



Boeiende tijden



‘H et zijn woelige tijden, er verandert veel, zowel in onze wereld als in en rond onszelf.’ Ik hoor het de mensen om me heen vaak zeggen. Ook voor *Handelingen* lijkt die uitspraak te kloppen. In dit vijfde jaar als redactiesecretaris blik ik terug op een woelig proces voor wat ooit ijzersterk *Praktische Theologie, tijdschrift voor Pastorale Wetenschappen* heette. Bij de overgang naar *Handelingen, tijdschrift voor Praktische Theologie*, nam ik de fakkel over van de vorige eindredacteur, die meer dan twintig jaar ervaring had. Het lijkt me dat er in die jaren minder ingrijpende

veranderingen plaatsvonden dan de laatste vijf jaar.

Intussen heten we *Handelingen, tijdschrift voor Praktische Theologie en Religiewetenschap*. Voor wat met ‘praktische religiewetenschap’ concreet bedoeld wordt, verwijst ik graag naar het artikel van onze gloednieuwe hoofdredacteur, Hans Schilderman. In dit nummer is er vervolgens aandacht voor de relatie tussen religie en geestelijke gezondheid (Dezutter), catechese volgens het meester-gezel-leerlingmodel (De Kock), doelstellingen van pastorale gesprekken volgens pastores (Riemsлагh), geestelijke verzorging op de intensive care (Willemse, Foudraine & Smeets) en ‘horend’ preken (Vledder).

Als redactiesecretaris maak ik met veel interesse de uiterst boeiende redactievergaderingen mee. Het zijn verfrissende ervaringen in het ‘communicatieve’ Nederland.

De verschillende manieren waarop *Handelingen* de brug slaat tussen theorie en praktijk is volgens mij voor alle betrokkenen verrijkend: auteurs, redactieleden en lezers. Wie authentiek in dit veld wil staan, doet er voordeel mee: de theorie bevraagt de praktijk, en de praktijk stelt vragen aan de theorievorming. Wie met mensen rond zingeving wil werken, ervaart aan den lijve hoe wezenlijk het is om het eigen beroepsmatige handelen te toetsen en te bevragen. Wie daarbij de dialoog tussen theorie en praktijk niet onderhoudt, valt vroeg of laat door de mand – zowel voor zichzelf, als voor zijn (professionele) omgeving. *Handelingen* reikt daarbij een hand: we gaan de uitdaging aan onze kwetsbaarheid en beperkingen onder ogen te zien en we kijken van daaruit naar wat we beter kunnen doen. Het blad houdt voortdurend de vinger aan de pols. Mooie ontwikkelingen, ik denk dat ik dat mag zeggen. Al is het aan u, lezer, om dat deze en volgende jaargangen te beoordelen. In ieder geval: het zijn woelige, maar vooral ook boeiende tijden! <

Tinne (T.J.M.J.) Grolus is redactiesecretaris van *Handelingen* en werkt in Vlaanderen voor TAU, Franciscaanse Spiritualiteit
Vandaag, redactiesecretariaat@handelingen.com
Foto: René Rosmolen







‘Handelingen is een uniek vaktijdschrift’

Drijfveren van een nieuwe hoofdredacteur

Toen ik begin januari van dit jaar voor het eerst als hoofdredacteur de redactievergadering van *Handelingen* voorzat, werd me de vraag gesteld naar mijn motivatie voor deze functie. Een terechte vraag, niet alleen voor de redactie, maar vooral ook voor de lezers van *Handelingen*: ‘Vertel over wat je drijft om ondanks je drukke leven hoofdredacteur te worden van *Handelingen*. Wat hoop je, waar wil je aan werken, wat vind je belangrijk?’

Natuurlijk is het niet mijn belangrijkste motief om hoofdredacteur te worden, maar de titel van ons blad, *Handelingen*, vind ik prachtig gevonden. Ik denk daarbij niet allereerst aan de apostelen, maar aan iets dat ik mijn bachelorstudenten altijd als een van de eerste zaken in mijn colleges over religie en zingeving leer. Naar een onderscheid van Henri Bergson vertel ik ze dan dat handelen zinloos is, maar dat handelingen dat niet zijn. Handelen (*actio*) verwijst naar activiteit van gedrag, maar handeling (*actum*) naar het ontwerp, de betekenis die eraan ten grondslag ligt. Er ligt een reflexief moment aan

ons gedrag ten grondslag waarin we ontwerpen, zin toekennen, en zo het sociale weefsel van de leefwereld anticiperen, er in participeren, en het innoveren. Na een dergelijk enthousiaste filosofische bespiegeling word ik in college vaak wat meewarig aangekeken. ‘Nooit geweten’ komt er dan wel eens met enige goodwill uit, ‘maar wat heb je er aan?’ Nu kan ik zeggen: ‘Daarvoor kun je het beste *Handelingen* lezen.’ En inderdaad, *Handelingen* is een uniek tijdschrift dat de professionele praktijk aftast met het oog op betekenis: wat is het zinsverband waarin je optreedt als professional die op enigerlei wijze met religie, kerk, zorg, onderwijs, bestuur van doen heeft, en hoe bevorder je dat zinsverband?

< Hans Schilderman. Foto: René Rosmolen





Scherpen en beproeven

Toen ik in 2009 mijn leeropdracht 'Religie en zorg' aan de Radboud Universiteit aanvaardde, heb ik in mijn inaugurele rede dit vraagstuk van 'zelf ontwerpen' en 'zelf ontworpen zijn' van een probleemstelling voorzien. Ik heb nu eenmaal een filosofisch interesse, en blijf – om maar eens een ondeugd te noemen – ontevreden als termen niet van begrippen worden voorzien en ik daardoor in het ongewisse blijf over wat er nu precies bedoeld wordt in het licht van de tradities van ons denken.

Dat rationalisme kan ik niet altijd gebruiken. De studenten geestelijke verzorging die we in Nijmegen ieder jaar opleiden gaan een stage in waarin ze eigenlijk vooral praktische handreikingen willen: voorbeelden, pastoraal inzetbare teksten, orden van dienst, gespreksmethoden, vuistregels en handige technieken. Ik probeer ze die praktische interesse zonder al te veel succes af te leren.

De praktijk telt, de mens, de gemeenschap achter de lezer

Natuurlijk is de beroepspraktijk uitgangspunt en doel van een dergelijke opleiding, maar ik heb wellicht te veel vertrouwen in de 'schranderheid' ('geestige scherpzinnigheid') van studenten om te denken dat ze zonder die zware tas met gereedschap hulpeloos terzijde zullen blijven staan. De praktijk leer je nu eenmaal niet tijdens je opleiding, maar in de weerbarstige werkelijkheid van het veld. Maar dan komt het er wel op aan om bij studenten dat reflexief vermogen aan te scherpen en het op de proef te stellen.

Zo hoop ik dan ook dat de bijdragen in *Handelingen* telkens 'bright' zijn: transparant, levendig en slim. Zo ziet mijn ideaalbeeld van een pastor, geestelijk verzorger, of andere professional op het terrein van religie en samenleving er ook uit. En ik hoop dat we hen in de bijdragen van *Handelingen* goed kunnen bereiken. Daarmee geef ik ook een belangrijk motief te kennen om de functie van hoofdredacteur te aanvaarden: ik wil het contact met opgeleide mensen niet kwijt en vind het ook belangrijk om hen na de opleiding een goed vakblad aan te reiken. Natuurlijk ligt dat blad er al lang dankzij een hard werkende redactie, een secretariaat dat door Tinne Grolus voortreffelijk wordt vervuld, de inzet van mijn voorganger Evert Jonker, de betrokkenheid in het verleden van het stichtingsbestuur, en de wijze waarop eertijds uitgeverij Waanders en nu Kok het tijdschrift voor het voetlicht weten te brengen. Dank voor die inzet! Zij allen hebben *Handelingen* vorm gegeven als een prachtig vaktijdschrift met een uitstekend bereik en landelijke reputatie.

Herkenbaar en betrokken

Maar wat vergt een goed vaktijdschrift, wil het die reputatie behouden? Of nog meer elementair: wat is een vaktijdschrift eigenlijk? Een vaktijdschrift is allereerst een blad met een specifiek lezerspubliek. Ieder ander mag het blad natuurlijk lezen, maar het blijft een blad voor specialisten die volgens de eigen discipline waarin ze opgeleid zijn geïnformeerd willen blijven over het vakgebied (het bredere veld), over opleiding (nieuwe collega's) en onderzoek (nieuwe inzichten). Lezers willen op de hoogte gesteld worden van ontwikkelingen, trends



en discussies in het veld en zo zelfstandig relevante maatschappelijke ontwikkelingen kunnen beoordelen. Daarom bevat het blad specialistische artikelen die door deskundigen worden geschreven. Er komt vakjargon in voor en indien noodzakelijk toelichtingen in de vorm van tabellen, schema's, cijfers, referenties en voetnoten.

Lezers zijn inderdaad vakgenoten, maar moeten dat aan het vaktijdschrift wel merken. Daarom moeten discussies over het vak herkenbaar zijn en door spraakmakende collega's ook zelf gevoerd kunnen worden. Het blad moet als communicatiekanaal ervaren kunnen worden en als zodanig vertrouwen wekken en gezaghebbend zijn. Het blad bevat een selectie van signalementen van actuele en praktische betekenis, maar legt de klemtoon duidelijk op bijdragen die specialistische informatie bieden, inzichten in het vakgebied verdiepen, of kennis over nieuwe strategieën en methoden aanreiken.

De vormgeving is dienstbaar aan de formule van het blad, waarbij doel, format en genre van rubrieken volstrekt herkenbaar zijn en aansprekend met beeldmateriaal ondersteund worden. De redactie komt regelmatig bijeen, geeft creatief vorm aan de redactieformule, en onderhoudt intensief contact met het lezerspubliek door marktonderzoek, directe communicatie met afzonderlijke lezers als het nodig is, en een eigen activiteitenprogramma om het netwerk verder te ontwikkelen.

Dergelijke algemene uitgangspunten komen, denk ik, goeddeels overeen met de huidige opzet van *Handelingen*. Het blad is gericht op een academisch lezerspubliek met

een universitaire of hbo-achtergrond en een opleiding in Theologie of Religiestudies. Lezers zijn professioneel werkzaam in de kerk, al dan niet als ambtsdrager, dan wel daarbuiten in settingen van zorg, school of bestuur, maar telkens zijn ze op enigerlei wijze beroepshalve betrokken bij geloof en religie. Er zijn andere bladen voor meer specifieke belangengroepen, maar *Handelingen* spreekt haar lezers over de breedte met een interdisciplinaire interesse aan, en biedt een geschakeerd overzicht van nieuwe ontwikkelingen in de verschillende beroepenvelden. Het is vanouds het landelijk vakblad om geïnformeerd te blijven over ontwikkelingen in de praktische theologie, en wordt ervaren als een standaard om het eigen praktische handelen te beoordelen in het kader van het vakgebied waarin men opgeleid is.

Klankbord en netwerk

Het karakter van een breed vaktijdschrift kan *Handelingen* alleen houden wanneer het 'op het lijf geschreven is'. Daaraan zit een schrijf-kant en een lees-kant. De schrijfkant vergt de inzet van auteurs die de discipline behartigen en vaak (ik bedoel uiteraard niet slechts) aan academische opleidingen verbonden zijn. Zij zitten met hun onderzoeks- en onderwijstaken met hun neus op nieuwe ontwikkelingen. Vreemd genoeg echter zien we elkaar maar weinig en dwingt de concurrentie op de onderwijsmarkt nogal eens tot lokale belangenbehartiging.

Op initiatief van Ruurd Ganzevoort hebben Henk de Roest en ik daarom vakvereniging 'Praxis?' opgericht, om de landelijke belangen van onze discipline beter te behartigen en het





landelijk netwerk van academisch werkzame praktisch theologen en religiewetenschappers te ontwikkelen. We stellen ons voor dat uit dit netwerk bijdragen voor *Handelingen* voortkomen, waardoor we het contact tussen discipline en veld goed kunnen blijven behartigen en we zo vanuit auteursperspectief ook daadwerkelijk lijfblad blijven.

Er zit natuurlijk ook een lees-kant aan *Handelingen*; sterker nog, daar draait het hele blad om. Lezers verwachten een prettig blad dat informatief is, hun interesses weergeeft en goed aansluit op vraagstukken uit de eigen praktijk. Die functie vervult het blad, denk ik, ook. Ik merk in mijn contacten met pastores en geestelijk verzorgers vaak veel enthousiasme over het werk, maar ook dat er regelmatig 'professionele eenzaamheid' bestaat in het veld. 'One-man/one-woman-posts' mogen autonomie bieden voor het werk; het gevoel om het altijd maar weer zelf te moeten doen kan ook de motivatie, de standdaarden van het vak, of het 'esprit de corps' aantasten. Daarom is een netwerk aan de lezerskant net zo belangrijk als aan de auteurskant. Ik hoop dat *Handelingen* daarvoor een professioneel klankbord kan bieden; iets dat we als redactie trouwens ook werkelijk willen ontwikkelen door regelmatig een symposium te organiseren waarin we elkaar als lezers 'vakkundig' ontmoeten!

Prachtige uitdaging

Het vaktijdschrift dat *Handelingen* is roept natuurlijk ook de vraag op wat dat 'vak' dan is. De praktische theologie, zo luidt het antwoord vrijlijk, en de ondertitel van *Handelingen* geeft dat terecht ook aan. Dat blijkt ook evident in de kerkelijke en pastorale thema's die de meeste

bijdragen in *Handelingen* over de afgelopen jaren kenmerken. In tal van bijdragen is inzicht geboden in vraagstukken van gemeenteopbouw, preken, pastorale gespreksvoering, drugs- en straatpastoraat, catechese, evangelisering, bijbelexegese, en geestelijke verzorging. Ze maken duidelijk dat met 'handelingen' vooral de kerkelijk en pastorale betekenis ervan bedoeld wordt. Terecht is de redactieformule dan ook op deze thema's gericht. Tegelijkertijd is de praktische theologie van de jaren tachtig – mijn studietijd – niet meer die van de jaren tien. Een gestage ontwikkeling is natuurlijk dat kerkelijkheid terugloopt en dat, ofschoon er tal van lokale uitzonderingen waarneembaar zijn, de culturele invloed van het christelijk gedachtegoed afneemt waardoor volkskerkelijke modellen van het vak ter discussie komen te staan. Binnen de kerken wordt zowel met conservatieve als met liberale strategieën gereageerd op de consequenties van de 'secularisatie'. Buiten de kerken staat de vraag centraal welke functie religie heeft in het publieke domein.

Het zijn uiteraard allemaal bekende vraagstukken. Ze hebben echter niet alleen een theoretische betekenis voor de inhoud van het vak en daarmee voor de bijdragen in het blad, maar vooral ook een praktische betekenis voor nieuwe generaties studenten en werkers in kerk en samenleving die het blad ook als *hun* tijdschrift willen ervaren. Het aandeel theologiestudenten in de opleidingen is drastisch gedaald, terwijl de aantallen voor religiewetenschap het aandeel theologiestudenten inmiddels vele malen overtreft. Beide groepen missen daarbij steeds vaker een religieuze socialisatie waardoor



de beginsituatie van opleiding en ook het arbeidsperspectief veranderd zijn. De bachelor-masterstructuur van academische opleidingen verplicht tot een brede toegang tot masteropleidingen van studenten uit andere studierichtingen. Door dergelijke ontwikkelingen verandert niet alleen het publiek in colleges maar ook de instroom in het arbeidsveld, en op termijn het arbeidsveld zelf.

Het is voor mij een prachtige uitdaging om ‘praktische religiewetenschap’ toe te voegen aan het repertoire van onderwijs en onderzoek. Spannend in professionele zin is daarin vooral de vraag naar de relatie van persoon en religie,

Een standaard om het eigen praktische handelen te beoordelen

als geloof en kerk niet meer voor de hand liggende termen zijn waarmee studenten zichzelf begrijpen. ‘Zingeving’ en ‘spiritualiteit’ blijken dan betere termen, waarbij de band met specifieke tradities en gemeenschappen echter veel minder evident, gelijkloidend of stabiel is. Dat laatste geldt natuurlijk in toenemende mate ook meer voor de samenleving als geheel, en daarom daagt het uit om opnieuw na te denken over de religieuze praktijk. De toevoeging van praktische religiewetenschap aan het repertoire van opleidingen vergt dan ook een innovatie van het vakgebied die niet zonder terugkoppeling met het werkveld gestalte kan krijgen. Tegelijkertijd is het ook de reden om de ondertitel van *Handelingen* uit te breiden tot *Tijdschrift voor Praktische Theologie en Religiewetenschap*. Daarmee beogen we niet meteen een nieuwe agenda, maar wel andere problemstellingen

toe te voegen die voor nieuwe generaties studenten relevant en interessant zijn.

Vergrootglas

Daar zit voor mij ook een persoonlijke kant aan. Ik ben een gelovig mens (althans dat hoop ik), actief bij de kerk betrokken en bovendien door en door intellectueel. Ik zie daar zelf niet veel tegenstellingen in, maar mijn omgeving vaak wel. Kerken behoren helaas niet tot de intellectuele voorhoede. Waar velen zich spiritueel willen noemen, blijkt men zich institutioneel niet graag duurzaam te binden. Daar hoeft je jezelf natuurlijk niet naar te gedragen. Zo ben ik reeds lang op allerlei manieren actief in het studentenpastoraat en het blijkt voor mij een prachtige plek om die spanning te beleven. Ofschoon studentenkerken uit de Nederlandse samenleving dreigen te verdwijnen, zie ik ze als onmisbare kerkelijke laboratoria: experimentele omgevingen onder de lastigste condities. Studentenkerken bevinden zich in academische en wetenschappelijke omgevingen met religieus vaak niet gesocialiseerde jongeren, waarin met pastorale programma's feitelijk een concurrentieslag geleverd wordt met ander aanbod door interesse te wekken voor eeuwenoude tradities van geloof en noties van gemeenschap. Prachtig! Niet dat het altijd succesvol werkt, maar het biedt wel steeds een vergrootglas voor de problematiek waar het om draait. Voor studenten gaat het daarbij allereerst om existentiële hoe-vragen: hoe kom ik op een fatsoenlijke manier van thuis los, hoe kan ik veilig intieme relaties aangaan, en hoe verbind ik mijn studie met een eigen levensdoel? Ieder jaar verbaast me de





creativiteit weer waarmee het studentenpastores lukt om geloofwaardig resonantie te bieden voor dergelijke vragen van studenten. Voor mij is dat een loop om naar kerk en pastoraat te kijken, en eigenlijk ook een inspiratiebron om in *Handelingen* aan de slag te gaan.

Interdisciplinair

Nog een praktisch motief om hoofdredacteur te worden: het spoort met mijn leeropdracht 'religie en zorg'. De zorg vertegenwoordigt voor mij eveneens een proeftuin van religie in een moderne samenleving. De zorg reflecteert een belangrijke waarde in onze samenleving. We geven er in de begroting verreweg het meeste geld aan uit en gezondheid is een, zo niet de hoogste, waarde in de behoeftehiërarchie van moderne burgers. We denken er bovendien steeds instrumenteler en in marktachtige verhoudingen over; iets dat haaks staat op de religieus-charitatieve

'Daarvoor kun je het beste Handelingen lezen'

geschiedenis van ons zorgbestel en iets dat ook moeilijk te verenigen valt met de solidariteit die volgens velen onlosmakelijk met zorgverantwoordelijkheid verbonden is.

Voor zover religie in de zorg een rol speelt, ontwikkelt de term 'spiritualiteit' zich daarbij steeds meer tot een trefwoord. Het legt de klemtoon op geestelijke authenticiteit en suggereert persoonlijke autonomie tegenover de gevestigde religies. Geestelijke verzorgers staan hier midden in en staan daarmee ook voor strategische keuzes. Is geestelijke verzorging primair een

kerkelijke of eerder een professionele verantwoordelijkheid? Hoe moeten we aantonen dat ons handelen in de zorg daadwerkelijk bijdraagt aan gezondheid of welzijn? Moeten we – gelet op de patiënt – vooral territoriaal werken of – gelet op de eigen religieuze achtergrond – vooral categoriaal? Wat onderscheidt ons van de andere aanpalende disciplines in de zorg? Het is een type vragen, dat in binnenkerkelijke settingen weinig beslissend lijkt, maar dat in buitenkerkelijke contexten bepalend kan zijn voor professioneel overleven.

Hoe dan ook, het was voor mij aanleiding om in de redactie te vragen naar meer interdisciplinariteit in de bijdragen van *Handelingen*. We leven in een samenleving waarin diensten steeds meer van elkaar afhankelijk worden, en geen enkele beroepsgroep kan meer als reservaat opgevat worden. Dat pleit ervoor om *Handelingen* ook leesbaar te houden voor aanpalende beroepsgroepen en 'incrowd' probleemstellingen te vermijden. Ook dat is voor mij een lens om bijdragen voor *Handelingen* te beoordelen.

Kwaliteitsslag

Natuurlijk reflecteren bovenstaande overwegingen allereerst mijn persoonlijke interesses. Er is gelukkig een deskundige en bedreven redactie die zorgt voor een breder en mooier palet van invalshoeken en perspectieven. Wel denk ik dat we samen een kwaliteitsslag zullen maken. De redactieformule vergt focus op kernvragen van praktische theologie en religiewetenschap, waarbij het onderscheidend profiel van het vakblad evident moet zijn. Daarbij zullen we meer gaan



werven en een breder en daarmee deels ander lezerspubliek beter moeten gaan aanspreken.

Naast een nieuwe redactiefomule en de inmiddels prachtig vernieuwde stijlopmak, kan *Handelingen* wat meer duidelijkheid gebruiken in de rubrieken en genres van de verschillende bijdragen. Aan echte vakpublicaties zullen we met betere review-procedures hogere eisen gaan stellen.

Praktijkverhalen kunnen aan kwaliteit winnen door ze bijvoorbeeld van casuïstische vragen te voorzien: wat illustreert het verhaal en waarin wijkt het af van standaard redeneringen, of ze te beschrijven in termen van kritische incidenten ontleend aan de beroepspraktijk. Een goed debat tussen experts op een bepaald gebied kan evenals een interview met een goed gekozen opinion leader een maatschappelijk thema in *Handelingen* goed gestalte geven.

Religieuze inspiratie is belangrijk. Een meditatie in tekst of beeld is een innerlijke beschouwing die best als 'religieuze oefening' kan worden gepresenteerd, met eigen kenmerken van inhoud en genre. Beeldreportages, foto's die de praktijk het tijdschrift insleuren lijken me onmisbaar om de herkenbaarheid van het blad vergroten.

Dienstbaar maken

Het samenstellen van een goed vaktijdschrift vergt de betrokkenheid van allerlei op elkaar afgestemde groepen. Wat dat betreft hebben we niet te klagen. Een eerste groep is die van de uitgever. Dat is in ons geval Kok die het blad het marktvertrouwen biedt dat echt noodzakelijk is, en die de formule van het blad – evenals eertijds Waanders – van harte steunt. Verder

zijn de auteurs natuurlijk cruciaal, zonder wie een vaktijdschrift inhoudsloos blijft, maar die – althans in academische omgevingen – veelal op wetenschappelijke artikelen afgerekend worden en die doorgaans weinig credits krijgen voor vakpublicaties. Niettemin blijkt steeds op hun inzet en betrokkenheid gerekend te kunnen worden. De redactie vernieuwt zich gestaag en vat haar taken van beoordeling en vormgeving uiterst serieus op. Redigeren is een discriminerende taak en vergt het valide en betrouwbaar lezen en becommentariëren van aangeleverde bijdragen. Ik heb daar veel vertrouwen in.

Vervolgens telt uiteraard het adagium '*the proof of the pudding is in the eating*'. De lezer bepaalt (en betaalt). Hij/zij stelt vast wat de waarde is van het blad. In uitgeverskringen wordt wel verteld dat een blad voor de lezer een 'vriend' moet zijn: als het blad niet op tijd door de brievenbus valt, maak je je zorgen. Die vriendschap van lezer en blad is voor ons als redactie natuurlijk ook de ambitie. Voor een vaktijdschrift telt echter nog iets meer. Uiteindelijk telt daarvoor immers de praktijk, de mens, de gemeenschap achter de lezer. De titel van ons blad *Handelingen* drukt dat vooral ook uit. De lezer handelt niet zozeer door te lezen, maar door de gelezen inzichten op een of andere wijze in te zetten voor het ontwerp van de eigen praktijk, en het dienstbaar te maken voor de problemen en vragen uit die praktijk die, als het goed is, het vak definiëren. ◀

Hans (prof.dr. J.B.A.M.) Schilderman is hoogleraar Religie en zorg aan de Faculteit der Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen. Hij is in januari 2012 aangetreden als hoofdredacteur van Handelingen. j.schilderman@ftr.ru.nl





Waar hebben we het over?

Religie in relatie tot geestelijke gezondheid

Hulpverleners worden steeds vaker geconfronteerd met religieuze en zingevingsthema's in hun praktijk. Ook pastores geven aan behoefte te hebben aan meer informatie en kennis omtrent geestelijke gezondheid. Dit artikel speurt historie, kernconcepten en huidig onderzoek na, op zoek naar een gefundeerd antwoord op deze vragen en een zinvol kader voor de praktijk.

De vraag naar het verband tussen religie en geestelijke gezondheid is een fascinerende, maar ook complexe vraag. In een eerder nummer van *Handelingen* (2006/4) kwamen verschillende aspecten van deze vraag al aan bod. In deze bijdrage wordt de vraag bekeken vanuit een empirisch perspectief. Eerst wordt een historische situering geschetst, om vervolgens stil te staan bij de afbakening van de twee kernconcepten religie en geestelijke gezondheid. Daarna wordt een kort overzicht gegeven van huidig onderzoek naar het verband tussen religie en geestelijke gezondheid en ten slotte wordt er afgerond met mogelijke klinische implicaties.

< 'Saul en David'. Schilderij en foto: René Rosmolen

Historische situering

Verstrengeling

Als we de geschiedenis bekijken, zien we dat religie en geestelijke gezondheid heel lang met elkaar vervlochten waren (zie voor een overzicht Koenig, McCullough & Larson 2011). Zo ging men er in de Griekse oudheid vanuit dat psychiatrische aandoeningen beïnvloed werden door de goden, terwijl men in de middeleeuwen geestesziekten beschouwde als demonische bezetenheid. Ook het christendom en de psychiatrie delen een rijk verleden. In Hebreeuwse en christelijke teksten vinden we bijvoorbeeld beschrijvingen van verschillende psychiatrische aandoeningen, zoals de stemmingswisselingen van koning Saul of de bezeten man die door Jezus genezen werd. ▷

artikel





Maar ook in de zorg voor psychiatrische patiënten komt de verstengeling met religie terug. Religieuze organisaties zoals kloosters of abdijen verzorgden psychiatrische patiënten en pleitten voor een humane behandeling. Psychiatrische ziekenhuizen werden opgericht onder leiding van priesters.

Twee kampen

Het ontstaan en de bloei van de (klinische) psychologie en psychiatrie eind negentiende en begin twintigste eeuw heeft echter een onmiskenbare breuk veroorzaakt in de visie van de mens op het verband tussen religie en geestelijke gezondheid. Geïnspireerd door de Verlichting, willen de (klinische) psychologie en de psychiatrie als wetenschap immers hun steentje bijdragen tot het verklaren van psychiatrische verschijnselen enkel door een beroep te doen op ‘natuurlijke’ factoren en processen.

