

HANDELINGEN

TIJDSCHRIFT VOOR PRAKTISCHE THEOLOGIE EN RELIGIEWETENSCHAP



Inleiding

3 Publiceren in de praktische theologie en religiewetenschap

HANS SCHILDERMAN

7 Handelingen, vernieuwd en vertrouwd

Radicaal geloven

9 Levensovertuiging en cultureel risico

HANS SCHILDERMAN

#MeToo

21 Gemeenschappelijk 'wonden-werk'

HELEEN ZORGDRAGER

Weten wat te doen

31 Praktische verstandigheid – een ontwerp

THEO VAN DER ZEE

De dood leeft

43 Dynamisch doodsbewustzijn

NIENKE FORTUIN & HANS SCHILDERMAN

Leren van casestudy's

55 Geestelijke verzorging in beeld

SJAAK KÖRVER & MARTIN WALTON

Pionieren

67 Gemeentestichting als lont in het kruitvat

HANS SCHAEFFER & HENK GEERTSEMA

Interview met hoogleraar Hans Hoeken

76 Alert zijn op: 'Kan ik dit geloven of niet?'

TOM LORMANS

EN VERDER

Aan de lezer | 1

Beeldmeditatie | 40

Tips bij het thema | 53, 65

De promotie | 81

Actueel | 84

Omslag voor: *Tinus van Doorn (1905-1940), 'Moeder met kinderen in park', 1930*



Hans (prof.dr. J.B.A.M.) Schilderman is hoofdredacteur van *Handelingen* en hoogleraar Religie en Zorg aan de Faculteit Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen.
h.schilderman@ftr.ru.nl

Handelen in vertrouwen

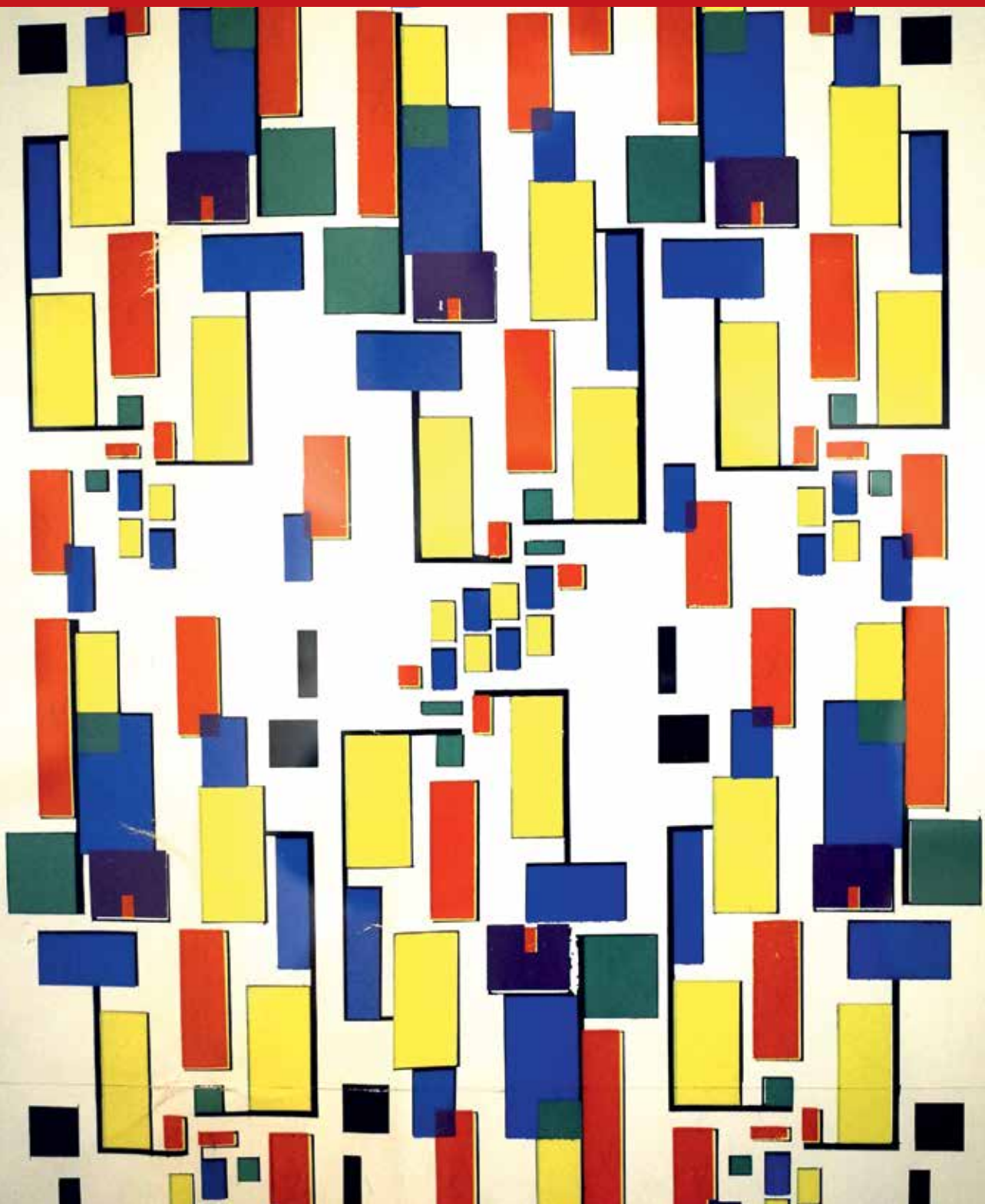
Het interbellum is voorbij', zo verzuchtte mijn echtgenote bij het ontbijt. We luisterden naar het nieuws over de opmars van de Russen in Oekraïne. En inderdaad, een tijdperk van vrede dat met twee wereldoorlogen zo duur betaald is, lijkt voorbij en er dreigt een nieuwe oorlog in Europa uit te breken. Enkele dagen eerder liep ik in Brussel met een groep jonge politieke filosofiestudenten door het Parlementarium, het grootste parlementaire bezoekerscentrum van Europa. We lazen teksten waaruit na de Tweede Wereldoorlog hoop sprak over een nieuw tijdperk:

'I feel what is really more important than the creation of international machinery, is the creation of an ideal of peace, based on the recognition of certain fundamental rights ... It is essential that the people of Europe should be given some hope, based on faith and idealism.'

Seán MacBride, 'Debate in the Dáil on United States of Europe', 20 July 1948

Ik vond het dan ook moeilijk om cynisme te vermijden toen Poetin enkele uren later zijn troepen een Europees land liet binnenvallen. Cynisme is een uiting van ongelof en wantrouwen. Het staat haaks op geloof, hoop en liefde, omdat het de vertrouwensbasis ervan ondermijnt en makkelijk tot angst of agressie leidt. De cynici uit de Griekse Oudheid hadden echter een heel ander beeld van cynisme. Zij hadden niet veel op met maatschappelijke conventies en grootse idealen. Liever een leven dicht bij de natuur, waarin ascese en afzondering van luxe tot mentale evenwichtigheid leidt. Op basis daarvan waarschuwden de cynici juist voor grootse ideeën en pleitten ze voor persoonlijke onthechting en zelf-zuivering. Jezus groeide op dicht bij een centrum van cynische filosofie en in de zogeheten Q-traditie vinden exegeten duidelijke aanwijzingen van cynische invloeden in de leer van Jezus zelf.

Grootse ideeën zijn net zo gevaarlijk als het ontbreken ervan. En dat maakt het peilen van wat we meemaken tot een hachelijke zaak. Maar omdat we nu eenmaal niet-niet kunnen handelen vergt dit dat we continu moeten beoordelen wat op onze weg komt. Zo ook de zaak van ons vaktijdschrift *Handelingen* zelf. We wisselen van uitgever en gaan zoveel mogelijk digitaal. U leest er in het redactionele schrijven op pagina 7 en in het inleidende artikel 'Publiceren in de praktische theologie en religiewetenschap' hierna volgend meer over. Het lijkt ons als redactie het beste besluit, ook al weten we dat de lezer bepaalt of dat inderdaad klopt. Dat zien we met vertrouwen tegemoet!



Publiceren in de praktische theologie en religiewetenschap

Handelingen anno 2022 vernieuwt de communicatie, haalt de band met lezers aan en blijft een onmisbare bijdrage bieden aan het handelen van professionals op het terrein van religie en samenleving. Vanaf dit maartnummer is voortaan *Handelingen* voor alle lezers beschikbaar in open access-vorm en nog steeds voor iedereen die dat wil on demand als papieren tijdschrift te ontvangen. Ter inleiding en markering daarom enkele gedachten over de uitdagingen waar wij als redactie voor staan.

Handelen

Handelingen is een tijdschrift voor praktische theologie en religiewetenschap. Het is een vaktijdschrift, waarvan de redactie grotendeels bestaat uit docenten en onderzoekers van de verschillende opleidingen theologie en religiewetenschap die een praktische discipline beoefenen. Het heeft een bereik van lezers in kerk en samenleving, die *Handelingen* – zo staat in de missie van het tijdschrift – op de hoogte houdt van de voortgang in praktisch-theologisch en praktisch-religiewetenschappelijk onderwijs en onderzoek en bijdraagt tot de communicatie over ontwikkelingen in de opleiding die relevant zijn voor de professionalisering van pastores, geestelijk verzorgers, godsdienstleraren en andere beroepsmatig betrokken theologen en religiewetenschappers.

Uitgever Wim Waanders wijst er op dat *Handelingen* voortgekomen is uit het maandblad

< Theo van Doesburg, 'Ontwerp voor compositie IV voor glasmozaïek', 1917

Nederlandse Katholieke Stemmen (1898-1984) dat op de rooms-katholieke geestelijkheid in Nederland was gericht.¹ Vanaf 1965 werd het blad voortgezet als *Theologie en Zielzorg*, en later als *Theologie en pastoraat*. Dit ging in 1974 samen met *Ministerium* en het *Tijdschrift voor pastorale psychologie*, dat daarna werd voortgezet als *Praktische Theologie*. Dit blad werd door Waanders aan uitgeverij Kok overgedragen in 2009 en verscheen als *Handelingen – tijdschrift voor praktische theologie en religiewetenschap*. Om nu, vanaf 2022, vervolgens door Radboud University Press uitgegeven te worden als 'open access'-tijdschrift onder dezelfde titel. *Handelingen* is geen confessioneel blad meer, al gelden religieuze en kerkelijke thema's vanzelfsprekend als de centrale aandachtspunten voor zover ze informeren over het daarmee verbonden beroepsmatig handelen.

Denken

Een vaktijdschrift denkt na over handelingen die voor het beroep van belang zijn. De praktische theologie houdt zich al zo'n

tweehonderdvijftig jaar bezig met het denken over de overdracht van christelijk geloof binnen de praxis van de samenleving, zoals Gerben Heitink het kort en precies formuleert. Klassiek gesproken bestudeert de praktische theologie dat volgens disciplines van leren (*catechetiek*), zorgen (*poimeniek*), vieren (*liturgiek*), dienen (*diaconiek*) en verkondigen (*homiletiek*). Aldus omschreven biedt praktische theologie reflecties over kerkelijke praktijken. Deze vormen het materieel object dat bestudeerd wordt vanuit – zo wordt het althans vaak opgevat – de handelingstheorie als het formele object.

Rick Osmer beschrijft dat formele object volgens empirische, interpretatieve, normatieve en pragmatische taken in de wetenschap. De praktische religiewetenschap verbreedt het materieel object van christelijke en kerkelijke praktijken naar diverse religieuze overtuigingen en spirituele praktijken, maar ze heeft met praktische theologie haar formele object van een handelingswetenschap gemeen. Er zijn dus evidente verschillen in het denken in praktische theologie en in de (praktische) religiewetenschap, maar de overeenkomsten of althans de complementariteit van beide domeinen is evenzeer groot, zoals ik in de vorige editie van *Handelingen* heb betoogd.

Een vaktijdschrift is een periodiek met bundeling van artikelen die met een bepaald professioneel domein of beroepsgroep verbonden zijn. Zo'n tijdschrift draagt zowel bij tot de communicatie binnen de wetenschappelijke discipline en binnen de beroepsgroep als vooral ook tussen beide. In dat opzicht verschillen praktische theologie en praktische religiewetenschap niet veel, al zijn er verschillende accenten, juist vanwege de wijze waarop

kerken en arbeidsmarkten zich ontwikkelen. Zo heeft de ontkerkelijking consequenties voor de pastorale loopbaan van afgestudeerden en differentiëren taken zoals die van geestelijk verzorger of leraar godsdienst en levensbeschouwing ook buiten de kerkelijke contexten van voorheen.

Zo'n ontwikkeling van het beroepsdomein is niet onproblematisch als het om publiceren gaat. Althans, het betekent niet direct dat het lezerspubliek ook groter wordt. Enerzijds valt er juist een tendens te bespeuren dat tijdschriften specialiseren en 'academiseren', dat wil zeggen, wetenschappelijke publicatie-niches vormen waarbij het lezerspubliek juist kleiner wordt en gaat samenvallen met de auteurs die ook in het blad publiceren. Dat heeft dan al snel tot gevolg dat wetenschappelijke publicaties nauwelijks meer door professionals gelezen worden. Anderzijds verschraken vak-tijdschriften als er niet op academisch niveau geschreven wordt en lezers de meerwaarde ervan voor hun eigen ervaringscontexten niet meer onderkennen. In andere gevallen worden bijdragen uitbesteed aan gespecialiseerde bureaus die vakbladen tot 'infotainment' maken en dan eindigen als 'knipselkranten' van elders verschenen nieuwtjes.

Publiceren

De academische uitgeversbranche maakt stormachtige ontwikkelingen door. Daar zijn allerlei kenmerken van en verklaringen voor te geven. Zo neemt het aantal academische publicaties enorm toe. Gedreven door perverse universitaire prikkels (*publish or perish*) maar ook door toename van het aantal promovendi (*PhD's*) en differentiatie van hooggespecialiseerde academische niches, worden steeds

meer artikelen en monografieën bij uitgevers en redacties aangeboden die tot wachtlijsten in de kwaliteitsbeoordeling (*peer review*) leiden. Niet alles is even goed en bovendien is niet alles meer betaalbaar, want prestigieuze uitgevers van *high ranking journals* rekenen exorbitante prijzen voor publicatie. Universiteiten daarentegen worden juist met bezuinigingen

> *Herkenbaarheid, kwaliteitsborging en een eigen zelfstandig profiel*

geconfronteerd, terwijl bibliotheken het uit de hand lopende aantal tijdschriften niet meer kunnen herbergen. Onbetrouwbare uitgevers haken daar agressief op in door met betaalbare *predatory journals* de kwaliteitsbeoordeling en transparantie van academische publicaties te ondermijnen. Anderzijds komen *open journals* op, die juist met gratis voorzieningen de markt bestormen, althans indien de uitgevers daarvoor zowel financiële middelen als ook geëngageerde redacties en voldoende *peer reviewers* kunnen vinden.

Evident is verder dat de digitalisering de traditionele indeling van auteurs, uitgevers en lezers ondergraaft. Gebruiksvriendelijke applicaties, *social media* en tal van media als *blogs*, *one issue-sites* en *podcasts* bieden meer directe mogelijkheden tot communicatie en persoonlijke interactie. Ze leiden tot nieuwe genres en zullen het medium in de toekomst steeds meer van tekst naar beeld laten verschuiven.

In het digitale tijdperk is ieder in beginsel tegelijkertijd auteur, uitgever en lezer en er is voor elk wat wils zonder dat traditionele kwaliteitsborging daarin al te veel ordent. Althans, wetenschappelijk gezag en academische status

van publicaties – immers vaak ondoorgroondelijk voor een breder publiek – concurreren met de *likes* en *hypes* waarmee *followers* niet alleen hun waardering uitdrukken maar ondertussen ook bijdragen aan persoonlijke datavergaring door *big tech companies* met hun eigen belangen en prioriteiten in de kennisdistributie. De democratisering van kennistoegang gaat dan makkelijk hand in hand met *marketing*, politieke retoriek en *fake news*.

Van de weeromstuit profileren universiteiten zich door uiterst complexe procedures van *privacy* en *quality control* aan te houden die het publiceren tot een bureaucratische ontdekkingsreis maken. En wie zich inmiddels aan het grote aantal Engelse leenwoorden in deze tekst ergert kan de borst natmaken, want met de digitalisering is dit *de facto* de *lingua franca*, die de communicatie van het Nederlands maar vooral ook die van het Duits of Frans en dito gedachtegoed aantast.

Met dergelijke ontwikkelingen en overwegingen werd de redactie van *Handelingen* afgelopen jaar geconfronteerd. Omdat het aantal abonnementen voor schriftelijke uitgaven afnam bood uitgever VBK|media een digitale toegang (*portal*) aan. Dat was een mooi aanbod van een vertrouwde uitgever die het blad *Handelingen* steeds voortreffelijk ondersteund heeft. Er is echter toch voor een academische uitgever gekozen om redenen van herkenbaarheid, kwaliteitsborging en een eigen zelfstandig profiel. Dat is Radboud University Press als uitgever geworden, met 'Open Journals' als de door de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen (KNAW) opgezette infrastructuur voor wetenschappelijke publicaties. Centraal in dat aanbod staat het diamant-model

van *open access* waarbij noch auteur noch lezer betaalt en een universiteit borg staat voor het digitale uitgaveproces. De mogelijkheid om een papieren uitgave te krijgen blijft daarbij bestaan (*printing on demand*). Bovendien worden alle publicaties – ook die uit het verleden – digitaal identificeerbaar gemaakt, waardoor de toegang tot publicaties enorm toeneemt. Het *peer review*-proces wordt verder versterkt door een externe collegiale toets in te stellen van wetenschappers en professionals uit het werkveld. De redactie moet nog verder worden versterkt door een bredere vertegenwoordiging vanuit de verschillende opleidingen praktische theologie en religiewetenschap. En dat doen we hopen op het engagement van alle betrokkenen.

Lezen

Tot de meest direct betrokkenen bij vaktijdschriften behoren de lezers. Hoe voor de hand liggend dat ook klinkt; het is vaak een onderbelicht aandachtspunt. Nogal eens blijkt publiceren een *skull-enclosed* gebeuren waarbij de auteur behalve eigen inzichten of verworven datamateriaal, alleen de intieme kring van collega's voor ogen heeft. Elitaire esoterie in de wetenschap is dan een duidelijke afbreukrisico, en iets dat makkelijk afgedekt kan worden met een beroep op het specialisme van het academisch vakgebied of de complexe methodologie die het onderzoek vereist.

