' voor een *feel good*-beweging die de scherpe kantjes van religie achter zich laat en de deur openzet voor individualistische zweverij.

Een ander kritisch geluid komt van de Schotse hoogleraar praktische theologie John Swinton, die vanuit de praktische theologie vergelijkbare bezwaren formuleert (Swinton 2006).

Een ander belangrijk kritiekpunt betreft het feit dat er weliswaar vele studies naar 'spiritual care' gepubliceerd worden, maar er geen conceptueel raamwerk is waarin verhelderd wordt hoe deze benaderingen zich tot elkaar verhouden (Cobb, Dowrick & Lloyd-Williams 2012).

Palliatieve zorg

Wie zich verdiept in het veld van 'spiritual care', ontdekt al gauw dat de palliatieve zorg een bijzondere plaats inneemt. Dat is niet verrassend vanuit de vaststelling dat de aandacht voor levensvragen onlosmakelijk verbonden is met het levenseinde, en het begrip 'spiritual' onderdeel uitmaakt van de definitie van palliatieve zorg zoals de Wereldgezondheidsorganisatie die in 2002 gelanceerd heeft.

Zo is er in de Verenigde Staten in 2009 een consensusconferentie gehouden, waarin naast een definitie voor palliatieve zorg een groot plan is ontvouwd over de wijze waarop deze dimensie in de zorg geïntegreerd zou moeten zijn en de rol van de geestelijke verzorger hierin (Puchalski 2009). In Europa is er sinds 2011 de *Taskforce Spiritual Care* van de *European Association for Palliative Care*. Deze groep nam de definitie van de Amerikanen over en stelde deze bij, en zet zich in voor een evenwichtige integratie van verschillende beroepsgroepen (Nolan 2011).

Ook in Nederland wordt gewerkt aan 'spiritual care' in de zorg. Buiten de palliatieve zorg dook de term 'spiritual care' in de Nederlandse publicaties voor het eerst uitdrukkelijk op vanaf 2006, in het eerste grootschalig empirisch onderzoek onder alle



geestelijk verzorgers in de zorg over kwaliteit van 'spiritual care' (Smeets 2006). Hier moet ook het *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging* genoemd worden, waar de term voorkomt (Doolaard 2006). Meer toegespitst op de palliatieve zorg was een belangrijk moment in Nederland de publicatie van de eerste Richtlijn voor artsen en verpleegkundigen (Leget 2010). Deze richtlijn was het resultaat van een lang consensusproces, waarin professionals uit verschillende beroepsgroepen geconsulteerd werden. De richtlijn functioneert dan ook tevens als basistekst voor de stand van zaken op dit moment.

Ten slotte

De plaats van de kerken in de samenleving is diepgaand aan het veranderen. Niet alleen in Nederland, maar in alle Europese landen. Belangrijke inhouden die mensen kunnen helpen om betekenis te ontdekken in hun worstelingen met het bestaan, dreigen verloren te gaan of voor steeds minder mensen toegankelijk te worden. Dat vraagt om het leggen van nieuwe verbindingen tussen religie of levensbeschouwing aan de ene kant en gezondheid aan de andere kant. Voor wie de uitdaging aangaat, liggen vele aanknopingspunten klaar. Op dit moment worden die uitdagingen vooral aangenomen van de kant van de medische wetenschappen, gezondheidswetenschappen en verpleegwetenschappen. Dat levert een benadering van spirituele zorg op, die goed aansluit bij de werkwijze van deze disciplines. Wil de verbinding met religieuze tradities en de onderzoeksmethoden

uit geesteswetenschappen, theologie en religiewetenschappen in de toekomst gewaarborgd worden, dan zullen ook deze zich moeten gaan mengen in het gesprek. <

Literatuur

- Anandarajah, G. & Hight, E. (2001). Spirituality and medical practice: Using the HOPE questions as a practical tool for spiritual assessment. *American Family Physician* 63, 81-88.
- Cobb, M., Puchalski, C. & Rumbold, B. (2012). *Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare*. Oxford University Press.
- Cobb, M., Dowrick, C. & Lloyd-Williams, M. (2012). Understanding spirituality: a synoptic view. *BMJ Supportive & Palliative Care* 2, 339-343.
- Doolaard, J.J.A. (ed.) (2006). *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging*. Kampen: Kok.
- Fitchett, G., Handzo, G. (1998). Spiritual assessment, screening and intervention. In: J. Holland (red.), *Psycho-oncology*, 790-808. New York: Oxford University Press.
- Holloway, M. et al. (2011). *Spiritual Care at the End of Life*. Department of Health United Kingdom. Published to DH-website, in electronic PDF format only: <http://www.dh.gov.uk/publications>
- Leget, C. et al. (2010). Richtlijn Spirituele zorg. In: *Palliatieve Zorg: Richtlijnen voor de Praktijk*, 637-662. Utrecht: VIKC.
- Maugans, T.A. (1996). The SPIRITual history. *Archives of Family Medicine* nr. 5, 11-16.
- McSherry, W. & Ross, L. (2010). *Spiritual Assessment in Healthcare Practice*. Penrith: M & K Publishing.
- Nolan, S., Saltmarsh, P., Leget, C. (2011). Spiritual care in palliative care: working towards an EAPC Task Force. *European Journal of Palliative Care* nr. 18, 86-89.
- Paley, J. (2008). Spirituality and nursing: a reductionist approach. *Nursing Philosophy* nr.9, 2-18.
- Puchalski, C.M. (2002). Spirituality and end-of-life care: a time for listening and caring. *Journal of Palliative Medicine* nr. 5, 289-294
- Puchalski, C.M. (2006). *A Time for Listening and*