Religieuze verklaringen voor psychiatrische stoornissen worden overbodig en al snel wordt de relatie tussen religie en (klinische) psychologie en psychiatrie gekenmerkt door wantrouwen en vijandigheid. Deze houding zien we terug bij verschillende prominente denkers. Freud (1927) bijvoorbeeld, deed religie vaak af als een ‘illusie’ die te herleiden is tot infantiele verlangens naar veiligheid en bescherming. Albert Ellis (1980), grondlegger van de Rationeel-Emotieve Therapie (RET) en deels ook van de cognitieve gedragstherapie, stelde dat religieus geloof het beste wordt beschouwd als een geheel van irrationele gedachten die schadelijk zijn voor de geestelijke gezondheid.

Ook vandaag zien we dat psychologie/psychiatrie en christendom vaak als concurrerende paradigma's gezien worden als het gaat om belangrijke levensvragen of existentiële onderwerpen (Shafranske 1997). Ook al hebben beide eigenlijk eenzelfde doel voor ogen, namelijk het welzijn van het individu en de maatschappij, ze bieden vaak andere oplossingen aan om dit doel te bereiken. En net door dit grondig verschillende kader staan ze vaak vijandig tegenover elkaar. Daarenboven blijven professionals vaak in één ‘kamp’ (dat van de psycholoog/psychiater of dat van de pastor/theoloog), wat leidt tot een gebrek aan kennis uit het andere ‘kamp’.

Recente ontwikkelingen echter wijzen op de noodzaak om de relatie tussen religie en geestelijke gezondheid op een open manier te bekijken. Zo zien we dat steeds meer hulpverleners geconfronteerd worden met religieuze en zingevingsthematieken in hun praktijk. Ook pastores geven aan nood te hebben aan informatie en kennis omtrent de relatie tussen religie en geestelijke gezondheid. Om een gefundeerd antwoord te bieden op vragen van hulpverleners en geestelijke verzorgers, en om een kader te kunnen aanreiken dat zinvol is voor de praktijk, is het nodig stil te staan bij de beschikbare wetenschappelijke evidentie.

Religie, een complex concept

Godsdienstpsychologische bril

Als we empirisch willen nagaan of er een verband bestaat tussen religie en geestelijke gezondheid, moeten we eerst onze



kernconcepten duidelijk definiëren. Zonder een duidelijke definitie kunnen we geen valide en betrouwbare meetinstrumenten kiezen om onze concepten te meten. Maar in dit onderzoeksveld botsen we meteen al op problemen. Een duidelijke en eensluidende definitie over wat religie is, blijkt niet aanwezig te zijn. Daarbij is religie ook een concept met een sterk persoonlijke inslag en het meten van zo iets persoonlijks lokt al snel weerstand uit.

Maar als we onderzoek willen doen, moeten we toch een poging doen om religie op een adequate manier te meten. Hierbij kijken we met een godsdienstpsychologische bril naar het

Vaaks staan christendom en psychologie/psychiatrie vijandig tegenover elkaar

concept religie. Dit moet ons in staat stellen om, in de mate van het mogelijke, een adequate meting van religie voor te stellen. De meeste onderzoekers (Larson, Swyers & McCullough 1997) zijn het erover eens dat zowel religie als spiritualiteit een 'heilige kern' hebben, waarbij het 'heilige' refereert aan een goddelijk wezen, een ultieme of transcendente realiteit of een ultieme waarheid. Men wil er zo de nadruk op leggen dat 'heilig' niet gebruikt kan worden voor zaken die in ons leven louter heel belangrijk zijn (zoals onze kinderen, ons werk, ons huwelijk), maar dat het voorbehouden moet zijn voor concepten die 'goddelijke attributen' krijgen.

Daarnaast is men het er ook over eens dat zowel religie als spiritualiteit multidimensionele constructen zijn, waarbij het niet enkel gaat om gedragingen (zoals kerkgang) maar ook

om motivaties (waarom is iemand gelovig), cognities (ideeën en attitudes) en emoties. Als men vervolgens probeert om religie en spiritualiteit te onderscheiden, verwijst men vaak naar het gestructureerde en georganiseerde karakter van religie, daar waar bij spiritualiteit de focus eerder ligt op de persoonlijke zoektocht naar antwoorden op ultieme vragen. Spiritualiteit kan dus gekaderd zijn binnen een religie (bijvoorbeeld mystieke stromingen, eigen zoektocht van katholieke gelovigen), maar kan er ook los van staan (persoonlijk zoeken zonder religieus kader) (Koenig, McCullough & Larson 2001).

Verder wordt religie meestal beschouwd als een cultureel gegeven. Zo stelt Vergote (1987), geïnspireerd door Geertz (1973), dat religie een geheel van symbolen is dat refereert naar een spiritueel, goddelijk, of transcendent wezen (of wezens) en in staat is om krachtige, diepgaande stemmingen en motivaties op te wekken.

Religieus gedrag

Als we de onderzoeksliteratuur doornemen, moeten we vaststellen dat religie heel vaak gereduceerd wordt tot een eenvoudige gedragsvariabele. Onderzoekers meten dan religie door bijvoorbeeld de frequentie van kerkgang of bidden na te gaan. Religie is niet enkel te reduceren tot religieus gedrag, maar het bevat cognitieve, emotionele, motivationele en gedragsmatige aspecten.

Als we religie op een correcte en betrouwbare manier willen meten, moeten we ook rekening houden met de verschillende componenten in het concept. Batson, Schoenrade & Ventis (1993) geven aan dat het belangrijk is een





onderscheid te maken tussen enerzijds *religieus gedrag* en anderzijds *religieuze attitudes*. Religieus gedrag betreft dan activiteiten die mensen ondernemen of handelingen die ze stellen zoals een kerkdienst bijwonen, bidden, een religieus tijdschrift lezen of een bijbelstudie volgen. Religieuze attitudes peilen naar de onderliggende houdingen of motivaties die mensen hebben met betrekking tot religie.

We kunnen veronderstellen dat religieuze attitudes stabielere en minder oppervlakkige indicatoren van religie zijn dan religieus gedrag. Gedrag wordt makkelijker en sneller beïnvloed door andere, storende factoren. Zo kan iemand naar de kerk gaan omwille van niet-religieuze redenen zoals mensen ontmoeten, of een sociaal netwerk uitbouwen. Anderzijds is het mogelijk dat sommige gelovigen niet in de mogelijkheid zijn om een kerkdienst bij te wonen omwille van, bijvoorbeeld, een zwakke gezondheid. Als we ervan uitgaan dat religieuze attitudes dieperliggende aspecten van religie zijn die minder makkelijk door externe factoren beïnvloed worden, zullen deze aspecten waarschijnlijk ook belangrijker zijn voor het psychisch functioneren van personen.

Vier religieuze attitudes

Een mogelijk model om religieuze attitudes te meten (Hutsebaut 1996; Wulff 1997) gaat ervan uit dat de mogelijke houdingen ten opzichte van religie beschreven kunnen worden door middel van twee dimensies. De *Exclusie versus Inclusie* van *Transcendentie*-dimensie beschrijft of individuen open staan voor de aanwezigheid van een transcendente werkelijkheid. De *Letterlijke versus Symbolische*-dimensie geeft aan

op welke manier iemand religie benadert en of hij religie eerder letterlijk dan wel symbolisch interpreteert. Personen met een letterlijke houding kenmerken zich door een eerder dogmatische en rigide houding ten opzichte van religie. Personen met een symbolische houding kenmerken zich door kritische reflectie en een eerder persoonlijke interpretatie van geloofsinhouden.

Door het gebruik van de twee assen (*Inclusie versus Exclusie* en *Letterlijk versus Symbolisch*) wordt er een onderscheid gemaakt tussen *religieus zijn op zich* en de *manier waarop* mensen religieuze boodschappen interpreteren. Deze twee dimensies definiëren vier religieuze

Dat je eigen leven eindig is resulteert voor velen in negatieve gevoelens

attitudes *Letterlijke Inclusie*, *Letterlijke Exclusie*, *Symbolische Inclusie* en *Symbolische Exclusie*.

De attitude *Letterlijke Inclusie* houdt een letterlijke aanvaarding van de religieuze traditie in, een letterlijk lezen van religieuze teksten, en een volgzaam, dogmatische en eerder rigide houding ten opzichte van geloofsinhouden. Het gaat om een gesloten denksysteem met een onveranderlijke, persoonlijke God waarbij het geloof als een absolute zekerheid wordt benaderd.

Ook binnen de attitude *Letterlijke Exclusie* wordt een letterlijke benadering van de religieuze taal en werkelijkheid verondersteld. Individen die zich hier bevinden, verwerpen echter de mogelijkheid van een transcendente realiteit. Deze attitude stelt dat hetgeen religieuze tradities verkondigen



wetenschappelijk onmogelijk is, en verwerpt daarom de mogelijkheid van een religieuze realiteit. Ze kenmerkt zich door sterke kritiek op geloofsovertuigingen en religie op basis van een positief-wetenschappelijke benadering. Bijbelteksten worden binnen deze attitude letterlijk gelezen en afgewezen wegens wetenschappelijk onhoudbaar en onderling in tegenstrijd.

De attitude Symbolische Inclusie geeft aan dat het individu de religieuze realiteit bevestigt op een symbolische manier. Het gaat om geloof na een periode van kritische reflectie en houdt een persoonlijke interpretatie van geloofsinhouden in. Geloven is hierbij een zoektocht, waarbij kritische vragen niet uit de weg worden gegaan.

Wat betreft de attitude Symbolische Exclusie gaan individuen ook op een symbolische manier om met religie, maar dit resulteert in een verwerpen van de mogelijkheid van een transcendente realiteit. Deze personen zien geloof als maar één manier om met existentiële kwesties om te gaan. Er is sprake van een persoonlijke zingeving maar de referentie naar religie is niet noodzakelijk. Er is geen persoonlijk godsgeloof en uitspraken over God worden vanuit een relativistisch perspectief bekeken. Ieder zingevingssysteem wordt in deze attitude gezien als een menselijke interpretatie bepaald door de tijd en de cultuur waarin ze beleefd wordt.

Een voordeel van dit model, en het bijhorende instrument (PCBS, Post-Kritische Geloofsschaal, Hutsebaut 1996), is dat het zowel voor gelovigen als voor ongelovigen zinvol kan ingevuld worden. Op die manier sluit

het instrument beter aan bij bijvoorbeeld de religieuze context in België.

Multidimensionaliteit van geestelijke gezondheid

Gedurende lange tijd werd de betekenis van geestelijke gezondheid vooral negatief gedefinieerd, namelijk als de afwezigheid van pathologie of psychiatrische stoornissen. Een aantal jaar geleden kwam er onder invloed van de positieve psychologie steeds meer interesse voor de positieve kant van geestelijke gezondheid (Kahneman, Diener & Schwartz 1999). De positieve psychologie baseert zich op de twintigste-eeuwse humanistische psychologie met focus op groei en ontwikkeling. Geestelijke gezondheid beperkt zich nu niet langer tot de afwezigheid van pathologie (zoals depressieve gevoelens of angstgevoelens), maar bevat ook de aanwezigheid van welbevinden (levenstevredenheid en geluk), en levenskwaliteit.

Naast dit eerder klinisch-psychologisch perspectief op geestelijke gezondheid kunnen we ook een existentieel perspectief hanteren. We focussen ons dan op aspecten van existentiële stress en existentieel welbevinden. Een existentiële topic die speelt in het leven van iedere mens en bovendien vaak gelinkt is aan stress, is het omgaan met de eigen finaliteit en het besef van het eigen sterven. Omgaan met het gegeven dat je eigen leven eindig is en je op een zeker ogenblik zult sterven, resulteert voor velen in negatieve gevoelens zoals onzekerheid, angst en verdriet.

Maar ook in dit omgaan met het eigen





sterven kunnen we een positieve en een negatieve dimensie onderscheiden (Gesser, Wong & Reker 1987). Het positieve aspect refereert aan het aanvaarden van de eigen finaliteit. Dit kan verschillende vormen aannemen, zoals de overtuiging dat er een leven na de dood is, wat in heel wat religieuze tradities wordt uitgewerkt, of het aannemen dat het sterven een eindpunt is in een natuurlijk proces. Het negatieve aspect refereert vooral aan vrees voor de dood. Dit kan bestaan uit angstige gevoelens rond de eigen mortaliteit, maar ook uit het verdringen of vermijden van denken aan de eigen finaliteit. Gezien de complexiteit en de multidimensionaliteit van het construct 'geestelijke gezondheid' is het belangrijk om in onderzoek de verschillende aspecten op te nemen.

Zijn er verbanden?

Empirisch, hoofdzakelijk Amerikaans, onderzoek lijkt te wijzen in de richting van een positief verband tussen religie en geestelijke gezondheid (Koenig, McCullough & Larson, 2001). Zo geven Koenig en collega's (2001) aan dat religie samenhangt met meer welbevinden, minder depressieve symptomen en minder angstgevoelens. Een grondige studie van de literatuur toont nochtans dat een duidelijke consensus nog steeds afwezig is. Dit gebrek aan duidelijkheid hangt deels samen met het gebrek aan een eenduidige definitie van religie en het gebruik van verschillende instrumenten om religie te meten. Daarenboven bekijken heel wat studies religie nog steeds als een unidimensioneel construct en gebruiken enkel eenvoudige indicatoren die vooral peilen naar

religieus gedrag (zoals kerkgang of frequentie van bidden).

Om hieraan tegemoet te komen, hebben de recente studies in Vlaanderen (Dezutter, Soenens & Hutsebaut 2006; Dezutter et al. 2009; Dezutter, Luyckx & Hutsebaut 2009; Dezutter, Luyckx, Büssing & Hutsebaut 2009) zich niet enkel gefocust op het religieus zijn op zich, maar ook op de religieuze denkstijl. Hierdoor ontstaat een meer gedifferentieerd beeld en lijken onze onderzoeksresultaten de conclusies van sommige Amerikaanse studies te nuanceren.

In de Vlaamse bevindingen blijkt vooral de religieuze denkstijl belangrijk te zijn voor de geestelijke gezondheid. Vooral een letterlijke denkstijl lijkt samen te hangen met een minder goede geestelijke gezondheid, maar

Vooraf religieuze denkstijl blijkt van belang voor de geestelijke gezondheid

dit geldt zowel voor gelovigen (Letterlijke Inclusie) als voor ongelovigen (Letterlijke Exclusie). Beide letterlijke attitudes hangen in een steekproef van volwassen Belgen samen met meer depressie, angst, chronische schuld en schaamte, en met minder zelfvertrouwen, levenstevredenheid en geluk (Dezutter, Soenens & Hutsebaut 2006).

Ook het existentiële thema van het eigen sterven lijkt geassocieerd met de religieuze cognitieve stijl. We zien een parallelle trend, namelijk zowel letterlijk gelovigen als letterlijk ongelovigen vertonen hogere niveaus van angst voor de dood en hebben sterker de neiging om gedachten aan de dood te vermijden in



vergelijking met symbolische denkers. Deze verbanden zijn terug te vinden in verschillende levensfasen, zowel bij adolescenten als bij volwassenen (Dezutter, Luyckx & Hutsebaut 2009; Dezutter et al. 2009). De resultaten wijzen erop dat de manier waarop je omgaat met religie belangrijker is voor je geestelijke gezondheid en je welbevinden dan het louter gelovig of ongelovig zijn op zich.

Interessant is bovendien dat deze resultaten aantonen dat men zich niet alleen dient af te vragen welke vormen van religieus *geloof* samenhangen met geestelijke gezondheid, maar ook welke vormen van religieus *ongeloof* samenhangen met geestelijke gezondheid. Terwijl het Amerikaanse onderzoek zich hoofdzakelijk focust op de vraag welke types van geloof verband houden met een goed of minder goede gezondheid, toont het gebruik van de PCBS dat het ook belangrijk is om naar de types van ongelooft te peilen. Daarbij lijkt vooral een letterlijke houding verband te houden met een minder goede geestelijke gezondheid, maar is het omgekeerde niet het geval voor symbolische denkers. Een symbolische denkstijl hangt in deze groepen niet samen

Bij langdurige pijn

Maar doen deze verbanden zich altijd voor of zijn er situaties die de relatie tussen religie en geestelijke gezondheid beïnvloeden? Zo wordt er bijvoorbeeld, zowel in de populaire media als in de wetenschappelijke literatuur, vaak verwezen naar het idee dat religie pas relevant wordt in tijden van nood (bijvoorbeeld Goodstein 2001; Gunn 2007). Men denkt dan aan kerken die volliepen na 'elf september',

pelgrimstochten naar Lourdes om genezing te verkrijgen, bidden in tijden van crisis.

Om na te gaan of religie een rol speelt als mensen geconfronteerd worden met stressvolle situaties, werkten we samen met pijnverenigingen (Vlaamse Pijnliga, 't Lichtpuntje). We gaan er namelijk van uit dat een gezondheidsgerelateerde stressor een belangrijke invloed heeft op het welbevinden van de patiënt. Chronische pijn kenmerkt zich dan nog eens door een langdurige stressvolle toestand met een onvoorspelbare uitkomst en een beperkte controleerbaarheid. De vraag dringt zich dan op of religieuze attitudes een ander of sterker verband met geestelijke gezondheid zullen vertonen in deze specifieke situatie van langdurige pijn.

De verbanden blijken in deze groep inderdaad gedeeltelijk anders te zijn. Enerzijds ziet men dezelfde negatieve invloed verschijnen van een letterlijke denkstijl, maar anderzijds lijkt in deze groep een symbolische denkstijl wel een positieve factor te zijn voor het welbevinden. Zowel symbolisch gelovige pijnpatiënten als symbolisch ongelovige pijnpatiënten voelen zich gelukkiger en meer tevreden in hun leven dan hun letterlijkdenkende medepatiënten (Dezutter, Luyckx, Büssing & Hutsebaut 2009).

Religieuze denkstijl of hogere cognitieve factor?

Een vraag die zich ongetwijfeld opdringt is of de religieuze cognitieve attitudes gemeten met de PCBS, zich enkel beperken tot het religieuze domein of dat het om een hogere (orde) cognitieve factor gaat die zich ook in ►





andere levensdomeinen manifesteert. Men zou zich kunnen afvragen of de dimensie Letterlijk-Symbolisch niet eerder een algemene denkstijl is die door de betrokkene ook in andere dan religieuze situaties zal gebruikt worden. Het zou dan kunnen gaan om een factor vergelijkbaar met de Need for Closure-factor.

Studies tonen inderdaad aan dat de Letterlijk-Symbolische dimensie de belangrijkste voorspeller is voor psychisch functioneren, terwijl de openheid voor het transcendente (dus het al dan niet gelovig zijn op zich) een meer marginale rol speelt. Dit geldt niet enkel voor het *intrapersoonlijk* functioneren waartoe de

***Hoe je omgaat met religie
is van meer invloed
dan het (on)gelovig zijn op zich***

geestelijke gezondheid behoort, maar ook voor het *interpersoonlijk* functioneren. Zo toonden verscheidene studies aan dat de Letterlijk-Symbolische dimensie een sterk verband houdt met vooroordelen, discriminatie en racisme (Duriez & Hutsebaut, in press). Anderzijds bleek uit de studies rond doodsattitudes (Dezutter et al. 2009) dat net de specifieke religieuze attitudes (dus de combinatie van een positie op de Letterlijk-Symbolische dimensie met een positie op de Inclusie-Exclusie van Transcendentie) samenhang vertoonde met een specifieke houding ten opzichte van de dood.

Om deze vraag adequaat te kunnen beantwoorden is het noodzakelijk verder onderzoek te doen. Hierbij zouden zowel specifieke religieuze attitudes als meer algemene

cognitieve factoren mee opgenomen moeten worden in de onderzoeksopzet. Op die manier kan men besluiten of het enkel een hogere cognitieve factor is die verband houdt met geestelijke gezondheid of dat de religieuze component daadwerkelijk een rol speelt.

Conclusie

De vraag naar het verband tussen religie en geestelijke gezondheid is eeuwenoud maar ook springlevend en houdt nog steeds velen – zowel onderzoeksmatig als praktijkgerelateerd – bezig. Recent onderzoek toont aan dat het noodzakelijk is om religie te definiëren en te meten op een adequate manier, dat wil zeggen, aangepast aan de maatschappelijke context. In westerse geseculariseerde maatschappijen is het belangrijk niet enkel rekening te houden met het gelovig zijn of niet, maar ook met de manier waarop een mogelijke religieuze realiteit benaderd wordt. Vlaams onderzoek toont dat vooral een letterlijke religieuze denkstijl samenhangt met een minder goede geestelijke gezondheid. Hierbij rijst dan wel de vraag of het vooral een algemene cognitieve factor is die in dit verband een rol speelt, dan wel een specifieke religieuze attitude. Verder onderzoek moet hierover duidelijkheid brengen. ◀

Literatuur

- Batson, C., Schoenrade, P. & Ventis, W. (1993). *Religion and the Individual: A Social-psychological Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Dezutter, J., Luyckx, K., Büssing, A., & Dirk Hutsebaut, D. (2009). The role of religion in the subjective well-being of chronic pain patients. *International Journal of Psychiatry in Medicine*, 39, 393-404.
- Dezutter, J., Luyckx, K. & Hutsebaut, D. (2009). Are you afraid to die? Religion and death attitudes in an

< Engel op de Grote Markt in Zwolle. Foto: René Rosmolen



- adolescent sample. *Journal of Psychology and Theology*, 37, 163-173.
- Dezutter, J., Soenens, B. & Hutsebaut, D. (2006). Religiosity and mental health: A further exploration of the relative importance of religious behaviors versus religious attitudes. *Personality and Individual Differences*, 40, 807-818.
- Dezutter, J., Soenens, B., Luyckx, K., Bruyneel, S., Vansteenkiste, M., Duriez, B. & Hutsebaut, D. (2009). The role of religion in death attitudes: Distinguishing between religious belief and style of processing religious contents. *Death Studies*, 33, 73-92.
- Duriez, B. & Hutsebaut, D. (in press). A slow and easy introduction to the Post-Critical Belief Scale: Internal structure and external relationships. In: D.M. Wulff (ed.). *Handbook of Psychology of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Ellis, A. (1980). Psychotherapy and atheistic values: A response to A.E. Bergin's 'Psychotherapy and religious values'. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 48, 635-639.
- Freud, S. (1927). *Die Zukunft einer Illusion*. Leipzig: Internationaler psychoanalytischer Verl.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Gesser, G., Wong, P. & Reker, G. (1987). Death attitudes across the life-span: The development and validation of the Death Attitude Profile. *Omega*, 18, 113-128.
- Goodstein, L. (2001). As attacks' impact recedes, a return to religion as usual. *The New York Times*, November 26.
- Gunn, F. (2007). Spiritual issues in the aftermath of disaster. *Southern Medical Journal*, 100, 936-937.
- Heeswijk, A. van (2009). *Inbreken in een leegte*. Tilburg: KSGV.
- Hutsebaut, D. (1996). Post-Critical Belief: A New Approach of the Religious Attitude Problem. *Journal of Empirical Theology*, 9, 48-66.
- Kahneman, D., Diener, E. & Schwarz, N. (1999). *Well-being: The foundation of hedonic psychology*. New York: Russell Sage Foundation.
- Koenig, H.G., McCullough, M.E., & Larson, D.B. (2001). *Handbook of religion and health*. Oxford: University Press.
- Larson, D., Swyers, J. & McCullough, M. (1997). *Scientific Research on Spirituality and Health: A Consensus Report*. Rockville, Md.: National Institute for Healthcare Research.
- Peteet, J. (2010). *Christianity and Psychiatry*. In: P. Verhagen, H. van Praag, J. Lopez-Ibor, J. Cox & D. Moussaoui (eds). *Religion and Psychiatry: Beyond Boundaries*. Oxford: Wiley-Blackwell, 105-118.
- Shafranske, E. (1997) (ed.). *Religion and the Clinical Practice of Psychology*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Vergote, A. (1987). *Religie, geloof en ongeloof. Psychologische studie* (tweede druk). Kapellen: DNB/Uitgeverij Pelckmans.
- Wulff, D. (1997). *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*. New York: Wiley, 1997.
- Jessie (dr. J.) Dezutter is postdoctoraal onderzoeker (Fonds Wetenschappelijk Onderzoek Vlaanderen) aan het Centrum voor Godsdienstpsychologie (Faculteit Psychologie en Pedagogische Wetenschappen) van de Katholieke Universiteit Leuven.
jessie.dezutter@ppw.kuleuven.be



Een veelbelovende benadering

Catechese volgens het meester-gezel-leerlingmodel

De catecheet die zijn of haar eigen persoon inbrengt in de catechese-praktijk is een belangrijke kern volgens het meester-gezel-leerling-model. Voor een kerk die de ambitie heeft een gemeenschap te willen zijn, gooit dit intergeneratieve leerproces hoge ogen.

Ze moeten zeggen waar het op staat, niet te veel er omheen praten of altijd maar naar onze mening vragen en zeggen van 'ja, ja, goed idee, goed gezegd.'

– 'Ja, zeggen wat de Bijbel over iets zegt en wat je er zelf van vindt.'

[Gedachtenwisseling van catechisanten uit een 16+ catechesegroep over wat een goede catecheet is.]

– 'Open, ja heel open, je mag álles aan hem vragen, hij stelt zich heel kwetsbaar op.'

– 'Hij vertelt dingen over zichzelf, en dan zegt-ie ook gewoon: 'alles wat we hier tegen elkaar vertellen dat blijft ook gewoon hier', hij is ook ietsje, ietsje ouder dan dat wij zijn, je merkt ook wel dat hij gewoon om ons geeft of zo, hij heeft ook wel eens verteld dat hij voor ons bidt en zo.'