In vakwetenschappelijke publicaties dient kennis echter behalve controleerbaar ook herkenbaar te zijn; het dient inzichtelijk te worden gecommuniceerd en bovendien dient het bruikbaar te zijn, dat wil zeggen aan te sluiten op zowel interesse als op doelstellend en probleemoplossend vermogen van professionals in hun eigen context. Dat inzicht breekt ook wel

steeds meer door; zo schreef Henk de Roest onlangs een handboek praktische theologie waarin dit veel meer interactieve uitgangspunt duidelijk wordt uitgewerkt.

Nu *Handelingen* als *open access*-uitgave verschijnt, verandert er voor de lezer veel. Tenzij gekozen wordt voor voortzetting van het betaalde abonnement valt het tijdschrift alleen nog maar op (betaald) verzoek, *on demand*, in de brievenbus; alle artikelen worden op internet gratis beschikbaar gesteld en zijn snel te vinden met krachtige zoek- en doorverwijsfuncties; alle bijdragen zijn gratis te raadplegen en te *downloaden*.

Dat is voor diverse groepen lezers interessant: studenten en docenten praktische theologie en religiewetenschap die het in hun onderwijs gebruiken, professionals en vrijwilligers in het veld van de kerk, de zorg, scholen en overheden, belangenorganisaties die hun thema in *specials* geadresseerd zien, en ieder die thema's van geloof, kerk en religie wil betrekken op de handelingsvragen in het private en publieke domein.

Met de digitale en volledig *open access*-vorm waarin we *Handelingen* vanaf nu uitgeven vernieuwen we de communicatie en daarmee de band met de lezer. Daarmee hopen we ook bij te dragen aan het doel dat niet verandert, namelijk het bieden van een onmisbare bijdrage aan het denken en handelen van aan theologische en religiewetenschappelijke instellingen opgeleide professionals en het delen van de kennis die daarvoor van belang is. <

Noot

¹ Niet te verwarren met *Katholieke Stemmen*, een conservatief maandschrift van de Stichting 'Behoud r.-k. leven', dat verscheen van 1972 tot 2002.

Handelingen, vernieuwd en vertrouwd

Voor u ligt een editie van *Handelingen* met een selectie van bijdragen die u de afgelopen jaren wellicht al gelezen heeft en die laten zien waar wij als redactie trots op zijn. Ze zijn ingebed in een actuele omlijsting en laten zien langs welke lijnen *Handelingen* zich als tijdschrift beweegt waar het gaat om publiceren in het praktisch-theologische en religiewetenschappelijke terrein. Dit ter gelegenheid van de nieuwe verschijningsvorm van *Handelingen*, zowel digitaal als op papier.

Het is onze manier om te markeren dat we met deze eerste editie van *Handelingen* in 2022 overstappen naar een andere uitgever, Radboud University Press. Daarmee wordt het blad geen onderdeel van deze universiteit; het is eenvoudigweg de beste mogelijkheid gebleken om onze bijdragen in het vervolg digitaal en gratis aan te bieden en deze te voorzien van snelle zoekfuncties in het academische verkeer.

We zullen meer aandacht gaan schenken aan academische publicaties en de ingezette lijn op thema-edities versterken. Dat is de beste garantie gebleken om de bijdragen ook blijvend te gebruiken in het werkveld en in de theologische en religiewetenschappelijke opleidingen van ons land.

Zoals u in een brief van de uitgever zult lezen, kunt u het schriftelijke betaalde abonnement voortzetten maar ook overstappen naar een gratis digitaal abonnement, waarmee u een digitale nieuwsbrief ontvangt met snelle verbinding naar bijdragen die u interesseren. We zijn VBK|media erg dankbaar voor de jarenlange trouwe support van ons blad. We hebben er inmiddels alle vertrouwen in dat *Handelingen* bij Radboud University Press een nieuw thuis zal vinden.

Redactie *Handelingen*



Levensovertuiging en cultureel risico

Als inleiding op het thema 'radicaal geloven' schreef Hans Schilderman dit essay, dat eerder in een sterk ingekorte versie als betoog in *NRC Handelsblad* verscheen onder de titel 'We zijn ons geloof kwijt, en de leegte is groot'.¹

Op deze bijdrage uit *Handelingen* 2016/1 ben ik trots. Niet zozeer omdat ik het zelf geschreven heb en ik het een mooi samenhangend verhaal vind, maar omdat het laat zien dat *Handelingen* een bijdrage te bieden heeft aan het maatschappelijk debat. In dit geval gaat het over consequenties van radicaal geloven in het religieus fundamentalisme dat opmerkelijke overeenkomsten vertoont met haar tegenpool 'politiek populisme'. Het verscheen in verkorte vorm ook in *NRC Handelsblad*, en ik hield er diverse lezingen in het land aan over. Zo laat het zien dat theologie en religiewetenschap 'praktisch' zijn in de betrokkenheid op mogelijkheden en grenzen van ons religieuze en politieke handelen.

Enige maanden geleden was ik in Münster. Voor een klein bedrag bezoek je daar de 'Friedenssaal' waar op 15 mei 1648 de Vrede van Münster werd getekend, die een einde maakte aan de tachtigjarige oorlog tussen Nederland en Spanje, en die de basis legde voor onze godsdienstvrijheid. De zaal was leeg; een symbolische weergave van de open vraag naar de betekenis van onze vrijheid van godsdienst en levensovertuiging. Die vrijheid is weliswaar een welhaast onbetwifelbaar grondrecht: 'Ieder heeft het recht zijn godsdienst of levensovertuiging, individueel of in gemeenschap met anderen, vrij te be-

lijden, behoudens ieders verantwoordelijkheid volgens de wet' (Grondwet, artikel 6). Echter, zo zou je cynisch kunnen opmerken, heeft een dergelijke plechtige verklaring nog wel inhoud en betekenis?

Het betekenisverlies van religie dat de Nederlandse samenleving gedurende de afgelopen decennia kenmerkt, heeft schijnbaar weinig ingrijpende consequenties gehad. De teloorgang van religieus traditiegoed heeft het culturele bewustzijn niet ondergraven en de ontkerkelijking en ontzuiling hebben niet tot grote institutionele problemen geleid.

Nu de Nederlandse samenleving zich in publieke zin manifesteert als een seculiere samenleving die het zonder levensbeschouwelijke

< Daisy Rockwell, 'Revolution Mama'

overtuigingen kan stellen, lijkt het afscheid van religie zich inderdaad probleemloos te voltrekken. In privaat opzicht heeft de individuele gelovige alle recht zich op de normen van de eigen confessie te beroepen, maar hij wordt buiten de eigen niche ook snel als exoot of curiositeit ervaren. In publiek opzicht worden kerkelijke inspanningen op sociaal en maatschappelijk gebied ter kennisgeving aangenomen, maar ook als overbodig beleefd. Publieke taken als zorg, onderwijs en ondersteuning worden niet meer als overtuiging-gerelateerd beleefd, maar als rechten die van overheidswege worden gegarandeerd.

Toch lijkt ook enige achterdocht bij dergelijke constatering op zijn plaats. Het gaat er mij daarbij niet om te beweren dat religiositeit onzichtbaar voortleeft, dat ze op termijn terugkeert volgens een cyclische noodzaak, of in spirituele vorm zal voortbestaan. Dergelijke suggesties verdienen zeker onderzoek, maar zijn nu eenmaal afhankelijk van langetermijn-observaties of longitudinale studies.

In dit essay stel ik de vraag naar het culturele risico dat we mogelijk lopen, nu gedeelde levensovertuigingen hun maatschappelijke relevantie verliezen. Ik wijs daarbij op twee verschijnselen die de culturele leegte – die van de verlaten vredeszaal – aanduiden en die beide ook uitzonderlijk riskant zijn: populisme en fundamentalisme. Zowel populisme als fundamentalisme sporen niet met de gangbare opvattingen die we kennen uit de tijd dat religie nog een gevestigde institutie was in het midden van de samenleving.

Populisme en fundamentalisme kennen evidente overeenkomsten, zoals de hang naar het verleden, eenheidsconcepties van de samen-

leving, voorkeuren voor charismatisch leiderschap, en een militante vorm van activisme. Beiden verenigen een conservatief verlangen naar de morele zekerheden uit vroeger tijden met een utopisch streven naar hervorming dat gestalte krijgt in vormen van agitatie en onvrede met de huidige tijd. Merkwaardig is bovendien dat beide politieke trends – althans ideaaltypisch – eenzelfde strategie volgen, namelijk het uitwissen van het onderscheid religieus en seculier, ook al kent dat diametraal tegengestelde maatschappelijke consequenties: het populisme door een quasireligieuze vereenzelviging met volksgevoel en het fundamentalisme door haar theocratische idealen te laten samenvallen met de politieke structuur van de samenleving. Terwijl populisme de leegte van verloren overtuigingen vult met morele angst voor de waarden en normen van anderen, kenmerkt fundamentalisme zich door morele overmoed in de claim dat zij voor de ontstane leegte het verplichte alternatief biedt. Niemand kan zich aan de indruk onttrekken dat beide vormen aversieve reacties zijn op wat we wel de moderne samenleving noemen: een democratisch geleide rechtsstaat, waarbij culturele verschillen geaccepteerd en beschermd worden, waar morele vrijheid heerst in de keuze van leefstijlen, en waar het gemeenschappelijke goed en diens consensus worden beheerd door capabele en publiek controleerbare bestuurders.

Virulent populisme

Populisme wordt gevoed door morele angst, de onzekerheid die ontstaat wanneer waarden en normen de sociale verwachtingen niet langer aansturen. Een duidelijke aanwijzing daarvoor vinden we in de regelmatige peilingen onder

burgers, zoals die door het Sociaal en Cultureel Planbureau worden aangereikt. In die peilingen wordt de schaal voor nationaal probleembesef gebaseerd op vragen als 'Wat vindt u op dit moment de grootste problemen in ons land?' en 'Waar bent u zeer negatief of boos over of waar schaamt u zich voor als het om de Nederlandse samenleving gaat?'. Al jaren achtereen blijkt dat niet aan de politiek gangbare issues als werkgelegenheid, ons sociaal stelsel of het milieu het meeste belang toegekend wordt, maar blijken vragen rond waarden en normen volgens burgers verreweg de hoogste prioriteit hebben (Dekker en Den Ridder 2015, 10). Een politiek die dergelijke zorgen rond culturele en sociale oriëntatie niet serieus neemt of niet in staat blijkt om de morele angsten die het oproept te beteugelen, betaalt dit onvermogen met populisme. Burgers voelen zich niet serieus genomen indien politici bij voortduring andere prioriteiten in de eigen arena zetten dan die waarover burgers zich zorgen maken. Populisme staat een strategie voor van terugkeer naar de wil van het volk. In confrontaties met een geviseerde politieke belangenelite wordt in het populisme een beroep gedaan op een kern van gewone, goedwillende en hardwerkende mensen van wie de belangen en waarden in onze samenleving worden verkwanseld. Populisten worden gebonden door charismatisch leiderschap, opportunisme en verdachtmaking van minderheden, en als zodanig staan ze in beginsel op gespannen voet met de parlementair gebonden democratie. Dat laat onverlet dat populisme tal van thematische accenten kent: tegen polder-consensus (Fortunisme, Pim Fortuin), voor regionalisering (Lega Nord, Bossi; Vlaams belang, De Winter), voor ongebonden ondernemerschap (Forza

Italia, Berlusconi), tegen internationalisering (FPÖ, Haider), tegen immigratie (Front National, Le Pen), tegen islamisering (partij van de vrijheid, Wilders), voor nationalistische onafhankelijkheid (UKIP, Farage). De voorbeelden kunnen per land eenvoudig worden aangevuld (Priester 2007; Albertazzi & McDonnell 2008). Wat populistische stromingen verbindt is een type conservatisme dat zich teweer stelt tegen de ingrijpende sociaal-culturele veranderingen van de afgelopen decennia. Dat dergelijke vormen van populisme virulent

> De individuele gelovige wordt buiten de eigen niche al snel als exoot of curiositeit ervaren.

worden, hangt vooral af van de wijze waarop de culturele pluriformiteit in onze samenleving ervaren en beheerd wordt. Culturele pluriformiteit kon tot aan de jaren negentig nog als een rijke kleurschakering worden opgevat die in politiek opzicht ondersteund en bevorderd werd. Sinds het essay 'Het multiculturele drama' van Paul Scheffer in *NRC* verscheen, drong het besef door dat de multiculturele samenleving ook problemen en risico's met zich meebrengt. De veelgeprezen integratie van minderheden bleek vooral een ideologische vlag die een nieuwe 'sociale kwestie' onder minderheden moest verhullen. Vreedzame co-existentie van etnische minderheden is een ideaal maar zeker geen praktijk. Het kaartenhuis van het multiculturalisme is ingestort hetgeen indringende vragen doet stellen bij de veelgeprezen 'open society' (Scheffer 2000). Terwijl het essay van Scheffer destijds grote indruk maakte en tot een politieke verschuiving in het minderhedendebat leidde, resulteerde

dit nauwelijks tot daadwerkelijke veranderingen in het overheidsbeleid. Enerzijds bleek een cultuurrelativisme onmiskenbaar: 'Hebben we niet vooral last van culturen?' Anderzijds was er ook een misplaatst vertrouwen dat de sociale mechanismen van de samenleving wel zouden voorzien in praktische oplossingen: 'We komen er samen wel uit' (Scheffer 2008).

De door Scheffer aangeduide ontwikkelingen bleken bij nader inzien wat ongelijksoortig en in analyse beperkt. Het gaat namelijk niet slechts om migratieproblematiek, maar om verschuivingen van de cultuur als zodanig die een bredere optiek van analyse vergen. In het rapport *Identificatie met Nederland* uit 2007 onderzocht de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) de problematiek nader en wees daarbij op het gegeven dat de razendsnel toegenomen globalisering de notie van de staat ter discussie stelt: wie zich steeds meer opstelt als wereldburger zal niet langer de behoefte voelen om zich met het gedachtegoed van de natiestaat te identificeren. Door de confrontatie van geseculariseerde burgers en religieuze migranten wordt echter weer opnieuw aan het nationale volksgevoel geappelleerd (WRR 2007, 148-154; Slegers 2007). Religie, en in het bijzonder vormen van radicaal geloven, wordt daarbij steeds meer inzet van de politieke discussie.

Tal van voorbeelden illustreren dat het vooral 'culturele incidenten' zijn die aan het volksgevoel raken: de bedreigingen aan Rushdie vanwege de publicatie van zijn *Satanic Verses*; de cartoons van Mohammed in Deense dagbladen, de hoofddoekendiscussie in de Franse Republiek, de discussie over kruisbeelden in de Duitse openbare scholen, de verwelcoming van vluchtelingen door de Duitse premier met een

beroep op christelijke waarden, de anti-islam-demonstraties van *Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes* (Pegida), de rechtszaken tegen Wilders vanwege vermeende religieuze discriminatie, et cetera. De religieuze symboliek van dergelijke incidenten laat zien dat religie – ofschoon uit het midden van de samenleving verdwenen – kennelijk aan open zenuwen van het volksgevoel raakt.

Opkomend fundamentalisme

Naast het populisme suggereert ook het opkomend fundamentalisme belangrijke oplossingen te hebben voor de culturele verschuivingen die de moderne tijd laat zien. Waar populisme de leegte van een cultuur zonder levensovertuigingen vult met morele angst, weerspiegelt het fundamentalisme morele overmoed door tegenover een seculiere omgeving juist superioriteit van de eigen levensovertuiging te claimen.

Het fundamentalisme was aanvankelijk een begrip dat voortkwam uit de gereformeerde traditie van het Amerikaans protestantisme, dat zich aan het begin van de twintigste eeuw teweerstelde tegen een modernistische theologie. Ze stelde vijf fundamentele kernwaarden van het christendom vast: de onfeilbaarheid van de Bijbel, de letterlijke betekenis van bijbelse gebeurtenissen – in het bijzonder wonderen, de maagdelijke geboorte van Christus, de lichamelijke opstanding en fysieke terugkeer van Christus, en het plaatsvervangende zoenoffer van Christus aan het kruis. Dergelijke evangelicale vormen van fundamentalisme zijn de afgelopen decennia in de Verenigde Staten coalities aangegaan met republikeinse conservatieve stromingen, zoals onder meer onder het presidentschap van Reagan bleek.

Inmiddels is het fundamentalisme een term die niet slechts de conservatieve stromingen in het evangelicale denken kenmerkt. Breder wordt de term gebruikt voor vormen van conservatisme, traditionalisme en orthodoxie die 'reactief' zijn, dat wil zeggen op gespannen voet staan met een seculiere omgeving met haar idealen van wetenschap, liberalisme en democratie. Als zodanig valt fundamentalisme vooral in de monotheïstische religies aan te treffen, waarbij radicaal geloven telkens gekenmerkt wordt door antimodernisme, een klemtoon op eigen exclusiviteit, en een militante of intolerante instelling. Met andere woorden, fundamentalisme dient onderscheiden te worden van die vormen van radicaal geloven waarin slechts de trouw aan de eigen confessie of kerk centraal staat, ook als dit commitment uitgesproken traditioneel of conservatief van aard is. Herlevende orthodoxie komt ook in geseculariseerde contexten als die van Nederland voor. Het Sociaal Cultureel Planbureau wijst op empirische indicaties van herlevende orthodoxie in seculariserend Nederland, waaronder het geloof dat de Bijbel het Woord van God is, dat hemel en voortbestaan na de dood reële entiteiten zijn, en dat duivel en hel bestaan (De Hart 2014, 85-86). Daarbij moet eveneens in ogenschouw genomen worden dat Nederland bepaald niet eenvormig is; eerder laat de religieuze kaart opmerkelijke regionale verschillen in kerkelijke binding zien, waarbij opvalt dat orthodoxe genootschappen het plaatselijk uitstekend doen (Schmeets 2014). Het streven naar orthodoxe overtuigingen en moreel gezag kan echter alleen als fundamentalistisch aangeduid worden voor zover het ook door 'revanchisme' wordt gekenmerkt, dat wil zeggen gemotiveerd wordt door militante

wensen om verloren terrein op de moderne omgeving te herwinnen en dominante invloed op de seculiere omgeving te genereren. Voor binnenlands gebruik kan zo nauwelijks van hendaags fundamentalisme gesproken worden.

> Hoewel uit het midden van de samenleving verdwenen raakt religie aan open zenuwen van het volksgevoel.

Waar christelijke orthodoxie als een zachte vorm van radicaal geloven kan worden opgevat, geldt dat niet voor vormen van internationaal fundamentalisme waar radicaliteit refereert aan de inzet van of dreiging met geweld om de religieuze overtuiging maatschappelijk post te laten vatten. Het fundamentalisme als een uitgesproken militante internationale beweging heeft kenmerken van het traditionalisme, conservatisme en de orthodoxie uit de volksreligies zoals we die nu nog kennen.