- Caring. Spirituality and the Care of the Chronically Ill and Dying*. Oxford University Press.
- Puchalski, C.M., Ferrell, B., Virani, R. et al. (2009). Improving the quality of spiritual care as a dimension of palliative care: the report of the Consensus Conference. *Journal of Palliative Medicine* nr. 12, 885-904.
- Roser, T. & Frick, E. (2011). *Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen* (2. aktualisierte Auflage). Münchner Reihe Palliative Care, Band 4. Stuttgart: Kohlhammer.
- Smeets, W. (2006). *Spiritual Care in a Hospital Setting. An Empirical-theological Exploration*. Leiden: Brill.
- Sulmasy, D. (2006). *The Rebirth of the Clinic. An introduction to Spirituality in Health Care*. Washington, Georgetown UP.
- Swinton, J. (2006). Identity and resistance: why spiritual care needs 'enemies'. *Journal of Clinical Nursing* 15, 918-928.
- Vermandere, M., De Lepeleire, J., Van Mechelen, W., Warmenhoven, F., Thoosen, B. & Aertgeerts, B. (2013). Spirituality in palliative home care: a framework for the clinician. *Supportive care in cancer: official journal of the Multinational Association of Supportive Care in Cancer*, 21 (4), 1061-9.
- Weijer, E. (2011). *Das Geheimnis des Lebens berühren. Spiritualität bei Krankheit, Sterben, Tod. Eine Grammatik für Helfende*. Stuttgart: Kohlhammer.

Carlo Leget is hoogleraar zorgethiek en geestelijke begeleidingswetenschappen aan de Universiteit voor Humanistiek in Utrecht. Daarnaast is hij vanuit de Associatie van High Care Hospices bijzonder hoogleraar ethische en spirituele vragen in de palliatieve zorg aan deze zelfde universiteit. c.leget@uvh.nl

Symposium 'Staan in het einde'

Hoe kan de ouderdom een levensfase van bezinning zijn op: eindigheid en zingeving, op autonomie en sterfelijkheid, op innerlijke groei en spiritualiteit? Sprekers: Frits de Lange, Carel ter Linden, Bert Keizer, Gijsbert van Es, Jean-Jacques Suurmond.

29 november 2013. Bergkerk, Amersfoort.
Kosten (incl. lunch en symposiumbundel):
€ 50,-; € 30,- voor studenten. www.bergkerk.nl

'Geloven in preken'

Op donderdag 26 en vrijdag 27 september 2013 organiseren IZB Areopagus en de PThU gezamenlijk de conferentie 'Geloven in preken' in conferentiecentrum Mennorode in Elspeet. Doel: inspiratie voor de wekelijkse preek, nieuwe impulsen, gaan zien waar de huidige omstandigheden nieuwe kansen en uitdagingen bieden. Verder: opnieuw opdiepen van de motieven van de reformatie om ze te onderzoeken op hun betekenis in de huidige tijd.

Donderdag 26 september 10.00 uur tot vrijdag 27 september 17.00 uur. Kosten: € 260,- (inclusief overnachting en maaltijden). Opgenomen in het aanbod Permanente Educatie van de PKN (1 EC); na afloop bewijs van deelname. Aanmelden via het inschrijfformulier op www.pthu.nl/actueel/nieuws/GeloveninPrekenWebtekst.docx/

De toekomst van de preek 'Famous last words?'

Op 11 oktober organiseert de Theologische Universiteit Kampen in samenwerking met Permanente Educatie Predikanten een symposium over 'De Toekomst van de Preek'. Aanleiding is de nieuwe homiletiek van Kees de Ruijter, *Horen naar de stem van God*, die medio september verschijnt. Op de dag worden hoofdlijnen uit deze homiletiek gepresenteerd en besproken. Maar het wordt ook een dag om aan je eigen preekvaardigheid te werken. Dit kan in diverse workshops. Het symposium staat open voor iedere geïnteresseerde.

Theologische Universiteit Kampen. Kosten:
€ 35,- (inclusief lunch), € 10,- voor studenten.

LUCE-aanbod

Algemeen: zie voor opgave en betalingen onder de diverse cursusnamen bij leergangen en kader-cursussen: www.tilburguniversity.edu/nl/onderzoek/instituten-en-researchgroepen/luce-crc/

• Parochiesecretariaat

Het parochiesecretariaat is belangrijk voor het goed functioneren van een parochie. Niet alleen voor de pastorale beroepskrachten en vrijwilligers, die veel steun hebben aan een goed secretariaat. Het secretariaat is namelijk ook het visitekaartje van de parochie. Hoe doe je dat dan goed? Wat komt er allemaal kijken bij een parochiesecretariaat en kan dat ook met vrijwilligers? Moet de parochie de hele dag bereikbaar zijn, en waarom dan? Waar wordt

het secretariaat gehuisvest en hoe wordt men daar ontvangen? Wat is de rol van de secretaris van het bestuur?