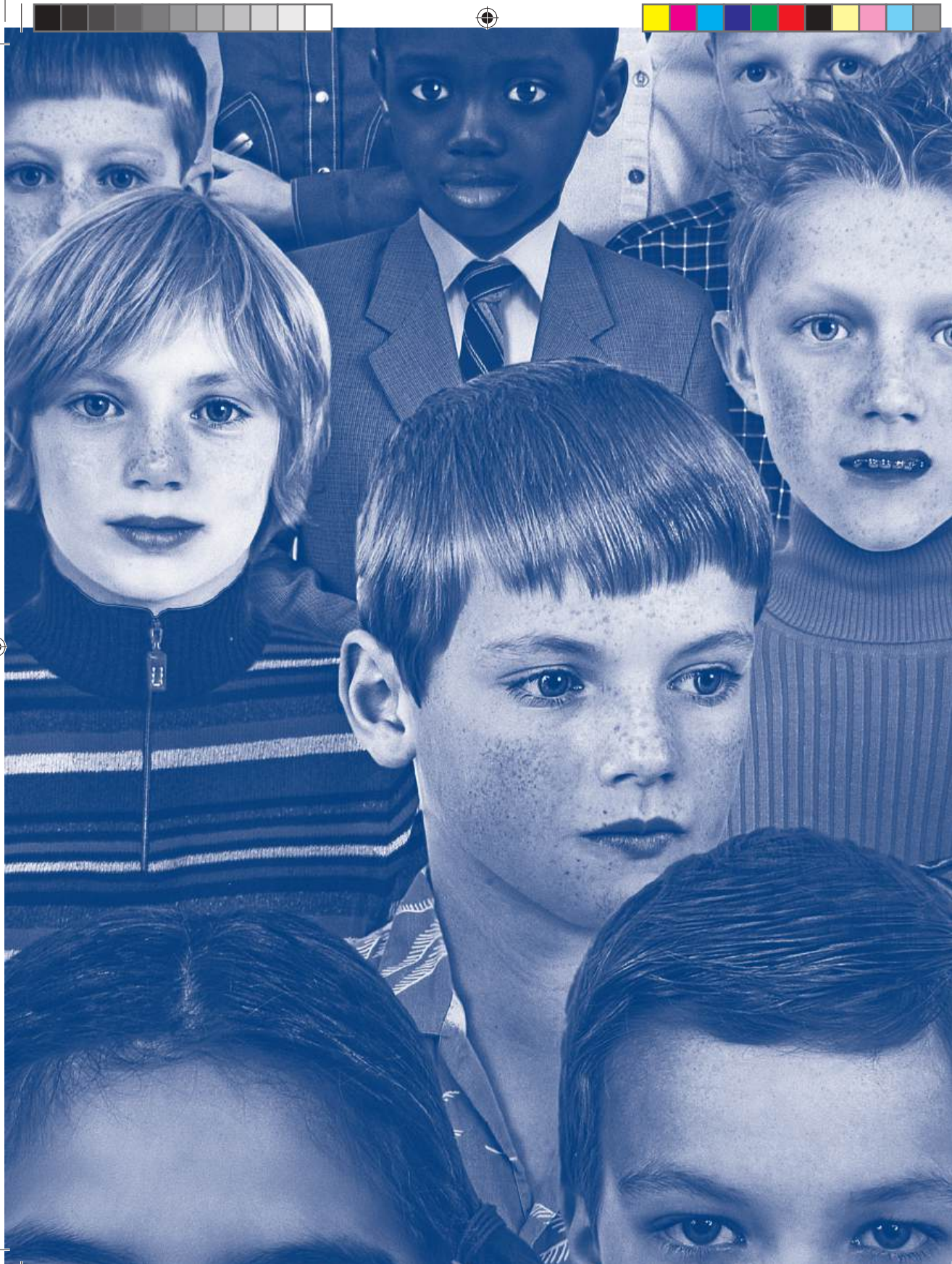
[Catechisanten uit een 18+ catechesegroep beschrijven hun catecheet.]

Nevenstaande uitspraken van jongeren schetsen de catecheet als iemand die zijn of haar persoon inbrengt in de catechese: door te vertellen over eigen (geloofs)ervaringen, door eigen opvattingen in te brengen en door uit te leggen wat de Bijbel over bepaalde thema's te vertellen heeft en hoe hij of zij zelf dat ziet. De catecheet die zijn of haar eigen persoon inbrengt in de catechesepraktijk is een belangrijke kern van catechese volgens een meester-gezel-leerlingmodel. Dit artikel gaat in op de achtergrond en implicaties van dit model en maakt duidelijk dat het een veelbelovende benadering kan zijn voor kerkgemeenschappen.

Gemeenschapsconcept

Een van de manieren, namelijk, waarop je een kerkelijke gemeente kunt typeren is dat het om een *gemeenschap* van gelovigen gaat. Een gemeenschap veronderstelt







betrokkenheid op elkaar voor langere tijd: leden van de gemeenschap delen hun tijd en hun levenssferen met elkaar, zowel in de kerk als in de lokale context van de kerk. Deze benadering van gemeenschap sluit aan bij het gemeenschapsconcept dat Brouwer (2009) hanteert. Brouwer zet deze conceptie van gemeenschap af tegen een sociaal-constructionistische benadering, die gemeenschap loskoppelt van plaats en geografische ruimte (95). Kerken lijken echter steeds minder een gemeenschap te zijn en steeds meer zich te profileren als een 'religieuze organisatie' die een variëteit aan op zichzelf staande activiteiten aanbiedt waarbinnen jong en oud zijn religieuze hart kan ophalen. Deze tendens is ook waar te nemen als je de hedendaagse catechesepraktijk in veel kerken bekijkt.

De Zwart (2004) definieert de catechesepraktijk als volgt: '... het geheel van bewust opgezette doelgerichte leeractiviteiten voor

Het instituut kerk wordt meer en meer een optie naast nieuwe 'lichte gemeenschappen'

jong en oud in de gemeente, met het oog op het leren leven en geloven als leerlingen van Christus' (147). Catechese is een vorm van religieuze socialisatie die veelal in het verlengde ligt van de godsdienstige opvoeding in het gezin. In de Nederlandse context is catechese een praktijk die vorm krijgt in de kerk. Het onderscheidt zich dus van religieuze educatie die plaatsvindt in scholen, bijvoorbeeld in de

vorm van godsdienstonderwijs. Hoewel het in dit artikel gaat om leeractiviteiten in de kerk wordt toch ingegaan op onderwijskundige theorieën, omdat deze ook relevantie hebben voor de doordenking van leeractiviteiten in de kerk, in het bijzonder de catechesepraktijk.

De volgende vraagstellingen staan in dit artikel centraal:

1. Welke consequenties hebben reflecties op het moderne religieuze en culturele landschap in Nederland voor catechesepraktijken in kerken in termen van onderwijskundige benaderingen?
2. Welke van deze onderwijskundige benaderingen lijkt het beste te passen bij de ambitie van de kerk om een gemeenschap te zijn?

Nieuwe vormen van socialiteit

Religieuze identiteitsontwikkeling van christelijke jongeren in de huidige moderne context van Nederland wordt door diverse psychologische en sociologische processen bepaald. Twee processen springen echter in het bijzonder in het oog: enerzijds processen van individualisering, anderzijds de ontwikkeling van alternatieve religieuze gemeenschappen voor jongeren naast het instituut kerk.

In Baumanns concept 'liquidation' (vervloeijing) van de moderne samenleving (Bauman 2005) gaan de-institutionalisering en individualisering hand in hand.

Individualisering is volgens Bauman zowel de consequentie als de aanjager van de erosie van institutionele patronen. Het proces van individualisering heeft een structurele en een culturele component. Structureel verwijst

< Beeld: Ruud van Empel. Foto: René Rosmolen





individualisering naar het verzwakken van verbanden tussen individuen van het afnemen van gemeenschap. Cultureel verwijst individualisering naar de afname van autoriteit van gedeelde zingevingskaders: individualiteit en authenticiteit worden hoger gewaardeerd dan collectiviteit en conformiteit.

Echter, het 'grote verhaal' van religieuze individualisering is niet geheel overtuigend. In de eerste plaats omdat in hedendaagse samenlevingen nog steeds christelijke gezinnen, scholen en kerken blijven bestaan die nog steeds gelovige jongeren 'voortbrengen'. Hoewel niet altijd inzichtelijk is hoe loyaal deze jongeren aan de christelijke instituten zijn, kunnen we vaststellen dat het beeld dat veel sociologen tekenen van een verdwijnende religieuze betrokkenheid, eenzijdig is. Roeland (2009) laat bijvoorbeeld zien dat religieuze bricolage inderdaad veelvuldig onder jonge christenen kan worden aangetroffen, maar dat tegelijkertijd ook veel jongeren echt loyaal aan hun religieuze gemeenschappen zijn (Roeland 2009).

In de tweede plaats is het 'grote verhaal' van religieuze individualisering niet geheel overtuigend, omdat vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw in toenemende mate nieuwe vormen van socialiteit en religieus gemeenschapsleven ontstaat dat grote aantrekkingskracht heeft op jongeren. Voorbeelden daarvan zijn religieuze events, festivals, concerten en, vanaf het begin van de eenentwintigste eeuw, *online communities*: vormen van socialiteit waarin jongeren hun geloof delen en vieren. Deze voorbeelden zouden Duyvendak en Hurenkamp (2004), die in hun boek *Kiezen voor de kudde* afrekenen

met de mythe van de individualisering, 'lichte gemeenschappen' noemen: gemeenschappen met lossere banden dan de gemeenschappen in verzuilde tijden.

Het instituut kerk, dat meer of minder een gemeenschap vormt, komt meer en meer slechts als optie naast deze nieuwe vormen van 'gemeenschappen' voor jongeren te staan. De kerk moet dus zien om te gaan met de spanning tussen enerzijds haar positie als een van de spelers op de markt van 'spirituele goederen' en anderzijds haar conserverende geschiedenis die de ene Waarheid doorgeeft aan volgende generaties. Tegelijkertijd staat deze ambitie van transmissie van de Waarheid op gespannen voet met de culturele waardering voor autonomie aan de kant van jongeren.

Drie leeromgevingen

Hieronder beschrijf ik vanuit een onderwijskundig perspectief drie modellen van leeromgevingen. Het onderscheid in deze drie modellen kan helpen de impact die ontwikkelingen in de jeugdcultuur en het instituut kerk hebben op hedendaagse catechesepraktijken beter te begrijpen. Benadrukt moet worden dat de drie beschreven modellen ideaaltypen van praktijken zijn. In praktische catechesesituaties komen uiteindelijk nauwelijks ideaaltypen voor, maar veel vaker configuraties van elementen uit meerdere modellen.

Het behavioristische model

In het behavioristische model instrueert de docent de leerling teneinde de leerling bekwaam te laten worden op een bepaald



vakgebied. De docent maakt de leerling duidelijk welke inhoud op welke wijze het beste kan worden geleerd. De leerling past deze aanwijzingen toe om zich te bekwamen in de vakinhoud. In dit model speelt de beloning van leerlingactiviteiten (bijvoorbeeld in de vorm van cijfers of complimenten) een belangrijke rol. Een dergelijk model gaat schuil achter catechesepraktijken waarin de catecheet de inhoud van catechisatielessen laat bepalen door het uitleggen van bijvoorbeeld catechismusvragen en -antwoorden en de kennis daarvan stimuleert en toetst door deze bij de catechisanten te overhoren.

Het ontwikkelingsgerichte model

Leeromgevingen die meer georiënteerd zijn op het ontwikkelen van leerprocessen gaan veelal uit van een tweede model, het ontwikkelingsgerichte model. Binnen dit model is sprake van een leerling die leert met hulp van een docent die de leerlingen bevraagt, confronteert en aanmoedigt om eigen persoonlijke theorieën te expliciteren en kritisch te bezien. De leerling reguleert zijn eigen leren met hulp van de leerkracht, die als expert de leerling als coach bijstaat. Dit model gaat schuil achter catechesepraktijken waarin de inhoud van de catechisatielessen sterk wordt bepaald door de inbreng van catechisanten zelf en waarbij vooral het zelfstandig kritisch nadenken over deze inhoud het belangrijkste doel is dat de catecheet nastreeft.

Het meester-gezel-leerlingmodel

In het derde model, het meester-gezel-leerlingmodel, participeren de leerling en de

docent in een gedeelde praktijkcontext van een specifiek vakgebied. De docent is expert in dit vakgebied en modelleert zijn expertise. De leerling probeert de kunst van de expert af te kijken en imiteert de activiteiten van de leerkracht. Op deze wijze probeert de leerling de praktijk van het vak onder de knie te krijgen. Dit model is gestoeld op het gildestelsel, waarbij bijvoorbeeld een aspirant-timmerman het vak leert door mee te werken in de praktijk van een ervaren timmerman en zo opklimt van leerling naar gezel en ten slotte naar meester in het vak.

Jonge christenen kunnen zichzelf identificeren met inspirerende oudere gelovigen

Toegepast op de catechese: hier gaat het om catechesepraktijken waar niet de inhoud of de eigen vragen van catechisanten maar de persoon van de catecheet, wie hij of zij is en doet en zegt, in de eerste plaats leidend is in het leerproces van catechisanten. Belangrijke over te dragen inhoud en springende vragen van catechisanten zijn nog steeds van belang, maar deze krijgen een plek en voeding in de persoonlijke omgang tussen catecheet en catechisant. En: die persoonlijke omgang kan zich niet beperken tot een catechese-uurtje in de week, maar vindt plaats in diverse andere ontmoetingen in het geheel van het gemeentelven. De catecheet is dus niet de man of vrouw die de catecheseles verzorgt, maar is de aansprekende en aanspreekbare christen die in het gemeentelven optrekt met jongeren. In dat gezamenlijk optrekken biedt de catecheet de jongere houvast in de geloofsontwikkeling door wie hij of zij is voor die jongere. ➤





Veelbelovend?

In de inleiding werd gesteld dat niet alleen de identiteitsontwikkeling van jongeren zich kenmerkt door fragmentatie, maar ook lokale kerkelijke gemeenten: zij hebben een steeds meer versnipperd aanbod aan religieuze vorming. Kerken lijken steeds minder op een *leergemeenschap*. Als het om catechesepraktijken binnen kerken gaat, zie je die fragmentatie weerspiegeld in praktijken volgens het behavioristische én ontwikkelingsgerichte model. In praktijken volgens het behavioristische model is de kans groot dat de vooraf vastgestelde inhoud die van grote relevantie voor de kerk zijn, los komen te staan van de leefwereld van jongeren. In praktijken volgens het ontwikkelingsgerichte model geldt het gevaar dat hoge aanpassing aan de leef- en beleavingswereld van jongeren leidt tot een verwijdering tussen individueel geconstrueerde religieuze opvattingen enerzijds en de 'way of life' en de kernopvattingen van de lokale kerkelijke gemeente anderzijds.

Het meester-gezel-leerlingmodel lijkt deze twee vormen van verwijdering of fragmentatie te ondervangen: het stelt de gelovige als voorbeeldfiguur centraal die enerzijds de actuele jongerencultuur serieus neemt en anderzijds de traditie en kernopvattingen van de geloofsgemeenschap uitleeft. Om die reden lijkt dit model een waardevol model te zijn voor hedendaagse catechesepraktijken in het licht van de ambitie van de kerk een geloofsgemeenschap te zijn. De volgende paragraaf gaat daar nader op in.

< Foto: René Rosmolen

Het model kan tevens gezien worden als een uitwerking van de abductieve benadering van religieuze socialisatie zoals onderscheiden door Hermans (2001, 2002). Deze benadering is gericht op participatie van jongeren in religieuze praktijken, niet met de bedoeling om 'te leren geloven' maar 'te leren wat het betekent te geloven' (Roebben 2002, 44). In deze benadering gaat het niet om het weten/kennen van doctrines (een deductieve benadering) of het weten/kennen door/van ervaringen (een inductieve benadering), maar om het weten/kennen dat aanwezig is in religieuze praktijken (Hermans 2002, 33-34).

Het meester-gezel-leerlingmodel lijkt een veelbelovend model te zijn voor de catechesepraktijk. Het model geeft antwoorden op belangrijke uitdagingen van de hedendaagse jongerencultuur in relatie tot de vormende rol van de kerk en sluit aan op de ambitie van de kerk een *gemeenschap* te willen zijn. In het meester-gezel-leerlingmodel ligt het accent namelijk op leerpraktijken waar jonge christenen zichzelf kunnen identificeren met inspirerende gelovigen uit oudere generaties in de kerk.

Voorbeeld: mentorcatechese

Een voorbeeld van catechesepraktijken volgens een meester-gezel-leerlingmodel in de context van de Nederlandse protestantse kerken is de zogenoemde mentorcatechese. Deze vorm van catechese wordt in toenemende mate geïmplementeerd in lokale kerkelijke gemeenten. De eerste ervaringen met mentorcatechese zijn veelbelovend: jongeren gaan de catechese meer waarderen, ▷





de betrokkenheid van ouders en andere gemeenteleden op de catechese aan jongeren neemt toe, en doordat mentoren worden ingezet is de ‘werklast’ van de catechese beter verdeeld over meer gemeenteleden dan alleen de predikant of kerkelijk werker.¹

Mentorcatechese is een vorm van jongerencatechese die anders is opgezet dan de klassieke jongerencatechese. In het eerste deel van een catechesebijeenkomst komen alle catechisanten bij elkaar. Zij krijgen dan catechese van de predikant of een catecheet, die het centrale onderwerp (vaak) met behulp van een powerpointpresentatie aan de orde stelt en daarbij uitleg geeft. Een variant hierop

***Mentorcatechese vraagt een
investering in contacten
tussen de generaties***

is dat in het eerste deel niet *alle* catechisanten samenkomen, maar dat naar leeftijd wordt uitgesplitst. Dit eerste deel kent behalve een catechetisch vaak ook een liturgisch karakter: er wordt met elkaar gebeden en gezongen onder muzikale begeleiding van enkele jongeren. In het tweede deel van de bijeenkomst gaan de catechisanten uiteen in een aantal groepjes onder leiding van een *mentor*. Bij de vorming van deze groepjes wordt rekening gehouden met de leeftijd. Met behulp van werkbladen of ander materiaal wordt het behandelde onderwerp uit het eerste deel besproken onder leiding van de mentor. Zowel aan het kenniselement als aan het pastorale element moet in dat tweede deel recht gedaan worden.

Bij deze vorm van catechese werkt de catecheet (bijvoorbeeld de predikant) samen

met andere leden van de gemeente die optreden als mentor van een klein groepje jongeren. Een mentor begeleidt jongeren gedurende een aantal jaren tijdens de catechesebijeenkomsten en wanneer nodig en mogelijk ook op andere momenten. Mentorcatechese maakt intergeneratief leren mogelijk: zowel als het gaat om het doorgeven van waardevolle kennis en ervaringen als waar het gaat om identificatiemogelijkheden met volwassen christenen van de eigen gemeente. Verder komt in een kleine groep de individuele jongere beter in beeld. Daardoor kunnen centrale onderwerpen tijdens de catechese gemakkelijker worden gerelateerd aan het persoonlijke leven van de jongere. Tenminste vier principes staan centraal bij mentorcatechese:

1. Belangrijke over te dragen inhoud en zijn nog steeds van belang, maar deze krijgen een plek en voeding in de persoonlijke omgang tussen catecheet en catechisant.
2. Als catecheet ben je identificatie- of voorbeeldfiguur die christelijk handelen laat zien en dit handelen van zichzelf of van de gemeente kan duiden en verantwoorden.
3. Als catecheet bied je jongeren houvast bij het plaatsen en verwerken van verschillende indrukken, opvattingen en belevingen ten aanzien van het geloof en de praktijk van het christen zijn die zij opdoen in allerlei andere verbanden, zoals vriendengroep, op internet en andere christelijke samenkomsten in andere kerkelijke settings.
4. De persoonlijke omgang van de catecheet met catechisant beperkt zich niet tot een catechese-uurtje in de week maar vindt plaats



in diverse andere ontmoetingen in het geheel van het gemeentelven en daarbuiten.

Het voorbeeld van mentorcatechese maakt meteen duidelijk dat het meester-gezel-leerlingmodel vooral past bij kerkelijke gemeenten die een gemeenschap van verschillende generaties willen zijn en waarin het waardevol wordt gevonden om jongeren in te voegen in die gemeenschap. Het model vraagt van een gemeente dat zij wil investeren in contacten tussen jongeren en oudere generaties. Het vraagt om investering omdat de voorgestane cultuur van het model een andere is dan de (kerkelijke) cultuur nu veelal is: een die meer en meer gefragmenteerd is en waarbij jongeren meer en meer alternatieve gemeenschappen met leeftijdsgenoten opzoeken naast of in plaats van de geïnstitutionaliseerde kerkelijke gemeente.

Religieus leren nu

Catechetische leeromgevingen die volgens een meester-gezel-leerlingmodel zijn vormgegeven, lijken ook te kunnen bouwen op recente literatuur over kerkelijk jeugdwerk en religieus leren. In een artikel over levensbeschouwelijke scholen en (religieuze) socialisatie van jongeren bespreekt Vermeer (2009) twee concepties van (religieuze) socialisatie. De traditionele conceptie (Durkheim) gaat over transitie: religieuze socialisatie kan worden begrepen als het doorgeven van het geloof aan de volgende generatie. De moderne conceptie van socialisatie heeft betrekking op het ondersteunen van de persoonlijke identiteitsontwikkeling van jongeren.

Volgens Vermeer is religieuze socialisatie in de traditionele zin nauwelijks meer mogelijk vanwege de sterk verzwakte positie van instituten die de geloofstraditie zouden kunnen doorgeven aan een nieuwe generatie. De nieuwe 'pedagogische taak' is daarom: '... jongeren helpen om te gaan met de constante druk om te handelen op basis van een unieke identiteit. Deze pedagogische taak is een uitgelezen uitdaging voor levensbeschouwelijk geïnspireerde scholen ...' (ibid., 205). We zouden kunnen toevoegen: ook een uitdaging voor jongerenwerkers in kerkelijke gemeenten. Vermeers analyse laat zien dat het hedendaagse religieuze leren is gediend met een 'strategie' waarin het ondersteunen van persoonlijke identiteitsontwikkeling, het vinden van een uniek religieus zelf het hart vormt.

Een verschuiving van traditionele naar moderne vormen van socialisatie betekent niet dat leraren of jongerenwerkers in de kerk geen enkele rol meer spelen in wat jonge mensen aanvaarden als 'religieuze autoriteit'. Vermeer stelt dat religieus geïnspireerde scholen twee belangrijke bijdragen kunnen leveren. In de eerste plaats maakt hun religieuze basis het mogelijk om leerlingen belangrijke religieus-culturele inhouden door te geven. In de tweede plaats kunnen zij als levende representanten van een religieuze traditie deze inhouden voor leerlingen betekenisvol maken (ibid., 207). Leraren en jongerenwerkers hoeven dus niet veroordeeld te zijn tot het slechts faciliteren van een individuele zoektocht naar een uniek religieus zelf op basis van autoriteiten die buiten henzelf liggen. Integendeel, leraren en jongerenwerkers moeten beschouwd worden ►



als levende representanten van een specifieke religieuze traditie die *deelnemen aan* het proces van identiteitsontwikkeling van jonge mensen. Pedagogisch beschouwd is dit een belangrijk leerprincipe. Een leerprincipe dat onder andere naar voren wordt gebracht door Peter Jarvis (2008). Jarvis pleit ervoor om alledaagse ervaringen en ontmoetingen als startpunt te nemen voor leerprocessen. Volgens Jarvis is leren namelijk een existentieel fenomeen dat ontspringt aan tastbare ervaringen en

***Dit past het beste bij
de ambitie van de kerk
die een gemeenschap wil zijn***

ontmoetingen met anderen. Deze tastbare ervaringen zijn zogenaamde primaire ervaringen. In het onderwijs, maar ook in leersituaties in kerken, worden jongeren echter het vaakst geconfronteerd met secundaire ervaringen: je *hoort van of verneemt* de primaire ervaringen van anderen. Maar een van de stellingen van Jarvis in dit verband is: leerlingen leren niet in de eerste plaats van *wat* je onderwijst maar van *hun ervaringen van* de dingen die je ze onderwijst. Daarom pleit Jarvis ervoor om leerlingen zoveel mogelijk primaire ervaringen te geven. In het verlengde hiervan kunnen we zeggen: *werkelijk een levende representant* van een religieuze traditie en een kerkelijke gemeente zijn is een belangrijk aandachtspunt voor catecheten die proberen vorm te geven aan een socialisatiefunctie voor jongeren.

In andere woorden wordt dit inzicht ondersteund door Roebben in zijn artikel 'Shaping a playground for transcendence:

postmodern youth ministry as a radical challenge' (Roebben 1997). Hij stelt dat de kracht van leraren en ouders niet ligt in hun autoriteit, maar in hun wijsheid, authenticiteit, hun vermogen om de impact van media te kritiseren en te relativiseren en hun ontvankelijkheid voor de verhalen van jonge mensen die zoeken naar een betekenisvol leven (334).

In het centrum

Catechesepraktijken volgens een meester-gezel-leerlingmodel zetten zowel de catecheet als de jongere, die beiden deelnemen aan de praktijk van de lokale kerk, in het centrum van het leerproces. Het persoonlijke leven van de jongere enerzijds en de traditie van de lokale kerkelijke gemeente en de daarin centrale geloofsopvattingen die gerepresenteerd worden door de catecheet anderzijds, komen samen in een intergeneratief leerproces.

Zo bezien past dit type catechesepraktijken het beste bij de ambitie van de kerk een *gemeenschap* te willen zijn. Ten minste passen ze beter dan catechesepraktijken volgens een behavioristisch en ontwikkelingsgericht model. In eerstgenoemde catechesepraktijken kan het 'gemeenschap zijn' gehinderd worden door het doorgeven van de traditie te waarderen boven het gestalte geven aan de relatie tussen leden van de kerkelijke gemeente. In ontwikkelingsgerichte catechesepraktijken kan het 'gemeenschap zijn' worden gehinderd door de leefwereld en eigen opvattingen van jongeren te waarderen boven de traditie en religieuze opvattingen van de gemeenschap waartoe zij behoren. ◀



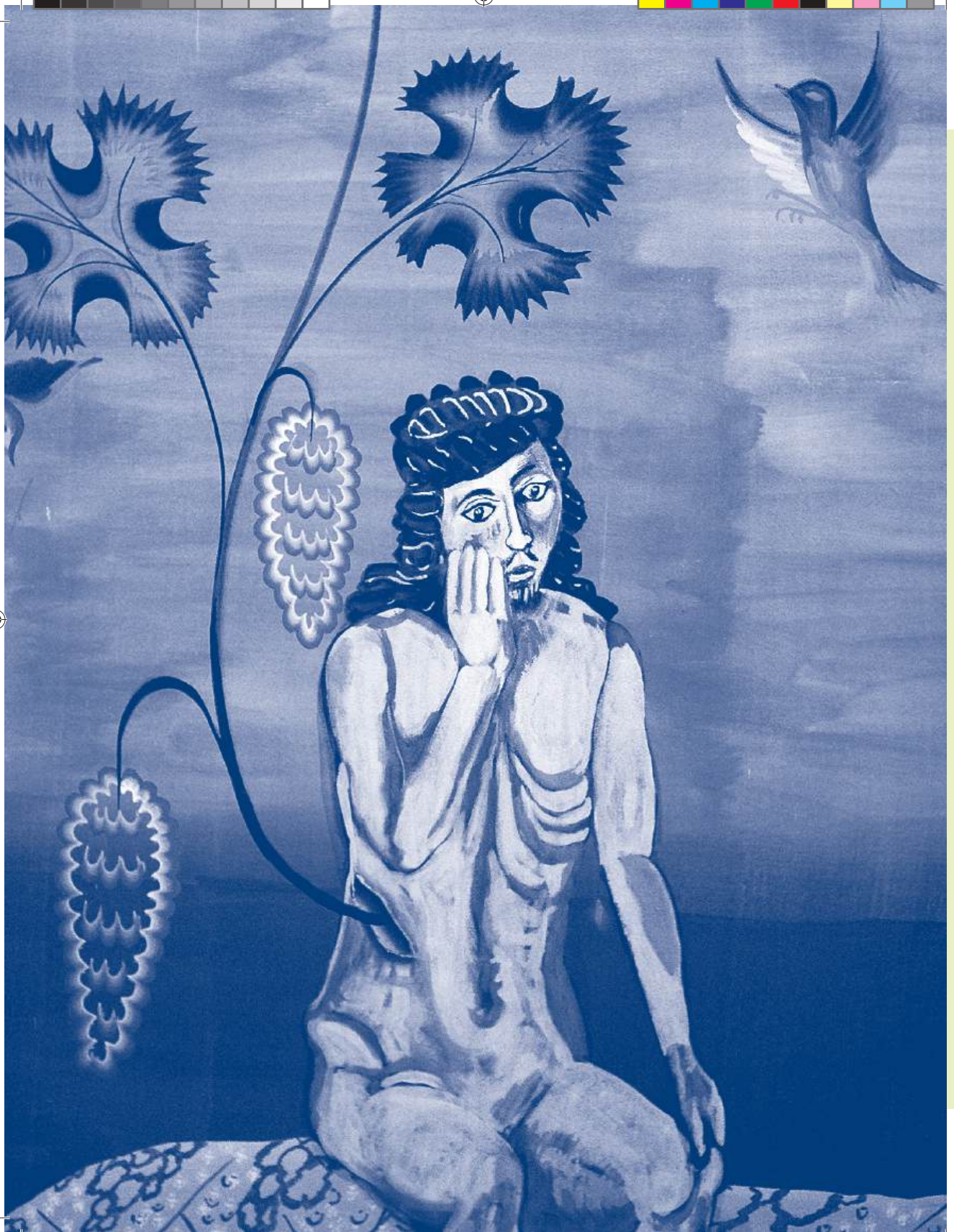
Noot

¹ *Follow Me* en *Follow Me Next* zijn methoden die speciaal ontwikkeld zijn voor mentorcatechese. www.hgjb.nl

Literatuur

- Bauman, Z. (2005). *Liquid life*. Cambridge: Polity.
- Duyvendak, J.W. & Hurenkamp, M. (red.) (2004). *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*. Amsterdam: Van Gennep.
- Hermans, C.A.M. (2001). *Participerend leren. Grondslagen van religieuze vorming in een globaliserende samenleving*. Leende: Damon.
- Hermans, C. (2002). Naar een nieuw vakconcept: Vernieuwing van religieuze vorming vanuit de geschiedenis van een (basis)schoolvak. In: C.A.M. Hermans (red.). *Participerend leren in debat: Kritische reflectie op grondslagen van religieuze vorming*. Budel: Damon, 5-36.
- Jarvis, P. (2008). Religious experience and experiential learning. *Religious Education*, 103(5), 553-567.
- Roebben, B. (1997). Shaping a playground for transcendence: postmodern youth ministry as a radical challenge. *Religious education*, 92(3), 332-347.
- Roebben, B. (2002). Tradities ontstollen in de klas: Een visie op levensbeschouwelijke vorming in het primair onderwijs. In: C.A.M. Hermans (red.). *Participerend leren in debat: Kritische reflectie op grondslagen van religieuze vorming*. Budel: Damon, 37-57.
- Roeland, J. (2009). Selfation: Dutch evangelical youth between subjectivization and subjection. Amsterdam: Amsterdam University Press/Pallas.
- Vermeer, P. (2009). Denominational schools and the (religious) socialisation of youths: a changing relationship. *British Journal of Religious Education*, 31(3), 201-211.
- Zwart, I. de (2004). Leergroepen: catechese. In: J. van Ark & H. de Roest (red.), *De weg van de groep. Leidinggeven aan groepen in gemeente en parochie*, Zoetermeer: Meinema, 145-168.