Tegelijkertijd heeft het begrip nu een meer pregnante betekenis gekregen vanwege internationaal oplevende interreligieuze conflicten, zoals geïllustreerd wordt door het moslimfundamentalisme dat zich wereldwijd voordoet in militante bewegingen als al-Qā'idah (Midden-Oosten), IS (Irak, Syrië), Boko Haram (Nigeria), Taliban (Afghanistan), Abu Sayyaf (Filippijnen), Al Shabaab (Somalië), en Jemaah Islamiyah (Indonesië).

In het Westen hebben terreuraanslagen grote impact, zoals de verwoesting van het World Trade Center in New York met duizenden doden tot gevolg (09-11-2001), de moord op Theo van Gogh in Amsterdam (02-11-2004), de moorden op de redactieleden van Charlie Hebdo (07-01-2015), de aanslag op cartoonist

Lars Vilks in Zweden (16-01-2015), de mislukte Thalys-raid (21-08-2015), en het massacre in Parijs (13-11-2015).

Evident is dat de aanslagen door de daders religieus gemotiveerd worden, maar tegelijkertijd zijn de doelen doorgaans politiek van aard. Enerzijds kan het daarbij gaan om het omverwerpen van nationale regimes en het installeren van een nieuwe religieuze staatsvorm. Anderzijds staat het ondermijnen van seculiere, westerse, en democratische waarden centraal, op grond van de geclaimde morele superioriteit van het eigen religieuze gedachtegoed.

In een uitgebreide definitie, afkomstig uit het bekende internationale '*Fundamentalism Project*' van de Universiteit van Chicago, wordt fundamentalisme als volgt beschreven:

'Fundamentalisme is een tendens, een geestelijke gewoonte, die in religieuze gemeenschappen wordt aangetroffen en die paradigmatisch vertegenwoordigd wordt door leidende individuen en bewegingen, die zichzelf manifesteert als een strategie, of set van strategieën, waarmee op de proef gestelde gelovigen pogen om hun kenmerkende identiteit als volk of groep te beschermen. Vanuit het gevoel dat hun identiteit in de huidige tijd in gevaar is, versterken zij deze door een selectief herstel van doctrines, geloof en praktijken uit een heilig verleden. ... Door het selecteren van specifieke elementen uit traditie en moderniteit pogen fundamentalisten de wereld te herstellen in dienst van een tweevoudige verbintenis met een aanbrekend eschatologisch scenario (door alles terug te voeren op onderwerping aan het goddelijke) en met zelfbehoud (door de bedreigende 'ander' te neutraliseren).

Een dergelijke onderneming vereist vaak charismatisch en autoritair leiderschap, steunt op een gedisciplineerde innerlijke kern van volgelingen, en propageert een rigoureuze sociaal-morele code voor alle volgelingen. De grenzen worden bepaald, de vijand geïdentificeerd, bekeerlingen gerekruteerd, instituties gecreëerd en ontwikkeld in de jacht op een omvattende reconstructie van de samenleving.' (Marty 1993, 3)

Fundamentalisme kan opgevat worden als een beweging die zich op grond van specifiek gekozen kernwaarden (fundamenten) keert tegen moderniteit, en die in zelfgekozen oppositie gericht is op het inbouwen van spanning met haar omgeving. Het gedachtegoed is absolu-

> Veeleer als een politieke strategie om religieuze pluraliteit uit te schakelen.

tistisch, ahistorisch en anti-hermeneutisch en men is op grond daarvan op sociale exclusiviteit en afscheiding gericht. Men denkt over zichzelf in religieuze en missionaire termen (Marty & Appleby 1995; Ozzano 2010). In tal van andere studies wordt dit verlangen naar een gouden tijd, de religieuze oproep tot verandering, en een zicht op de eindtijd als kenmerkend beschreven (Zeidan 2003; Ammerman 1987).

In dergelijke definities wordt duidelijk dat het fundamentalisme in strikte zin geen religie is, maar veeleer een politieke strategie om religieuze – en eigenlijk elke – pluraliteit uit te schakelen. Daarbinnen zijn echter wel degelijk varianten zichtbaar, afhankelijk van de doelen die men stelt:

- verovering (eliminatie van het modernisme);
- transformatie (geleidelijke ondermijning van het modernisme);
- innovatie (het installeren van een alternatief voor het modernisme);
- of verzaking (innerlijke afwijzing van het modernisme) (Almond, Sivan & Appleby 1995, 426-429).

De identificatie van moreel-religieuze overtuigingen met het rechtssysteem van de natie staat verdraagt zich niet met de democratische grondslagen van de moderne rechtsstaat. Dat vertegenwoordigt zeker een belangrijk motief voor de gevoelens van morele angst, die opdoemen wanneer voorheen gescheiden etnische groepen met elkaar interacteren.

Radicaliteit en consensus

Noch populisme, noch fundamentalisme zijn termen die de betreffende gelovigen hanteren in hun eigen omschrijving van radicaal geloven. Gelovigen onder hen zullen zichzelf eerder als orthodox kwalificeren. Orthodoxie of rechtzinnigheid in de leer betekent het vasthouden aan de voorgeschreven of letterlijke doctrines van een breder geaccepteerde overtuiging. Het staat tegenover vrijzinnigheid (heterodoxie), dat betrekking kan hebben op afkeer van een overtuiging, op het binnen een overtuiging afstand nemen van een bepaalde interpretatie, of op de vrije omgang met uiteenlopende overtuigingen (*cultural liberalism*).

Orthodoxie claimt tegenover dergelijke vormen van vrijzinnigheid de juistheid van een specifieke interpretatie van het culturele gedachtegoed dat met een overtuiging is gegeven. Normen daarvoor kunnen liggen in de geschiedenis van oorsprongsteksten en -rituelen

(canoniciteit), in de band met de oorsprongs-gemeenschap (apostoliciteit), de wetgeving van het bevoegd gezag (leerautoriteit), of de vertrouwde van religieuze gewoonte en devotionele discipline (spiritualiteit). Afwijkingen van dergelijke normen worden opgevat

> *Aanslagen worden door de
daders religieus gemotiveerd,
terwijl de doelen doorgaans
politiek van aard zijn.*

als ondermijning van gezag (*heresie*) en leiden mogelijk tot religieuze afscheiding van groepen (*schisma's*) of personen (*apostasie*).

Hoe orthodoxie inhoudelijk aangeduid wordt, hangt uiteraard vooral af van de positieve formuleringen die iedere religie of ieder zelfstandig genootschap daarbinnen als vereist formuleert. Orthodoxie impliceert, zoals gezegd, niet noodzakelijk fundamentalisme, maar het roept in het publieke domein wel bezwaren op tegen zelfrechtvaardigend argumenteren (*foundationalism*).

Orthodoxe stromingen verwijzen dan voor hun politieke aspiraties terug naar geloofswaarheden die een toets door buitenstaanders niet kunnen doorstaan. Rawls heeft dat probleem wel aangeduid als de '*burdens of reason*': religies gaan gebukt onder de noodzaak om hun maatschappelijke doelen en politieke inzet in argumentatief transparante bewoordingen voor het brede publiek verstaanbaar te maken zonder daarbij een beroep te doen op de eigen religieuze leerstellingen, morele taxonomieën of metafysische aannames (Rawls 1996, 54-58; 1999, 475-478).

Daarbij kan evenwel opgemerkt worden dat dergelijk westers sociaal-filosofisch gedach-



Constant

tegoed natuurlijk zelf eveneens een cultureel product is (Asad 1993; 2011). Bovendien, voor zover het modernisme gevoed wordt door sciëntisme met haar idealen van kennis en controle, veronderstelt ze zelf een parallelle aanspraak op orthodoxie (Williams and Robinson 2015, 6-7). In alle gevallen is echter beslissend de mate waarin men de overheid, rechtsstaat en democratie als leidend beginsel aanvaardt in het bepalen van de grens van religieuze radicaliteit in het maatschappelijk leven.

> *Populisme en fundamentalisme als aversieve reacties op de moderne samenleving.*

Er zijn ook empirische bezwaren om fundamentalisme op één lijn te zetten met orthodoxie of een sterk religieus besef. Vanuit dat gezichtspunt hangt krachtige religiositeit – althans in West-Europa – niet (onder christenen) of slechts mild (onder moslims) samen met vijandigheid jegens andersdenkenden. Fundamentalistische gelovigen (frequentier onder soennitische moslims) kennen weliswaar eerder een sterkere vijandigheid jegens buitenstaanders, maar dat betekent geenszins dat ze daartoe meteen middelen van geweld zouden willen inzetten. Eerder lijkt het zo dat culturele fobieën en sociaal wantrouwen wederzijdse vijandbeelden in stand houden (Koopmans 2015). Daarbij moeten tal van nuancerende opmerkingen worden gemaakt. Zo blijkt uit Brits onderzoek dat moslimjongeren in Groot-Brittannië zich persoonlijk sterk met de islam identificeren, maar dit relatief minder publiek (ritueel of

praktisch) tot uitdrukking brengen. Bovendien paren ze een conservatieve persoonlijke moraal aan instemming met een liberale publieke moraal (Kashyap & Lewin 2013). Dergelijke waarnemingen wijzen op wat Berry wel omschrijft als '*acculturative stress*', dat wil zeggen: het ongemak dat ontstaat als verschillende sociaal-culturele of etnische groepen voor de vraag komen te staan in hoeverre ze contacten met elkaar aan willen gaan en in welke mate ze daarbij al dan niet aan het eigen culturele erfgoed willen vasthouden (Berry 2005). Radicaal geloven vertegenwoordigt daarin zowel mogelijkheden als onmogelijkheden, afhankelijk van de vraag in hoeverre tolerantie in acht genomen wordt en de overheid als onpartijdig behoever daarvan wordt geaccepteerd.

Uitzicht

Concluderend lijkt de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging vooral een negatieve vrijheid te zijn. We zijn van onze levensoriëntatie verlost. Riskant daaraan is dat het belang van culturele tradities voor de levensvoering vergeten wordt, dat het sociale kader ervan desintegreert en dat ons levensontwerp tot een eenzame taak wordt. Morele angst – wat hebben we van elkaar immers nog te verwachten? – drijft mensen tot het soort populisme dat de ontstane culturele leegheid zo goed maskeert. En bovendien doet het dat onder het argument van haar tegendeel, namelijk het aanjagen van angst voor religieus fundamentalisme dat zichzelf nu juist als het exclusieve alternatief voor die leegheid presenteert. Nu vertegenwoordigen dergelijke cultuurpessimistische observaties geen pleidooi voor hernieuwde confessionalisering, laat staan voor herzuiling. Van een overheid mag je immers

< Constant, 'Labyrismen 11', lithografie (detail)

niet verwachten dat zij de overtuigingen aanreikt die het sociale middenveld steeds minder biedt. Bovendien verbiedt het constitutionele beginsel van scheiding van kerk en staat dat de overheid zich met specifieke levensovertuigingen identificeert.

Die scheiding is echter ook een raakvlak, waarbij politieke prioriteiten in het geding zijn om de zorgen van burgers rond waarden en normen serieus te nemen. De overheid zou in het publieke domein betere randvoorwaarden moeten scheppen om godsdiensten en levensovertuigingen hun sociale en morele functie te laten vervullen. Daarbij valt te denken aan allerlei aandachtspunten.

- Laat politieke discussies niet bepalen door de waan van de dag, maar voed ze mede door inzichten uit onze culturele tradities.
- Zorg voor een mediabeleid dat godsdiensten en levensovertuigingen informatief in beeld brengt, en ga tendentieuze beeldvorming tegen door degelijke discussieplatforms.
- Bied condities voor primair en secundair levensbeschouwelijk onderwijs waarin levensoriëntatie als een geaccepteerd ontwikkelingsdoel van socialisatie opgevat kan worden.
- Bevorder de aandacht voor levensidealen, zingeving en spiritualiteit in gezondheidszorg, in de krijgsmacht en bij justitie door het beter borgen van professionele voorzieningen voor geestelijke verzorging.

Het lijstje kan eenvoudig aangevuld worden, maar vergeet hoe dan ook een prioriteit om godsdienst en levensovertuiging als een volwassen categorie en keuze-optie in onze samenleving op te vatten.

Daarmee zijn in dit artikel tenminste drie zaken onder de aandacht gebracht die het thema 'radicaal geloven' situeren.

1. Religie verdwijnt uit het midden van de cultuur naar de randen van de samenleving.
2. Religie gaat in het publieke debat schuil onder de dekmantel van de multiculturele samenleving en haar sociale angsten.
3. Voorzieningen zijn nodig om religies in seculiere samenlevingen duurzaam te integreren en risico's te beheersen.

**> *Betere randvoorwaarden
scheppen om godsdiensten en
levensovertuigingen sociale en
morele functie te laten vervullen.***

Daarmee komt de veelvormigheid van radicaal geloven terug in tal van vragen die ook in dit artikel zijn gesteld. Wat zijn de private en publieke kenmerken van radicaal geloven? Op welke wijze interacteren die kenmerken in de discussie over multiculturaliteit in onze samenleving? In hoeverre is radicaal geloven bevattelijk voor populisme en fundamentalisme? Hoe kunnen verschillende religieuze aanspraken binnen een plurale samenvatting toch in goede banen worden geleid door een onpartijdige overheid? <

Noot

¹ NRC Handelsblad van 14 november 2015 – de dag na de raids in Parijs – opiniebijlage blz. 8-9.

Literatuur

- Almond, G., Sivan, E., Appleby, R. (1995). Explaining Fundamentalisms. In: Marty, M., Appleby, R. (Eds). *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Albertazzi, D., McDonnell, D. (Eds) (2008). *Twenty-First Century Populism. The Spectre of Western European Democracy*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ammerman, N. (1987). *Bible believers: fundamentalists in the modern world*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (2011). Thinking About Religious Belief and Politics. In: Orsi, R. (Ed.). *Cambridge Companion to Religious Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 36-57.
- Beiner, L. (2011). *Civil Religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berry, J. (2005). Acculturation: Living successfully in two cultures. In: *International Journal of Intercultural Relations* 29 (2005), 697-712.
- Dekker, P., Ridder, J. den (2015). *Burgerschap-perspectieven 2015, 1*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Hart, J. de (2014). *Geloven binnen en buiten verband. Gods-dienstige ontwikkelingen in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Herbert, D. (2014). Religion and Civil Society: Theoretical Reflections. In: Hart, J. de, Dekker, P., Halman, L. (Eds). *Religion and Civil Society in Europe*. Dordrecht: Springer, 13-45.
- Kashyap, R., Lewin, V. (2013). British Muslim youth and religious fundamentalism: a quantitative investigation. In: *Ethnic and Racial Studies*, 36:12, 2117-2140.
- Knoblauch, H. (2009). *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt: Campus Verlag.
- Koopmans, R. (2015) Religious Fundamentalism and Hostility against Outgroups. A Comparison of Muslims and Christians in Western Europe. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 41:1, 33-57.
- Marty, M., Appleby, R. (Eds) (1993). *Fundamentalisms and Society. Reclaiming the Sciences, the Family and Education*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Marty, M., Appleby, R. (1995). *Fundamentalisms comprehended*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ozzano, L. (2009). A Political Science Perspective on Religious Fundamentalism. In: *Totalitarian Movements and Political Religions*, 10:3-4, 339-359.
- Priester, K. (2007). *Populismus. Historische und aktuelle Erscheinungsformen*. Frankfurt: Campus Verlag.
- Rawls, J. (1996). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice* (rev. ed.). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Scheffer, P. (2000). Het multiculturele drama. NRC, 29 januari 2000.
- Scheffer, P. (2008). *Het land van aankomst*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Schmeets, H. (2014). *De religieuze kaart van Nederland 2010-2013. Bevolkingstrends 2014*. Den Haag: Centraal Bureau voor de Statistiek.
- Slegers, F. (2007). *In debat over Nederland. Veranderingen in het discours over de multiculturele samenleving en nationale identiteit*. Amsterdam: Amsterdam University Press (met WRR).
- Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) (2007). *Identificatie met Nederland*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Williams, R., Robinson, D. (2015). *Scientism. The New Orthodoxy*. London: Bloomsbury Academic.
- Zeidan, D. (2003). *The resurgence of religion. A comparative study of selected themes in Christian and Islamic fundamentalist discourses*. Leiden: Brill.



Gemeenschappelijk 'wonden-werk'

Theologische notities bij #MeToo

Hoe komt iemand van getraumatiseerd zwijgen tot publiekelijk spreken, en welke theologische beelden, noties en verhalen hebben we om deze 'moed om te spreken' te belichten, te bevestigen en te ondersteunen?

De commotie rond The Voice heeft opnieuw duidelijk gemaakt hoe groot de impact is van seksuele grensoverschrijding op de slachtoffers. Allerlei mechanismen van buiten en binnen zorgen ervoor dat zij langer zwijgen dan goed voor hen is, en dat daders ermee weg kunnen komen. Seksuele grensoverschrijding raakt de fundamenteën van je bestaan. Pastores en geestelijk verzorgers kunnen in hun werk eraan bijdragen dat slachtoffers veiligheid ervaren om tot spreken komen. Ze kunnen helpen een klimaat te scheppen waarin de gemeenschap een bedding geeft aan verhalen van schaamte en pijn. In dit artikel worden vrouwen en mannen uitgenodigd om getuigen te zijn en mee te gaan doen aan gemeenschappelijk 'wonden-werk'.

Er is iets merkwaardigs aan de hand rond de beweging van #MeToo. Nog maar nauwelijks hebben vrouwen de moed opgevat om het taboe op spreken over seksuele intimidatie en machtsmisbruik te doorbreken, of er komen reacties los die het spreken weer in willen dammen.

De een vraagt zich af of de beweging niet is doorgeschooten, de ander klaagt dat de 'heksen-jacht' op mannen is geopend en dat vrouwen zich collectief wentelen in slachtoffergedrag.

< Jean Goujon Alfred-Auguste, *'A Primavera: Homenagem a Janiot (1919-1924)'*, Museum Gulbenkian, Lissabon

Is het niet heel aantrekkelijk om je te scharen bij die *celebrities*? En een hand op de bil is toch heel wat anders dan verkrachting? Er wordt openlijk twijfel gezaaid over de motieven van vrouwen. Er zou politiek of geldelijk gewin in het spel zijn of het zou gaan om het *boosten* van eigen ego of een in het slop geraakte carrière.