1 oktober 2013, 13.30-19.30 uur.
Nieuwegracht 65, Utrecht-Centrum.
Kosten: € 75,- (incl. reader en lunch).
Informatie: 013-466 3827/3800.

• Geestelijke zorg en dementie

Volgens recente prognoses loopt één op de vijf mensen kans de ziekte dementie te krijgen. Dit getal is zo hoog omdat er een grote generatie ouderen aankomt en dementie vooral een ouderdomsziekte is. Deze cursus wil pastores en geestelijk verzorgers toerusten voor hun omgang met mensen die lijden aan dementie.

Vierdaagse cursus op maandag 27/1, 10/2, 17/3, 7/4 2014 van 10.00-16.00 uur.
Klooster Mariënborg, St. Janssingel 92, 5211 DA 's-Hertogenbosch (nabij station).
Kosten: € 750, incl. lunch (factuur); veelal declarabel via de werkgever. Studielast: 28 uur, incl. reader (1 ECTS; 7 VGVZ).

• Existentiële zielzorg

De tijd van de 'Grote Verhalen' is voorbij, maar de 'kleine' verhalen zullen altijd blijven: de levensweg die iedere mens aflegt. Mensen willen de achterkant, de zin en de bezieling leren kennen van wat zij meemaken. Daarom is geestelijke leiding een van de kerntaken van pastores, predikanten en geestelijke verzorgers. Mensen verwachten juist van pastorale professionals dat

die hen helpen de achterkant te ontdekken, hun levensvisie of geloof onder woorden te brengen, en enig perspectief aan te reiken.

10-12 maart 2014. Kosten: € 637,50; veelal declarabel bij de werkgever. Studielast: 28 uur, incl. literatuurstudie (1 ECTS of 7 VGVZ-punten). Opgave: luce-crc@uvt.nl o.v.v. naam, adres, telefoonnummer, vooropleiding en functie. Informatie: Henk van Hout.

• Geestelijke zorg en trauma

Soms zijn gebeurtenissen die mensen meemaken zo onaangenaam en schokkend dat men zich met moeite staande kan houden. De zekerheid van het dagelijkse bestaan is plotseling vernietigd. Oorlogsomstandigheden vormen daar wellicht het meest opvallende voorbeeld van. Maar ook zaken als seksueel misbruik, verkeersgeweld (ongelukken als gevolg van roekeloos gedrag in het verkeer), mishandeling, geweldpleging (overvallen of andere vormen van crimineel geweld) vallen hieronder.

Voor 12-20 deelnemers. Opgave via de website van Cogis. Met certificaat. VGVZ: 14 punten (studiebelasting 56 uur); ECTS: 2 punten. Informatie: Renate van den Bronk, (020) 660 19 39.

uitnodiging

UITNODIGING

SYMPOSIUM *HANDELINGEN* WOENSDAG 18 DECEMBER 2013

Oordeels- en besluitvorming bij ethische kwesties

Graag wil de redactie van *Handelingen* op geregelde tijdstippen met haar lezers en andere geïnteresseerden in contact treden. Een goed medium daartoe is het organiseren van een symposium rond een thema dat in het tijdschrift aan bod komt. Dat bleek op het symposium dat we in 2011 hielden over gespreksvoering in pastoraat en geestelijke verzorging.

Op *woensdag 18 december* nodigt de redactie u daarom uit voor een symposium over oordeels- en besluitvorming van pastores en geestelijk verzorgers bij ethische kwesties. Dat is ook het onderwerp van het themanummer *Handelingen* 2013/4 dat begin december bij u in de bus valt. Het symposium vindt plaats van 14.00 tot 17.30 uur in de Boothzaal van de Universiteitsbibliotheek Utrecht, Uithof, Heidelberglaan 3.

Het symposium wordt mede georganiseerd door de masteropleiding Geestelijke verzorging van de Universiteit Utrecht en het KPV-Centrum van het UMC Radboud in Nijmegen. Verder wordt samengewerkt met de diensten geestelijke verzorging van het Catharina Ziekenhuis Eindhoven en het VUmc en de Universiteit voor Humanistiek. Als sprekers hebben toegezegd: Eric van de Laar, Carlo Leget, Benita Spronk en redactielid Wim Smeets. Ruime aandacht zal besteed worden aan bezinning op casuïstiek waarmee pastores en geestelijk verzorgers in hun werk mee geconfronteerd worden: praktijk en reflectie hand in hand!

Het definitieve programma is binnenkort op de website te vinden. Het wordt u ook toegezonden bij aanmelding via s.ebbeng@dgvp.umcn.nl. Kosten: € 10,-. Dit bedrag kan betaald worden bij de inschrijving op 18 december.