Dr. A. (Jos) de Kock is onderwijskundige en theoloog, universitair docent *Educatie & Catechetiek* aan de Protestantse Theologische Universiteit en medewerker van het Onderzoekscentrum Jeugd, Kerk & Cultuur (OJKC, www.ojkc.nl).
adekock@pthu.nl





Recht op het doel af

Gespreksdoelstellingen van pastores

Marina Riemslagh deed de afgelopen jaren onderzoek naar de ethiek van het pastorale gespreksproces. Met het oog daarop hebben de pastores die aan het onderzoek deelnamen de doelstellingen die ze in pastorale gesprekken nastreven verduidelijkt. Het vooropgestelde doel markeert immers de middelen – de gespreksinterventies – die aangewend worden om dat doel te bereiken. In dit artikel schetst de auteur de doelstellingen voor pastorale gesprekken die pastores hanteren.

Inleiding

In het kader van mijn onderzoek naar de ethiek van het pastorale gespreksproces ben ik noodzakelijkerwijze geïnteresseerd geraakt in de verschillende doelstellingen die pastores in het pastoraat, en meer specifiek in pastorale gesprekken nastreven. Eerder had prof. Van der Ven zowel kwantitatief als kwalitatief onderzoek gedaan naar de *inhoud* van het pastorale gesprek (Van der Ven 1993; 1994). Zijn onderzoek naar het gespreksproces had indertijd niet tot relevante resultaten geleid, omdat er geen criteria zijn, geen duidelijke doelstellingen waaraan pastorale gesprekken getoetst kunnen worden (gesprek met Van der Ven). Een heldere doelstelling is niet alleen

nodig om pastorale gesprekken te onderzoeken, ze helpt de pastor de pastorale focus helder te houden en in die zin vergroot het de kans op een kwalitatief gesprek. Vandaar ook dat er gedurende KPV-trainingen aan gewerkt wordt, impliciete doelstellingen te expliciteren.

De focus van het onderzoek naar het gespreksproces is uitdrukkelijk relationeel-ethisch (Boszormenyi-Nagy & Krasner 1994; Meulink-Korf & Van Rhijn 2002). Wat fair is gedurende pastorale gesprekken wordt zowel bepaald door de correcte wijze waarop de pastor de gesprekspartner als persoon-in-relatie benadert, als door het optimaal realiseren van de pastorale relatie. Dit houdt enerzijds in dat pastores gesprekspartners niet mogen schaden, en anderzijds dat ze hun werk, hun taak doen.

Het eerste criterium 'geen schade berokkenen' overstijgt deels de verschillende religieuze ►

< 'Ik ben de wijnstok', muurschildering Gijs Frieling.

Foto: René Rosmolen





denominaties. Ongeacht of pastores behoren bij een meer orthodoxe dan wel liberale kerk, zij moeten zich correct gedragen. Voor dit eerste criterium vertrek ik van de filosofische basis van relationele ethiek. Boszormenyi-Nagy baseert zichzelf op Buber, en Meulink-Korf en Van Rhijn zien Levinas als belangrijke denker om de moeilijk grijpbare relationele ethiek in kaart te brengen.

Voorwaarden voor het tweede criterium, 'hun taak doen', hangen samen met de doelstellingen die worden gedragen door de beroepsgroep. De taak van pastores, wat hun werk inhoudt, moet immers helder afgelijnd worden. Houdt een pastor een pastoraal gesprek of doet hij/zij een babbel? Doet hij/zij effectief aan pastoraat of houdt hij/zij een quasi therapeutisch gesprek? Het maakt verschil: aan gesprekspartners – en ook aan hun werkgever – zijn pastores immers verschuldigd te doen wat bij hun taak hoort. Voor dit criterium bepalen pastores zelf wat ze als doelstelling aanhouden. In dit artikel beperk ik mij tot wat de pastores die deelnamen aan het onderzoek gedurende een diepte-interview aangeven als hun doelstelling.

Ethisch correct gedrag

Het onderzoek naar de ethiek van het pastorale gespreksproces liep tussen 2007-2010 in Vlaanderen en Nederland. Drie pastores in het basispastoraat, drie ziekenhuispastores, twee gevangenispastores, twee pastores in armoedepastoraat en twee psychiatriepastores namen deel aan het onderzoeksproject.

Van de twaalf deelnemers slaagden er drie niet in om opnames te realiseren. Van deze drie pastores zijn er twee die geen pastorale training

kregen, één wel. Eén van de drie vond het te lastig om de opname aan gesprekspartners voor te stellen, bij de andere twee lukte het niet omwille van de kwetsbaarheid van de gesprekspartners en het daarmee gepaard gaande ongemak of de achterdocht ten aanzien van het opnametoestelletje.

Negen van de twaalf hebben opnames gemaakt van tien pastorale gesprekken waarna ik met ieder van hen een diepte-interview had. Daarin stelde ik drie vragen: 'Wat is je doelstelling in pastorale gesprekken?' 'Wat is voor jou een goed pastoraal gesprek en wat niet?' en 'Wanneer je uit de tien opnames een goed en minder gesprek kiest, op basis waarvan maak je die keuze dan; wat gebeurde er verschillend in het beste en het minste gesprek?' De resultaten van de eerste vraag zijn in dit artikel verwerkt.

De geformuleerde doelstellingen zijn citaten uit de diepte-interviews met twaalf pastores, werkend in verschillende pastorale settings. Aangeven welke doelstellingen meer en minder tot uiting kwamen, zou binnen het opzet van dit artikel te ver leiden. Vanuit mijn relationeel-ethische insteek is het opmerkelijk dat 'luisteren naar wat mensen bezighoudt' slechts één keer vermeld werd, terwijl 'nee mogen zeggen aan de pastor' het meest genoemd wordt.

'Geen schade berokkenen'

Filosofische uitgangspunten

De visie van de filosofen Levinas en Buber inspireerde mij om wat ethisch correct is tussen een pastor en een gesprekspartner te definiëren. Levinas legt de nadruk op de verantwoordelijkheid van de pastor voor het





beluisteren van de gesprekspartner in zijn of haar bestemming, in wie hij/zij in wezen is. Ander-gericht pastoraal gedrag is niet evident, vooral niet wanneer het anders-zijn van de gesprekspartner de pastor onderbreekt in zijn/haar evidente zienswijze. Werkelijke ontmoeting wordt zelfs onmogelijk wanneer de Ander als gekend tegemoet getreden wordt, de pastor zich laat verleiden tot diagnostische reductie, retoriek en/of dominantie (Levinas 1961). Levinas noemt dergelijk gedrag 'de Ander doden'. Wat is er nodig om 'niet te schaden'? In zijn 'ethiek van het lijden' stelt Levinas dat wanneer iemand betrokken geraakt op het lijden van de gesprekspartner, dit momenten in zijn/haar eigen geschiedenis wakker roept (Levinas 1994). Om een gevoelige en intelligente pastor te worden/zijn, bekwaam tot waarachtig medeleven/medelijden, hebben pastores voeling nodig met hun eigen pijn.

Buber maakt er ons attent op dat een ethisch correct pastoraal gesprek belemmerd wordt door een gebrek aan 'zelfstandigheid' en door een dualistische levenshouding van de pastor (Buber 2007). Contact tussen pastor en gesprekspartner komt niet zakelijk tot stand en ook niet in de als dialoog verklede monoloog. Om de gesprekspartner werkelijk te ontmoeten moet de pastor naar de ander als ander uitgaan. Dat gebeurt niet wanneer men opgaat in de ander of wanneer men de ander als 'iedereen' behandelt. Funest voor de pastorale ontmoeting is het doen alsof, de schijnvertoning. Praten tegen, over of tot iemand, is geen waarachtig gesprek mét hem. Denken dat men weet wat de ander te doen staat en/of hem daartoe dwingen, haalt pastoraal niets uit. Wordt

het pastorale gesprek als dialoog onmogelijk gemaakt, dan verloedert de gemeenschap tussen de betrokkenen, haar grondvesten worden er onderuit gehaald.

Praktijktheorieën

Om tot een ethische visie op pastorale doelstellingen te komen, worden deze filosofische uitgangspunten verder geoperationaliseerd. Drie praktijktheorieën hielpen mij te zien wat er vanuit relationeel-ethisch oogpunt in pastorale gesprekken dient te gebeuren. Van Cuvelier nam ik de bejegeningsskringloop mee (Cuvelier 1998). Dit is een schema waarmee hij het interactieproces in beeld brengt. Daarbij noemt hij als universeel geldend principe: 'Dat wat is, te laten zijn wat het IS' (ibid.). Daaronder verstaat hij: '1) Dat

Om een gevoelige en intelligente pastor te worden/zijn, heb je voeling nodig met eigen pijn

wat goed is *in stand houden*, niet hinderen, niet laten verloederen, het groeiproces zijn natuurlijke ontwikkeling gunnen, de natuur ervan niet forceren; 2) waar mogelijk *de kwaliteit vergroten*, de natuur een handje toesteken, het zichzelf zijn bevorderen van dat wat is.'

Bertau openbaart hoe betekenisoverdracht op microniveau tussen twee gesprekspartners mogelijk is (Bertau 2012). Zonder heldere positionering, meebewegende intonatie, imitatie van de woorden van de gesprekspartner en onderscheid tussen 'mijn en dijn' van pastor en gesprekspartner is geen aansluiting mogelijk waarbinnen betekenissen kunnen overgedragen worden. Pastores dragen een behoorlijk ►



zwaarwegende ideologie mee over ‘het goede leven’ (Lynch 2002). De waarden en normen die daar bij horen, samen met diegene die van thuis uit meegekregen zijn, kunnen de pastor hinderen het nauwkeurige gespreksproces te volgen dat volgens Bertau nodig is voor gezamenlijke betekenisconstructie.

De lichaamsgefundeerde ethiek van Narvaez deed mij beseffen dat we, afhankelijk van ons gevoel van veiligheid-onveiligheid drie ‘ethieken’ onderscheiden: de beveiligingsethiek, de hechtingsethiek en de ethiek van de verbeeldingskracht (Narvaez 2008). Naargelang de ethiek die in ons lichaam actief is, hanteren we overeenkomstige waarden en normen om ons gedrag te legitimeren. Narvaez stelt dat alleen wie de capaciteiten van de *verbeeldingsethiek* ter beschikking heeft, in staat is tot empathie, het directe eigenbelang kan overstijgen, alternatieve sociale systemen kan bedenken, onpartijdig kan denken over morele problemen, beschadigende instincten en intuïties kan beteugelen, en altruïstisch kan handelen in situaties die de beveiligingsethiek activeren. Zodra het eigenbelang van de pastor primeert, valt de empathie uit en gedraagt hij/zij zich volgens Narvaez niet meer ethisch correct.

‘Doen wat je te doen staat’

Om te achterhalen ‘wat pastores verschuldigd zijn’ reduceer ik wat gedurende de diepte-interviews aan bod kwam tot enkele kernuitspraken en verdeel ik deze in zes groepen. Voor de volledige weergave van de doelstellingen per pastor, verwijs ik naar mijn proefschrift (Riemsлагh II 2011, 215-218).

Deze beknopte weergave van wat deze twaalf pastores vertelden, is slechts een staal van de vele algemene en specifieke doelstellingen die pastores nastreven. Ik orden de doelstellingen die uit mijn onderzoek voortkwamen vanuit een relationeel-ethisch perspectief. Dat betekent dat ik eerst vanuit de positie van de gesprekspartner kijk en vervolgens vanuit deze van de pastor, dan focus ik op wat ‘tussen hen’ is en dan op het thema dat ter sprake komt (Cuvelier 1998).

Zo ontstaan zes groepen: vijf doelstellingen zijn op het gesprek zelf gericht en één op daarbuiten gelegen belangen. Dat zijn: doelstellingen betreffende de gesprekspartner, doelstellingen betreffende de belangen van de gesprekspartner, doelstellingen betreffende de eigen inbreng van de pastor, doelstellingen betreffende de pastorale relatie, thematische doelstellingen en één buiten het gesprek gelegen doelstelling. Ik plaats de doelstellingen in een breder zinsverband, daarbij aanduidend wat letterlijke citaten zijn. Soms overlappen de verschillende clusters elkaar – dat kan ook niet anders.

Pastores aan het woord

De gesprekspartner als persoon

Pastores willen ‘mensen tot steun of troost zijn’ zodat ‘ze zich gezien voelen’, ‘gehoord weten’, ‘hoop en moed vinden’. Bij de pastor ‘mogen gesprekspartners zichzelf ter sprake brengen’, ‘vrijuit praten’, met hen vertoeven ‘in de existentie van hun bestaan voor zover ze daarover iets kwijt willen’. De gesprekspartner mag ‘zich gehoord weten en oorspronkelijk terugkrijgen’. Pastores willen ‘tot de kern gaan



waar mensen in twijfel of angst zitten' en weer hun 'existentiële ontvankelijkheid opdiepen, hun bronnen van vertrouwen' zodat 'de horizon weer opent of uit respect nog even dicht blijft'.

Ze zijn bereid daartoe het 'puin te ruimen' dat deze ontvankelijkheid in de weg zit, zodat 'het zelfbeheer van deze persoon in zijn context bevorderd wordt', 'zonder betutteling, medelijden of zieligheid op te roepen zodat mensen zich waardig blijven voelen', 'trots kunnen zijn'. Op die manier zoeken pastores 'ruimte te maken voor verwondering, bewondering, het GRATUÏTE', 'stromen van Gods liefde'. Kortom, mensen 'terugbrengen bij zichzelf, bij elkaar en bij God'.

In de omgang met de pastor mogen gesprekspartners 'oefenen in zelfverwoording, zelfbeheer en zelfwaarde. Zij zijn deskundigen van hun eigen leven'.

Pastores beogen 'de ziel, de heilige ruimte van gesprekspartners te raken'. 'Het gaat eigenlijk over de geheimen van het leven, mysteries waarin mensen richting zoeken.'

Het komt erop neer dat het behoeden van de transcendentie van de gesprekspartner centraal staat: hij/zij is meer dan wat hij/zij hier-nu zegt, nu ziet, nu ervaart. Ook voor de onvervreemdbaar unieke omgang van de gesprekspartner met het bestaansmysterie en met zijn/haar levensbronnen willen pastores ruimte maken in het pastorale gesprek.

De belangen van de gesprekspartner

'De belangen van ieder behartigen en behoeden, mensen op elkaar betrekken is op een bepaalde manier een heilig gebeuren.' Daarbij is het nodig dat 'de verantwoordelijkheid bij

gesprekspartners gelaten wordt', 'zij moeten beslissen wat ten goede of ten kwade is', 'of "Onze Lieve Heer", de Kerk en/of hun geweten ermee akkoord kan gaan'.

Daartoe bevraagt de pastor de eigen macht: 'Van wie is het gebeuren? Het gaat om de ander die niet mag onteigend worden.' 'Macht zorgvuldig hanteren' gebeurt onder andere door de actieve gelegenheid te geven "nee" te zeggen aan de pastor' en 'na te vragen of daarover iets kan verteld worden' en zo nodig aan de gesprekspartner recht doen [zich te excuseren]. Dat heeft met achting te maken'.

Hoe macht zich voordoet in gesprekken is niet zo helder voor alle pastores. Geven ze enerzijds de ruimte aan gesprekspartners 'om het eens voor het zeggen te hebben', anderzijds willen ze graag 'tonen in een verhaal wat voor zichzelf belangrijk is, leven ze ervan op zich kenbaar te maken of vinden ze dat ze zichzelf moeten sparen'. In deze laatste gevallen lopen pastores het risico de eigen belangen voorop te stellen.

Samengevat staan de belangen en de eigen verantwoordelijkheid van de gesprekspartners centraal. Van pastores vraagt het een voortdurende inzet zich van hun macht en eigen behoeften bewust te blijven.

De eigen inbreng van de pastor

De pastor 'mag hun spanningen en angsten serieus nemen', 'erkenning geven, ook in Gods naam', 'troosten én uitdagen', 'actief meeleven', 'hen bij hun eigen tegenover brengen, in zichzelf en bij elkaar'.

'In zoverre een pastor probeert Jezus na te volgen, is alles wat hij/zij doet pastoraat'. 'Hij/zij heeft de rol "van God te komen", ambieert ►



die ook'. 'Het belangrijkste en moeilijkste is present zijn', vanuit 'genade, gratuïte liefde, barmhartigheid, verbondenheid'. 'Daarin luisteren naar wat mensen ten diepste bezighoudt, wat hen beweegt' vooral bij 'verborgen, onderschatte', 'gehavende' mensen. 'Bijdragen aan hun openheid', 'ontdekken hoe lief ze zijn' of juist 'weten welke verschrikkelijke dingen ze hebben gedaan, terwijl ze van zichzelf weten: "zo ben ik niet bedoeld"'.

'Door vragen te stellen willen pastores de gelegenheid geven dat gesprekspartners grip of zicht of verheldering op hun situatie of gevoelens krijgen, mogen ze 'beseffen wat ze geloven, wat hen op de been houdt, wat hen inspireert of juist niet'.

Als pastor vraagt het 'moed en lef om door te vragen op wat echt belangrijk is', 'om te durven verdiepen' 'zodat mensen zich uitgenodigd voelen'. Daarbij zijn pastores 'eerder als een soort katalysator dan als een herder'. Ze willen door 'geloof voor te leven in de omgang met mensen', de 'liefde en nabijheid van God laten ervaren aan mensen die in heel moeilijke omstandigheden verkeren'. 'Hoop blijven bieden en in de gesprekspartner blijven geloven', en eventueel een 'geloofssprong begeleiden'. Ze beogen 'zielscontact te maken zodanig dat de innerlijke ruimte van de ander zich opent', 'dat de ziel kan komen'. 'Door hun manier van er te zijn' willen ze 'dienstbare getuige zijn van deze 'door God gedragen' mens in verhouding'.

Kortom, pastores investeren erin datgene te doen wat van God gezegd wordt dat Hij doet: er zijn. Ze bouwen diepgaande betrokkenheid op met gesprekspartners, door vragen te stellen, door te vragen en hen verrijkt aan zichzelf terug

te geven, zodat gesprekspartners hoopvol verder kunnen.

De pastorale relatie

Pastores willen een 'duurzame vertrouwensrelatie als mogelijksvoorwaarde voor inhoudelijke verdieping en uitwisseling opbouwen of gewoon als doel op zich'. 'Een "terreurvrije" ruimte creëren': 'veilig', 'waar vertrouwen heerst', 'een ruimte zonder oordeel' 'waarin niets aanvallend is', 'waarin zowel getroost als uitgedaagd kan worden'.

Vanuit hun symbolische functie ('tegelijktijd symbool van het individuele en het gezamenlijke') bieden pastores 'een

Funest voor de pastorale ontmoeting is het doen alsof, de schijnvertoning

vrijplaats' om door een 'uniek gespreks- en relatie-aanbod' 'verbindingen te creëren' en 'de draagkracht van mensen te vergroten'. 'Daar getuigen zij van.'

Pastores vinden het fijn 'wanneer mensen zich na een gesprek wat beter voelen of wat meer ontspannen zijn, wat meer kracht hebben', 'door de pastor met elkaar in contact gebracht worden' of 'zichzelf kunnen verstaan als beminde schepsel Gods'. 'Het ergste is dat mensen in de gevangenis/in de buurt ervaren dat hun leven er eigenlijk niet toe doet. Om dat al doende open te breken, dat ze wél nog belangrijk zijn voor Degene die vanaf den beginne heeft geroepen: Adam, waar ben je?'

'Iemand zoekt iets bij de pastor, wat die ook niet heeft, maar wat samen kan ontdekt worden. En dan gebeurt het, op dat moment,



het geschiedt.’ Het werk zelf is vindplaats van verkondiging.’

Pastores achten een veilige en symbolisch geladen vertrouwensrelatie dus wezenlijk. Daarin kan samen gezocht worden naar wie de gesprekspartner kan zijn in Gods ogen.

Thematische doelstellingen

Bij de pastor is er ‘aandacht voor menselijke, trage vragen’, waarbij ‘het geloof van de gesprekspartner ter sprake kan komen’. Er is ruimte voor ‘het verhaal en de zorgen van de gesprekspartner’, ‘voor verdriet, voor humor, voor ziekte, pijn en sterven’, ‘voor symboliek’. Kortom, ruimte voor ‘de existentie, de levensbeschouwing, de religieuze beleving van de gesprekspartner’. ‘Het vrijelijk gebruik kunnen maken van symbolen, van woorden, van handelingen maken het gebeuren tot een pastoraal gebeuren’.

Buiten het gesprek gelegen doelstelling

Al deze doelstellingen richten zich op wat in het pastorale gesprek gebeurt. Twee pastores formuleerden ook een extern gerichte doelstelling, namelijk ‘met onze eigenheid zichtbaar zijn in de instelling’.

Open proces van verbinden

In deze zes clusters valt het op dat pastores vanuit een eigen godgedragenheid bijzonder gericht zijn op het wel en wee van de gesprekspartners én op hun groei in openheid, op hun menswording. Het wezen van de mens, dat tot uitdrukking komt in relaties, willen ze behoeden als heilige ruimte. Het ideale pastorale gesprek wordt getekend als een

gesprek met zowel ruimte voor het worstelen van mensen, als voor het zich toevertrouwen in geloof. De vertrouwensrelatie tussen gesprekspartner en pastor wordt gezien als de mogelijkhedenvoorwaarde daartoe. Aandacht voor de eigen macht en de daarbij horende mogelijkheid deze foutief te gebruiken, komt bij alle pastores spontaan naar boven.

Wat in de kerndoelstellingen door pastores wel wordt benoemd, maar vooral in het doorvragen naar voren treedt, is de manier waarop in en gedurende het gesprek zin en geloof ‘gemaakt’, geactualiseerd en vernieuwd worden, zodanig dat ze hier-en-nu opnieuw tot bron van leven worden. In het beluisteren van de negentig pastorale gesprekken viel het mij eerder al op dat de gesprekken waarin de gesprekspartner alleen over vroeger, over ánderen of zelfs alleen over nú vertelt, veel minder dynamisch zijn dan deze waarin deze tijdsdimensies aan elkaar gerelateerd werden.

Als ik nauwgezet kijk (*close reading*) naar wat er gebeurt in wat pastores ‘goede pastorale gesprekken’ noemen, dan is ‘verbinden’ de sleutel. Op zich niets bijzonders. Verbinden is immers de betekenis van religie. Maar dat *de kwaliteit van pastorale gespreksvoering concreet bepaald wordt door de mate waarin pastores met de gesprekspartner een open proces van verbinding bewerken*, is tot nog toe onderbelicht gebleven. Het was al bekend dat in kundige gespreksvoering verbindingen tot stand gebracht worden tussen de feiten, de bijhorende gevoelens en betekenissen die iemand ter sprake brengt, en tegelijkertijd tussen verhalen over vroeger en wat nu beleefd wordt (Smit 2006, 28-46).





Nu wordt zichtbaar dat onze christelijke perspectieven ertoe bijdragen gerichte constructieve verbindingen teweeg te brengen gedurende het gespreksproces, zowel in de persoon als in het web van relaties waarin die leeft. In de persoon wordt de koppeling bewerkt tussen het verhaal en de betekenissen die hij/zij daaraan geeft. Tussen mensen is het doel het web van relaties te exploreren, te ondersteunen en te herstellen. *Het zijn deze gerichte verbindingen, de betekenissen die aan menselijke relaties (waaronder de Godsrelatie) worden gehecht, die beleving van zin en geloof actualiseren.* 'Waar de ziel het bestaan raakt, is het verbondenheid, dat is nu net God.' Op

***Zich aanvaard weten en zich
veilig voelen is dé conditie
voor goede pastorale gesprekken***

die manier zijn pastorale gesprekken zelf bouwstenen van zin- en geloofsoverdracht.

Een pastorale doelstelling?

Gebaseerd op de filosofische uitdieping van Levinas en Buber, van de operationalisering via Cuvelier, Bertau en Narvaez en uitgaande van de verwoording in de diepte-interviews met deze twaalf pastores en de analyse van de gesprekken die zij voerden, kom ik vanuit relationeel-ethisch perspectief tot de onderstaande pastorale doelstelling in gesprekken. De bespreking ervan in twee groepjes pastores en één groepje pastoraalsupervisors heeft deze doelstelling gevalideerd. 'Verbindingen actualiseren' (*religare*) staat in deze verwoording centraal:

Doel van pastorale gesprekken is

gesprekspartners te helpen, vanuit hun eigen bron, vrede te vinden met zichzelf, anderen en hun levensgrond/God. Vanuit een open spiritualiteit willen pastores ertoe bijdragen bij gesprekspartners de verbindingen te actualiseren tussen hun huidige levenssituatie en hun geleefde zinrelaties, geloof en levensovertuigingen.