Verbazingwekkend vind ik de uitspraak dat we 'nu zo onderhand wel #MeToo-moe zijn'. Vrouwen hebben decennialang gezwegen – en machtige mannen hebben even zo lang ongestraft hun gang kunnen gaan – en nu vrouwen eindelijk publiekelijk hun verhaal beginnen te

doen, moet het blijkaar alweer over zijn. Het meest zorgwekkend vind ik hoe snel het perspectief in de discussie verschuift van slachtoffer naar dader: ja, maar wat als hij valselijk beschuldigd wordt? En hoe kan iemand zich verdedigen tegen *naming and shaming* (Grevink 2018)? Moeten we niet voorzichtiger zijn met reputaties, en zijn mensen in posities van macht daar niet uitgesproken kwetsbaar in? Het lijkt er in het publieke debat soms op dat mannen ineens de slachtoffers zijn die bescherming nodig hebben, en dat is op zijn minst toch een knap staaltje van *reframing*.

Stil zijn en luisteren naar verhalen

Ik vind deze wisseling van perspectief zorgelijk, omdat het de aandacht wegtrekt van vrouwen, en ook enkele mannelijke slachtoffers, en hun verhaal. Het is best begrijpelijk dat we daar niet te lang de aandacht bij willen hebben, want het zijn geen fijne verhalen. Het gaat over manipulatie, ontluisterend, vunzig en geregeld ook gewelddadig gedrag. Het zijn verhalen waarin de vertelster ook zelf ontluisterend in beeld komt, met haar lichaam dat wordt betast, aangerand, ontkleed, waarop wordt ingebeukt, en met haar angst die haar doet 'bevriezen'. Zoals schrijfster Saskia Noort het verwoordt:

'Ik zweeg omdat ik het verhaal haatte en mezelf, omdat ik me losgekoppeld voelde van iedereen, besmeurd, vies, lelijk en door het uit te spreken zou iedereen zien wie ik werkelijk was. Een aanstellerig dom wezen dat zich had laten verkrachten.'

de Volkskrant, 19 oktober 2017

De schaamte die het slachtoffer voelt, kan overslaan op reacties van omstanders. Zo kunnen ook hoorders van deze verhalen plaatsvervangende schaamte ervaren. Schaamte bij omstanders leidt tot wegstijven en wegliepgedrag. Er niet te lang bij stilstaan. Of ongeloof en scepsis op laten komen. Of de zaak bagatelliseren: 'Iedereen doet weleens wat doms met alcohol in z'n kraag.' Als je het verhaal kleinmaakt, is het toch beter te hanteren dan in de ruwe en rauwe versie.

De MeToo-beweging stelt ons als theologen, pastores en geestelijk verzorgers voor een aantal flinke uitdagingen. Om te beginnen, in de woorden van Peter Nissen:

'Zullen we eerst even stil zijn en luisteren naar de pijnlijke verhalen van vrouwen en bedenken dat de meeste verhalen zelfs te pijnlijk zijn om te vertellen?'

Trouw, 18 april 2018

#MeToo vraagt allereerst om pastorale veiligheid, om luisteren en erkenning, zonder oordeel.

Theologisch gezien zie ik de volgende vragen op ons afkomen. In de eerste plaats: welke bijbelse beelden en verhalen geven een bedding aan ervaringen van vrouwen die seksueel grensoverschrijdend gedrag hebben meegemaakt?

Ten tweede, hoe kunnen we de moed om te spreken die vrouwen, en ook enkele mannelijke slachtoffers, hebben opgevat theologisch duiden? Kunnen we het een profetisch spreken noemen?

Ten derde, hoe ziet verlossing of heling eruit vanuit een getraumatiseerd levensverhaal?

Als we deze ervaringen als hermeneutische lens gebruiken, welke aspecten van het christelijk geloofsverhaal dienen zich dan aan die er mogelijk heilzaam mee resoneren?

En ten slotte, wat valt er te zeggen over de rol van de geloofsgemeenschap?

De vraag naar schuld en vergeving laat ik in dit artikel bewust liggen. Niet omdat vergeving niet op enigerlei moment een rol zou kunnen spelen in het proces, maar omdat de vraag naar vergeving bijna altijd en zeker in kerkelijke context ontijdig gesteld wordt en door de verkeerde persoon. Emsi Hansen-Couturier analyseert in haar masterthesis (die ook in dit *Handelingen*-nummer besproken wordt) deze 'vergevingsdruk' en hoe complex de vraag naar en behoefte om te vergeven is in situaties van seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties.

In mijn ogen gaat de MeToo-discussie voorlopig helemaal niet over het thema van schuld en vergeving, maar over een stadium dat daar ver vóór ligt: hoe komt iemand van getraumatiseerd zwijgen tot publiekelijk spreken, en welke theologische beelden, noties en verhalen hebben we om deze 'moed om te spreken' te belichten, te bevestigen en te ondersteunen?

Een mantel van zwijgen

De Bijbel kent nogal wat 'MeToo-momenten'. Bekend (of minder bekend) zijn: het verhaal over Bathseba en David (2 Samuel 11 en 12); over de naamloze vrouw van de Leviet die slachtoffer wordt van groepsverkrachting en het niet na kan vertellen (Richteren 19); over Esther die door haar oom aan de koninklijke harem wordt afgestaan (Esther 2); over Dina, dochter van Jacob en Lea, die door Sichem,

zoon van de Hevitische koning, verkracht wordt (Genesis 34); over Jozef die te maken krijgt met ongewenste intimiteit door de vrouw van Potifar (Genesis 39) en over Tamar de dochter van koning David die door haar halfbroer Amnon verkracht wordt (2 Samuel 13:1-22). Op

> Het zijn verhalen waarin de vertelster ook zelf ontluisierend in beeld komt, ... met haar angst die haar doet 'bevriezen'.

het laatste verhaal wil ik kort ingaan omdat het zo nadrukkelijk plaats geeft aan het zwijgen. Tamar wordt er ingeluisd door twee mannen, Jonadab en Amnon, die samen een val hebben uitgezet. De hunkerende Amnon doet zich voor als een zieke patiënt. Aan David vraagt Amnon om Tamar naar hem toe te sturen zodat zij hartversterkende koeken voor hem kan bakken. Tamar komt en bakt de koeken. Dan organiseert Amnon het zo dat alle bedienden de kamer verlaten en Tamar hem eigenhandig de koeken moet aanreiken. Hij gaat telkens een stapje verder in het manipuleren van haar zorgzaamheid en compassie. Zijn opdracht om hartenkoeken te bakken past in het geraffineerde spel: vraagt Tamar er zo eigenlijk zelf niet om, met iets wat uitgelegd kan worden als een heimelijke liefdesverklaring? Als ze naast zijn bed staat, grijpt hij haar vast en trekt haar het bed in. Haar verzet ('Nee mijn broer, laat dat! Raak me niet aan!') en haar poging om te sussen en tijd te winnen en een beroep te doen op zijn gezonde verstand zijn vergeefs. Met zijn fysieke kracht overweldigt hij haar en verkracht haar. Direct daarna krijgt hij een diepe afkeer van haar. Hij kan zijn eigen rottigheid niet onder ogen zien en wentelt het af op Tamar. Zij

heeft hem tot dit lage gedrag gebracht. Nu is zij alleen nog maar 'die vrouw' (denk aan Bill Clintons 'I did not have sexual relations with that woman'). Zij moet verdwijnen zodat zijn zelfbeeld en reputatie weer zuiver ogen. Tot twee keer toe staat er dat de deur op slot gaat. Tamar wordt op straat gegooid.

Zoals de meeste slachtoffers van verkrachting moet ook Tamar zich, overgelaten aan haar lot, maar zien te redden. Saskia Noort schrijft over een moment als dit:

'Ik zat nog lang in de tuin nadat hij me daar had achtergelaten. Hoe kon ik naar binnen gaan, half-naakt de mensen onder ogen komen? (...) Toen ik uiteindelijk de moed vatte naar binnen te glippen, de trap op en kleren van mijn vriendin had aange-trokken, besloot ik dat het niet gebeurd was.'

Tamar komt huilend en gebroken thuis. De andere broer Absalom heeft direct door wat er gebeurd is. Hij laat haar niet haar verhaal doen maar beveelt onmiddellijk om erover te zwijgen en het te laten rusten. Naar de maatschappelijke norm is nu Tamars eer geschonden, ze heeft geen toekomst meer. Ze zal niet trouwen of kinderen krijgen. Ze is van het leven afgesneden, staat er kil in het verhaal. Ze verdwijnt in volkomen stilte.

Koning David hoort wel van het gebeurde en is woedend, maar doet vervolgens niets. De omstanders Absalom en David zwijgen, de dader Amnon zwijgt, en slachtoffer Tamar kan niet anders dan zwijgen. Haar lot ligt in de handen van deze machtige mannen. Mogelijk zijn er anderen, bedienden, vrouwelijke familieleden die er wel iets van meegekregen hebben, maar ook zij zwijgen. Een cordon van zwijgen ligt over het seksuele geweld. Als Absalom twee jaar later zijn broer Amnon doodt, geeft hij als motief dat het een wraak is om wat Tamar is

aangedaan (2 Samuel 13:23-37). Maar het is slechts een dekmantel om zich van de grootste concurrent voor de troon te ontdoen. Tamar wordt voor een tweede keer misbruikt in het machts spel van de mannen.

Er is in het bijbelverhaal geen verlossing voor Tamar. De enige verlossing is dat haar verhaal door de Bijbel is overgeleverd en nu door ons gehoord wordt.

Zwijgen van slachtoffers vandaag

Vrouwen zwijgen om diverse redenen. Ze zwijgen uit schaamte, of uit schuldgevoel omdat ze zich vrijelijk gedroegen of niet op die plek hadden moeten zijn of zich niet hebben verzet maar 'bevroren' toen het gebeurde. *Freezing* is de zelf-verlammende respons op groot gevaar waarvan je in een *split second* beseft dat je er niet tegen opgewassen bent. Je dissocieert van het hier en nu en van je eigen lichaam.

Vrouwen zwijgen omdat ze vaak nog steeds afhankelijk zijn van de macht van de dader in kwestie, of omdat de dader iemand was van nabij (een goede vriend van de man, een familielid) en ze deze relaties voor anderen niet willen verstoren. Vrouwen zwijgen omdat ze getraumatiseerd kunnen zijn door het gebeurde. Dan is de emotionele pijn zo intens dat het eenvoudigweg onvertelbaar is. De gebeurtenis laat zich niet integreren in je levensverhaal. Identiteit wordt altijd gevormd in het verhaal dat je over jezelf vertellen kunt, in en door verhalende herinnering. Maar deze herinneringen aan seksueel geweld worden niet expliciet gemaakt als een vertelde herinnering maar blijven impliciet, in de emotie die in het lichaam opgeslagen zit. Trauma ontregelt het coherente verhaal van je identiteit (Makant 2015, 47-77).

Saskia Noort schrijft: 'Ik zweeg, omdat praten niet lukte, omdat ik, als ik er alleen al aan dacht weer precies zo voelde als toen, halfnaakt in die tuin, kapot en van geen enkele waarde. Ik zweeg ook omdat ik merkte dat niemand op zo'n verhaal zat te wachten. (...) Ik zweeg omdat ik bang was voor het ongeloof en verdriet van anderen. Ik zweeg omdat ik zelf verteerd werd door twijfels. Was het wel echt een verkrachting? Was het eigenlijk wel echt gebeurd? Maakte ik het soms groter dan het was?'

Trauma ontregelt de ervaring van tijd, van lichaam en van taal. In de logica van trauma is het besef van verleden, heden en toekomst volledig ontwricht. Omdat het lijden niet geïntegreerd kan worden in de tijd, keert het telkens terug of blijft voortdurend onder de oppervlakte. Zoals een overlevende van de orkaan Katrina het zei: 'The storm is over but *after the storm* is always there' (Pretorius 2018). Het verleden leeft in het heden als een onzegbare, niet in te passen ervaring. Niet alleen het heden wordt bepaald door het verleden, ook de toekomst zit gevangen in het verleden. Een getraumatiseerd iemand is afgesneden van hoop, wat beklemmend voor ogen gevoerd wordt in de voor altijd opgesloten Tamar. Behalve de relatie tot de tijd is ook de relatie tot het eigen lichaam verwrongen en vervormd. Er is een verwonding die alles doortrekt. Niet alleen van je eigen lichaam ben je geïsoleerd, maar ook van het lichaam van de gemeenschap. Diep lijden dat zich naar zijn aard niet vertellen laat, creëert een afgrond van fysieke, psychische en sociale isolatie. Ten slotte is ook de relatie tot de taal aangetaast. De logica van de taal biedt geen plaats aan het uitspreken van de intense emotionele pijn. Het verlies van taal is behalve een gebrek aan

vocabulaire ('er zijn geen woorden voor') ook een verlies van *agency*, van het vermogen om zelfstandig te handelen (Makant 2015, 58-59). Productie van taal vraagt om een handelend en kiezend subject dat woorden kan kiezen en er stem aan geeft. Omdat overweldigende

> *Ervaring van diep lijden staat haaks op het verhaal van een liefhebbende, bevrijdende en helende God.*

pijn en de overweldigende handelingsmacht van een ander deze eigen handelingsmacht fundamenteel aantast, maakt diep lijden stom. Slachtoffers ervaren een interne en externe kwetsbaarheid. Een voorbeeld van die interne kwetsbaarheid is de verterende zelftwijfel waar Noort over schrijft: 'Was het eigenlijk wel echt gebeurd?'

Zwijgen theologisch bekeken

De Noord-Amerikaanse theologe Mindy Makant schrijft over wat er in theologisch opzicht gebeurt bij diep lijden dat zich niet laat vertellen (Makant 2015, 48-56). Je kunt niet meer getuige zijn van het verhaal van verlossing dat God voor de wereld bedoelt en je kunt het niet zelf belichaamd ervaren. Lijden 'onderbreekt' die werkelijkheid van Gods bedoeling voor de wereld. Het verhaal van de individuele herinnering zou mogen staan in het grotere narratieve kader van Gods herinnering. Dit 'tweede verhaal' geeft betekenis aan het verleden in het licht van een al geopenbaarde toekomst. Verlossing is nu al gaande. Verlossing ervaren is een kunnen hervertellen van je levensverhaal in dat licht. Maar wie niet bij de eigen (getraumatiseerde) herinnering

kan, is ook afgesneden van het vermogen om te verbinden met het 'tweede verhaal' en in het perspectief daarvan te getuigen van 'glimpen van verlossing' in het eigen levensverhaal. Ervaring van diep lijden staat haaks op het verhaal van een liefhebbende, bevrijdende en helende God. Diep lijden stelt de mogelijkheid van (het vertellen van) zo'n verhaal waarin je verleden en de herinnering aan het verleden ervaren kunnen worden als bevrijd, ter discussie.

#MeToo als profetisch spreken

Vrouwen komen naar buiten via sociale media en beginnen hun verhaal te vertellen. In oktober 2017 begon het met één vrouw, Alissa Mylano, die de hashtag #MeToo introduceerde en een hausse aan reacties losmaakte. Vrouwen die soms tientallen jaren gezwegen hadden over seksuele intimidatie en aanranding, durfden het nu publiek te maken. Gestimuleerd door getuigenissen van anderen vertelden ook zij hun verhaal.

Vrouwen, en ook enkele mannen, vonden de kracht om te herinneren, er woorden aan te geven, naar buiten te treden en te zeggen: dit is mijn verhaal, ik sta ervoor. Door het publiek te maken gaven ze te kennen dat het meer was dan hun individuele verhaal alleen. Het is ook een collectief verhaal, een verhaal dat laat zien hoe structureel seksueel machtsmisbruik de samenleving doortrekt, en wat de mechanismen zijn die het kwaad toedekken, verzwijgen, afkopen of afwentelen.

De verhalen van de vrouwen zijn concreet: het gebeurde op die plaats, op die tijd, en door deze persoon. Niet altijd wordt de naam erbij genoemd. Maar ook als er wel een naam genoemd wordt, geloof ik niet dat het het eerste doel van de MeToo-getuigenissen is om

daders aan te klagen. De naam van de *hashtag* wijst erop dat deze vrouwen zelf in het daglicht willen treden, de schaamte voorbij. Dat geslaagde actrices het spits afbeten, was deel van het succes van de beweging. Als *zelfs hen* dit was overkomen, inclusief het lange, eenzame zwijgen vanwege het verwarrende, dan kan het *ook mij* moed geven om met mijn donkere verhaal naar buiten te komen.

Hoe kunnen we theologisch deze moed om te spreken duiden? Ik zie constructieve voorzetten in het werk van de systematisch theologen Mindy Makant en Shelly Rambo. Beiden gebruiken de realiteit van trauma/diepe lijden als hermeneutische lens om naar christelijke praktijken en voorstellingen te kijken. Makant stelt voor het *klagen* zoals we dat in de Bijbel tegenkomen, met name in de psalmen, als notie te herijken (Makant 2015, 67-76). Klagen is noodzakelijk voor de transformatie van herinnering. Het zwijgen moet doorbroken worden. De bijbelse traditie van klagen geeft woorden en stem aan wat ten diepste onzegbaar is. In klagen hervindt het slachtoffer haar *agency*: de klagende tekent actief verzet aan tegen het kwaad dat haar lijden heeft gebracht. Het klagen in de psalmen is zowel privé als publiek. De gemeenschap geeft in liturgische expressies plaats aan klaagzangen. Makant schrijft:

'Liturgie leert hen die lijden om echt goed te klagen, en leert hen die niet lijden om het lijden te herkennen van gemarginaliseerden en machtelozen.'

Op het klagen volgt *berouw*, een nieuw inzicht over je levensgang. Makant bedoelt dit zeker niet als *victim blaming*, maar ziet berouw als een heroriëntatie van de herinneringsenergie

op God. De logica van het lijden wordt doorbroken en ook de verwrongen identiteit die daarvan het gevolg was, of dat nu een eeuwig slachtofferschap of een eeuwige wrok was. In berouw wordt het verleden eindelijk herinnerd in het licht van het verhaal van Gods verlossing. Het lijden van het verleden wordt nu geclaimd als van iemand zelf. En Gods hand wordt gezien en verbeeld als bezig het verleden te verlossen en te veranderen, zodat het niet meer de toekomst gevangenhoudt.

Met haar sensitieve reflecties op klagen en berouw helpt Makant mij om het spreken in de MeToo-beweging theologisch te duiden. Het gaat om een hervinden van het vermogen om te handelen, actief verzet aan te tekenen tegen kwaad en onrecht, en actief de pijn van het verleden plaats te geven in je eigen levensverhaal dat nu verbonden kan worden met het transformatieve verhaal van opstanding.

In deze lijn zouden we dit spreken ook *profeetisch* kunnen noemen. De oorspronkelijke betekenis van profetie is 'spreken voor' of 'spreken namens' (Grieks: *pro echein*) (Bevans en Schroeder 2011, 40-55). De profeet spreekt een waarachtig getuigenis in naam van een ultieme Bron van waarheid. Pas in de tweede plaats is het ook een 'spreken tegen': een aanklacht tegen de machthebbers en een aan de kaak stellen van perverse structuren en schadelijk gedrag. De vrouwen die zich uitspreken in het kader van #MeToo vervullen in mijn ogen een profetische functie: ze 'spreken voor' een waarheid die niet mocht bestaan maar die wel gehoord, opgenomen en getransformeerd wordt in het goddelijke bevrijdingswerk. En ze 'spreken namens' veel vrouwen die nog niet in staat zijn om (publiek) te spreken. Naast hun spreken vóór waarachtig leven in uiterst concrete ver-

halen, spreken ze tégen concrete vormen van machtsmisbruik, tegen problematische vormen van masculiniteit, en tegen verhoudingen, normen en attitudes die dat in stand houden.

Theologie als 'wound-work'

Shelly Rambo (2010; 2017) houdt zich diepgaand bezig met trauma's veroorzaakt door oorlogsgeweld (veteranen), koloniaal-etnisch geweld (*Native Americans*), en met traumati-

> *De vrouwen die zich uitspreken in het kader van #MeToo vervullen een profetische functie.*

sche gevolgen van racisme en seksisme. Ze duidt de moed om te spreken met de bijbelse term *getuigen* (*to witness*). Getuigenis geven houdt in: vertellen van de waarheid, bekennen, getuigen van wat verborgen is. Getuigen van een trauma is bovenmate moeilijk, zoals we al zagen. Om te zien wat getuigen van trauma inhoudt, zowel aan de kant van slachtoffers als van de gemeenschap, onderneemt Rambo een intrigerende herlezing van het verhaal van de verschijning van Jezus aan de discipelen en zijn ontmoeting met Thomas in Johannes 20:19-31.

Een trauma, een diepe wond die je verhouding tot het leven ernstig heeft ontwricht, wordt nooit uitgewist. Iemand kan verder leven, maar het leven zoals het was komt niet terug. Trauma-theorieën spreken daarom niet van 'verwerking van trauma' maar hooguit van 'posttraumatische groei'. Rambo neemt deze realiteit serieus. Ze constateert dat christelijke theologie voortdurend dualismen maakt als het om opstanding gaat. Er wordt gedacht in termen van einde en begin, dood en leven, het

oude en het nieuwe. Dit kan nooit recht doen aan de posttraumatische ervaring. Bij post-traumatisch leven is er alleen maar sprake van een 'afterlife' waarin dood en leven simultaan bestaan.

In haar herlezing van Johannes 20 ontdekt ze elementen van een opstandingstheologie die recht doet aan deze terugkerende wonden. De discipelen verkeren na Jezus' kruisdood in een toestand die je posttraumatisch kunt noemen. Jezus verschijnt in hun midden, maar er zijn grote problemen met de herkenning. Tot twee keer moet hij de vredegroet uitspreken. Hij brengt zijn wonden in hun midden. Zij zien zijn wonden, maar de vraag is of ze die echt zien, of ze zien hoe diep die gaan en of ze hun eigen medeplichtigheid er ook in willen zien.

Als Jezus terugkeert, komen wonden aan de oppervlakte. Onzichtbare wonden, die actief blijven onder de oppervlakte van het leven. De Opgestane adresseert onze wonden. De ontmoeting met hem is een kans om over wonden te spreken, om eigen verwonding onder ogen te zien. 'Wound-work' noemt Rambo dat. We moeten als gemeenschap werk maken van wonden. Want, zo stelt ze, wonden zijn niet van maar één lichaam. Wonden 'kruisen' meerdere lichamen, wonden zijn een gemeenschappelijke realiteit, of het nu gaat om oorlogstrauma of om de 'verborgen wond' van racisme of seksisme. Verwondingen zijn er aan de kant van slachtoffers en daders.

Jezus nodigt Thomas uit dichterbij te komen en zijn wonden aan te raken (het blijft in het midden of hij dat ook echt doet). Het 'getuigen' van wonden vraagt om affectieve betrokkenheid, met alle zintuigen. De gemeenschap moet aan herinneringsarbeid doen. Ze ontvangt daartoe de geest die in de waarheid zal leiden. Het is

de waarheid van herinneren door middel van concrete verhalen die de textuur van leven hebben, die wonden registreren en aan de oppervlakte brengen.

Getuigen van wonden is een gemeenschappelijke praktijk. In de praktijk van traumawerk met bijvoorbeeld veteranen blijkt hoe wonden verbonden zijn, ook tussen veteranen en civiele personen. Wonden zijn verrassend communiceerbaar als er maar een veilige plaats voor is. Wond ontmoet wond. In ervaringen van lijden is een soort basale verbinding mogelijk, als in het johanneïsche 'Ik in jou en jij in Mij'. De wond van een ander kan een spiegel worden voor de getuige, waarin deze zijn eigen wonden ontdekt waarvan hij misschien niet eens wist dat hij ze had.

Theologie als 'wonden-werk' wordt gedragen door het geloof dat de wonden van Jezus een plaats, een 'crossing site' ('kruisplaats') bieden waar verschillende herinneringen samenkomen en er ruimte is voor concrete geschiedenissen van verwonding naast elkaar. Wonden worden een bron van heling, van bereidheid om je te laten raken en verbinding aan te gaan. De 'kruisplaats' van de Opgestane kan het verleden een andere toekomst geven.

Ondersteunende bijbelse beelden van God die in het 'wonden-werk' met voorrang naar voren mogen worden gehaald, zijn die van klaagvrouw (Jeremia 8:21 - 9:1), moeder (Jesaja 42:13-14; 45:9-10; 49:13-15; 66:10-13) en vroedvrouw (Psalm 22:10-11) (Claassens 2012).

De rol van de gemeenschap

Bij Makant, Rambo en Claassens zien we dat de geloofsgemeenschap een cruciale rol heeft in het steun geven aan wie diep gewond is.

De gemeenschap geeft bedding aan klagen, getuigt van wonden, en ontdekt en erkent ook haar eigen gewond zijn.

Als ik dit betrek op #MeToo zal het er in de kerk onder andere om moeten gaan of we deze verhalen zo willen horen, dat we als gemeenschap actief het klagen erin plaats geven in ons midden en affectief werk gaan maken van het zien, herinneren en adresseren van wonden van seksuele intimidatie en machtsmisbruik, niet als iets wat alleen individuele vrouwen aangaat maar als een zaak van de gemeenschap. Als een wond van ons allen.

Als mannen in de huidige discussie aangeven dat ze zich nu vooral in het beklagdenbankje voelen zitten ('je kan het toch nooit goed doen'), gaat er iets niet helemaal goed. Kerkleiding, pastores en geestelijk verzorgers kunnen helpen de vragen zodanig op te pakken en met perspectief *op iedereen* aan de orde te stellen, dat ook mannen aangespoord worden om uit deze slachtofferrol te stappen en mee te doen aan het gezamenlijke 'wonden-werk'. Hoe ervaren we het als vrouwen met deze verhalen komen, waar raákt het ons? Het zal nodig zijn dat ook mannen zich uitspreken waarom ze het moeilijk vinden om in deze tijd man te zijn, waar angsten, onzekerheden of frustraties zitten, wat verschuivende man-vrouwverhoudin-

gen met hun zelfbeeld doen.

In principe is iedereen nodig om de kwestie op te pakken die #MeToo aan de orde stelt: hoe willen we ons laten raken en aanraken? Seksualiteit, erotiek, is een domein waar uiteindelijk regelgeving niet de grenzen kan trekken. Die moeten voortkomen uit zoiets als een morele volwassenheid, een ingeoefend zijn van een attitude van respect, eerbied, zelfvertrouwen en kunnen vertrouwen in de ander, en – een

> We moeten als gemeenschap werk maken van wonden, want wonden zijn niet van maar één lichaam.

heerlijk ouderwets woordje – schroom.

Grenzen zullen altijd vloeiend zijn. Er wordt geproefd, gevoeld, gedeeld en ontvangen.

Lichamen die geven en ontvangen, aantrekken en afstoten, wederkerig. Een kerkelijk adequate respons op #MeToo mag het niet nalaten deze dimensies van het Lichaam van Christus zijn aan te spreken, te benoemen, te doordenken, en in de liturgie met ziel en zinnen, huid en haar, lijf en leden te vieren. <

> Tips bij dit thema op pagina 53

Literatuur

- Claasens, L. Juliana M. (2012). *Mourner, Mother, Midwife: Reimagining God's Delivering Presence in the Old Testament*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Bevans, Stephen & Schroeder, Roger P. (2011). *Prophetic Dialogue: Reflections on Christian Mission Today*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Grevink, Otto (2018). Waar gaat het naartoe met #MeToo? www.mijnkerk.nl/blog/waar-naartoe-metoo, 18 april 2018.
- Makant, Mindy (2015). *The Practice of Story: Suffering and the Possibilities of Redemption*. Waco, TX: Baylor University Press.
- Noort, Saskia (2017). Waarom we zwijgen. In: *de Volkskrant*, 19 oktober 2017. Opnieuw afgedrukt in Saskia Noort (2018), *Stromboli*, Amsterdam: Lebowski.
- Pretorius, Helgard (2018). The Ascending Christ's Wounds: Christian Witness in the Afterlife of Apartheid. Publieke lezing in VU Amsterdam, 24 april 2018.
- Rambo, Shelly (2010). *Spirit and Trauma: A Theology of Remaining*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Rambo, Shelly (2017). *Resurrecting Wounds. Living in the Afterlife of Trauma*. Waco, TX: Baylor University Press.
- Stegeman, Janneke (2018). Preek.nu: Aanraken (Markus 1:40-45). www.nieuwheilig.nu/blog-nu/aanraken-markus-140-45/



Praktische verstandigheid

– een ontwerp

Werkers in het onderwijs, de zorg en de politie hebben te maken met een hoge werkbelasting. Deze publieke professionals ervaren de minste grip op hun werk, omdat ze van doen hebben met hoge werkeisen én met een geringe autonomie. Veel van hen lijden onder de 'ontzieling' van hun vak. Wat te doen, opdat zij hun werk kunnen ervaren als 'goed werk'? Deze bijdrage biedt een ontwerp voor publieke professionals om hun praktische verstandigheid te activeren en goed werk te verrichten

In dit artikel wordt een praktisch-theologische en religiewetenschappelijke bijdrage geleverd aan het publieke belang van goed werk op basis van praktijkgericht onderzoek onder onderwijsprofessionals. Nagegaan wordt eerst wat hun handelingsvraagstuk is en wat dit te zeggen heeft. Op basis hiervan wordt een benadering voorgesteld die professionals op hun actorschap aanspreekt en hen intrinsiek verbindt met dat wat hun werk tot 'goed werk' maakt. Praktische verstandigheid is actorschap *par excellence* dat het professioneel handelen hier en nu bezielt tegen de bredere horizon van het goede. In dit artikel wordt een ontwerp aangereikt om de praktische verstandigheid van publieke professionals te activeren en dat gebaseerd is op de christelijke praktijk van de onderscheiding.

Publieke professionals als zorgmedewerkers, leraren en politiemensen hebben meer dan

anderen te maken met een giftige combinatie van een hoge werkeisen én geringe autonomie (WRR 2020). De hoge werkeisen komen niet alleen voort uit een hoog tempo en hoge prestatieverwachtingen (kwantitatieve intensivering), maar ook uit een hoge mentale inspanning en emotionele belasting (kwalitatieve intensivering).

Leraren in het basis- en voortgezet onderwijs bijvoorbeeld staan net zoveel uren als in het verleden voor de klas, maar hebben met een veel grotere diversiteit aan leerlingen van doen met verschillende behoeften en een grotere mondigheid, met hogere prestatieverwachtingen, met meer extra taken als de administratieve lasten en de communicatie met ouders en andere stakeholders, en dat alles onder een grotere tijdsdruk.

Werkers in de zorg en politie kunnen een vergelijkbaar verhaal vertellen. Terwijl de werkeisen steeds hoger worden, drukken allerlei prestatieafspraken, protocollen en regulering op de kwaliteit van hun werk. Leraren erva-

< *Het Nieuwe Eemland, Amersfoort*

ren steeds minder invloed op de uitvoering van hun werk en voelen zichzelf steeds meer uitvoerders van wat door anderen elders is bedacht (Priestley, Biesta & Robinson 2016). Net als voor zorgmedewerkers en politiemensen zou dit verlies aan invloed wel eens de achilleshiel kunnen zijn van het handelingsvraagstuk waar leraren voor staan: hoe om te gaan met de hoge werkeisen die het dagelijks professioneel handelen in de institutionele context van de school hen stelt op zo'n manier dat ze hun werk ervaren als *goed* werk? Het handelingsvraagstuk heeft niet alleen van doen met de kwaliteit van het werk (wat maakt onderwijzen, zorgen, politiewerk tot *goed* werk?) – gezien de grote tekorten in het onderwijs en de zorg en het grote risico van burn-out of drop-out is het bovendien een urgent vraagstuk. Het handelingsvraagstuk heeft weliswaar zijn aangrijpingspunt in de individuele professional, tegelijk overstijgt het deze. Het gaat de instituties als scholen, ziekenhuizen en zorginstellingen, ja, heel de sector aan. De WRR (2020) heeft op het institutionele en sectorale niveau al een aantal belangrijke aanbevelingen gedaan, in dit artikel ligt de focus op professionals in hun institutionele context. Het handelingsvraagstuk van publieke professionals is problematisch omdat zij zelf weinig waardering krijgen en vastlopen in regels, protocollen en structuren (Van den Brink et al. 2005). De professionals willen onderwijzen, zorgen, en politiewerk zien als goed werk, maar feitelijk hebben ze de ervaring daarin tekort te schieten. Er kan daarom een discrepantie worden geconstateerd tussen de feitelijke situatie waarin publieke professionals niet in staat zijn hun werk te zien als goed werk en de wenselijke situatie waarin ze dat wel kunnen.

Het lijkt er echter niet op dat de discrepantie kleiner wordt. Als de kwaliteit van hun werk wordt aangetast heeft dit uiteindelijk consequenties voor de kwaliteit van de zorg, het onderwijs, en de politie. Nu lijkt vooral de geringe invloed op het werk het verwezenlijken van goed werk in de weg te staan. Is de geringe invloed de zwakke plek van het vraagstuk of dient zich iets anders aan? Wat te doen om goed werk te leveren?

Vanuit praktijkgericht onderzoek kan door middel van nieuwe kennis een bijdrage worden geleverd aan het vraagstuk (hoewel niet meteen de oplossing) (Verschuren 2009). In dit artikel doen we dat aan de hand van lopend praktisch-theologisch en religiewetenschappelijk onderzoek naar het werk van onderwijsprofessionals als *goed* werk. Eerst gaan we na wat de zwakke plek is van het vraagstuk en wat er nodig is om daaraan tegemoet te komen. Er dient zich een alternatief aan om met het vraagstuk om te gaan door te vertrekken vanuit het potentieel van professionals, hun actorschap. De bijdrage aan het vraagstuk is om professionals in staat te stellen om daadwerkelijk vanuit een intrinsieke betrokkenheid te acteren in hun werk, in de vorm namelijk van een ontwerp om hun praktische verstandigheid te activeren.

Voorbij meer autonomie

Nu we het handelingsvraagstuk kort hebben geïntroduceerd, is het zaak om na te gaan wat er vanuit theoretisch opzicht reeds over te zeggen is. Op de eerste plaats de vraag wat het handelingsvraagstuk juist voor publieke professionals in mensgerichte beroepen als zorg, onderwijs en politie zo problematisch maakt. Het heeft er wellicht mee te maken dat hun

professioneel handelen sterk verbonden is met hun mens-zijn.

In zijn denken over het menselijk zelf, geeft de Franse filosoof Paul Ricoeur (1986) aan dat het menselijk zelf-verstaan verbonden is met 'de grootheid (grandeur) van de ethische visie op mens en wereld, van het goede leven met en voor elkaar, van idealen en uiteindelijke waarden en het volmaakte geluk' (Hermans 2021, 22).

De mens merkt echter dat zij/hij tekortschiet in denken, handelen en voelen met het oog op die grootheid van de ethische visie. We zijn verscheurd omdat ons handelen open staat naar een menswaardigheid die universeel en omvattend is, maar tegelijk ervaren we dat ons handelen beperkt is. Deze verscheurdheid doet ons verlangen om te kunnen handelen vanuit het oogpunt van de menswaardigheid, en wel in verbinding met iets dat buiten ons ligt en met iemand anders. Het verlangen kan bijvoorbeeld vervuld worden door goed werk te verwezenlijken, 'ik geef leerlingen les' en: 'ik zorg voor een patiënt'. Een dergelijk verlangen drijft iemand om zich in te zetten voor leerling, patiënt of burger.

De verscheurdheid die Ricoeur plaatst op het niveau van het menszijn wordt in een institutionele context van een school, ziekenhuis of zorginstelling niet alleen wakker geroepen, maar ook geïntensiveerd vanwege de ervaren discrepantie tussen het verlangen goed werk te leveren en de feitelijke onmogelijkheid vanwege de geringe autonomie én hoge eisen. De menselijke verscheurdheid komt bij uitstek in deze context aan de oppervlakte, manifesteert zich als een professioneel handelingsvraagstuk, en is existentieel van aard. Vanuit de existentiële verscheurdheid is het

goed te begrijpen waarom de geringe grip op hun werk werkers in de mensgerichte beroepen als de zorg, het onderwijs en de politie zo raakt en hen '(beroeps)zeer' doet.

Op de tweede plaats is het de vraag wat er nodig is dat publieke professionals hun werk ervaren als *goed* werk. Als we het met de woorden van Ricoeur zeggen, dan gaat het erom dat ze in hun professioneel handelen een bevestiging ontvangen van menswaardigheid (Her-

> *We verlangen te handelen
vanuit het oogpunt van
menswaardigheid.*

mans 2021): werkers in de zorg verlenen *goede* zorg aan een patiënt, en leraren realiseren *goed* onderwijs voor leerlingen. Let wel: goed onderwijs realiseren of goede zorg verlenen moet niet verstaan worden als het produceren van iets, en is daarom niet gebaat bij louter meer ambachtelijke kennis en vaardigheden.

Goed werk vraagt ook niet simpelweg om meer autonomie (in de zin van afwezigheid van regulatie), maar wel om het stimuleren en bevorderen van 'agency', actorschap.