In functie daarvan investeren pastores in relatieopbouw (Harvey 2008, 47, 57) en voeren ze het gesprek zodanig, dat er verbindinglijnen oplichten tussen het levensverhaal van de gesprekspartner en de situatie waarin deze nu leeft, zodat zin, geloof en bewustzijn bekrachtigd worden.

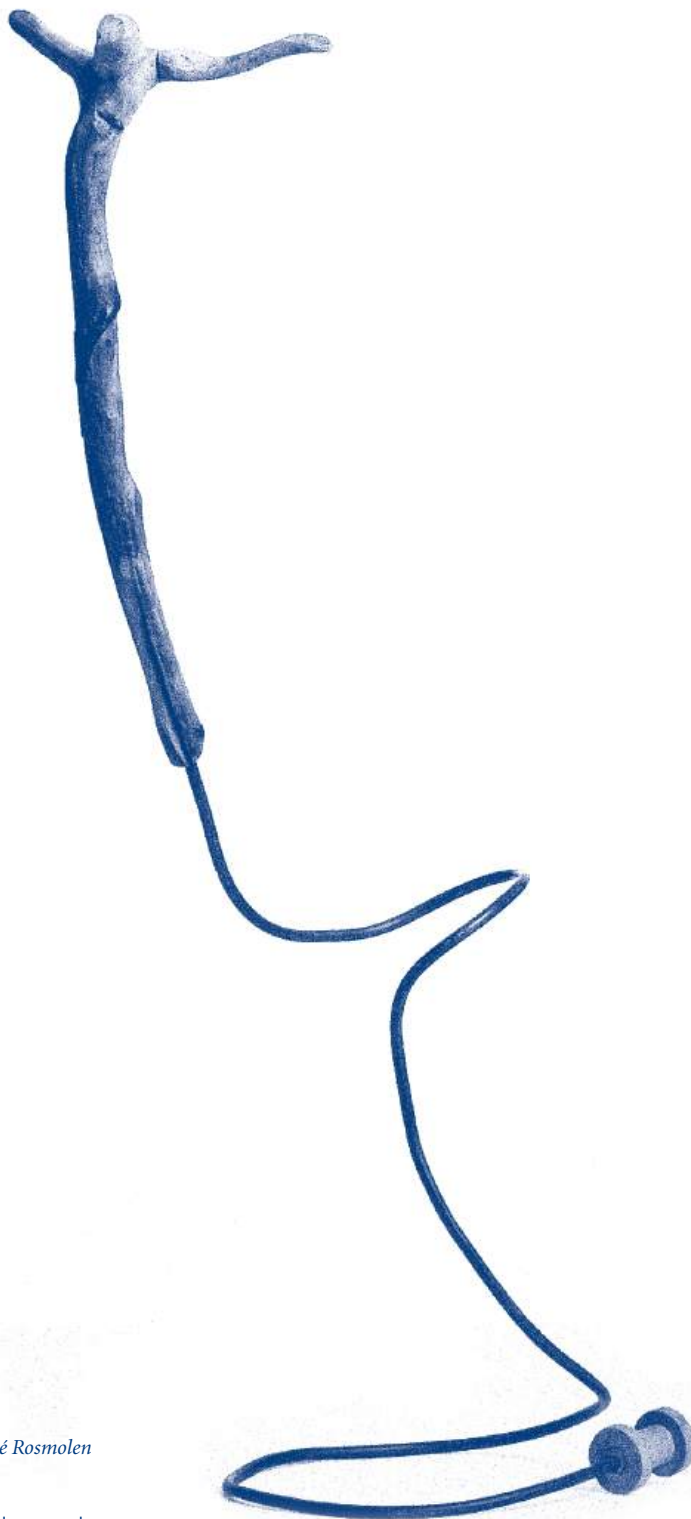
Deze algemene doelstelling diende in het onderzoek om al de opgenomen gesprekken op hun ethische kwaliteit te onderzoeken.

Conclusie

Naast de eis 'niemand te schaden' is ook het criterium 'doen wat je als pastor te doen staat' toegelicht. De diepte-interviews met de twaalf pastores, werkend in duidelijk onderscheiden contexten en zowel behorend tot de protestantse als tot de katholieke kerk in Nederland en in Vlaanderen, hebben mij als onderzoeker nog meer bewust gemaakt van de eigen niche van pastoraat (*religare*).

Pastoraat is gegrond in 'de transcendentie', in het Mysterie/God die wij als christenen Liefde noemen en heeft tot doel de huidige levenssituatie te verbinden met de geleefde zinvaringen, geloof en levensbeschouwingen. Door het onderzoek besef ik des te meer hoe belangrijk dat Mysterie is voor onze persoonlijke ontwikkeling, voor onze bijdrage aan de wereld én aan ons gemeenschappelijk





'Levensdraad', Tom Waterreus. Foto: René Rosmolen

HANDELINGEN 2012 | 2





samenleven. Zich aanvaard weten en zich veilig voelen (Narvaez 2008), is dé conditie voor goede pastorale gesprekken. Actualiseren van geleefde bronnen maakt pastorale gesprekken voor gesprekspartners deugddoend: ze komen als het ware weer thuis bij zichzelf en wat hen in hun leven drijft. ◀

Literatuur

- Bertau, M.-C. (2012). *Voices of Others for Self, Voices of Others in Self. Polyphony as Means and Resource for Constructing and Reconstructing Social Reality*. In: A. Liégeois et al. (eds). *After You. Dialogical Ethics and the Pastoral Counselling Process*. Leuven: Peeters, 201.
- Boszormenyi-Nagy, I. & Krasner, B. (1994). *Tussen geven en nemen. Over contextuele therapie*, trans. by N. Bakhuizen. Haarlem: De Toorts.
- Buber, M. (2007). *Dialogisch leven*, trans. by F. De Miranda & J. Mordegaai. Utrecht: Erven J. Bijleveld, 1932-1963.
- Cuvelier, F. (2001). *De bejegening tussen jou en mij. Grondslagen van het omgaan met elkaar*. Kapellen: Pelckmans.
- Harvey, K. et al. (2008). 'Elicitation hooks': a discourse analysis of chaplain patient interaction in pastoral en spiritual care. In: *Journal of Pastoral Care and Counseling* 62, nr. 1-2, 43-61.
- Levinas, E. (1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (1994). *Une éthique de la souffrance*. In: J.-M. Von Kaenel & B. Ajchenbaum-Boffety (eds.). *Souffrances. Corps et âme, épreuves partagées*. Paris: Éditions Autrement, 127-137.
- Lynch, G. (2002). *Pastoral Care & Counselling (Ethics in Practice)*. London - Thousand Oaks - New Delhi: Sage Publications.
- Meulink-Korf, H. & Rijn, A. van (2002). *De onvermoede derde. Inleiding in het contextueel pastoraat*. Zoetermeer: Meinema.
- Narvaez, D. (2008). Triune Ethics: The Neurobiological Roots of Our Multiple Moralities. In: *New Ideas in Psychology* 26, nr. 1, 95-119.
- Riemsлагh, M. (2011). *(In)Correcte Gespreksvoering. Fundamenteel en empirisch onderzoek naar de ethiek van het pastorale gespreksproces II*. Bornem: UniBook. www.vanoverlevennaarvoluitleven.be
- Smit, J. (2006). *Tot de kern komen. De kunst van het pastorale gesprek*. Kampen: Kok.
- Ven, J.A. van der (1993). Pastorale Protocolanalyse I. Pastoraat in vernieuwing. In: *Tijdschrift voor Praktische Theologie* 20, nr. 5, 475-495.
- Ven, J. A. van der (1994). Pastorale protocolanalyse II. Pastoraat in maat en getal. In: *Tijdschrift voor Praktische Theologie* 21, nr. 1, 7-20.
- Ven, J. A. van der (1994). Nogmaals: Pastoraat in maat en getal. In: *Tijdschrift voor Praktische Theologie* 21, nr. 5, 489-496.
- Marina (dr. M.J.P.) Riemsлагh werkt als zelfstandig coach, pastoraalsupervisor en lesgever in pastorale communicatie. Zij is onder andere opgeleid in contextueel pastoraat, in psychodrama en in de presentiebenadering. Eerder werkte zij als verpleegkundige in de psychiatrie, als pastor in het Nationaal MS-Centrum (België) en als begeleidster van vrouwen na abortus. Ook als coach en supervisor werkt zij vanuit een gedragen Godsrelatie. Zij combineert de begeleiding van zingeving- en leervragen met positieve veranderingen van onderbewuste processen. In april 2012 verscheen bij uitgeverij Acco haar boek *Constructieve Counseling? Destructief recht in professionele gespreksvoering*. marina.riemslag@gmail.com; www.vanoverlevennaarvoluitleven.be



Stil



Een vreemde aandrang is het, willen schrijven over stilte. Wat stil is in mij wordt er onrustig van, en wat ik aan het licht wil brengen ga ik misschien afdekken met woorden. Maar kan ik anders? Dat is het gekke van stilte. Het bewustzijn ervan bestaat in relatie tot geluid, zoals ik weet heb van leegte door de ervaring van gevuld zijn. Zonder het een zou ik niet weten wat het ander is. Stilte en geluid zijn complementair en in hun betekenis afhankelijk van elkaar. In het begin was het woord. Het doorbreekt de stilte van het niet-zijn. De stilte, nog ongevormd en stom, wordt tot aanschijn geroepen. Vanaf dat moment is zij zwanger van geluid: *'De stilte zingt u toe, o Here.'* Een levende stilte. Zij wordt stom geslagen als het woord haar niet bevrucht. En omgekeerd: het woord wordt machteloos wanneer het niet de verwachtende stilte ontmoet. In dit feest van tegenstellingen ontpopt de stilte zich als basis van communicatie en manifesteert zich daar als overvloed en als gebrek. Twee keer stilte. De stilte vanuit overvloed spreekt tussen mensen die in harmonie met elkaar kunnen zwijgen. De stilte vanuit gebrek wordt pijnlijk drukkend wanneer zij niet meer met elkaar praten. In religieuze communicatie is het niet anders. Iemand zei: 'Zoals de stilte de sonate mogelijk maakt en het witte papier de tekening draagt, zo denk ik over God als de grond van bestaan.' Welke stilte is dat? In welke stilte wordt de werkelijkheid transparant voor de stem van God? Laatst werden scholieren uitgenodigd tot het bijwonen van de vespers in een klooster. Na afloop de vraag wat zij ervan vonden: 'dat zingen ging nog wel, maar die stiltes... daar werden wij gek van.' Misschien hoorden de monniken in de stilte de stem Gods. Misschien werden de scholieren erdoor stom geslagen. Geen stilte heeft er het patent op gevoelig te maken voor Gods eeuwig woord. Alleen de stilte waarin het leven stroomt, maakt open voor de bron ervan. 'De aarde was woest en leeg en de geest van God zweefde over de wateren.' Sinds de schepping is de stilte niet een puur gemis, maar een potentie tot volheid. Zij is er altijd al. Als ik nu met jou praat, hoop ik de stilte in jou en in mij niet af te dekken: wij komen er uit voort en wij keren er naar terug. ◁

Foto: René Rosmolen





De geestelijk verzorger op de intensive care

Een andere blik op intensieve zorg

Wie een intensive-careafdeling van een ziekenhuis binnenstapt, heeft vaak het gevoel een andere wereld binnen te treden. Meer dan op andere afdelingen van het ziekenhuis beweegt men zich er op de grens van leven en dood. Er heerst een serieuze sfeer, lachen is meer gedempt omdat er voortdurend mensen met ernstige zorgen en verdriet aanwezig zijn. Een ideale context, zou je denken, voor gesprek over zingeving en levensbeschouwing.

En toch voelt een pastor of dominee die in het ziekenhuis op bezoek komt, zich op de intensive care (IC) vaak onwennig. Ook geestelijk verzorgers zijn er vaak niet erg geïntegreerd. De strijd om ziekte te overwinnen wordt gevoerd met hoogtechnologisch-medische middelen; rondom het bed staat continu tal van observatie- en behandelingsapparatuur, andere apparaten worden binnen en buiten gebracht.

< *'De dood en het meisje', Aad de Haas, litho.*

Foto: René Rosmolen

In die strijd heeft de geestelijk verzorger weinig in te brengen. De geestelijk verzorger moet het hebben van aanwezigheid en/of gesprek. Dat vraagt een benadering die in tegenstelling lijkt met de hectic en het streven naar efficiëntie en effectiviteit, die zo dominant de cultuur op de IC bepaalt. De pastor zit in de marge, met op zich wel interessante anekdotes en verhalen, alleen staan die op de IC niet in het middelpunt van de aandacht (Van Breukelen 2003).

De Kwaliteitswet Zorginstellingen (artikel 3) voorziet in algemene zin in beschikbaarheid van geestelijke verzorging in zorginstellingen. ▷





Beschikbaarheid van geestelijke verzorging in het ziekenhuis – en daarmee ook op de IC – zal doorgaans geen probleem zijn. Echter, een geestelijk verzorger die vast verbonden is met de IC en daar dagelijks urenlang voor de patiëntenzorg ter beschikking staat, is een zeldzaamheid. En door de schaalvergroting in gemeenten en parochies verschijnt de eigen pastor of dominee steeds minder vaak op de IC.

Mogelijke verbreding

De benadering die wij voorstaan, omvat de volgende drie elementen. Ten eerste wensen we een grondige heroriëntering van de bestaande praktijk, waarbij geestelijk verzorgers en pastores door de zorgverleners op de IC voornamelijk ingeschakeld worden voor het uitvoeren van rituelen. Vanuit het principe van integrale zorg horen lichamelijke verzorging, psychosociale verzorging en geestelijke verzorging in hun onderlinge samenhang benaderd te worden. De eigen bijdrage van de geestelijke verzorging op de IC dient volgens ons gerelateerd te worden aan zorginterne parameters als kwaliteit van leven en kwaliteit van zorg. Hier willen we vanuit het veld illustreren hoe zo'n verbreding van de bestaande praktijk eruit zou kunnen zien. In de nabije toekomst beogen we vanuit dit vertrekpunt een onderzoek te doen naar de IC-praktijk en de optimalisering ervan; zo willen we een bijdrage leveren aan de ontwikkeling van context-specifieke geestelijke verzorging (Jordens & Neijns 2012).

Ten tweede komt het weinig voor dat vanuit de geestelijke verzorging en vanuit de medische discipline op de IC gezamenlijk een visie op

geïntegreerde geestelijke verzorging wordt gepresenteerd. Het engagement van artsen op het terrein van zingeving en spiritualiteit is in het algemeen nog een tamelijk onontgonnen terrein (Hijweege & Pieper 2008).

Ten derde worden voor de IC de mogelijkheden van transmuralisering van geestelijke verzorging en pastoraat verkend, zoals dat eerder op het terrein van de palliatieve zorg is gebeurd. Inzake de begeleiding van IC-patiënten op het vlak van zingeving en spiritualiteit is nog veel te winnen door afstemming tussen basis- en instellingspastoraat.

De opbouw van dit artikel is als volgt. We vertrekken vanuit de taakstelling van geestelijke verzorging in het algemeen. Deze geldt in zekere mate ook voor de pastor uit de thuissituatie van de patiënt en in elk geval voor de afstemming tussen geestelijk verzorger en pastor in transmuraal perspectief. Vervolgens passen we deze taakstelling toe op de IC; achtereenvolgens specificeren we voor deze context de aandacht voor zingeving en levensbeschouwing, de kwaliteit van leven en ten slotte de kwaliteit van zorg. Daarmee wordt de titel van dit artikel helder: op de IC dient de betrokkenheid van geestelijke verzorging (en pastoraat) een intensieve betrokkenheid te zijn. Met korte praktijkvoorbeelden willen we deze stelling kracht bij zetten en de status van onze bijdrage als bescheiden praktijkrapportage onderstrepen.

Multidisciplinair

Dagelijks worden er op de IC mensen opgenomen, die zich in een crisissituatie



bevinden. De geestelijk verzorger biedt een luisterend oor en loopt een stukje mee op de weg die de ander moet gaan. De patiënt bepaalt in deze ontmoeting wat ter sprake gebracht wordt, mondeling, schriftelijk of met gebaren. De geestelijk verzorger biedt begeleiding wanneer door middel van aandachtige presentie waarden en (levensbeschouwelijke) overtuigingen worden erkend en bevestigd. De geestelijke verzorger biedt hulpverlening wanneer het zingevingproces uit zijn evenwicht is geraakt of een belangrijke rol speelt in de beleving van de ziekte of stoornis (zie de Beroepsstandaard voor Geestelijk Verzorger in Zorginstellingen). Religieus beleven kan een rol spelen, een voorwaarde is dit echter niet.

Voor de pastor uit de thuissituatie ligt dat laatste meestal anders; doorgaans delen patiënt en pastor hetzelfde referentiekader, al ligt dat soms genuanceerd. De meeste pastores houden het bij aandachtige presentie, voor gerichte interventie zijn ze vaak minder toegerust. Geïntegreerd multidisciplinair samenwerken op de IC ligt eerder op de weg van de geestelijk verzorger dan op die van de basispastor. Voor deze laatste is het echter wenselijk om kennis te nemen van het werkkader van de geestelijke verzorging op de IC, zodat de eigen bijdrage daarin zo goed mogelijk een plaats kan krijgen.

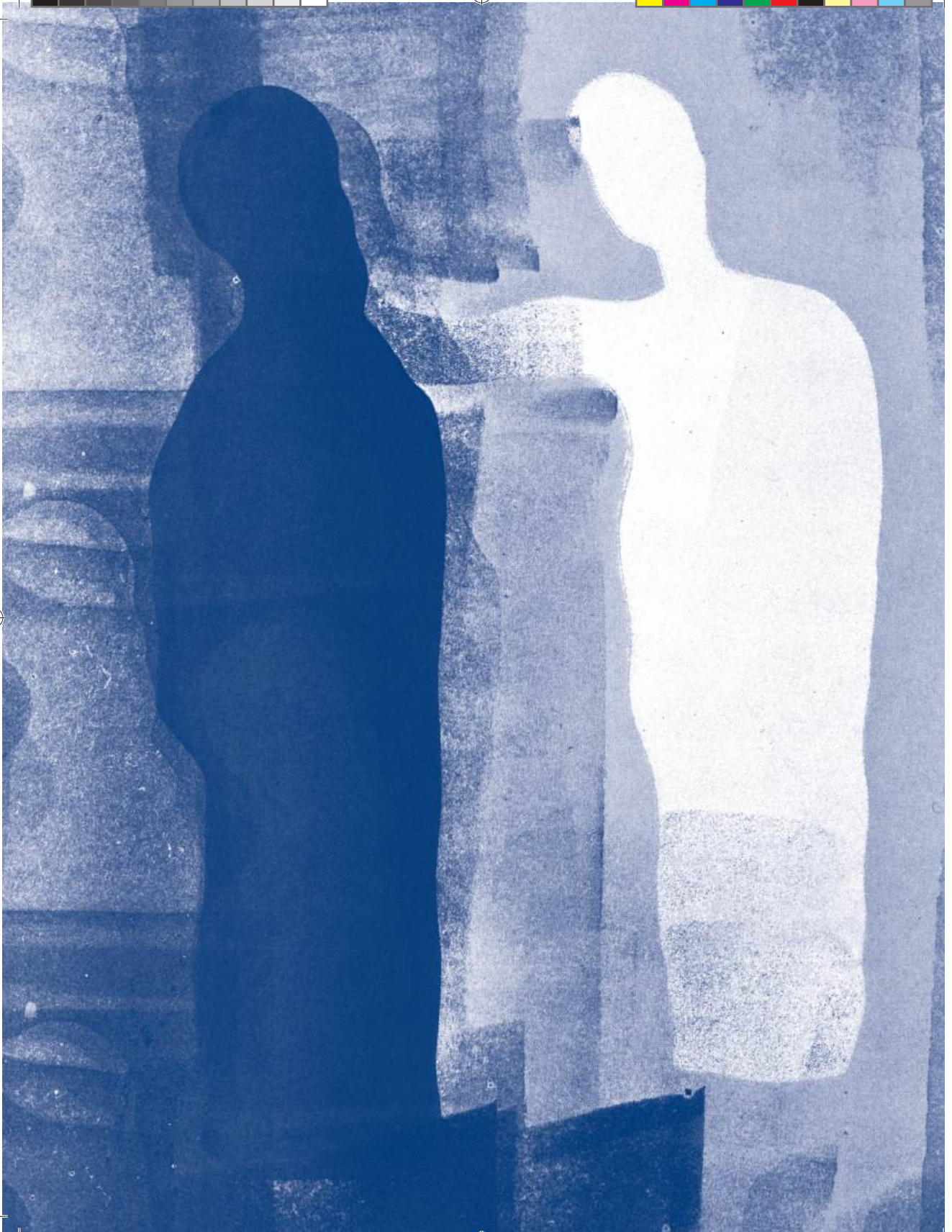
Een van de taken is de multidisciplinaire samenwerking. In dat verband pleiten Hughes e.a. (2007) voor een volwaardige implementatie van de geestelijk verzorger binnen de IC-staf. Uit hun onderzoek blijkt dat het vroegtijdig inschakelen van de geestelijk verzorger in het belang is van patiënt, familie en staf. Het

inschakelen van geestelijke verzorging heeft een positieve invloed op patiënttevredenheidsscores en zelfs op de ligduur op de IC.

Communicatie op de IC

Kenmerkend voor de IC is dat patiënten wegens hun ziekte of behandeling (beademing, sedatie) niet meer in staat zijn op een vertrouwde manier te communiceren. Soms kunnen patiënten wel goed horen, alleen niet meer spreken. Zo'n situatie vraagt van familie en ook van zorgverleners bijzondere vaardigheden, geduld en invoelingsvermogen; schrijven en non-verbale uitingen zijn soms de enige communicatiemiddelen. Als het over levensbeschouwelijke vragen gaat, dreigen nuances verloren te gaan. Maar ook dan kunnen stiltes veelzeggend zijn. Het uithouden in de stilte is een teken van trouw aan de ander. Soms voelen patiënten op de IC zich in de steek gelaten omdat mensen wegblijven vanwege dat ontbreken van wederzijds bevredigende communicatie. Ook de pastor of predikant laat het wel eens afweten. Ter Horst (2007) beschrijft mogelijke beweegredenen om lijdende medemensen in de steek te laten: zelfbescherming, egoïsme, achteloosheid, oppervlakkigheid en schroom.

Na een ernstig verkeersongeval komt een jongeman met een hoge dwarslaesie – volledige verlamming van armen en benen – op de IC. Hij is niet aanspreekbaar. De geestelijk verzorger leert de jongeman 'kennen' uit de verhalen van de vriendin en naaste familie. Wanneer hij weer aanspreekbaar is, staat de jongeman open voor begeleiding, ook door de ▶





geestelijk verzorger. In de contacten die volgen laat de patiënt een diepe indruk na door de positieve wijze waarop hij met zijn ziekzijn omgaat. Ondanks sombere momenten is hij zeer betrokken op zijn omgeving en de omgeving op hem. Daardoor geeft hij zijn omgeving iets terug. Wanneer de geestelijk verzorger hem dit meegeeft bij een naderend afscheid, antwoordt hij dat hij het zo nog niet had gezien.

Communicatie is essentieel

Transparantie over de wijze waarop de geestelijk verzorger met patiënten en hun omgeving communiceert, vormt de basis voor een goede samenwerking en afstemming met de andere disciplines. A fortiori is op de IC communicatie essentieel, met als belangrijke elementen: signaleren, doorverwijzen en terugkoppelen. Ook voor de basispastor voorkomt transparante communicatie geïsoleerd bezig zijn. Vaak wordt aan collega-zorgverleners transparante communicatie over de bijdrage van de pastor of geestelijk verzorger onthouden met een beroep op de vrijplaats en het ambtsgeheim. De vrijplaats is echter allesbehalve een vrijbrief om het eigen handelen niet te hoeven verantwoorden. Ze is een recht van de patiënt op geheimhouding ten aanzien van levensbeschouwelijk-inhoudelijke aangelegenheden. Tegelijk is het welzijn van de patiënt erbij gebaat dat, zo mogelijk in overleg met de patiënt of diens naasten, zorgrelevante aspecten van de levensvisie van de patiënt

< 'Engel van de laatste troost', H.N. Werkman

Foto: René Rosmolen

in het kader van het gedeeld beroepsgeheim uitgewisseld worden.

Wederzijds vertrouwen

Wederzijds vertrouwen is een voorwaarde voor geïntegreerd samenwerken. De geestelijk verzorger zal zich tussen het IC-personeel begeven, concreet door het bijwonen van een koffiepauze tot het gesprek over en actief participeren in de zorg. De geestelijk verzorger is er evenzeer voor de medewerkers. Zijn er problemen bij de uitoefening van hun taak, dan moeten zij een beroep kunnen doen op de geestelijk verzorger.

Rituele communicatie

Een bijzonder element van de communicatie door geestelijk verzorgers met patiënten en hun omgeving vormt de rituele communicatie, die in deze context vaak uitdrukking krijgt via een ziekenzegen of ziekenzalving. Van Meurs (2009) heeft de uitdaging beschreven om in de voltrekking van dit ritueel op de IC tegelijk te communiceren met de patiënt en diens omgeving, met de bredere – vaak niet aanwezige – gemeenschap en met de levensbeschouwelijke traditie. Wanneer een van deze elementen veronachtzaamd wordt, verliest het ritueel een belangrijk deel van haar betekenis en functie. Dat brengt ons bij de aandacht voor zingeving en levensbeschouwing op de IC.

Zingeving op de IC

Opname op een IC ervaart meniggeen als een existentiële crisis. In de beleving van het ziekzijn speelt ook bij de IC-patiënten en hun





naasten het zingevingsproces een belangrijke rol. Dit proces omvat twee elementen: oriëntatie en evaluatie. Het leven moet vooreerst te begrijpen zijn en vervolgens de moeite waard (Van der Lans 2006). De vraag ‘waarom?’ richt zich zowel op de oorzaken als op het doel. Het lijden wordt verergerd wanneer

***Geen vrijbrief om
het eigen handelen niet
te hoeven verantwoorden***

de angst speelt dat iets in het eigen verleden oorzaak zou kunnen zijn van het leed (Van de Beek 1984). De geestelijk verzorger kan deze angst bespreekbaar maken. Een patiënt komt op verhaal door zijn levensgeschiedenis aan de geestelijk verzorger toe te vertrouwen. ‘Een pastor helpt bij het slopen van een barricade door in te gaan op de belemmering; het gesprek zal dan gekenmerkt worden door luisteren, samen ontdekken, bespreken, overleggen’ (Lindijer 1989).

Op verzoek van de intensivist gaat de geestelijk verzorger kennismaken bij mevrouw A. Ze zit in een rolstoel en haar dochter is bij haar. Mevrouw heeft drie jaar geleden een CVA, een beroerte, gehad en is halfzijdig verlamd. Nu is ze twee keer aan de aorta, de grote lichaamsslagader, geopereerd met complicaties als gevolg. Ze is heel verdrietig. Drie jaar geleden is ze bediend, maar ze is haar geloof kwijtgeraakt. Bidden hoeft voor haar niet meer. Ze worstelt met de vragen: ‘Waarom?’, ‘Waar is dit goed voor?’ De vader van mevrouw A. is aan kanker overleden en zei toen: ‘Als het maar ergens goed voor is.’ Zelf ziet ze nu niet waar

dit lijden allemaal goed voor is en uit dit aan de geestelijk verzorger. De geestelijk verzorger vertelt haar dat er ook lijden is waar geen verklaring voor bestaat; dat niet op alle vragen antwoorden te vinden zijn.