De onderwijspedagogen Priestley, Biesta & Robinson (2016, 141) stellen dat leraren hun *agency* verwezenlijken wanneer ze in staat zijn om te kiezen tussen verschillende mogelijkheden in een situatie en om te oordelen welke mogelijkheid het meest wenselijk is in het licht van de bredere horizon van bedoelingen van de praktijk waarin en waardoor ze handelen. Actorschap heeft aldus een normatief karakter omdat het te kunnen oordelen wat het meest wenselijk is, voorbij louter ambachtelijkheid en instrumentaliteit gaat (*wat?* en *hoe?*) en voor leraren betrekking heeft op een meer door-

dachte en genuanceerde beoordeling van educatieve waarden en bedoelingen (*waartoe?*). Goed onderwijzen in de professionele context van de school vraagt om een betrokkenheid op de vraag waar onderwijs goed voor is, zoals goed zorgen om betrokkenheid op de vraag waar zorg goed voor is. Het verwezenlijken van *agency* kan volgens Priestley, Biesta en Robinson (2016) niet enkel geduid worden in termen van een individuele bekwaamheid, maar zal ook culturele en structurele aspecten adresseren. Wat goed werk is wordt niet op individuele basis bepaald; al is de individuele capaciteit wel noodzakelijk, ze is niet voldoende. Goed onderwijzen en goed zorgen gaan instituties als scholen, ziekenhuizen en zorginstellingen, ja, heel de sector aan.

Kortom, het handelingsvraagstuk is gebaat bij het bevorderen van *agency*, vooral verstaan als het vermogen te oordelen welke mogelijkheid het meest wenselijk is in een situatie die zich aandient, en wel met het oog op de bredere horizon van het goede dat hier gerealiseerd wil worden en van het goede leven met en voor elkaar. Terwijl publieke professionals in het onderwijs, de zorg en politie innerlijk verscheurd worden omdat ze niet dat goede onderwijs, die goede zorg of dat goede politiewerk kunnen realiseren, is het niet zozeer zaak om in te zetten op meer ambachtelijkheid en meer autonomie, maar veeleer op het verwezenlijken van hun actorschap, opdat zij daarin en daardoor een bevestiging ontvangen van menswaardigheid.

Actorschap par excellence

Hoewel de afgelopen decennia ingezet is op het verwerven van competenties om goed te onderwijzen, goed te zorgen of anderszins goed werk te leveren, zijn er serieuze beden-

kingen bij te plaatsen. Het idee van competenties is namelijk vooral gebaseerd op algemene toepasbaarheid in situaties die reeds bekend zijn uit het verleden en heden.

Hier en nu gaat het echter om de vraag naar actorschap in *specifieke* situaties die veelal *niet gekend* zijn, maar wel mogelijk plaatsvinden in de toekomst (Biesta 2015). Het gaat om actorschap in specifieke, niet bekende situaties en wel zo dat in en door het professioneel handelen goed onderwijs, goede zorg of goed politiewerk wordt gerealiseerd, goed met het oog op de bedoelingen ervan (*telos*) én goed in de ogen van de leerling, de patiënt, de cliënt of burger (*bonum*). Een dergelijk actorschap staat de spanning uit van het specifieke van de situatie die zich aandient enerzijds en anderzijds de bredere achtergrond van het goede.

Deze bredere achtergrond heeft betrekking op de uiteindelijke doel of bedoeling van de werksoort (onderwijs, zorg, politiewerk), dat echter verbonden is met en niet los gezien kan worden van het goede leven met en voor elkaar, van idealen en uiteindelijke waarden en het volmaakte geluk. Het aanvaarden van een dergelijk actorschap geschiedt in de modus van de relationaliteit, dat is: betrokken bij en gericht op de ander (leerling, patiënt, burger). Eerst in het handelen dat op deze ander gericht is, kan de professional een bevestiging van menswaardigheid ontvangen. Het actorschap par excellence waar het dan om gaat is de praktische verstandigheid.

Het denken over *praktische verstandigheid* in de professionele context van mensgerichte beroepen als leraren, zorgmedewerkers, kerkelijk werkers, geestelijk verzorgers of politieagenten, gaat vooral terug op het begrip *phronèsis* in de klassieke Griekse filosofie. Aristoteles

beschouwt *phronèsis* als een cruciale, intellectuele deugd om te weten wat in gegeven omstandigheden het beste is om te doen. Praktische verstandigheid kan in deze lijn van denken verstaan worden als 'kunnen waarnemen en begrijpen (...) wat ertoe doet, in staat te beoordelen wat er op het spel staat, bereid zijn na te streven wat juist, proportioneel, waardevol is' (Baart 2021, 11). Ze is niet alleen nodig in bijzondere omstandigheden als complexe

> **Praktische verstandigheid**
sorteert voor om
het goede te doen.

situaties die voor meer uitleg vatbaar zijn (een leerling reageert ongewoon heftig, een patiënt wordt maar niet beter, een pastoraal doet een ongewoon beroep), maar zeker ook in omstandigheden waar veel aandacht en tijd wordt opgeslokt door regulatie (regels, afspraken, protocollen) en (rand)voorwaardelijke zaken (administratie, verantwoording) en het uiteindelijke doel of bedoeling wat het werk verduisterd wordt of de vraag ernaar gemarginaliseerd. Ze laat zich niet verlammen door ongunstige omstandigheden (geringe autonomie en hoge eisen), maar weet het actorschap te aanvaarden en tot handelen te komen in een gegeven situatie met het oog op de bredere horizon van het goede (Baart 2021). Veel meer nog dan een capaciteit of bekwaamheid is praktische verstandigheid een houding die de professional niet sporadisch, maar duurzaam in staat stelt om goede dingen te doen. Of, beter gezegd, het is een karakterhouding die de professional predisponeert om het actorschap te aanvaarden en daadwerkelijk het goede na te streven. Praktisch verstandige

professionals worden daarom gekend aan het goed werk dat ze verrichten. Het is nu de vraag hoe praktisch verstandige professionals tot dat goed werk komen, met andere woorden, wat hebben professionals te doen om praktisch verstandig te handelen?

Een ontwerpgerichte benadering

Doelstelling is om een ontwerp te ontwikkelen aan de hand waarvan publieke professionals als leraren daadwerkelijk in staat zijn om praktisch verstandig te handelen in situaties die zich in hun institutionele context aandienen, zo, dat ze goed werk leveren. Kenmerkend van een ontwerpgerichte benadering is dat ze een ontwerp ontwikkelt om het handelingsvraagstuk mee te helpen oplossen. Om welke ontwerp gaat het?

Professionals maken gebruik van velerlei soorten kennis, als generieke kennis om te begrijpen en verklaren (*sophia*), productieve kennis om te weten hoe iets te maken (*technè*) en ook praktische kennis om af te wegen wat in een situatie nastrevenswaardig is (*phronèsis*). Hier zijn we dus op zoek naar die praktische kennis die behalve bewust en expliciet, vaak ook impliciet, stil aanwezig is en die nauwelijks merkbaar wordt ingebracht in het handelen, dat is: *taciete* kennis (Pols 2009).

Het gaat daarom om een ontwerp dat erop gericht is om al hun praktische kennis te activeren en om deze adequaat in te kunnen zetten. Het activeren van deze kennis vraagt om metacognitieve kennis en vaardigheden, namelijk om zich bewust te worden van de eigen praktische kennis en het eigen hanteren daarvan. Anders gezegd, nodig is om te reflecteren met het oog op het handelen. Het gaat niet om reflectie om het eigen handelen te evalueren, maar

om reflectie om te kunnen gaan handelen: *reflection-to-action*. Het ontwerp wil deze reflectie entameren om de praktische verstandigheid te activeren.

Welke praktische kennis zal dan meer precies geactiveerd moeten worden? In het licht van wat we eerder zagen, dat het handelen met het oog op het goede niet in termen van productie geduid moet worden (*technè*), maar in termen van het wikken, wegen, en beraadslagen om te weten wat te doen opdat het goede tevoorschijn kan komen. Het gaat er in de praktische verstandigheid om mogelijkheden te ontdekken die openstaan naar het goede en te oordelen welke mogelijkheid om dit te verwerken het meest wenselijk is in de situatie die zich hier en nu aandient. En precies op dit punt van het openstaan naar het goede dat op ons toekomt en dat we niet zelf realiseren, heeft religie iets in te brengen.

Religie kan namelijk gezien worden als een bron van verbeelding van wat het goede in uiteindelijke zin kan zijn en wat een mens heeft te doen en te laten om daarvoor open te staan (Geertz 1973; Ganzevoort 2014). Voor het ontwikkelen van een ontwerp van praktisch verstandig handelen doen we een beroep op de studie van de christelijke religie, die een rijke diversiteit aan praktijken kent van betekenisvolle handelingen die erop gericht zijn het goede na te streven – niet vanuit het idee van maakbaarheid, maar veeleer vanuit een ontvankelijkheid voor het goede dat op ons toekomt.

Praktisch-theologisch kan een praktijk waarin men ontvankelijk is voor het goede geduid worden als 'een bron van ontmoeting met en gegrepen zijn door God' (Graham 2013, 170). Praktische verstandigheid gebaseerd op de

praktijk van onderscheiding beoogt dan niet louter een binnen wereldlijke bevestiging te zijn van het menselijk streven naar het goede, maar reikt verder en verbindt de beoefenaar met het goede dat transcendent is en haar of hem toe valt.

De centrale ontwerpvraag luidt dan:

Aan de hand van welke reflectievragen kunnen publieke professionals in een institutionele context van een school, ziekenhuis, zorginstelling of politiekantoor hun praktische verstandigheid activeren waardoor zij in staat zijn om hun actorschap te verwezenlijken en goed werk te leveren?

Het voert hier nu te ver om alle methodologische aspecten te behandelen die komen kijken bij het ontwerpen van een immaterieel artefact als een ontwerp van praktische verstandigheid. Te denken is bijvoorbeeld aan ontwerpeisen en -assumpties en structurele specificaties.

Een ontwerp van verstandigheid

In dit artikel presenteren we een ontwerp van praktische verstandigheid dat gebaseerd is op de christelijke praktijk van de onderscheiding. Vooropgesteld moet worden dat de praktijk van de onderscheiding in de christelijke traditie niet enkelvoudig is (Waaijman 2013). Hier kiezen we voor de onderscheiding (*discretio*) als een deugd erop gericht om het goede zich te laten manifesteren (waarover onder andere Thomas van Aquino spreekt).

De grondstructuur van de christelijke praktijk van de onderscheiding als *discretio* komt in hoofdlijnen overeen met die van de klassieke *phronèsis*, maar toont zich meer ontvankelijk voor het goede als dat wat zich aandient. Op deze manier lijkt de christelijke praktijk van de

onderscheiding zich goed te lenen voor een ontwerp van praktische verstandigheid om professioneel te handelen dat erop is gericht dat te doen wat ontvangen kan worden als een bevestiging van de menswaardigheid.

In zijn magnum opus *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden* geeft Kees Waaijman (2001, 483-512) aan dat de praktijk van de onderscheiding bestaat uit vier aspecten: de onderscheiding van de twee wegen, Gods betekenis onderscheiden, het midden van de onderscheiding, en de weg naar Gods bestemming onderscheiden. Deze vier aspecten lenen zich goed als pijlers voor een ontwerp van praktische verstandigheid dat we op het oog hebben. Terwijl Waaijman spreekt over onderscheiding als kritisch-reflectieve moment van de omvorming in God, spreken we in ons beoogd ontwerp over een kritische reflectie gericht op het goede van de professionele praktijken in een institutionele context van de school, zorginstelling, kerk of ziekenhuis (*telos*) én op dat wat goed is in de ogen van de leerling, de cliënt, de pastorant of de patiënt (*bonum*).

In aanzet zou het ontwerp de volgende onderdelen kunnen bevatten (Van der Zee 2019, 123-142):

- *Het diepere verschil zien.* Vanuit een luisterende, ontvankelijke houding waarnemen wat er gebeurt en wat verschil maakt. Het gaat dan niet alleen om zien en horen, maar ook om voelen en aanvoelen. Verschil moet worden opgemerkt: aan de oppervlakte is er misschien niet veel verschil te zien, door aan te voelen wat verschil maakt, kan worden nagegaan wat er op het spel staat – om daarmee open te kunnen staan voor het goede dat zich in de situatie aandient.

- *Betekenis ontdekken.* Betekenis heeft betrekking op de manier waarop we bij-de-dingen-zijn. Het gaat erom woorden te vinden waarmee we uitleggen wat we voelen bij en denken over de situatie die zich aandient. Betekenis ontdekken heeft van doen met interpretatie en verbeelding: duiden van dat wat zich aandient in het licht van dat wat we waarderen en van belang vinden, en zien van dat wat zich aandient als een mogelijkheid van het goede.
- *In het midden leggen.* Met onszelf, met anderen en met verhaalde wijsheid zullen we het gesprek aangaan om te ontdekken welke mogelijkheden zich aandienen om het goede na te streven. We leggen onze eigen bevindingen voor in het kritische midden van de deliberatie met praktisch verstandige anderen. Het kritische midden moet verstaan worden als een open ruimte waarin verschillende, ook tegenstrijdige gezichtspunten naar voren komen om van daaruit open te staan voor en te ontdekken wat het goede is (en dat is niet het gemiddelde!).
- *Zien van mogelijkheden.* Als mogelijkheden zich aandienen, is het vervolgens de vraag wat wenselijk is. Het gaat erom te oordelen welke mogelijkheid in deze situatie voor deze leerlingen, patiënten, cliënten, pastoranten of anderen het meest wenselijk is. Daartoe wikt en weegt een praktisch verstandig mens, ontdekt wat er nodig is om te doen, oordeelt, en komt tot een besluit om moedig en rechtvaardig te handelen.

De vier onderdelen vormen samen de nodige *reflection-to-action* en bevatten reflectieve strategieën om te weten wat te doen. Het is zaak om deze strategieën te hanteren om tot prak-

Het diepere verschil zien

Wat neem je waar? Beschrijf zo feitelijk mogelijk wat er gebeurt of gebeurd is.
Waar draait het volgens jou om?
Wat maakt hier verschil?

Betekenis ontdekken

Wat gebeurt er bij jou van binnen?
Vertel welke emoties de gebeurtenis bij jou oproept. Strijden ze om voorrang?
Waar raakt de gebeurtenis jou? Gaat het om iets dat groter is dan jijzelf? Wat is dat dan?
Wat heeft de gebeurtenis jou te zeggen? Wat betekent dit voor jou?
Wat is het goede dat zich aandient met het oog op wat je als professional beoogt?
En wat is het in de ogen van degene met wie je van doen hebt?

In het midden leggen

Wat brengen anderen in als je hen vertelt over de gebeurtenis?
Kun je ruimte geven aan tegenspraak? Welk midden ontstaat er dan?
Wat ontdek je in het midden van het gesprek?
Welke mogelijkheden voor het goede dienen zich nu aan?

Zien van mogelijkheden

Brengt de mogelijkheid je dichterbij wat goed is en juist? Voor jou, betrokkenen, de organisatie?
Wat zou er gebeuren als het goede en juiste het voor het zeggen hebben?
Welke mogelijke stappen zie je nu voor je? Wat vraagt het van je om ze te zetten?
Welk besluit dient zich aan? Tot welk handelen leidt het besluit?

Tabel 1. Richtvragen om tot praktisch verstandig handelen te komen

tisch verstandig handelen te komen, en door dat telkens te blijven doen, er steeds beter in te worden. Door ze te praktiseren wordt de karakterhouding van de praktische verstandigheid gevormd.

Vervolgens worden richtvragen opgesteld om de vier reflectieve strategieën te activeren. Bij wijze van voorbeeld zijn een aantal richtvragen in tabel 1 opgenomen. Een dergelijk ontwerp zal aan de hand van een prototype op bruikbaarheid en effectiviteit nog nader getoetst

moeten worden, al zijn de eerste ervaringen van schoolleiders ermee positief. Schoolleiders geven vooral aan dat het prototype hen helpt om na te gaan wat er op hun pad komt, daarvoor open te staan, na te gaan wat dit voor hen betekent, en tot een goed besluit te komen wat te doen (Van der Zee 2019, 145-180).

Opnieuw het handelingsvraagstuk

Werkers in publieke sectoren als het onderwijs, de zorg en de politie ervaren de minste grip

op hun werk en zien het vaak niet als goed werk. Natuurlijk zijn zij niet de enigen en hebben meer mensgerichte beroepen hiermee te maken. Wat te doen opdat zij wél in staat zijn goed werk te realiseren? Het handelingsvraagstuk van deze publieke professionals kent meer dimensies en heeft betrekking op verschillende niveaus – van individuele professional tot samenleving. Niet een vraagstuk dat met enkele maatregelen opgelost kan worden. Cruciaal is om het handelingsvraagstuk van publieke professionals niet te benaderen vanuit hun tekort (gebrek aan ambachtelijkheid of aan autonomie), maar vanuit hun potentieel (actorschap), en bovendien om na te gaan hoe hun werk effectief gezien kan worden als bevestiging van menswaardigheid. Praktisch-theologisch en religiewetenschappelijk onderzoek brengt vanuit haar studie van religieuze handelingspraktijken een benaderingswijze in die vruchtbaar mag blijken te zijn. Religie draagt niet alleen verhalen en voorstellingen aan op de zoektocht naar dat wát het goede van het werk zou kunnen zijn in termen van

menswaardigheid, maar ook een benadering waarop in en door het professioneel handelen het goede kan worden nagestreefd dat niet louter maakbaar is, maar ons toevalt, gegeven wordt.

In dit artikel hebben we op basis van deze theoretische inzichten voor publieke professionals een ontwerp gepresenteerd van praktisch verstandig handelen. Het gaat hier om een ontwerp dat richtvragen presenteert om de vier reflectieve strategieën te activeren om praktisch verstandig te handelen vanuit ontvanelijkheid voor het goede (*telos* van de werksoort én *bonum* voor de leerling, patiënt, pastorant of cliënt). Aan de hand hiervan zullen praktisch verstandige professionals wel eens tot andere, niet vermoede bevindingen kunnen komen en hun werk daadwerkelijk zien als goed werk. In een maatschappelijke context waarin het paradigma van de maakbaarheid dominant is, klinkt een dergelijke benadering als tegendraads. Echter, wie meer van hetzelfde doet, hoeft niet iets nieuws te verwachten, degene die iets anders doet, kan dat wel. <

Literatuur

- Baart, A. (2021). Praktische wijsheid. Een onmisbare maar verwaarloosde professionele deugd. *Handelingen. Tijdschrift voor praktische theologie en religiewetenschap*, 48/2, 7-19.
- Biesta, G. (2015). How does a competent teacher become a good teacher? On judgement, wisdom, and virtuosity in teaching and teacher education. In: R. Heilbronn & L. Forman-Peck (eds.). *Philosophical perspectives on the future of teacher education*. Hoboken, New Jersey: Wiley Blackwell, 3-22.
- Brink, G. van den, T. Jansen & D. Pessers (2005). *Beroepszeer. Waarom Nederland niet goed werkt*. Amsterdam: Boom.
- Ganzevoort, R.R. (2014). Introduction. Religious stories we live by. In: R.R. Ganzevoort, M. de Haardt, & M. Scherer-Rath (Eds.), *Religious stories we live by: Narrative approaches in theology and religious studies*. Leiden: Brill, 1-17.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. New York, NY: Basic Books.
- Graham, E. (2013). Is practical theology a form of 'action research'? *International Journal of Practical Theology*, 17/1, 148-178.
- Hermans, C. (2021). *Veerkrachtige religie: waar is religie goed voor? Afscheidsrede*. Nijmegen: Radboud Universiteit.
- Pols, W. (2009). Wijsheid van de praktijk. Over het stille weten in de onderwijspraktijk. *Tijdschrift voor lerarenopleiders*, 30.3, 28-35.
- Priestley, M., G. Biesta & S. Robinson (2016). *Teacher agency. An ecological approach*. London: Bloomsbury Publishing Plc.
- Ricoeur, P. (1986). *Fallible man. Revised translation by C.A. Kelby*. New York: Fordham University Press.
- Verschuren, P. (2009). *Praktijkgericht onderzoek. Ontwerp van organisatie- en beleidsonderzoek*. Amsterdam: Boom Academic.
- Waaijman, K. (2001²). *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*. Gent: Carmelitana.
- Waaijman, K. (2013). Discernment and biblical spirituality: an overview and evaluation of recent research. *Acta Theologica Supplement*, 17, 1-12.
- Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (2020). *Het betere werk. De nieuwe maatschappelijke opdracht*. Den Haag: WRR.
- Zee, T. van der (2019). *Leidinggeven aan wat komt. Een contemplatieve benadering van leiderschap*. Soest: Boekscout.

Oog in oog met de Lijdende

In vrijwel alle rooms-katholieke kerken is een kruisweg aanwezig. In veertien staties wordt de lijdensweg van Christus geschilderd of gebeeldhouwd weergegeven, vanaf de veroordeling tot aan de graflegging. Sommige kunstenaars nemen de vrijheid om een vijftiende statie 'de Opstanding' toe te voegen.

'Het leven is een kruisweg. Het kruis van de één is zijn macht; het kruis van de ander is zijn onmacht; het kruis van de kunstenaar zijn kunst.'

De directe aanleiding voor deze sombere woorden was het in ongenade vallen van de kruisweg van Aad de Haas in het kerkje van Wahlwiller in Limburg. Er was onbegrip en afkeuring bij publiek en opdrachtgever, twijfel en eenzaamheid bij de kunstenaar. Het cliché lijkt bewaarheid: zonder lijden kan een kruisweg niet geschilderd worden.

Zelf maakte ik twee kruiswegen. Eén in krijt en één in verf. In een periode van twijfel en somberheid was het tot stand brengen van een kruisweg voor mij een expressie van wanhoop, en een expressie van verbinding met het verhaal van de lijdende Christus.

Het ging mij om de vraag: als het lijden zich aandient in je leven en je moet rouwen, door verlies van een geliefde, van werk, van gezondheid, hoe draag je dat dan zonder je zelfrespect te verliezen? Hoe vind je een eigen weg tussen onmacht en wilskracht?

De veertien staties vormen een uitnodiging aan de kijker om het eigen lijden onder ogen te zien en om zich te verbinden met het lijden in de wereld. Maar tegelijk is er ook een verborgen vertrouwen in een kruisweg; er wordt verwezen naar de lijdende Christus en naar het mysterie van Gods kracht-gevende aanwezigheid in het lijden.

Hier afgebeeld is de vierde statie: 'Jezus ontmoet zijn moeder'.

Bij het tekenen speelden de woorden van Huub Oosterhuis door mijn hoofd:

'Gij die de stom geslagen mond verstaat.'

René Rosmolen, Kruisweg, vierde statie: 'Jezus ontmoet zijn moeder' >





Dynamisch doodsbewustzijn

Veranderende culturele, morele en religieuze opvattingen van de dood

De steun aan stervenden vertegenwoordigt een belangrijke prioriteit van geestelijke verzorging en pastoraat. Kennis van en inzicht in verschuivingen in opvattingen over de omgang met de dood helpen pastores, geestelijk verzorgers en vrijwilligers om de terminale zorg af te stemmen op de beleving en verwachtingen van mensen die hun levenseinde zien naderen.

Onderstaand artikel verscheen in *Handelingen* 2014/2, themanummer 'De dood leeft'. Een meer volledige analyse van de reeks NRC-artikelen 'Het laatste woord' – waarin 86 artikelen uit deze reeks zijn geanalyseerd in plaats van de 65 artikelen waarover hier wordt gerapporteerd – is later gepubliceerd in *Mortality* (Fortuin, Schilderman en Venbrux 2017). Onderstaande tekst bevat de originele tekst zoals die in 2014 is verschenen, met uitzondering van een correctie op de interpretatie van Kellehear (2017).

De pastor of geestelijk verzorger aan een sterfbed kende vroeger een duidelijker taak en rol dan nu het geval is. Waar de omgang met de dood vroeger ingebed was in vanzelfsprekende kerkelijke rituelen, raakte deze later meer gemedicaliseerd, terwijl tegenwoordig de stervende zelf steeds meer de regie in handen lijkt te hebben. Met dergelijke verschuivingen corresponderen uiteenlopende culturele, morele en religieuze opvattingen van de dood.

Allan Kellehear observeert dat er, ondanks de talloze religieuze overtuigingen en doodsrituelen, maar enkele stijlen van omgang met de dood zijn (Kellehear 2007, 1). Mensen die geconfronteerd worden met de dood, putten uit gezamenlijke beelden over dood en sterven die zijn opgeslagen in het culturele geheugen. Jan Assmann ziet dat geheugen aanwezig in cultureel gedeelde symbolen, zoals teksten, liederen, afbeeldingen, beelden, maskers, rituelen, merktekens in het landschap en andere '*lieux de mémoire*'. Het culturele geheugen vormt het symbolische en culturele raamwerk, dat gevoed wordt door traditie en wordt gedragen en doorgegeven door specialisten

< Käthe Kollwitz, 'Moeder met dode zoon', 1903

(Assmann 2006, 8; 2010a, 111-116; 2010b, 122). Aan de hand van een cultuurhistorische studie naar de omgang met de dood in West-Europa kan dit culturele geheugen van de dood ideaaltypisch in kaart worden gebracht. Een ideaaltipe illustreert wat essentieel is van een sociaal fenomeen door een accentuering van logisch onderscheiden ideeën, ook al kunnen die empirisch samenhangen. Het gaat dus niet om theoretische of empirische claims, maar om eenvoudige heuristische begrippen (Walter 1994, 47).

Drie typen doodsbewustzijn

Waar de eerste indeling in typen van omgang met de dood gedaan werd door de historicus Philippe Ariès (Ariès 2003b), zijn recent verschillende van dergelijke indelingen gemaakt door sociologen (Kellehear 2007; Seale 1998; Walter 1994; 1996a; 1996b). In dit artikel baseren we ons op de indeling van Tony Walter in drie typen van doodsbewustzijn: de 'traditionele dood', de 'moderne dood' en de 'neo- of postmoderne dood'¹ (Howarth 2007, 17; Walter 1994, 47-64; 1996a, 353; 1996b, 195). Deze indeling van Walter heeft parallellen met andere categorisering. De 'traditionele dood' van Walter vertoont overeenkomsten met de 'getemde dood' van Ariès (Walter 1996b, 193) en met de 'goede dood' van Kellehear (Kellehear 2007, 87-122). De 'moderne dood' van Walter komt overeen met de 'verborgen dood' of 'verboden dood' van Ariès (Ariès 2003, 585-628; Walter 1996b, 193) en met het 'medische script' van Seale (Seale 1998). Ook vertoont de 'moderne dood' van Walter overeenkomsten met Kellehears beschrijving van de 'goed-gemanagede dood' (Kellehear 2007, 125-187). De 'postmoderne dood' van

Walter komt overeen met het '*revivalist script*' van Seale (Seale 1998) en de kosmopolitische 'schaamtevolle dood' van Kellehear (2007, 191-250). Alhoewel de naamgeving van Walter suggereert dat het om een historische indeling gaat, benadrukt Walter dat het om een ideaaltypische indeling gaat, waarvan de beelden ook binnen één samenleving of één individu kunnen voorkomen (Walter 1994, 60-64). In deze bijdrage lichten we deze indeling nader toe en hanteren het als een interpretatief kader voor opvattingen die mensen hebben over de naderende dood. Dat doen we aan de hand van interviews in de reeks *NRC*-artikelen 'Het laatste woord', die verscheen tussen maart 2011 en maart 2013. *NRC*-redacteur Gijsbert van Es voert in deze artikelenreeks in 86 casusbeschrijvingen een open gesprek met mensen over hun laatste levensfase en de wijze waarop ze actief zin gegeven hebben aan hun naderende levenseinde (zaterdageditie *NRC*; een selectie van deze gesprekken is gebundeld in: Van Es 2013). Aan het einde van deze bijdrage gaan we in op de culturele dynamiek van de dood en de betekenis ervan voor geestelijke verzorging en pastoraat.

De traditionele dood

Het typische discours van de dood is traditioneel gezien theologisch van aard (Howarth 2007, 17). De autoriteit rond het sterven is de religieuze traditie, bekendgemaakt door de geestelijke (Walter 1994, 54). De dood wordt traditioneel beschouwd als het gevolg van de erfzonde (Bregman 2003, 20; Walter 1996c, 54) en het traditionele beeld van het hiernamaals wordt daarbij ontleend aan de christelijke eschatologie. Ondanks verschillen in de precieze invulling hiervan, is kenmerkend dat geloofd

wordt in het voortbestaan van de ziel na de dood, in een oordeel na de dood door God en in verschillende bestemmingen van de ziel na dit oordeel: de hemel, de hel en (afhankelijk van de geloofsstroming) eventueel ook het vagevuur (Ariès 2003b, 164; Binski 1996, 24-26; Nichols 2010, 172; Ohler 2006, 165-168). Kenmerkend voor het traditionele sterven is de vaste reeks van stervensrituelen, waarvan – bijvoorbeeld in de rooms-katholieke variant

> *Respect voor de stervende of overledene, voor de traditie en de bijbehorende sociale gebruiken.*

– de algemene biecht, de ziekenzalving en de absolutie de meest kenmerkende elementen zijn (Ariès 1975, 20-21; Mischke 1996, 41-43; Paxton 1990, 208-209). Het bidden en het deelnemen aan religieuze rituelen geven de stervende kracht bij de confrontatie met het naderende levenseinde (Walter 1994, 55). De typische traditionele wijze van omgang met het stoffelijk overschot is een kerkelijke begrafenis op kerkelijke grond (Howarth 2007, 218-219). De belangrijkste traditionele waarde is hier respect: respect voor de stervende of overledene, voor de traditie en voor de bijbehorende sociale gebruiken (Walter 1994, 59). Het traditionele beeld van een 'goede dood' is een dood waarin de stervende zich zowel spiritueel op de dood kan voorbereiden als praktisch, door het afronden van aardse zaken (Howarth 2007, 20; Kellehear 2007, 91).

Een andere belangrijke traditionele waarde bij de omgang met de dood is het bieden van sociale steun aan de stervende. Feldman argumenteert in dit kader dat onderscheid gemaakt dient te worden tussen de fysieke dood (lichamelijk

sterven) en de sociale dood (iemand heeft geen sociale relevantie meer; is uitgesloten uit de gemeenschap). In traditionele samenlevingen vindt de sociale dood pas weken, maanden of zelfs jaren na de fysieke dood plaats (Feldman 2010, 126-128; Walter 1994, 48).

Kenmerkend voor het traditionele ideaaltype is het publieke karakter van het sterven, waarbij de stervende omringd wordt door een groep mensen (Ariès 2003b, 27-28). Traditioneel gezien zijn dit de burens van de stervende en de 'extended family' (Walter 1994, 56).

Een laatste traditionele waarde in de omgang met de dood is het bewustzijn van de eigen vergankelijkheid. Reeds in de late Middeleeuwen werd juist de nadruk gelegd op dit element van het doodsbewustzijn (Huizinga 2008, 181). Alhoewel het traditionele ideaaltype geworteld is in christelijke tradities die sinds de Middeleeuwen in West-Europa bestaan, komt in de huidige maatschappij bij 'nieuwe Nederlanders' ook een eigen traditionele wijze van omgang met de dood voor die geworteld is in islamitische tradities.

Citaten bij het traditionele ideaaltype:

'Aan de dood denk ik zelden. Mijn geloof geeft me de zekerheid dat ik niets te vrezen heb.

Het is allemaal in Gods hand. Hij beschikt en ik vertrouw op Zijn oordeel. Ik geniet van elke dag die Hij me geeft en alles wat hierna komt, zal ook prachtig zijn.'

Mr. G.Ph. Helders, *NRC*, 13 augustus 2011

'Ik weet zeker dat God alles in de hand heeft, maar Zijn plan met mij en deze ziekte ken ik niet. Het mooie van 'wandelen met God' is dat Hij de dingen op Zijn tijd duidelijk maakt.'

Hans van Eijnsbergen, *NRC*, 25 juni 2011

'Allah, en alléén Allah beslist wanneer je tijd is gekomen. Dokters moeten niet zeggen: 'Je hebt nog drie maanden te leven', dat is hun zaak helemaal niet. Dan maken ze de mensen alleen maar bang en verdrietig. En als je bang en verdrietig bent, word je nóg zieker. Je moet bidden dat Allah je helpt, dat hij je weer beter maakt. Ook ik kan nog beter worden, als Allah dat wil. Of niet – ik moet gewoon afwachten hoe het met mij verder gaat.'

Malika, *NRC*, 23 juni 2012

De moderne dood

Het moderne ideaaltype is geworteld in de veranderde omgang met de dood die opkwam in de twintigste eeuw. Kenmerkend voor de moderne maatschappij is dat religie wordt beschouwd als aspect van het privé domein (Van de Donk & Jonkers 2006, 13). De eschatologische visie van het moderne ideaaltype laat zich karakteriseren met de volgende woorden van Ariès: 'Deze aarzelingen ten opzichte van een symbolische voorstelling van de dood, die karakteristiek zijn voor een nieuwe cultuur, geven uitdrukking aan het van nu af groeiende gevoel dat de dood niets is ... en dat het niets zich niet laat voorstellen noch indenken' (Ariès 2003a, 235).

Voor het moderne ideaaltype overheerst een medisch discours over de dood, met als autoriteitsdragers de artsen (Howarth 2007, 17). De dood wordt hierbij opgevat als onmogelijkheid om het leven te verlengen, en het sterven daarmee als medische begrenzing of zelfs falen, wat ertoe leidt dat door middel van medische ingrepen de levensduur zo lang mogelijk wordt verlengd (Ashby 2009, 83; Franco 1985, 80-81). Een belangrijke moderne waarde in de omgang met de dood is vechtlust, zowel in de zin van

een medisch gevecht tegen de ziekte als een psychologisch gevecht tegen de dood. Andere moderne waarden zijn gezondheid, privacy, discretie, waardigheid en onafhankelijkheid (Walter 1994, 59).

Kenmerkend voor de moderne omgang met het stoffelijk overschot is de opkomst van het verschijnsel van crematie. Ariès typeert crematie hierbij als de meest definitieve manier om zich te ontdoen van de dode (Ariès 2003b, 603). Indien toch gekozen wordt voor begraven, hebben deze begrafenissen doorgaans een zeer bescheiden karakter (Ariès 2003b, 601-602). Feldman wijst erop dat de dood in de moderne maatschappij een voor de geschiedenis van de mensheid uniek voorkomen heeft van een langzaam, langdurig sociaal stervensproces in de laatste levensfase (Feldman 2010, 132). In feite sterft de mens in sociale zin, nog voordat de fysieke dood intreedt (Walter 1994, 51). Norbert Elias stelt dat het moderne sterven een eenzaam en moeilijk afscheid veronderstelt. Daarmee bedoelt hij niet alleen de fysieke afzondering van de mens in de laatste levensfase, maar ook juist de eenzaamheid van het zijn te midden van vele mensen voor wie de stervende geen sociale betekenis meer heeft (Elias 1985, 64-66). Ondanks de kritiek die veelvuldig is geuit op de eenzaamheid van het moderne sterven, ziet Kellehear (2007, 145) ook een positief aspect aan de 'goed-gemanagede dood', namelijk dat die 'goed' gemaakt wordt door inzet van de juiste professionals op het juiste moment. De moderne stervende past, om zich een houding te geven, een strategie toe van het 'lijden in stilte' (Walter 1994, 55-56). In het verlengde hiervan ligt de neiging de dood te verbergen, wat zich uit in zowel het letterlijk verborgen houden van de naderende

dood van patiënten door artsen (Seale 1998, 108), als in het psychologische 'wegstoppen' van de naderende dood door stervenden (Kübler-Ross 1969, 34-43).

> Een belangrijke moderne waarde in de omgang met de dood is vechtlust.

Illustrerende citaten voor het moderne ideaaltype:

'Ik vind het echt verschrikkelijk dat ik binnenkort doodga. Het is een niet te verdragen gedachte. Een nichtje van mij overleed onlangs, 85 jaar was ze, iets jonger dan ik. Ze was gelovig. Ze zei zeker te weten dat ze in de hemel aan de rechterhand van de Here Jezus zou komen te zitten. Ik vind het onbegrijpelijk dat je zoiets kunt denken, maar het is wel makkelijk als je het gelooft. Zelf verwacht ik dat er helemaal niks is na de dood. Ik vind het een afgrijselijk idee.'

Kees Boot, *NRC*, 7 mei 2011

'Hij ontkende volledig dat hij op korte termijn zou sterven. Het huis stroomde vol met mensen die op ziekenbezoek kwamen, dag in, dag uit. Dan vertelde hij wel over zijn chemokuren en behandelingen, maar hij weigerde onder ogen te zien dat die hem wel eens niet zouden kunnen redden. En niemand confronteerde hem daarmee. Daarvoor gaf hij ook de ruimte niet. Niemand, ook mij niet, stond hij toe daarover te praten.'

Nilgün Büyür over de dood van haar man Hidayet Sahbaz, *NRC*, 17 december 2011; Van Es 2013, 130

'Hellevuur – zo voelt een chemokuur. Maar ik houd vol, ik ga mezelf hier doorheen slepen, ik ga winnen. Ik speel landjepik met de dood. Ik ga nog niet dood, ik kán nog niet dood, ik heb nog niet alles uit het leven gehaald wat erin zit. Ik vecht ervoor dat mij extra tijd wordt gegund.'