Mensen in crisis hebben behoefte aan steun. Continuïteit van aandacht kan in alle verwarring houvast schenken. Ook een basispastor die trouw blijft in begeleiding en steun, biedt de patiënt perspectief in een voor hem of haar beleving uitzichtloze situatie.

Levensbeschouwing

De geestelijke verzorger komt in aanraking met patiënten en naasten met een diverse levensbeschouwelijke achtergrond. Deze levensbeschouwing is medebepalend voor de wijze waarop de patiënt en de naasten omgaan met de crisissituatie. Het gaat hierbij om basale overtuigingen, centrale waarden en een levensgevoel van waaruit de patiënt en/of de naasten indien nodig hun keuzes maken, ook op het ethische vlak (cf. Beroepsstandaard VGVZ). In de crisissituatie van de IC is de geestelijk verzorger de aangewezen professional om de patiënt en zijn naasten de gelegenheid te bieden de eigen levensbeschouwing in vertrouwen te kunnen verwoorden. Daarbij wordt uitgegaan van respect voor ieders levensbeschouwing. Ethische keuzes dienen overeen te stemmen met iemands persoonlijke basisovertuigingen over wat leven betekent, maar ook wat waardig sterven inhoudt. Spirituele nood van patiënten is bij uitstek het domein waarop de geestelijk verzorger deskundig is.



Een patiënt is het houvast in zijn geloof kwijtgeraakt. In de crisissituatie waarin hij zich bevindt, vertrouwt hij de geestelijk verzorger toe hoe hij afgelopen nacht geworsteld heeft met het religieus beleven van zijn ziek-zijn. De geestelijke verzorger probeert vanuit een persoonlijke geloofsovertuiging aan te sluiten bij de hulpvraag van de patiënt. Ontroerd vertelt de patiënt de volgende dag dat hij zijn houvast hervonden heeft. 'Ik heb gisteravond en vanmorgen God gedankt voor ons gesprek.'

Op de IC komt de multiculturele verscheidenheid qua levensbeschouwing in het bijzonder tot uiting wanneer er sprake is van verschil in opvattingen over de mogelijkheden en grenzen van medisch ingrijpen. Desnoods kan de geestelijk verzorger een deskundige uit de eigen cultuur erbij betrekken. Niet zelden kan dat een geestelijke van een bepaalde denominatie zijn. In een aantal zorginstellingen heeft de dienst geestelijke verzorging een lijst beschikbaar van medewerkers uit verschillende culturen die bereid zijn om bij te springen. Sommige zorginstellingen beschikken over een specifieke zorgconsulent voor allochtone patiënten. Een zogenaamde 'cultuurkoffer' of een digitaal informatiesysteem over religie, cultuur en zorg kan ook dienstig zijn. Ten slotte kunnen ook familieleden van patiënten bepaalde zaken uit de eigen cultuur verduidelijken.

Een Surinaamse moeder zit op de IC bij het bed van haar zoon. Haar zoon is niet aanspreekbaar. Ze zingt christelijke liederen voor hem. Ze vraagt de geestelijk verzorger

naar een tekst van een christelijk lied dat haar zoon als kleine jongen altijd zong. Het was zijn lievelingslied, maar ze is de tekst kwijt. Na enig zoekwerk kan de geestelijk verzorger de moeder de tekst overhandigen, waarna ze het voor haar zoon spontaan begint te zingen. Haar zoon is nog niet aanspreekbaar, maar het geeft haar kracht en troost in deze fase. Veel later laat de jongen op de verpleegafdeling de geestelijk verzorger weten hoe blij hij is met de tekst van zijn lievelingslied van vroeger.

Zeker op een IC hoort ruimte voor levensbeschouwing gewoon bij de aandacht voor mensen in hun totaliteit. Het kunnen beleven van levensbeschouwing is een waarde op zichzelf. Tegelijk kan dit bijdragen tot verwerking en genezing. Op die manier wordt de levensbeschouwing van de patiënt relevant voor de kwaliteit van leven en de kwaliteit van zorg (Smeets 2007).

Kwaliteit van leven

Een patiënt aan de beademing op de IC schrijft voor de geestelijk verzorger de volgende woorden op papier: 'beslissing nemen – forceren – wachttijd – welk doel dient dit?' Tevens herhaalt ze keer op keer dezelfde handgebaren in dezelfde volgorde: eerst wijst ze naar zichzelf, vervolgens naar de geestelijk verzorger en uiteindelijk gaat haar hand naar haar keel en trekt ze een horizontale lijn. De patiënt wil met de geestelijk verzorger de morele keuze delen waarvoor ze zich geplaatst ziet: is het niet beter de behandeling te staken en misschien zelfs het leven te beëindigen?





Op dit moment verschijnen geestelijk verzorgers meestal op het toneel, voor rituelen en stervensbegeleiding. Hun expertise ten aanzien van crisis, sterven en afscheid komt beter tot haar recht door ze te betrekken op het bredere kader van 'kwaliteit van leven'. Dit is een containerbegrip waaronder meestal het vrij zijn van pijn en ondraaglijk lijden alsook het belang van religie door de patiënt wordt verstaan. Recent is er ook meer aandacht voor spirituele coping als onderdeel van kwaliteit van leven (Schilderman & Van Laarhoven 2008). De geestelijk verzorger maakt kwaliteit van leven bespreekbaar met de patiënt en de naasten, mede in het licht van het levensbeschouwelijk referentiekader. 'Vanuit dat kader kunnen antwoorden oplichten die richting geven, die

Opname op een IC ervaart menig een als een existentiële crisis

troosten, die tot verder nadenken stemmen' (Doolaard 2006).

Inzake kwaliteit van leven gaat het dus om het perspectief van patiënten en hun omgeving. Wat is hun kijk op leven en sterven? Menig patiënt geeft aan dat het voor haar of hem niet meer hoeft. Het is voorstelbaar dat dit soms gemakkelijker te delen is met een geestelijk verzorger. Deels om de familie niet teleur te stellen, deels omdat er moed voor nodig is om dit kenbaar te maken. Het karakter van de patiënt en de opgebouwde relatie met verpleging en artsen spelen hierin een rol. De patiënt wil ook de hulpverleners niet teleurstellen. 'Ze doen zo hun best' is een vaak gehoorde uiting van de patiënten. De geestelijk verzorger kan met de patiënt

zoeken naar een heldere formulering van een persoonlijke visie en hoe deze uit te dragen naar de naasten en naar zorgverleners.

Patiënten kunnen tijdens de opname op de IC toegroeien naar een naderend einde en verlangen om te sterven. Ze durven dit niet altijd te uiten naar hun geliefden, maar wel naar een betrokken 'buitenstaander'.

Zo vertelde een jonge moeder over haar bijna-doodervaring het volgende aan de geestelijk verzorger: 'U zult mij wel een ontaarde moeder vinden, maar ik ben al boven geweest. Ik wilde niet meer terug. Voor mijn kinderen werd wel gezorgd, daar was ik niet bang voor. Het was daar zo mooi. Maar er werd mij gezegd dat mijn taak nog niet af was en nu lig ik hier weer in bed.'

De patiënt bevindt zich in een crisis, maar de naasten lijden in meer of mindere mate mee. Ze worden vaak geplaatst voor voldongen feiten. Dikwijls zijn ze niet eensgezind. Mensen betrekken de situatie op zichzelf en komen dan tot de ontdekking dat voor de een de situatie wel acceptabel is en voor de ander niet. Bijvoorbeeld wanneer de vraag zich aandient om bij complicaties al dan niet meer te reanimeren. Ook de basispastor kan een bemiddelende rol spelen door de naasten met elkaar in gesprek te brengen.

Zo was de geestelijk verzorger aanwezig bij een gesprek tussen een dochter en een zoon, die verschillend dachten over de situatie van hun vader die niet aanspreekbaar was en werd beademd. De zoon zei tegen zijn zus:



‘Als ik zo zou komen te liggen, zou ik dat niet willen.’ Waarop de dochter kort maar duidelijk antwoordde: ‘Maar ik wel.’

Kwaliteit van zorg

Momenteel werken geestelijk verzorgers op de IC vrij geïsoleerd en hebben zij een beperkte inbreng. Naar ons inzicht heeft geestelijke verzorging een complementaire taak binnen multidisciplinaire zorg en dient zij geïntegreerd te worden binnen de kwaliteit van zorg in brede zin. Kwaliteit van zorg vatten we daarbij pragmatisch op als beleidskeuzes, procedures en protocollen die gericht zijn op de optimale afstemming van het zorghandelen op de noden van patiënten (Smeets e.a. 2011). In overheidsdocumenten over kwaliteit van zorg wordt een bedrijfseconomische taal gebruikt. Opvallend genoeg zijn er geen woorden te vinden als ‘zingeving’, ‘afhankelijkheid’, ‘betrokkenheid’ of ‘dood’ (Doolaard 2006).

‘Hoe kostbaar is een kwetsbaar mens?’ Deze uitdrukking komt uit een gedicht van Okke Jager, gemaakt één week voor hij zelf ziek werd. Een gedicht over kostbaarheid van de mens in emotionele en spirituele zin, over kwetsbaarheid: ‘Ik was al kwetsbaar toen ik schreef over ‘de kwetsbaarheid’

Op de IC is de intensivist verantwoordelijk voor het te voeren zorgbeleid. Belangrijk is dat de visie van de intensivist naar alle betrokkenen duidelijk en eenduidig wordt verwoord. Te denken valt aan uniformiteit ten aanzien van bijvoorbeeld beperkingen in het medisch handelen. De verpleegkundigen en andere hulpverleners hebben hun eigen bevindingen. Wanneer een moreel beraad plaatsvindt, is het

belangrijk dat alle overwegingen meegenomen worden met het oog op het beleid. In deze overlegvorm is er ook een rol weggelegd voor de geestelijk verzorger. Het is voor naasten van groot belang dat ze de zorgvisie van de hulpverleners en het daaruit voortvloeiend beleid ook kunnen toetsen aan hun eigen overtuigingen.

Geïntegreerd bijdragen aan kwaliteit van zorg is een wisselwerking, die staat of valt met het signaleren door de IC-zorgverlener, doorverwijzen naar de geestelijk verzorger en terugkoppeling door laatstgenoemde naar de IC-zorgverlener. De geestelijk verzorger participeert in moreel beraad over een patiënt en schoolt andere medewerkers op het terrein van zingeving en spiritualiteit. Wanneer andere zorgverleners kennis hebben van de bijdrage van de geestelijk verzorger, zullen ze deze meer inschakelen. De verzoeken tot begeleiding nemen nog meer toe, wanneer IC-zorgverleners van patiënten en naasten te horen krijgen wat de geestelijke bijstand voor hen betekent.

Op de IC speelt inzake kwaliteit van zorg onder meer de kwestie van al dan niet abstineren (alle behandelingsmodaliteiten worden gestopt met uitzondering van pijnbestrijding en comforttherapie). Wat voor de één een logisch gevolg is van een behandeling die geen heil meer brengt, betekent voor een ander grote moeite. De geestelijk verzorger kan bijdragen aan het relateren van de keuzes in de behandeling aan de morele en andere levensbeschouwelijke overtuigingen van de patiënt. Gevraagd en ongevraagd kan de geestelijk verzorger dit in overleg ter sprake brengen.

Uit onderzoek van Gries e.a. (2008) is geble- ►



ken dat familieleden meer tevreden zijn over de besluitvorming en meer steun ervaren bij abstinierend beleid, wanneer er duidelijk wordt gecommuniceerd tijdens de familiegesprekken en de spirituele behoeften van de familie in kaart zijn gebracht. Zo kan protocollisering in deze fase een belangrijke bijdrage leveren aan tevredenheid, maar mogelijk ook aan preventie van stoornissen als depressie, bezorgdheid en PTSD (*posttraumatic stress disorder*).

Afstemmen

Dat brengt ons bij het volgende punt. Vanuit de Verenigde Staten komt er steeds meer wetenschappelijke fundering van de geestelijke verzorging in de kwaliteit van zorg. Een belangrijke parameter van kwaliteit van zorg is bijvoorbeeld satisfactieonderzoek. Zo hebben Wall e.a. (2007) de waardering van de zorg bestudeerd in de laatste 24 uur in het leven van een patiënt. Uit hun onderzoek bleek dat familieleden meer tevreden waren met spirituele zorg wanneer er in de laatste 24 uur van het leven van een geliefde een pastor of spiritueel adviseur betrokken was. Bovendien was er een belangrijke relatie tussen de tevredenheid op het gebied van spirituele zorg en de tevredenheid over de totale IC-ervaring.

Byock e.a. (2006) bepleiten een verbetering van palliatieve zorg op de IC door onderlinge afstemming tussen strategieën en interventies binnen de palliatieve zorg en de intensieve zorg. Geprogrammeerde interventies, waaronder aandacht voor het emotioneel en spiritueel welzijn van de patiënt en familie, zijn succesvol geïmplementeerd en lieten vervolgens een verbetering zien van de kwaliteit van zorg,

efficiënt gebruik van hulpmiddelen, reductie van onenigheid en een verhoging van tevredenheid bij de leiding.

Tot hoever een behandeling wordt voortgezet, is een vraag die vooral bij een patiënt en de naasten meer en meer op de voorgrond treedt zodra er in hun beleving geen zichtbare vooruitgang wordt geboekt in het genezingsproces. De geestelijk verzorger heeft de taak de patiënt bij te staan in dit proces en zo nodig de beleving van de patiënt en naasten terug te koppelen naar artsen en verpleegkundigen.

Een belangrijk aspect van kwaliteit van zorg is het betrekken van de eerste lijn – mede in het licht van het huidige proces van transmuralisering. Gezien de huidige schaalvergroting in het basispastoraat is het niet meer evident dat de basispastor de patiënt en zijn familie/naasten kent, wat voor de huisarts vaker wel geldt. De crisissituatie van de IC-opname kan echter wel een aanleiding zijn om contact met de basispastor tot stand te brengen, ook met het oog op de nazorg. De afstemming tussen geestelijk verzorger en basispastor vormt daartoe een belangrijke bijdrage. Indien de naasten geen binding met een kerk hebben, kan gekeken worden of een vrijgevestigd geestelijk verzorger beschikbaar is.

Tot slot

De geestelijk verzorger en de basispastor hebben de taak om samen met de patiënten en hun naasten te onderzoeken wat voor hem of haar de beste weg is. Dat geldt in het gewone leven, op elke afdeling van het ziekenhuis en zeker op de IC. Nog meer dan





elders is op de IC onzeker waar die weg op uit zal lopen. Uiteindelijk is de reis belangrijker dan de aankomst, hebben wij betoogd. Op die reis moet er aandacht zijn voor alle aspecten van het mens-zijn. Niemand kan de patiënt voorschrijven tot hoever hij moet gaan, maar omdat de patiënt op de IC zo kwetsbaar en afhankelijk is, is er intensieve aandacht en zorg nodig; en zeker niet uitsluitend de hoogtechnologische medische zorg die het eerst in het oog springt. Dit is in het bijzonder van belang bij abtinerend beleid, om een eventueel naderend einde te kunnen accepteren en om op waardige wijze afscheid te kunnen nemen en het komende rouwproces draaglijker te maken. De geestelijk verzorger en zo mogelijk ook de basispastor is een reisgenoot voor patiënt en familie. In het bijzonder de geestelijk verzorger op de IC staat daarin schouder aan schouder met andere zorgverleners.

We zijn ingegaan op de diverse vormen waarin de betrokkenheid van geestelijke verzorging op de IC gestalte kan krijgen. Voor de hier geschetste rolinvulling is het opbouwen van een vertrouwensband met medezorgverleners, patiënten en hun omgeving essentieel. Het behoeft geen betoog dat zo'n vertrouwensband tijdsinvestering en wederzijds respect en waardering vraagt. Echter, hoe de geestelijk verzorger in de multidisciplinaire samenwerking op de beste wijze de eigen 'diagnostiek' en interventies kan vormgeven is nog een uitgestrekt *terra incognita*. Het is voor de toekomst van het beroep essentieel dat geestelijk verzorgers hierin verdere stappen zetten.

Literatuur

- Beek, A. van de (1984). *Waarom? Over lijden, schuld en God*. Nijkerk: Callenbach, 46.
- Beroepsstandaard voor de Geestelijk Verzorger in Zorginstellingen (2010). Vereniging voor Geestelijk Verzoekers in Zorginstellingen. Zoetermeer: Boekencentrum Uitgevers.
- Breukelen, H. van (2003³). *Pastor op de intensive care*. Nijmegen: KSGV.
- Byock, I., MD (2006). Improving palliative care in intensive care units: Identifying strategies and interventions that work. In: *Critical Care Medicine*, 2006, Vol. 34, No. 11 (Suppl.).
- Doolaard, J. (2006). *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging*. Kampen: Kok, 493, 497.
- Gries, C.J. e.a. (2008). Family Member Satisfaction With End-of-Life Decision Making in the ICU. In: *Chest*, 2008, 133, 704-712.
- Jordens, K. & Neijnsens, I. (2010). *Oncologie en geestelijke verzorging*. Apeldoorn: Garant.
- Hijweege, N.M. & Pieper, J.Z.T. (2008). Zingeving in het contact tussen arts en patiënt. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 11, nr. 48, 28-35.
- Horst, W. ter (2004⁸). *Over troosten en verdriet*. Kampen: Kok, 18-20.
- Hughes, Brian, MDiv, BCC e.a. (2007). *Innovative Solutions: A Plurality of Vision. Integrating the Chaplain into the Critical Care Unit*. In: *Dimensions of Critical Care Nursing*, 2007; 26 (3), 91/95.
- Jager, O. (1992). *Hoe kostbaar is een kwetsbaar mens*. Baarn: Ten Have.
- Kwaliteitswet zorginstellingen, 18 januari 1996; artikel 3.
- Lans, J. van der (2006). *Religie ervaren*. Tilburg: KSGV.
- Lindijer, C.H. (1989). *Leven en dood: zaak van het pastoraat*. 's Gravenhage: Meinema, 85.
- Meurs, J. van (2009). Werken met rituelen in de geestelijke verzorging. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 12, nr. 52, 34-39.
- Schilderman, H. & Laarhoven, H. van. Kwaliteit van leven in de zorg rond het levenseinde. In: *Handelingen* 2008/5, 45-52.
- Smeets, W. (2007). Geestelijk verzorger en arts: partners in kwaliteitszorg. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 10, nr.44, 17.
- Smeets, W., Gribnau, F. & Ven, H. van der (2011). Quality Assurance and Spiritual Care. In: *Journal of Empirical Theology* 24, 80-121.
- Wall, Richard J. e.a. (2007). Spiritual care of families in the intensive care unit. In: *Critical Care Medicine*, 2007, Vol. 35, No. 4.



Onschuldig rood

In 1906 werd de Duitse expressionistische schilder Emil Nolde (1867-1956) uitgenodigd om lid te worden van de kunstenaarsgroep Die Brücke. Hiermee begon een intensieve fase in zijn werk. Ook zijn eerste bloemenschilderijen ontstonden vanaf die tijd. Op het Deense platteland Alsen, waar Nolde samen met zijn vrouw Ada een vissershuisje bewoonde, werd hij geïnspireerd door de bloeiende planten in zijn eigen tuin. In zijn biografie zegt Nolde over de start van deze reeks: 'De kleuren van de bloemen trokken me onweerstaanbaar aan, en ineens stond ik daar te schilderen. De kleuren van de bloeiende bloemen, de zuiverheid van de kleuren: ik voelde liefde voor de bloemen om hun levenslot: ontkiemen, bloeien, stralen, verwelken en weggegooid in een kuil' (in: *Jaren van strijd*, blz. 100). Ook in latere jaren bleven tuinen en bloemen een centraal thema in Noldes oeuvre. Overal waar hij zich langere tijd vestigde, legde hij bloementuinen aan.

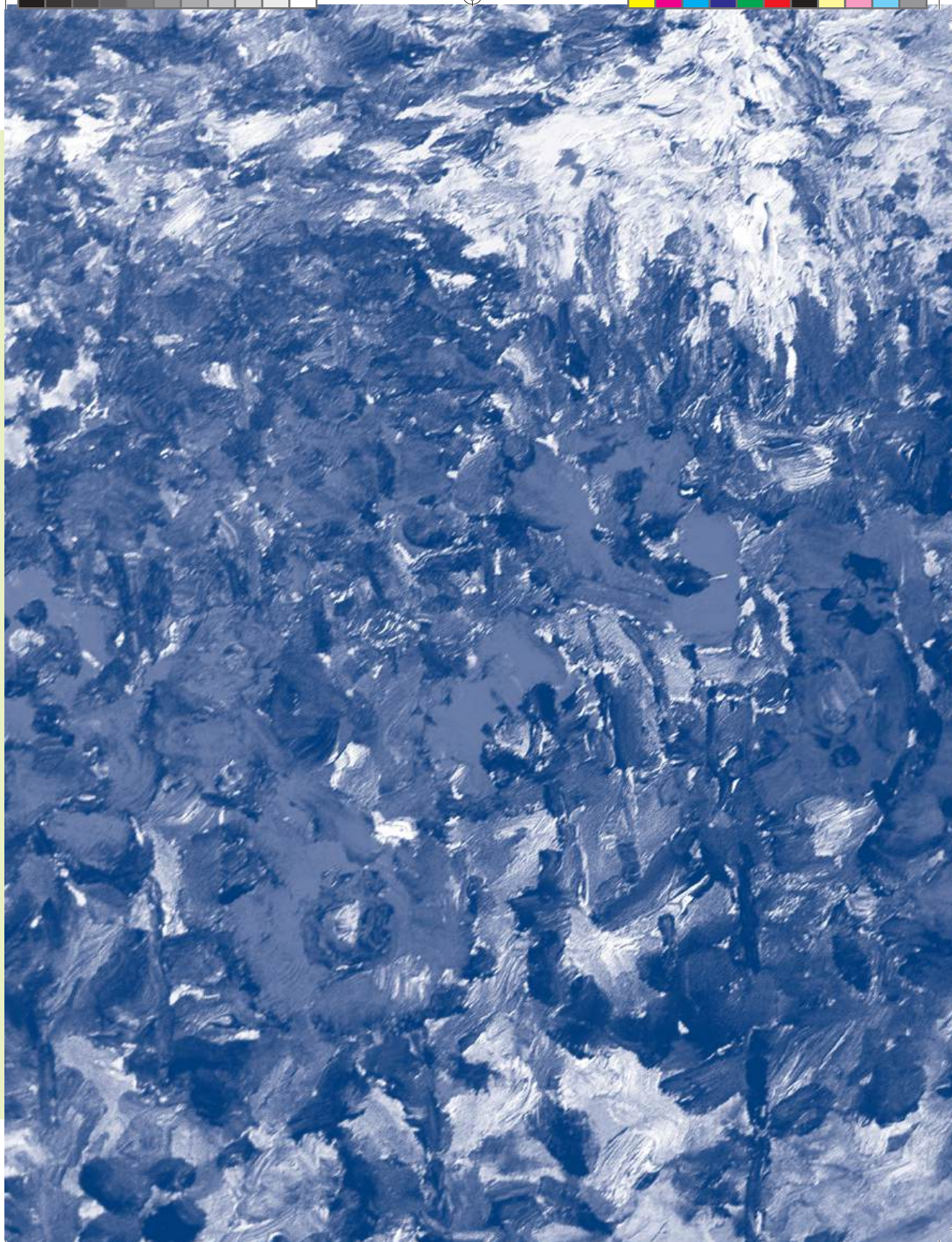
In 1908 schilderde hij dit schilderij 'Grote klaprozen'. Geïnspireerd door Van Gogh brengt hij deze bloemenpracht van zeer dichtbij in beeld. Alsof je door een zoomlens van een fototoestel kijkt. Oog in oog sta je als kijker voor dit dansende en dappere rood.

Ik las ooit dat de klaproos alleen op verstoorde grond aangetroffen wordt. Zolang de bodem met rust wordt gelaten, kan het zaad desnoods honderd jaar blijven liggen. Pas wanneer de grond omgewoeld wordt, ontkiemen deze 'slapende' zaden. Dat is wat er in de Eerste Wereldoorlog in Frankrijk en België gebeurde, toen soldaten elkaar vanuit de loopgraven met granaten bestookten. De grond werd omgeploegd en er verschenen tussen de loopgraven uitbundige velden vol klaprozen. Sindsdien is de klaproos, de *poppy*, symbool van de grote oorlog.

Ik kijk nogmaals naar Noldes klaprozen. Hij schilderde voor de oorlog. Ik kan er niet meer naar kijken zonder de oorlog. Slapend zaad door geweld ontkiemd. Slapend zaad: dat tot waakzaamheid maant. Het onschuldige rood bevraagt mij op mijn geweld. <

Grote klaprozen' (1908), Emil Nolde (1867-1956) >









Al horend bijbellezen

Wekelijks sta ik als predikant voor dezelfde uitdaging: om na intensief lezen van de bijbelteksten te komen tot een preek. Ik neem daarvoor de tijd. Toch gaat het mij niet anders dan menig ander: de tijd is kostbaar, de materie 'hoekig' en pasklare antwoorden zijn niet voorhanden. Teksten zijn er om voortdurend gehoord te worden, en als eerste sta ik aan de kant van de hoorders. Een luisteroefening.

Hoe kom ik in vrij korte tijd tot de kern van een tekst en hoe vertaal ik de bijbeltekst in de kostbare tijd op een verantwoorde manier naar mijn hoorders, de gemeente? Ik sta aan de kant van mijn hoorders, uitgaande van de brede consensus dat een voorganger, in Gijs Dingemans' woorden, 'de eerste hoorder onder hoorders' is (1991, 14). De voorganger is *primus inter pares* en hoort de Schriften als mens, als gelovige, als zondaar en zoeker. Dat alles echter als éérste hoorder, als 'professional' (zie ook Van der Laan 1989, 9; Oskam & Geel 1999, 29; Van Dam 2004, 12).

De hoorder serieus nemen lijkt evident, maar ik krijg de indruk dat de persoon van de predikant als hoorder 'erbij gehaald moet worden'. Nemen wij echter de uitgangspunten van Kees Waaijman (2004) serieus, dan kom ik als hoorder nog dichter bij mijn gehoor *en de tekst*, omdat de bijbelteksten er naar hun aard zijn om *gehoord* te worden. Waaijman gebruikt

het begrip 'lezen'. Hij bedoelt daarmee: 'het hele hermeneutische proces: tekstopvatting, lezing, interpretatie, verstaan, toe-eigening en doorwerking' (2004, 9). Ik gebruik echter 'horen', omdat het dichter bij het principe ligt dat bijbelteksten aanvankelijk eerst hardop voorgelezen werden, en in dit voorlezen en horen er iets merkwaardigs gebeurt: daarin klinkt iets van Gods stem door (zie ook Snoek 2010, 93).

Lezen en luisteren

De schrijvers van de Bijbel waren dichters en kunstenaars, die taal, beelden en metaforen kozen om te overtuigen, zegt Thomas G. Long. Ze waren 'predikers' die geloof en inzicht bij de hoorders wilden genereren. 'Ze namen hun hoorders serieus, en bijbelse interpretatie die de hedendaagse hoorder serieus neemt, kijkt naar de patronen die zij in de tekst hebben geweven' (2007, 78).

In *Basisinstrumenten*, een werkmap bij de werkbegeleiding van predikanten, staan de ▸

< 'Religie nu', Eddy Seesing. Foto: René Rosmolen



volgende vragen ter overweging bij de tekst in het proces van voorbereiding (22): ‘Wat hoor ik hierin? Heb ik vragen, herkenningen, aarzelingen? Wat maakt dit bij mij los? Voel ik me aangesproken, uitgedaagd, opgeroepen tot consequenties?’ (zie ook Dingemans 1991, 187; Oskam & Geel 1999, 28; Van Dam 2004, 14; De Zwart 2008, 59).

Henk van der Meulen (2008, 85) vraagt zich af wanneer de meditatie in de voorbereiding plaatsvindt. Aan het begin, zeg ik dan, als ‘meditatie’ in engere zin. Dat is niet zo uitgebreid als Jos Douma (2000, 124, 235-250), die een bredere methode van meditatie in de preekvoorbereiding heeft uitgewerkt. Ik

***Ik ga uit
van het feit
dat God wil ‘spreken’***

ga uit van het feit dat God wil ‘spreken’. Dat vindt al plaats in het hardop lezen via de *lectio* en *meditatio*, en daarvoor wacht ik niet tot de *oratio* en *contemplatio*, dus beperkt aansluitend bij de *lectio divina* (Douma 2008, 4). Het hardop lezen als *gehoorde* tekst is uitgangspunt van Dingemans (1991, 187), Van der Laan (1989, 13) en De Zwart (2008, 51). Behalve dat men zo het dichtst bij de hoorder komt, werken zij echter niet verder uit waarom. Het meditatief element komt vooral in het *hardop lezen* van de tekst, zegt Van Dam. Aan Douma ontleent hij het inzicht dat ‘meditatie’ komt via de Latijnse vertaling *meditatio* van het Griekse *meletè*, dat in de Septuaginta de vertaling is van het Hebreeuwse *hgd*. ‘*Hgd* is het steeds weer halffluid lezen van het Woord van God (Jozua 1:8 en Psalm 1:2)’ (2004, 17).

Met Waaijman werk ik in dit artikel deze noodzaak verder uit. De algemene associatieve vragen in de meditatie perk ik echter in omdat ze te algemeen zijn en te weinig met de soort tekst rekening houden. Bij de eerste lezing (zie De Zwart 2008, 57-59, voor vijf voorbeelden van eerste lezingen) bied ik *gerichte* associatieve vragen waardoor ik én de voorbereiding persoonlijk maak én het genre van de tekst serieus neem. De soort tekst speelt een grote rol bij hoe ik de tekst voor het eerst hoor.

De inzichten van Kees Waaijman vat ik samen; hij heeft ze weer ontleend aan de hermeneutiek van de joodse geleerden Martin Buber, Franz Rosenzweig en Emmanuel Levinas. Deze inzichten onderbouwen een aantal vragen die mij gericht toegang bieden tot de bijbelteksten. Waaijman spreekt over de *Tenach*, maar zijn inzichten zijn ook op het Nieuwe Testament van toepassing. Aan de hand van een voorbeeld uit het Matteüs-evangelie (hoofdstuk 18:21-35) illustreer ik mijn methode van eerste lezing.

Spreken en horen

Het uitgangspunt van Waaijman is dat de Schrift pas tot leven komt wanneer zij hardop wordt gelezen. Dit hardop lezen is altijd ook tegelijk hóren. ‘In het lezend horen ontvouwen zich de tekst en de zin van de Schrift én wordt de Stem gehoord die daarin spreekt’ (2004, 11). Overeenstemmend met de joodse traditie gaat Waaijman ervan uit dat de tekst zoals wij die hebben, zorgvuldig is overgeleverd en dat het niet mogelijk is om tot een zogeheten oorspronkelijke tekst te komen. De overgeleverde tekst staat voorop. De tekst is met zo een grote zorgvuldigheid overgeleverd,



dat vergissingen vrijwel uitgesloten zijn, aldus Rosenzweig en Buber. Zij kunnen zich nauwelijks voorstellen dat onze kennis van het Hebreeuws dat van de oorspronkelijke schrijvers en hoorders kan overtreffen. Ze kiezen bewust de masoretische tekst (zie Waaijman 2004, 13; zie ook Emanuel Tov 2010, 47) die vraagtekens zet bij het vermogen om te komen tot een 'oorspronkelijke' tekst.

Anders dan de moderne bijbeluitlegger die zich omringt met woordenboeken en commentaren, bevindt een joodse uitlegger van de Schrift zich in een andere wereld. Hij wil de

Ook het Nieuwe Testament heeft het karakter van 'aanspraak'

Schrift van buiten leren kennen. Het geheel van de Schrift wordt hem eigen. Het reciteren van de Thora vormt de kern van zijn vroomheid. De letterlijke gestalte van de Thora komt tot leven in haar *gesprokenheid*. De bijbeltekst wordt opgevat als *gesproken* tekst. Veelzeggend is het volgende citaat:

'De essentie is dat de uitgesproken tekst in het reciteren gehoord wordt. Buber noemt dat de *Hörleser*: terwijl de tekst wordt gezegd, wordt hij gehoord in de adempauzes tussen het zeggen. In dit reciterend luisteren openbaart de Schrift haar betekenis. De Schrift drukt haar zin onmiddellijk uit in de zinnelijkheid van de tekstvoltrekking. De Schrift is een rite: de rituele voltrekking is haar openbaring. Er is geen scheiding tussen inhoud en vorm' (Waaijman 2004, 15).

De tekstconstitutie gebeurt in het zeggen: de tekst tekent zich af in het oor van de spreker, die hoort wat hij zegt. Waaijman citeert Levinas:

'De profetische dimensie van de Schrift en van de taal in het algemeen bestaat erin dat de spreker in zijn spreken wordt aangesproken: 'alsof ik niet als enig sprak toen ik sprak'. Horen-in-het-spreken is de spiritualiteit van de tekst' (2004, 15-16).

De tekst wordt geconstitueerd in het horen-zeggen. Dat het in feite een gesproken woord is, vormt het wezen van de Schrift. De Bijbel komt voort uit een levende voordracht en is ook daartoe bestemd. Voor Buber dient het feit dat de Bijbel tot Schrift is geworden, slechts om zo zijn vorm als gesproken voordracht te houden (Waaijman 2004, 43).

Deze inzichten hebben voor mij implicaties voor de voorbereiding om te komen tot een preek. Dat begint bij het rustig en geconcentreerd voor mezelf de tekst *hardop* te lezen. In het ritme, in de natuurlijke ademtocht van één tot maximaal dertig woorden, in de herhalingen groeit langzaam het verstaan van de tekst. Waaijman vat het mooi samen:

'Alleen de ademhaling zelf voert 'tot een geleiding in eenheden (*kola*) die tegelijk adem-eenheden en betekenseenheden zijn (...)' Men moet daarbij wel in het oog houden, dat in het gebied van het zuiver mondelinge karakter, waarover wij hier spreken, ademen en betekenispauses hetzelfde moment zijn' (...) Terwijl het oog een *kolon* ziet en de adem een *kolon* omspannt, vormt de adem- ➤



pauze ná het *kolon* het eigenlijke betekenismoment. Het verstaan vindt plaats in de pauze. Hier wordt de lezer tot hoorder, door Buber de ‘opmerkelijke hoorlezer’ genoemd. Terwijl de ooglezer bepaald wordt door ‘het lezend vooruitsnellende oog’, wordt de hoorlezer bepaald door ‘het horend volgende oor’. Is de betekenisrijke adempauze eenmaal toegeëigend, dan vervult zij gaandeweg ook de lezer tijdens het lezen zelf: ‘Hij leest hardop wat er staat, hij hoort het woord dat hij spreekt en het komt op hem toe’ (2004, 44).

Gesitueerdheid

Buber stelt dat alle teksten altijd in een bepaalde situatie zijn gesproken: ‘Het bijbelse woord is (...) niet los te maken van de situaties van zijn gesprokenheid, anders verliest het zijn concreetheid, zijn lijfelijkheid’ (Waaijman 2004, 47). De gesitueerdheid van de tekst illustreert Buber aan de hand van vier voorbeelden, die parallel lopen met de vier-genre-indeling van Rosenzweig: casuïstiek (gebod), retoriek (profetie), epiek (geschiedenis) en lyriek (psalmen) (Waaijman 2004, 48).

Deze gesitueerdheid helpt mij de juiste *to the point*-vragen te stellen die mij bij de voorbereidingen helpen tot de kern(en) door te dringen. Deze vragen perken het associatief lezen enigszins in om recht te doen aan het genre van de tekst. Het voordeel van het rekening houden met de verschillende genres is dat de juiste vragen kunnen worden gesteld en dat vragen die niet verband houden met het betreffende genre kunnen worden vermeden (zie ook Snoek 2010, 232).

Gebod

Het gebod is geen abstracte uitspraak, geen a-historisch maxime; ook geen sententie, maar een *aanspraak*, die iedere tijd opnieuw hoorders treft die zich er concreet mee inlaten. Het is niet vrijblijvend, het is horen tegenover geïnteresseerd lezen. ‘Het gesitueerde gebod dat gesproken wordt als aanspraak in de tweede persoon tot deze generatie, wordt gehoord door mensen van vlees en bloed’ (Waaijman 2004, 49).

- *Twee vragen stel ik daarom aan de tekst van het gebod:*

Wartoe spreekt de tekst mij aan?

Wat hoor ik in dit gebod?

Profetie

‘De profetie spreekt mensen aan op een bepaald uur, in een bepaalde situatie. De werking van deze aanspraak is afhankelijk van de beslissing die de aangesprokenen nemen’ (Waaijman 2004, 49). Een profetie heeft de opdracht te spreken tot mensen die zich in een historische situatie bevinden. Het moet komen tot een bepaalde beslissing. Dit beslissingsmoment is niet aan tijd gebonden; het moet telkens weer *opnieuw* genomen worden in andere situaties. ‘Het profetisch spreken-horen bevat drie situatiemomenten: de concrete historische situatie; de gesitueerdheid van het woord in het beslissende horen van mensen en de eeuwige gelding van het profetenwoord in het onvergankelijke ogenblik, waarop men ademhaalt en besluit al dan niet in te gaan op het woord’ (Waaijman 2004, 50).



- *De volgende vragen stel ik aan een tekst van profetische aard:*

Waartoe roept de tekst op?

Welke keuzes moet ik maken?

Ga ik in op deze oproep/opdracht? Waarom wel of misschien ook niet?

Geschiedenissen

De bijbelse 'geschiedenissen' (verhalen, EJV) bewaren de levende stem van de verteller.

In hun gesprokenheid evoceren zij, leggen zij verbindingen, wijzen en waarschuwen zij. De meeste bijbelverhalen zijn gesproken

vertellingen waarin de stem van de verteller te horen is. Deze vertellingen vervullen vier functies: (1) de verteller roept de hoorders

op tot een bepaalde houding of een bepaald gedrag; (2) de verteller legt relaties tussen de

verschillende generaties en perioden; (3) de verteller haalt bepaalde gestalten als

voorbeeld naar voren en houdt deze als wijzend voorbeeld aan de hoorders voor;

(4) de verteller waarschuwt de hoorders voor gevaren en dwaalwegen' (Waaijman 2004, 50).

Er bestaat dus een bepaalde dialogiek tussen de levende stem van de verteller en de oren van de

hoorders.

- *De vragen die ik stel aan een tekst van vertellende aard zijn:*

Tot welke houding of gedrag roept de tekst mij op?

Welke relaties bestaan er in de tekst? Oftewel: welke verbanden zijn er met andere teksten, verhalen of thema's?

Welke voorbeelden/identificaties biedt de tekst?

Waartegen waarschuwt de tekst?

Psalmen

'De Psalmen worden gedragen door de geleefde onmiddellijkheid van een ik dat zijn nood uitschreeuwt of van dankbaarheid jubelt.

Onmiddellijkheid betekent een mystieke ervaring waarin het meest wezenlijke en het meest centrale in het zelf wordt geraakt. Deze inwerking gebeurt on-middel-lijk: er zit niets tussen; er komt geen "middel" of "beeld" aan te pas' (Waaijman 2003, 64). De Psalmen zijn de taal van mensen die persoonlijk spreken, in de eerste persoon enkelvoud' (Waaijman 2004, 52). Liturgische gedichten of liturgische litanie, de ondertoon blijft vaak een persoonlijke leefsituatie: uiterste nood, vreugde of dankbaarheid.

- *De vragen die ik uit psalmteksten opmaak zijn:*

Wat is de grondtoon van de tekst?

Kan ik met de ik-persoon in de tekst meeleven?

Waarmee precies?

Wat zegt de tekst mij persoonlijk?

Met Waaijman stel ik dat Bubers uitgangspunten zijn, dat het woord in zijn gesprokenheid in bepaalde situaties is gesproken en men mag de situaties van zijn gesprokenheid niet scheiden. Waaijman zegt hiervan: 'Als we door de vier genrevoorbeelden heen kijken, weten we beter welke 'situaties' in het gesproken woord geïncarneerd zijn. Bij het woord in zijn gesprokenheid gaat het om (1) een aanspraak, een woord, een oproep, een waarschuwing, een noodkreet, een jubelzang;





(2) geuit door mensen in de eerste persoon, daartoe gevolmachtigd, in het hart van de gemeenschap, in de onmiddellijkheid van het roepen; (3) gesproken tot mensen van vlees en bloed, een jij, een volk, een groep, een geslacht; (4) in een bepaalde historische situatie, op een bepaald uur, in een keuzemoment; (5) gehoord als aanspraak, niet vrijblijvend, met het oog op een beslissing als oriëntatie. Op de kortste formule teruggebracht: de gesitueerdheid van het gesproken woord is het gesprek; de dialoog tussen mens en mens' (2004, 52).

Toepassing

In de christelijke traditie is het Nieuwe Testament in de loop der eeuwen, samen met het Eerste Testament, deel geworden van de Bijbel. Alleen al daarom zijn de principes van Buber via Waaijman ook van toepassing op het Nieuwe Testament. Ook het Nieuwe Testament heeft het karakter van 'aanspraak'. De Bijbel is in de christelijke traditie *als geheel* bron van leven geworden die bepalend is voor het (geloofs)leven. Het is God die aanspreekt. Deze 'aanspraak' van het Eerste Testament heeft zich in onze christelijke traditie juist verbreed in de persoon van Jezus Christus. Het Eerste en het Nieuwe Testament vormen in de christelijke traditie een eenheid die niet kan worden verbroken (zie Jagersma 2007, 17).

Naast de *eenheid* in de twee testamentsen wijst Riemer Roukema (2001, 97-98) erop dat vele christenen aan het begin niet konden lezen en aangewezen waren op de voorlezing van de Bijbel. Eerst uit de *Tenach*, en later werden de vroegchristelijke geschriften hieraan toegevoegd. Men las, ook wanneer men dit voor

zichzelf deed, doorgaans *hardop*; lezen in stilte was ongebruikelijk. Dit bevestigt dat ook in de christelijke traditie de Bijbel er was om *gehoord* te worden.

Ik geef hieronder een tekstgedeelte met uitwerking als voorbeeld. Ik beperk me daarbij tot één genre uit het Nieuwe Testament: de evangeliën die vaak op de oecumenische leesrooster staan. De brieven en de apocalyptiek vergen aparte aandacht.

Voorbeeld: Matteüs 18:21-35, de gelijkenis over vergeving

Vanwege de *vertellende aard* van de evangeliën zou ik ze willen situeren onder wat Buber de 'geschiedenissen' noemt (zie Vorster 1981, 22; Du Toit 1980). Dit verhaal lees ik eerst *hardop* voor mezelf. Anders dan Dingemans (1991, 188) die voorstelt om dezelfde tekst die in de gemeente gelezen wordt te gebruiken, doe ik het aan de hand van een concordante vertaling: de

Tussen de stem 'in' de tekst en de lezer als 'hoorder' ontstaat een persoonlijk gesprek

Naardense Bijbel. Uiteraard is het beter om het in eerste instantie in het Hebreeuws of Grieks te doen. Maar het *vloeiend* lezen en verstaan van de grondtalen is alleen voor een selecte groep weggelegd. Omdat vorm en inhoud naar de inzichten van Buber niet van elkaar te scheiden zijn, moet toch in het eerste lezen iets van de eerste vorm doorklinken. De vertaler van de Naardense Bijbel, Pieter Oussoren, sluit tevens aan bij de traditie van Rosenzweig en Buber. 'Wat onthoud ik?' is de vraag die ik mij stel, samen met de onderstaande vragen. Daarbij



geef ik enkele grepen weer uit een preek gehouden op 11 september 2011.

Tot welke houding of gedrag roept de tekst mij op?

Petrus vraagt: 'Hoeveel keer moet ik mijn broeder vergeven?' Toevallig stond deze lezing op zondag 11 september op het leesrooster, precies tien jaar na de aanslagen van 'elf september'. Dat zette deze vraag direct op scherp! Tot vergevingsgezindheid roept de tekst op: 'zeventig keer zeven keer.' Punt is niet precies *hoeveel* keer, want de koning in deze gelijkenis vergeeft maar één keer. Vergeving is daarom iets dat niet in termen van berekening of getallen om te zetten is: vergeving gaat om vele malen meer dan wat voorgeschreven is of berekend kan worden. Tienduizend talenten (dat wat de koning kwijtscheldt) is een niet te overzien groot bedrag.

Welke relaties bestaan er in de tekst?

Oftewel: welke verbanden zijn er met andere teksten, verhalen of thema's?

Mijn ervaring speelt mee. Wat weet ik en onthoud ik van vorige lezingen en teksten? Deze gelijkenis doet denken aan de bede van het Onze Vader: 'en vergeef ons onze schulden, gelijk ook wij vergeven onze schuldenaren' (Mat. 6:12, NBG '51). Elders, in Matteüs 6:1-4, gaat het om het geven *zonder bijbedoelingen*. Zou vergeven dan niet ook zonder bijbedoelingen zijn, vergeven om het vergeven, buiten de sfeer van 'voor wat hoort wat'? Ook klinkt het voorafgaande deel door: het voorkomen van het feit dat een broeder of zuster buiten de gemeenschap valt (18:14-

20). Als die ene broeder of zuster een tollenaar of zondaar is, temeer is die te vergeven. Waar het in hoofdstuk 18:14-20 nog enigszins om het *uitsluiten* van de zondaar gaat, neemt deze gelijkenis het thema verder mee: hoe ver gaat het *insluiten*?

Welke voorbeelden stelt de tekst?

Inzichten uit de exegese (zie Carter 2000, 70-374) spelen mee, maar worden *ingeperkt* door deze vraag. De koning scheldt de schuld van zijn dienaar kwijt, hetgeen de dienaar vervolgens zelf niet doet. Daardoor zet de dienaar de koning in zijn hemd. Een koning kan het zich permitteren om bewogen te zijn, maar kan zich in het politieke krachtenveld niet in z'n hemd laten zetten. Ook de koning berekent zijn kansen; de dienaar is mogelijk een hoge ambtenaar, en die wil hij niet kwijt. Het is politiek opportuun om een ingewerkte dienaar zo lang mogelijk in dienst te houden. De dienaar laat echter dat zien wat aanvankelijk van een koning wordt verwacht: daadkracht. Dat de dienaar een voorbeeld is van wat vergeving *niet* is, is evident. Dat geldt ook voor de koning: vergeven is niet te berekenen in economische of politieke termen. Als de koning (God?) zich dan vervolgens wel gewelddadig opstelt (zo klinkt het in onze oren), is dat om te zeggen: als men dan toch geen ander manier kent om het te begrijpen, dan met een negatief voorbeeld – waar mensen anderen niet vergeven, handelt de koning *alsof* hij een gewelddadige heerser is. 'Zó zal ook uw hemelse Vader doen als ge niet van harte een ieder aan zijn broeder vergeving schenkt!' (18:35, Naardense Bijbel). Niet om het geweld is het ►





God te doen, maar om de vergeving; het *van harte* vergeven. Daarin ligt het verrassende van deze gelijkenis: de oproep (zie eerste vraag) om de naaste medemens die heeft gezondigd van harte te vergeven.

Waartegen waarschuwt de tekst?

Tegen harteloosheid, waakzucht, eigen rechter spelen, vergeldingsdrang. Tien jaar na 'elf september' is dat even actueel. We kunnen andere mensen niet op voorhand beoordelen of veroordelen. Een moslim is niet op voorhand vanwege deze aanslagen een terrorist. In de preek heb ik dit echter niet verder uitgewerkt.

Als thema voor de preek over dit gedeelte heb ik geformuleerd: 'Een broeder of zuster vergeven?' In het gebruik van 'broeder/zuster' komt vergeving echt dichtbij. 'Elf september' zou men nog weg kunnen zetten als heel ver weg in New York, de 'broeder' is echter het dichtst bij het hart. Het vraagteken suggereert dat ik ook niet te moralistisch durf te zijn. Als het onverhoopt niet lukt te vergeven omdat het onrecht zo gigantisch groot is of dat men er (nog) niet aan toe kan zijn, is het niet de bedoeling om schuldgevoelens aan te praten. Een slachtoffer mag niet tot 'dader' worden als het niet lukt te vergeven. Als men het groeien naar vergeven overgeeft aan de tijd die heelt, haalt men het al uit de sfeer van het berekenbare.

Een open einde

Door de gestelde vragen uit de gesitueerdheid van de tekst, probeer ik de hoorder en de tekst

serieus te nemen. Een tekst is vanwege haar *wezen* een gesproken woord, zo ontkomt men er niet aan dat het een persoonlijk gesprek met de tekst wordt: een gesprek tussen mens en mens, tussen de stem 'in' de tekst en de lezer als 'hoorder'. Dat maakt het horen van de tekst tot méér dan een wetenschappelijke exercitie. Het is de vrijblijvendheid voorbij. Hoe breng ik mijn opgedane inzichten uit het horen in verband met mijn eigen geloof en levensvragen? Het lezen/horen van de tekst is meer een *evocatieve* dan een *descriptieve* aangelegenheid. De hoorder hoort de tekst als deel van een nieuw publiek, met eigen vragen en verwachtingen. De tekst in zijn gesprokenheid is het startpunt, maar er is ruimte voor eigen cultuur, leven en

In het ritme groeit langzaam het verstaan van de tekst

omstandigheden. De lezer/hoorder neemt de eigen situatie en ervaringen mee. De tekst wordt vriend en bondgenoot. De historische context van de tekst kan vervangen worden door die van de huidige lezer-hoorder.

Teksten zijn er om voortdurend weer te worden gehoord en zijn in staat om nieuwe situaties opnieuw te belichten die de oorspronkelijke auteur niet had voorzien. Daarom kunnen dezelfde vragen later ook weer andere antwoorden oproepen en andere antwoorden van anderen oproepen. De tekst blijft een open einde houden. <

< 'De oude koning', Emil Nolde, aquarel. Foto: René Rosmolen



Literatuur

- Carter, W. (2000). *Matthew and the Margins: A Socio-political and religious Reading*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Dam, G.P. van (2004). Meditatief bijbellezen als een fase in de preekvoorbereiding. In: *Postille* 56, 2004-2005 (7-25). Zoetermeer: Boekencentrum.
- Dingemans, G.D.J. (1991). *Als hoorder onder hoorders. Hermeneutische Homiletiek*. Kampen: Kok.
- Douma, J. (2000). *Veni Creator Spiritus. De meditatie en het preekproces*. Kampen: Kok.
- Douma, J. (2008). Hoe spiritueel zijn onze preken? De *lectio divina* als bron voor een spirituele homiletiek. <http://www.josdouma.nl/etfhomiletiek/Jos%20Douma%20-20Hoe%20spiritueel%20zijn%20onze%20preken.pdf>
- Jagersma, H. (2007). *De onbekende rijkdom van de Bijbel*. Vught: Skandalon.
- Laan, J.H. van der (1989). Hoe maakt men een preek? In: *Postille* 41, 1989-1990 (7-18). Zoetermeer: Boekencentrum.
- Long, T.G. (2007). Taking the listeners seriously in Biblical Interpretation. In: M.P. Knowles (ed.). *The folly of preaching: Models and Methods* (73-85). Grand Rapids: Eerdmans, Michigan.
- Meulen, H. van der (2008). Focus en functie; meditatie. In: H. van der Meulen (red.) *Als een leerling leren preken: Preekvoorbereiding stapsgewijs* (80-89). Zoetermeer: Boekencentrum.
- Oskam, P. & Geel, R. (1999). *Concreet en beeldend preken*. Bussum: Coutinho.
- Protestantse Kerk in Nederland. *Basisinstrumenten*. Werkmap voor predikanten. <http://www.pkn.nl/predikanten/site/uploadedDocs/Map2010herz01.pdf>.
- Roukema, R. (2001). Het gebruik en de uitleg van de Bijbel in de eerste eeuwen van het christendom. In: E. Eynikel, E. Noort, T. Baarda & A. Denaux (red.). *Internationaal Commentaar op de Bijbel I* (96-112). Kampen: Kok.
- Snoek, H. (2010). *Een huis om in te wonen: Uitleg en interpretatie van de Bijbel*. Kampen: Kok.
- Toit, A.B. du (1980). Algemene inleiding tot die evangelies. In: A.B. du Toit (red.). *Die Sinoptiese Evangelies en Handeling. Inleiding en Teologie, Handleiding by die Nuwe Testament IV* (1-30). Pretoria: HGKB.
- Tov, E. (2010). Welke tekst kiest men als basis voor de vertaling van de Hebreeuwse Bijbel? *Met andere woorden* 10 nr. 1 (41-49).
- Vorster, W.S. (1981). *Wat is 'n Evangelie? Die plek van die tekssoort evangelie in die literatuurgeskiedenis*. Pretoria: NGKB.
- Waaijman, K. (2003). Mystieke ervaring en mystieke weg. In: J. Bears, G. Brinkman, A. Jelsma & O. Stegink (red.). *Encyclopedie van de mystiek: Fundamenten, tradities, perspectieven* (63-64). Kampen: Kok.
- Waaijman, K. (2004). *Tegendraads lezen. De Schrift vanuit joods perspectief*. Kampen: Kok.
- Zwart, I. de (2008). De eerste lezing. In: H. van der Meulen (red.). *Als een leerling leren preken. Preekvoorbereiding stapsgewijs*. (50-59). Zoetermeer: Boekencentrum.
- Evert-Jan (dr. E.) Vledder is predikant van de Hervormde Gemeente Immanuel-West te Rotterdam.
ejvledder@planet.nl



Religie en gezondheid

Professionalisering van een domein

Dit trendbericht beschrijft de recente ontwikkelingen en veranderingen op het gebied van religie en gezondheid. Het gaat om tendensen die naar voren komen in internationale en nationale publicaties van de laatste vijf jaar. De meest duidelijke ontwikkeling kan samengevat worden onder de noemer 'professionalisering van het domein'. Dit toont zich zowel op het vlak van empirisch onderzoek als op het vlak van de implementatie in de praktijk. Daarbij wordt gezondheid breed bekeken en komen verschillende groepen werkzaam in zorg aan bod; gaande van artsen en verpleegkundigen, tot psychologen, therapeuten en pastoraal verzorgenden.

Empirisch onderzoek professionaliseert

Empirisch onderzoek naar de verbanden tussen religie en gezondheid werd jarenlang in de marge van andere onderzoeksvragen bekeken. De laatste decennia is er echter een opvallende toename in studies die de link religie-gezondheid centraal stellen.

Deze vernieuwde interesse in het domein van religie en gezondheid werd echter vooral weerspiegeld in kwantiteit, en minder in kwaliteit van de uitgevoerde onderzoeken. Zo beschrijft het *Handbook of Religion and Health* (Koenig, Larson & McCullough, 2001) meer dan zestienhonderd studies en reviews die zich focussen op religie en gezondheid, maar het overgrote deel van deze studies

zijn zowel methodologisch als theoretisch zwak onderbouwd. Hierin lijkt verandering te komen. Recente publicaties beschrijven meer genuanceerde en diepgaander studies, waarbij aandacht besteed wordt aan het theoretisch kader van de studie en aan een beter onderzoeksdesign.

Plaats binnen copingproces

Ten eerste worden studies vaker gekaderd binnen meer gevestigde theorieën in de psychologie of gedragswetenschappen. Zo zijn er een aantal onderzoekers (bijv. Wachholz & Pearce, 2009) die verder bouwen op het biopsychosociaal-spiritueel model van Sulmasy (2006), dat stelt dat de patiënt moet gezien worden als een ►





persoon op het knooppunt van zowel het fysiologische domein, het psychologische domein, het sociale domein én het spirituele domein. Het model stelt verder dat ziekte en gezondheid een impact hebben op elk van deze domeinen en elk van de domeinen op hun beurt de ervaring van ziekte beïnvloeden.

Daarnaast werken sommige onderzoekers (bijv. Gall et al., 2009; Park, 2010) verder op het gangbare psychologische copingmodel dat beschrijft hoe mensen omgaan met moeilijke levenssituaties. Deze onderzoekers geven religie, en breder: zingeving, een plaats binnen dit copingproces en proberen zo aan te tonen hoe religie een invloed kan hebben op gezondheid. Het verankeren van de empirische studies binnen gewaardeerde theoretische modellen zorgt er ook voor dat het doel van het onderzoek naar een hoger niveau wordt gebracht. Men is niet langer louter geïnteresseerd in de verbanden tussen religie en gezondheid, maar men wil meer zicht krijgen op de onderliggende mechanismen en processen die tot het verband leiden.

Ook in de Nederlandse literatuur is deze trend zichtbaar, bijvoorbeeld in het herfstnummer van *Psyche en Geloof* (volume 21, 2010) en in het werk van verschillende onderzoekers (bijv. Van Eersel et al., 2009; Pieper & Van Uden, 2011; Van Uden, 2008).

Existentiële zingeving

Een tweede opvallende trend binnen het empirisch onderzoek is de conceptualisatie van het begrip religie. Waar religie in het

verleden vooral vanuit een Amerikaans-protestantse hoek werd bekeken, met een nadruk op kerkgang en kerkbetrokkenheid, wordt dit in recent onderzoek aangepast aan meer geseculariseerde en postmoderne samenlevingen. Zo gaan een aantal onderzoekers niet langer uit van een specifiek religieuze traditie om religie te definiëren, maar verbreden zij dit naar een 'algemeen zingevingssysteem' dat zowel een religieuze, spirituele als seculiere inhoud kan hebben (zie voor een uitgebreid overzicht: Park, 2010). Ook bij Scandinavische onderzoekers (La Cour & Hvidt, 2010) zien we deze verbreding naar meer existentiële zingeving in plaats van louter religieuze zingeving. Instrumenten om religie te meten evolueren mee. Om het godsbeeld te meten, bijvoorbeeld, gaat men niet langer uitsluitend uit van een persoonlijk godsbeeld zoals in de grote christelijke tradities, maar houdt men ook rekening met eerder onpersoonlijke godsbeelden of vage godsbeelden (Van Laarhoven et al., 2010).

Negatieve invloed

Een derde recente ontwikkeling is de interesse in hoe religie ook negatief de gezondheid kan beïnvloeden. Terwijl de afgelopen decennia de focus vooral lag op onderzoek naar het positieve effect van religie, wordt er nu ook aandacht besteedt aan mogelijke negatieve invloeden zodat men komt tot meer uitgebalanceerde onderzoeksresultaten. Zo besteden onderzoekers recent aandacht aan religie als een bron van verdriet, stress of twijfel (bijv. Exline, Park, Joshua et al., 2011), aan de rol van spirituele worstelingen als men geconfronteerd wordt

< 'La réproduction', René Margritte. Foto: René Rosmolen



met stressvolle gebeurtenissen (bijv. Ai, Pargament, Appel & Kronfol, 2010) en aan negatieve vormen van religieuze coping (Gerber, Boals, Schuettler et al., 2011).

Longitudinale studies

Ten slotte toont de professionalisering van het onderzoeksdomein zich ook in het gebruik van een sterkere onderzoeksmethodologie. Steeds meer wordt gebruik gemaakt van longitudinale designs waarbij mensen verschillende keren bevraagd worden, zodat men veranderingen in religie en gezondheid kan meten. Dit gebeurt door middel van follow-up studies na bijvoorbeeld hartoperaties (zoals de studies van Ai et al., 2010, Ai & Hall, 2011), door middel van langer lopende studies waarbij de rol van spiritualiteit in het omgaan met een kankerdiagnose wordt onderzocht (bijv. Gall et al., 2009) of via dagboekstudies waarbij de participant dagelijks een vragenlijst invult (bijv. Keefe et al., 2011). Ondanks deze duidelijke ontwikkeling naar meer uitgebreide longitudinale studies blijven deze onderzoeksdesigns toch nog steeds in de minderheid.

Implementatie in de praktijk

De professionalisering van het domein is niet enkel merkbaar in empirisch onderzoek. Opvallend is ook dat er meer aandacht komt voor de implementatie van religie en spiritualiteit in de praktijk van de gezondheidszorg. In het verleden zag men religie en spiritualiteit als onderdeel van de absolute privésfeer. Nu ziet men, voornamelijk in Amerikaanse bronnen, een oproep om de patiënt in zijn totaliteit te

benaderen en dus ook aandacht te besteden aan de zingeving van de patiënt.

Invloed van religieuze tradities

Verschillende auteurs (Koenig, 2007; Siang-Yang, 2011; Verhagen et al., 2010) geven aan dat zingeving belangrijk is in de gezondheidszorg, omdat de zingeving van de patiënt (gedeeltelijk) bepaalt hoe de patiënt omgaat met lijden, genezen, ziekte en dood. De religieuze of spirituele zingeving kleurt mee het zelf- en wereldbeeld van de patiënt en kan dus de medische keuzes beïnvloeden.

In het boek *Religion and Psychiatry. Beyond boundaries* (Verhagen et al., 2010) bespreken verschillende auteurs de interactie tussen psychiatrie/geestelijke gezondheidszorg enerzijds en de grote religieuze tradities anderzijds. Men gaat hier uitgebreid in op hoe een religieuze traditie invloed uitoefent op de ideeën die men heeft rond psychisch ziek zijn, psychotherapie en psychiatrie. Hierbij komen het jodendom, het christendom, de islam, de Afrikaanse religies, het hindoeïsme en het boeddhisme aan bod.

Ook binnen Vlaanderen is er zeer recent aandacht voor de thematiek 'religie in zorg'. De Werkgroep pluriculturele zorg NVKVV geeft in zijn handboek *Pluriculturele zorg – ook onze zorg* (2011) aan op welke manieren religie (met focus op islam) een rol kan spelen in de praktijk van verpleegkundigen, vroedvrouwen en zorgkundigen. De auteurs gaan in op belangrijke domeinen binnen zorg, zoals palliatieve zorg en therapietrouw, waar ►

'Religie nu', Eddy Seesing. Foto: René Rosmolen >







de culturele en religieuze opvattingen van de patiënt zullen interfereren met de zorgpraktijk.

Spirituele behoeften

Daarnaast komt er meer aandacht voor de plaats van religie en spiritualiteit in het omgaan met ziekte, meer specifiek de rol van religie in het copingsproces van patiënten. Verschillende auteurs wijzen erop dat het noodzakelijk is bij de patiënt na te gaan of zijn/haar religie inderdaad een belangrijke factor is bij het omgaan met de ziekte. Er wordt daarom door sommigen (bijv. Koenig, 2007) voorgesteld om een korte religieuze anamnese af te nemen tijdens het intakegesprek (bijv. CSI-MEMO Spiritual History, ACP Spiritual History, of FICA Spiritual History), om zo te peilen naar het belang van religieuze zingeving in het leven van de patiënt.

Een aantal auteurs gaat ook een stuk verder en pleiten ervoor om religie en spiritualiteit niet enkel te betrekken in de intakefase maar ook in de behandelingsfase. Zo biedt Koenig (2007) in zijn handboek *Spirituality in patient care* aan zorgverleners verschillende handvaten om spiritualiteit op een kwaliteitsvolle manier te implementeren in zorgverlening. Hij heeft hierbij aandacht voor verschillende zorgverleners, namelijk artsen, verpleegkundigen, pastorale verzorgers, sociaal werkers en psychologen/psychotherapeuten. Verschillende topics worden besproken, zoals het peilen naar de spirituele behoeften van de patiënt, het al dan niet bidden met een patiënt, of het doorverwijzen naar geestelijken. Belangrijk is dat Koenig, in parallel met het onderzoeksveld, ook benadrukt dat religie en

spiritualiteit negatieve gevolgen kunnen hebben en dat de zorgverlener dit in het oog moet houden. In navolging hiervan geeft hij aan dat het belangrijk is als zorgverlener de grenzen van je handelen te kennen en te respecteren.

Eigen grenzen

Parallel hiermee is er ook in het veld van palliatieve zorg steeds meer aandacht voor spirituele zorg (e.g. Byrne, 2007; Leget, 2008; Van Laarhoven & Leget, 2007). Zo richtte de European Association for Palliative Care een *taskforce* op met als doel spirituele zorg binnen palliatieve zorg beter te ondersteunen zowel via onderzoek als via opleiding (zie www.eapcnet.eu/themes/clinicalcare/spiritualcareinpalliativecare.aspx en Nolan, 2011). Op dit moment heeft spirituele zorg binnen de palliatieve zorg nog geen structurele inbedding, maar er wordt wel gewerkt aan een duidelijker theoretisch kader. De Landelijke richtlijn 'Spirituele zorg' van de vereniging integrale kankercentrale/pallialine is daar een duidelijk voorbeeld van (Leget e.a., 2010). Ook hierin pleit men voor een multidisciplinaire aanpak, maar met respect voor de eigenheid en beperktheid van iedere discipline.

Dit laatste aspect, het (h)erkennen van grenzen, wordt door andere auteurs ook aangehaald als het gaat om religie en psychologie/therapie. Zock (2007) stelt dat de psychologie als discipline een steeds belangrijkere plaats inneemt in de theorie en methodiek van geestelijke verzorgers (p. 15), maar dat tegelijkertijd ook psychologische hulpverleners zich steeds meer met 'zingeving' bezighouden. Ze wijst er dan ook op dat de



afbakening psychische zorg versus geestelijke zorg een belangrijk hedendaags vraagstuk is, maar besluit dat een strikt onderscheid tussen beiden domeinen niet mogelijk is. Ze pleit dan ook voor een samenwerking tussen geestelijke verzorgers en psychologische hulpverleners.

Ook Van Heeswijk (2009) bevestigt dit en stelt dat psychotherapie en geestelijke verzorging elkaar moeten kennen en respecteren en, waar dat passend is, samenwerken (p. 37). Hij voegt er echter als kritische noot aan toe dat ze ook respectvol onafhankelijk en van elkaar gescheiden moeten blijven.

Verhagen en Avgoustidis (2010) bekijken deze thematiek kritisch en geven een duidelijke beschrijving waarom een samenwerking tussen psychologische en pastorale hulpverleners niet vanzelfsprekend is. Hierbij stellen ze dat de historische vijandigheid tussen psychologie en religie gecombineerd met het gebrek aan kennis van elkaars vakgebied vaak als oorzaak kan gezien worden. Maas (2011) echter stelt dat een goede begeleider de psychische begeleiding kan laten overgaan in geestelijke begeleiding en vice versa. Hij lijkt hierbij sterker aan te sluiten bij sommige Amerikaanse hulpverleners die pleiten voor een nauwere samenhang tussen religie en therapie.

In de Special Issue 'Psychotherapy with religious and spiritual clients' (2009) van de *Journal of Clinical Psychology* worden een aantal mogelijke vormen van religieuze psychotherapie besproken. Zo komen achtereenvolgens aan bod: de 'spiritually oriented psychodynamic psychotherapy' (Shafrankse), de 'religiously accomodated cognitive-behavioral therapy' (Hathaway en Tan), de 'theistic spiritual

psychotherapy' (Richards et al.), spiritueel georiënteerde behandelingen voor alcoholverslavingen (Delaney et al.) en psychotherapie met moslims (Dwairy).

Een meer diepgaande bespreking van spiritualiteit in het therapeutische proces is ook te vinden in het handboek van Aten & Leach (2009). Het recente Amerikaanse handboek *Counseling and Psychotherapy: A christian perspective* (Tan, 2011) bespreekt uitgebreid hoe christelijke theologie een rol kan spelen in christelijke counseling en welke integratiemogelijkheden er zijn, en belicht ook de ethische kant van de zaak. Zowel Koenig (2007) als Verhagen et al. (2010) geven aan dat religie en spiritualiteit binnen psychotherapie met voorzichtigheid, kennis en professionaliteit moet benaderd worden. De therapeut moet zijn eigen grenzen kennen, beducht zijn voor overdracht en tegenoverdracht en op tijd doorverwijzen of samenwerken met een geestelijk verzorger.

Conclusie

Op dit ogenblik krijgt 'religie en gezondheid' meer aandacht en lijkt er een professionalisering van het domein gestart. Dit toont zich in zowel empirisch onderzoek met meer aandacht voor gefundeerde theoretische kaders en een sterkere methodologische onderzoeksdesigns, als in meer aandacht voor religie in de zorgpraktijk. Steeds meer zorgverleners komen in onze multiculturele samenleving in contact met de religieuze en spirituele zingeving van hun patiënten. Zowel Europese als Amerikaanse auteurs proberen richtlijnen aan te reiken die hulpverleners kunnen gebruiken in deze confrontatie. ▷



Tegelijkertijd is duidelijk dat dit nog een vrij recente ontwikkeling is en er meer onderzoek en discussie nodig is om te kunnen komen tot *evidence-based* handelen als het gaat om religie en gezondheid. ◀

Referenties

- Ai, A.L. (2010). Depression following open-heart surgery: the pathway of interleukin-6 and spiritual struggle. *Annals of Behavioral Medicine*, 39, 123-123.
- Ai, A.L., Pargament, K.I., Appel, H.B. & Kronfol, Z. (2010). Depression Following Open-Heart Surgery: A Path Model Involving Interleukin-6, Spiritual Struggle, and Hope Under Preoperative Distress. *Journal of Clinical Psychology*, 66(10), 1057-1075.
- Aten, J. & Leach, M. (eds.) (2008). *Spirituality and the therapeutic process: A comprehensive resource from intake through termination*. Washington, DC: American Psychological Association Books.
- Byrne, M. (2007). Spirituality in palliative care: What language do we need? Learning from pastoral care. *International Journal of Palliative Nursing*, 13, 118-124.
- Cour, P. la & Hvidt, N.C. (2010). Research on meaning-making and health in secular society: Secular, spiritual and religious existential orientations. *Social Science & Medicine*, 71(7), 1292-1299.
- Eersel, J., Laarhoven, H. van, Pieper, J., Smeets, W. & Uden, R. van (2009). Religious and nonreligious coping among cancer patients. *JET: Journal of Empirical Theology*, 22, 195-215.
- Exline, J.J., Park, C.L., Smyth, J.M. & Carey, M.P. (2011). Anger Toward God: Social-Cognitive Predictors, Prevalence, and Links With Adjustment to Bereavement and Cancer. *Journal of Personality and Social Psychology*, 100(1), 129-148.
- Gall, T.L., Guirguis-Younger, M., Charbonneau, C. & Florack, P. (2009). The trajectory of religious coping across time in response to the diagnosis of breast cancer. *Psycho-Oncology*, 18(11), 1165-1178.
- Gall, T.L., Kristjansson, E., Charbonneau, C. & Florack, P. (2009). A longitudinal study on the role of spirituality in response to the diagnosis and treatment of breast cancer. *Journal of Behavioral Medicine*, 32(2), 174-186.
- Gerber, M., Boals, A. & Schuettler, D. (2011). The unique contributions of positive and negative religious coping to posttraumatic growth and PTSD. *Psychology of Religion and Spirituality*, 3(4), 298-307.
- Hall, D.E., Meador, K.G. & Koenig, H.G. (2008). Measuring religiousness in health research: Review and critique. *Journal of Religion & Health*, 47(2), 134-163.
- Heeswijk, A. van (2009). *Inbreken in een leegte. Klinisch godsdienstpsychologische essays*. Tilburg, Nederland: KSGV.
- Keefe, F.J., Affleck, G., Lefebvre, J., Underwood, L., Caldwell, D.S., Drew, J. et al. (2001). Giving with rheumatoid arthritis: The role of daily spirituality and daily religious and spiritual coping. *Journal of Pain*, 2(2), 101-110.
- Koenig, H. (2007). *Spirituality in patient care: Why, how, when, and what*. West Conshohocken, PA: Templeton Foundation Press.
- Koenig, H., McCullough, M. & Larson, D. (2001). *Handbook of religion and health*. New York: Oxford University Press.
- Laarhoven, H.W.M. van & Leget, C. (2007). De vragen aan het einde. Aandacht voor spiritualiteit in de palliatieve fase. *Medisch Contact*, 62, 1898-1901.
- Laarhoven, H.W.M. van, Schilderman, J., Vissers, K.C., Verhagen, C.A.H. H.V.M. & Prins, J. (2010). Images of God in Relation to Coping Strategies of Palliative Cancer Patients. *Journal of Pain and Symptom Management*, 40(4), 495-501.
- Leget, C. (2008). *Van levenskunst tot stervenskunst. Over spiritualiteit in de palliatieve zorg*. Tiel: Lannoo.
- Leget, C. e.a., (2010). Richtlijn spirituele zorg. In: A. de Graeff e.a. (red.). *Palliatieve zorg: richtlijnen voor de praktijk*. Utrecht: VIKC, 637-662; ook te vinden op www.pallialine.nl
- Maas, F. (2011). *De glans van het gewone. Spiritualiteit en geestelijke gezondheid*. Tilburg, Nederland: KSGV.
- NVKVV, Werkgroep Pluriculturele Zorg (2011). *Pluriculturele zorg: Ook onze zorg*. Antwerp, Belgium: De Standaard Uitgeverij.
- Nolan, S., Saltmarsh, P., Leget, C. (2011). Spiritual care in palliative care: working towards an EAPC Task Force. *European Journal of Palliative Care*, 18, 86-89.
- Park, C.L. (2010). Making Sense of the Meaning Literature: An Integrative Review of Meaning Making and Its Effects on Adjustment to Stressful Life Events. *Psychological Bulletin*, 136(2), 257-301.
- Pieper, J. & Uden, R. van (2011). 'Whenever God shines His light on me...' Religious coping in clinical healthcare institutions. *Mental Health, Religion & Culture*, 15, 1-14.
- Sulmasy, D. (2006). *The rebirth of the clinic: An introduction to spirituality in health care*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Tan, S.Y. (2011). *Counseling and psychotherapy: A christian perspective*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Uden, M.H.F. van (2008). Religie in de geestelijke gezondheidszorg: Religious coping. *Van analyse tot zorginnovatie*, 11, 9-11.



- Verhagen, P., Praag, H. van, Lopez-Ibor Jr., J., Cox, J. & Moussaoui, D. (eds). (2010). *Religion and psychiatry. Beyond Boundaries*. Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
- Wachholtz, A.B., & Pearce, M.J. (2009). Does spirituality as a coping mechanism help or hinder coping with chronic pain? *Current Pain and Headache Reports*, 13(2), 127-132.
- Worthington, E.J. & Aten, J. (2009). Special Issue: Psychotherapy with religious and spiritual clients. *Journal of Clinical Psychology: In session* 65.
- Zock, H. (2007). *Niet van deze wereld? Geestelijke verzorging en zingeving vanuit godsdienstpsychologisch perspectief*. Tilburg, Nederland: KSGV.

Jessie (dr. J.) Dezutter is postdoctoraal onderzoeker (Fonds Wetenschappelijk Onderzoek Vlaanderen) aan het Centrum voor Godsdienstpsychologie van de Faculteit Psychologie en Pedagogische Wetenschappen van de Katholieke Universiteit Leuven.
jessie.dezutter@ppw.kuleuven.be



Symposium 'Ouderdom: kunst en kunde'

In het kader van het project 'Onder de vijgenboom, zin in de ouderdom' wordt op 5 oktober 2012 van 10.00-16.00 uur in de Bergkerk te Amersfoort een symposium gehouden over 'Ouderdom: een kunst, een kunde'. Dit symposium wil bijdragen tot een genuanceerd beeld van ouderen en ouderdom. Het thema wordt benaderd vanuit esthetiek en ethiek. Voor alle professionals en vrijwilligers die betrokken zijn bij (ouderen)zorg en seniorenwelzijn, voor predikanten, pastores en geestelijke verzorgers, studenten, huisartsen en vertegenwoordigers uit de lokale politiek.

Aanmelden kan door overmaking van € 50 (inclusief lunch en afsluitend hapje/drankje), studenten € 30, naar 8241972 t.n.v. Stichting Amersfoortse Bergkapel o.v.v. 'symposium onder de vijgenboom'.

Bergkerk, Dr. Abraham Kuiperlaan 2, 3818 JC Amersfoort; 033- 4617917; bergkerk@planet.nl; www.bergkerk.nl of ds. R. Rosmolen, 033-4801553; r.rosmolen@casema.nl.

Symposium 'Kwaliteit van Geestelijke Verzorging'

Vrijdagmiddag 22 juni 2012 vindt het jaarlijkse symposium Religie en Zorg plaats met als titel 'Kwaliteit van Geestelijke Verzorging'. Na een inleiding over het begrip kwaliteit van zorg, volgen drie inleidingen waarin de kwaliteit van de drie profilerende taken in de geestelijke verzorging centraal staat: religieuze counseling, morele advisering en rituele vormgeving.

Vervolgens wordt door (ex-)studenten verslag gedaan van kwaliteitssystemen, intramurale en extramurale kwaliteit van geestelijke verzorging. Het symposium is bedoeld voor geestelijk verzorgers, studenten en (landelijke) opleiders, stafleden van zorginstellingen, leden van de beroeps- en belangenorganisaties en andere geïnteresseerden.

Collegezaalcomplex Campus RU, Mercatorpad 1, Nijmegen. Deelname is gratis, wel graag registreren vóór 16 juni via: Receptie Faculteit Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen, Postbus 9103, 6500 HD Nijmegen; 024-361 2168; receptie@ftr.ru.nl

www.handelingen.com

Nieuw literatuurbericht

Op de website van *Handelingen* is vanaf juni een uitgebreid literatuurbericht 'Religie en gezondheidszorg' te vinden. Redactielid dr. Jessie Dezutter bespreekt publicaties van de laatste vijf jaar en steekt, met als basis het Trendbericht in dit nummer van *Handelingen*, nog een paar spaden dieper af.

Update

Onder de vaardige handen van webredacteur Harry Harmsen ondergaat de website momenteel een frisse update. Ga naar www.handelingen.com voor nog meer reflectie op het eigen handelen in de praktijk van pastoraat en geestelijke verzorging.





Studiedag 'Het onbehagen in onze tijd'

Er lijkt een onrust te heersen bij veel mensen die we nog moeilijk kunnen vatten. Alsof er een dreiging of op z'n minst een onbehagen in de lucht hangt. Met behulp van de contextuele benadering onderzoeken we waar dit onbehagen preciezer mee te maken heeft, welke factoren daar een rol in spelen en hoe we daar concreet in ons leven mee te maken hebben.

Woensdag 14 november 2012, Bergkerk,
Amersfoort; aanvang 10.30 uur;
www.contextueelpastoraat.nl

LUCE-aanbod

• *De dienst van de bemiddeling*

De eenjarige leergang Diaconie biedt professionele kerkelijke werkers een gerichte scholing zich nader te kwalificeren op het brede terrein van diaconie als 'dienst van de bemiddeling' tussen kerk en wereld: zorg, strijd en solidariteit ten behoeve van mensen in nood.

Opgeven uiterlijk voor eind juni 2012 via
luce-crc@uvt.nl. Informatie: Henk van Hout,
030-2531882; h.j.vanhout@uvt.nl.

• *Pastoraat en Trauma*

Hoe treed je mensen met een traumatische ervaring tegemoet en wat kun je voor hen betekenen, juist als pastor, predikant of geestelijk verzorger? Op deze vraag geeft de cursus 'Pastoraat en trauma', *najaar 2012*, antwoord.

Opgeven via www.cogis.nl/pastoraatentrauma.

Informatie: Wim D. Visser, 020-6601942;

wd.visser@cogis.nl

• *Training Geestelijk leiderschap*

Doel van de training Geestelijke leiderschap is het versterken van geestelijk leiderschap in het gehele werkveld van de pastor door het versterken van de spirituele dimensie in het persoonlijk leven en het vermogen om deze spirituele dimensie ook bij anderen waar te nemen, daarin geestelijk te onderscheiden en bij te dragen tot geestelijke transformatie.

De begeleiding wordt gegeven door theologen en trainer/coaches uit de wereld van bedrijfsleven en overheid.

Deze training is een samenwerkingsactiviteit tussen de Stichting Oecumenische Spiritualiteit (eigenaar van *Herademing*, kwartaaltijdschrift voor spiritualiteit en mystiek), de Vereniging van Pastoraal Werkenden, het Titus Brandsma Instituut te Nijmegen en het Protestants Centrum voor Toerusting en Educatie. Informatie en opgave: www.pkn.nl/pcte.

• *Spiritualiteit en palliatieve zorg*

Zowel voor theologische als niet-theologische professionals die werkzaam zijn in hospice, ziekenhuis, verpleeg- en bejaardenhuis of aan het thuisbed, is er de cursus 'Spiritualiteit en palliatieve zorg: over het werken met terminale patiënten en hun naasten'.

Opgeven via www.luce-crc.nl; luce-crc@uvt.nl.

Informatie: 030-2531882/2149.



ACTUEEL

- *Geestelijke leiding aan ouderen*

De leergang 'Geestelijke leiding aan ouderen' is vooral ingebed binnen het perspectief dat het ouder worden vooral een geestelijke of spirituele weg is. Een levensweg die ieder van ons individueel te gaan heeft en die ons als mensen collectief samenbindt. Voor pastores, predikanten en geestelijke verzorgers die betrokken zijn bij de begeleiding van ouderen op hun spirituele levensweg in parochies, gemeenten en zorginstellingen.

Opgeven uiterlijk eind juli via luce-crc@uvt.nl.
Henk van Hout, 030-2531882; luce-crc@uvt.nl.

- *Tiendaagse cursus: Levende Liturgie*

Wie zich wil verdiepen en oefenen in liturgie voor vragende en zoekende mensen van deze tijd – liturgie voor een missionaire kerk – kan terecht bij de tiendaagse postacademische cursus Levende Liturgie.

Opgeven via
luce-crc@uvt.nl; 030-2531882.

LUCE-studiedagen

- 'Elke muziek heeft haar hemel', start *13 september 2012*: een serie masterclasses over de religieuze betekenis van muziek, van gregoriaans tot popmuziek.
- 'Tegen sluitingstijd', *27 september 2012*: een seminar over de vraag hoe beleidsmatig, procesmatig en projectmatig om te gaan met een ander gebruik van kerkgebouwen.
www.luce-crc.nl.