Marie-Anne van Krevelen, *NRC*, 4 februari 2012

De postmoderne dood

Het postmoderne ideaaltype wortelt in de veranderde omgang met de dood die is ontstaan vanaf de jaren zeventig. Het dominante discours is psychologisch van aard waarbij de autoriteit de stervende zelf is, die (eventueel geholpen door anderen) eigen keuzes maakt (Walter 1994, 54). De typische institutie voor het postmoderne sterven is de thuissituatie of het hospice (Walter 1994, 48 en 54).

In de postmoderne zorg rond het sterven is een tweedeling waar te nemen tussen de hospicebeweging en de euthanasiebeweging. De euthanasiebeweging en de hospicebeweging leggen beide nadruk op het recht van de stervende om op eigen wijze het stervensproces vorm te geven. Beide streven naar een goede afstemming tussen de sociale en de fysieke dood, kenmerkend voor het postmoderne ideaaltype. De hospicebeweging streeft hiernaar door het vertragen van de sociale dood, en de euthanasiebeweging door het versnellen van de fysieke dood (Feldman 2010, 136; Walter 1994, 51). De hospicebeweging is gewoonlijk tegen actieve euthanasie (waarbij actief stappen worden genomen om het leven te beëindigen), maar voor passieve euthanasie (waarbij een natuurlijke dood volgt nadat de behandeling is stopgezet) (Walter 1994, 30 en 152).

Kenmerkend voor het postmoderne ideaaltype is het idee van de 'natuurlijkheid' van de dood in existentiële zin: sterven wordt gezien als normaal onderdeel van de levenscyclus (Ashby 2009, 79; Bregman 2003, 20). Een ander kenmerk van dit ideaaltype is een 'expressieve' instelling: het geloof dat het gezond is gevoelens te uiten (Bregman 2003, 20-31; Walter 1994, 55-56). Centrale waarden zijn uitdrukking van gevoelens, persoonlijke groei, communicatie, autonomie en het maken van geïnformeerde keuzes. De postmoderne nadruk op communicatie en op de autonomie van de patiënt heeft geleid tot een sterke toename in het aantal artsen dat terminaal zieken op de hoogte stelt van hun situatie, zodat ze zich op de naderende dood kunnen voorbereiden² (Seale 1998, 108-110).

De postmoderne 'goede dood' kan worden getypeerd als een proces waarin de stervende bewust, zonder te veel pijn, op zijn of haar eigen manier kan sterven, nadat persoonlijke en psychologische zaken zijn afgerond (Walter 1994, 59). Het sterven is een daad van zelfvol-einding. Dit beeld staat in contrast met traditionele opvattingen, waarin de voleinding bereikt wordt in God (Bregman 2003, 27).

Kenmerkend voor het postmoderne ideaaltype is een verscheidenheid aan eschatologische beelden (Bernts et al. 2007, 218), die met elkaar gemeen hebben dat er wel 'iets' is na de dood. Niet alleen de postmoderne eschatologie maar ook de postmoderne religie is pluriform. Zij vertoont verschijningsvormen die soms in weinig opzichten meer doen denken aan de traditionele institutioneel gebonden religie. Veel vormen van nieuwe religie of spiritualiteit lijken niet gericht op het opheffen van menselijk tekort, maar op de vervulling van het zelf.

Dergelijke vormen van 'nieuwe religie' kenmerken zich niet door 'dwang van bovenaf', maar bieden veeleer niet-verplichtende keuzemogelijkheden (Van de Donk en Jonkers 2006, 14). Venbrux et al. signaleren in het postmoderne Nederland een behoefte aan nieuwe uitvaart-rituelen, die de belangrijkste waarden en het wereldbeeld van de overledene in beeld brengen. Zowel in nieuwe manieren om de dood te ritualiseren als in nieuw opgekomen collectieve herdenkingsbijeenkomsten is veel ruimte voor individuele originaliteit en creativiteit (Venbrux et al. 2009, 97-101). De persoonlijke omgang met de as van overledenen toont dat niet meer voor crematie gekozen wordt als radicale manier om zich van de dode te ontdoen. Postmoderne motivaties voor crematie kenmerken zich door weerstand tegen traditionele begraafplaatsen, de mogelijkheid om de keuze voor de bestemming van de as uit te stellen en de mogelijkheid tot het houden van persoonlijke rituelen met de as (Prendergast et al. 2010, 886). Niet alleen zijn nieuwe rituelen ontstaan in de omgang met het stoffelijk overschot, ook is een groeiende vraag naar nieuw ritueel handelen rond het sterfbed waar te nemen (Quartier 2010, 108-109). Hierdoor is een nieuwe rol ontstaan van een ritueel begeleider die mensen helpt bij het ritualiseren. Het referentiekader van de stervende en diens naasten vormt, naast cultuur en traditie, de basis van het ritueel (Grimes 2000, 4; Quartier 2010, 110-111).

Kellehear, die de postmoderne dood aanduidt als 'schaamtevolle dood', wijst op de keerzijde van het sterven in een tijd waarin mensen steeds ouder worden en veel mensen aan het eind van hun leven (al dan niet met dementie) in een verpleeghuis terechtkomen. De bena-

ming 'schaamtevol' slaat zowel op de geprojecteerde attitude van vitale mensen ten opzichte van stervenden, als ook op de geïnternaliseerde emotionele en sociale reacties van stervenden op vitale mensen (Kellehear 2007, 210).

Illustrerende citaten voor het postmoderne ideaaltipe:

'Mijn kist heb ik beschilderd met mijn twee nietjes en drie kinderen van vrienden. Voor hen is het ook moeilijk dat tante Ilse er straks niet meer is. Bij het schilderen hebben we erover kunnen praten.'

Ilse Sprenger, *NRC*, 16 april 2011

'Toen duidelijk werd dat ik ongeneeslijk ziek was, zeiden ze: 'Je hebt het niet voor het kiezen, hè.' Daarop kan ik terugzeggen: 'Ja, maar ik kan wel zélf kiezen hoe ik mijn leven afsluit.' Ik heb de regie gepakt. Ik ben zo ontzettend blij met m'n leven zoals 't is gelopen. Dat wil ik vieren, samen vieren – en niet straks zo'n treurige toestand rondom een kist en daarna lauwe koffie met droge cake.'

Ton Vermunt, *NRC*, 26 januari 2013

'Bij deze ziekte moet je er op tijd bij zijn om je wensen voor euthanasie kenbaar te maken en vast te leggen. Ik wil heel graag in de buitenlucht m'n einde meemaken: op het strand, of aan de duinrand. Uitzicht tot aan de horizon, de wind, het ruisen van de golven, de lucht, de wolken – dat is mijn landschap, dat maakt mij gelukkig. Een maand of twee geleden zei ik dit tegen de huisarts, als idee, waarop hij zei: 'Als je dat echt wilt, dan kan dat.'

Marjan Reckers, *NRC*, 23 februari 2013

Dynamiiek van de dood

Met behulp van het kwalitatieve analysepakket ATLAS.ti zijn 65 van de interviews over de naderende dood in fragmenten opgeknipt, die vervolgens zijn voorzien van een inductieve

**> Behoeftte aan nieuwe
uitvaartrituelen, die de
belangrijkste waarden van de
overledene in beeld brengen.**

code. Deze codes zijn geclassificeerd naar een traditioneel, modern of postmodern ideaaltipe. Uit de analyse blijkt dat 26 procent van de tekstfragmenten wijst op een traditionele omgang met de dood, 21 procent op een moderne omgang met de dood en 53 procent op een postmoderne omgang met de dood (Fortuin 2012, 71-73). Echter, er blijkt geen sprake te zijn van puur 'traditionele', 'moderne' of 'postmoderne' stervenden. Zoals gezegd komen de ideaaltipen niet in 'pure' vorm voor in de werkelijkheid. Dit blijkt uit de analyseresultaten, die tonen dat mensen in hun beleving van de laatste levensfase putten uit verschillende ideaaltipen. In de meeste gesprekken (51 procent) wordt de naderende dood overwegend vanuit het postmoderne ideaaltipe beleefd. In vier van de 65 gevallen overweegt het traditionele ideaaltipe, en in eveneens vier gevallen overweegt het moderne ideaaltipe. In de overige zes gevallen is geen sprake van één overwegend ideaaltipe (Fortuin 2012, 71-73). Daarbij moet bedacht worden dat de steekproef genomen is uit een medium – een landelijk en als liberaal bekend staand dagblad met een hoogopgeleid en op zelfontplooiing gericht lezerspubliek – dat de aanstaande eigen dood wellicht ook graag 'postmodern' portretteert.

De culturele dynamiek van de dood veronderstelt dat de cultuur het geheugen 'stuurt' bij de interpretatie van wat het beste als contingentie-ervaring kan worden opgevat: namelijk het 'toeval' van de dood die uiteindelijk niet te beheersen valt. Omdat de analyse casussen betreft van mensen die de dood als onontkoombaar zien naderen, krijgt zin geven het karakter van het herwaarderen van het leven, zowel retrospectief – wat blijkt mijn leven waard? –, als prospectief – wat staat mij nu te doen?

De dynamiek van de dood heeft daarbij niet zo zeer betrekking op het formele feit dat de cultuur uiteenlopende symbolische vormen als traditie aanbiedt ('cultureel kapitaal'), maar vooral op de vraag hoe dat gebeurt. Deze 'hoe-vraag' betreft het proces van culturele selectie van betekenissen van de dood: wie herinnert zich wat, en wanneer? Daarbij lijken twee op elkaar inwerkende factoren van belang. Enerzijds is dat de fysieke status waarbij de dood als eindterm ('dit is het einde') dan wel als transitie-term ('er is meer') geldt. Anderzijds is dat de sociale status waarbij de dood vooral als een defect van het sociaal netwerk wordt beleefd, dan wel als een min of meer geïntegreerd mechanisme van gemeenschapsvernieuwing wordt ervaren. Vervolgonderzoek is van groot belang – en overigens ook gaande – om na te gaan hoe dit proces van selectieve toe-eigening van culturele betekenissen in het geheugen werkt onder druk van het aanstaande sterven.

Uit onze analyse van de verschillende wijzen waarop culturele ideaaltypen van de dood betekenis krijgen in het aanstaande sterven, valt niet zomaar een conclusie te trekken over de taak en rol van de religieus begeleider. Het ligt voor de hand dat de kerken met hun

ambtsdragers de zorgtaak rond het aanstaande sterven rechtstreeks kunnen ontlenen aan wat het traditionele ideaaltype van de dood aan waarden, normen en overtuigingen bevat. Ook al blijkt dit ideaaltype beperkt aanhang te hebben in ons onderzoek (26 procent van de tekstfragmenten is terug te voeren op dit ideaaltype), kerken blijven institutionele dragers van eeuwenlang cultureel breed gedragen overtuigingen van leven, dood en voortbestaan.

Tegelijkertijd zijn er veel aanwijzingen dat de stervende vaker de eigen regie over het sterven wil voeren. De geestelijk begeleider lijkt daarmee minder een vertegenwoordiger van een vaststaand religieus gedachtegoed te zijn, eerder een cultureel procesbegeleider bij het sterven die de eigen betekenis daarvan voor de stervende helpt interpreteren.

De stervende is in relatie tot pastor of arts meer autonoom geworden, zo zou de bewering kunnen luiden. Echter, de praktijk van het sterven toont aan dat deze zelfbeschikking in situaties van afscheid, breekbaarheid en pijn zeer relatief is. Beter is wellicht te constateren dat waarden als autonomie, authenticiteit en waardigheid in dergelijke situaties van belang zijn; waarden die overigens zowel argumenten bieden voor actieve levensbeëindiging als voor ondersteuning van een natuurlijk levenseinde. De dynamiek van het doodsbewustzijn stelt hoe dan ook eigen eisen aan het functioneren van de geestelijk verzorger of pastor bij mensen die voor hun levenseinde staan. Dat geldt allereerst de empathie en opmerkzaamheid naar deze mens in haar of zijn omgeving. Bij religieuze counseling zal een eerder 'modern stervende' het moedig vinden te lijden in stilte, terwijl een 'postmoderne stervende' het juist

moedig zal vinden de eigen gevoelens te uiten. Een 'traditioneel stervende' zal verwachten dat een ambtsdrager een liturgisch ritueel uitvoert, terwijl een 'postmoderne stervende' behoefte heeft aan een ritueel procesbegeleider die helpt om gevoelens in eigen rituelen uit te drukken.

Bij ethische vraagstukken is het belangrijk te weten of de stervende de regie over het sterven in handen legt bij de kerk, de artsen of bij zichzelf. Juist omdat mensen in de praktijk kenmerken vertonen van verschillende ideaaltypen van omgang met de dood is het belangrijk sensibiliteit te ontwikkelen voor deze ideaaltypen en steeds helder voor ogen te hebben vanuit welke culturele doodsbelden een stervende de dood tegemoet treedt.

Culturele, morele en religieuze opvattingen in onze samenleving veranderen in snel tempo; althans, het lijkt dat deze opvattingen minder collectief en eenduidig gedragen worden en daarmee in sociaal opzicht eerder onvoorspel-

baar worden en een wederzijdse basis van vertrouwen kunnen aantasten. De naderende dood vertegenwoordigt een aanstaand verlies met een grote emotionele impact, die behalve biografische ook culturele herinneringen wakker roept waarin morele en religieuze opvat-

> Bij ethische vraagstukken is het belangrijk te weten bij wie de stervende de regie in handen legt.

tingen vervat liggen. Een professionele omgang daarmee vergt culturele sensibiliteit, niet alleen voor de inhoud van deze waarden en overtuigingen, maar ook voor de wijze waarop deze individueel variëren, uitgedrukt kunnen worden en daarbij ook verstaanbaar blijven voor degenen die binnenkort iemand verliezen. Dat is niet alleen een grote uitdaging voor degenen die gaan sterven, maar ook voor degenen die hen daarbij zo goed mogelijk trachten te ondersteunen. <

Noten

- ¹ In dit artikel gebruiken we de benaming 'postmoderne dood', in lijn met Howarth (2007) en Walter (1996a; 1996b).
- ² Waar in een onderzoek uit 1961 nog 88 procent van de artsen aangaf een terminale ziekte voor hun patiënten te verbergen, bleek uit een onderzoek uit 1979 dat 97 procent van de artsen de voorkeur gaf aan het openbaar maken van hun diagnose (Seale 1998, 108).

Literatuur

- Ariès, P. (1975). *Met het oog op de dood. Westerse opvattingen over de dood, van de Middeleeuwen tot heden* (vertaald door W.P. van Toorn). Amsterdam: Wetenschappelijke Uitgeverij BV.
- Ariès, P. (2003a). *Het beeld van de dood* (vertaald door J. Holierhoek; 2^e druk). Amsterdam: SUN.
- Ariès, P. (2003b). *Het uur van onze dood. Duizend jaar sterven, begraven en gedenken* (vertaald door R. de Roo-Raymakers; 2^e druk). Amsterdam: de Arbeiderspers.
- Ashby, M. (2009). The dying human: a perspective from palliative medicine. In: A. Kellehear (red.), *The study of dying: From autonomy to transformation* (76-98). Cambridge: Cambridge University Press.
- Assmann, J. (2006). *Religion and cultural memory* (vertaald door R. Livingstone). Stanford, California: Stanford University Press.
- Assmann, J. (2010a). Communicative and cultural memory. In: A. Erll & A. Nünning (red.), *A companion to cultural memory studies* (109-118). Berlijn: De Gruyter.
- Assmann, J. (2010b). Globalization, universalism, and the erosion of cultural memory. In: A. Assmann & S. Conrad (red.), *Memory in a global age* (121-137). Houndmills: Palgrave Macmillan.

- Bernts, T., Dekker, G. & Hart, J. de (2007). *God in Nederland 1996-2006*. Kampen: Ten Have.
- Binski, P. (1996). *Medieval death: Ritual and representation*. New York: Cornell University Press.
- Bregman, L. (2003). Death and dying, spirituality and religions: A study of the death awareness movement. *American University studies Series VII: Theology and Religion*, Vol. 228. New York: Peter Lang.
- Donk, W. van de & Jonkers, P. (2006). Geloven in het publieke domein. Een introductie van deze verkenning. In: W.B.H.J. van de Donk et al. (red.) *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie* (13-24). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Elias, N. (1985). *The loneliness of the Dying*. Oxford: Basil Blackwell.
- Es, G. van (2013). *Het laatste woord. De kunst van leven met de dood*. Amsterdam: Nieuw Amsterdam.
- Feldman, K. (2010). *Tod und Gesellschaft: Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick* (2. Aufl.). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Fortuin, N.P.M. (2012). *Het collectieve geheugen van de dood. Een exploratie vanuit 'embodied/embedded cognition'*. Nijmegen: Radboud Universiteit.
- Fortuin, N.P.M., Schilderman, J.B.A.M. & Venbrux E. (2017). Death and the search for meaning: canonical, utilitarian and expressive thanatological cultural niches. *Mortality* 22(4), 339-355
- Franco, V.W. (1985). The hospice: humane care for the dying. *Journal of Religion and Health*, 24 (1), 79-89.
- Grimes, R.L. (2000). *Deeply into the bone: Re-inventing rites of passage*. Berkeley: University of California Press.
- Howarth, G. (2007). *Death & Dying: A sociological introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Huizinga, J. (2008). *Herfsttij der Middeleeuwen* (30^e druk). Amsterdam/Antwerpen: Contact.
- Kellehear, A. (2007). *A social history of dying*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kübler-Ross, E. (1969). *On death and dying*. London: Macmillan.
- Mischke, M. (1996). *Der Umgang mit dem Tod: Vom Wandel in der abendländischen Geschichte*. Reihe historische Anthropologie, Bd 25. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Nichols, T. (2010). *Death and Afterlife: A Theological Introduction*. Michigan: Brazos Press.
- Ohler, N. (2006). *Sterben und Tod im Mittelalter*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Paxton, F.S. (1990). *Christianizing Death: The creation of a ritual process in early medieval Europe*. New York: Cornell University Press.
- Prendergast, D., Hockey J. & Kellaher, L. (2006). Blowing in the wind? Identity, materiality, and the destinations of human ashes. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 12, 881-898.
- Quartier, T. (2010). Deathbed rituals: Roles of spiritual caregivers in Dutch hospitals. *Mortality*, 15 (2), 107-121.
- Seale, C. (1998). *Constructing death: the sociology of dying and bereavement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Venbrux, E., Peelen, J. & Altena, M. (2009). Going Dutch: Individualisation, secularisation and changes in death rites. *Mortality*, 14 (2), 97-101.
- Walter, T. (1994). *The revival of death*. New York: Routledge.
- Walter, T. (1996a). Developments in spiritual care of the dying. *Religion*, 26, 353-363.
- Walter, T. (1996b). Facing death without tradition. In: G. Howarth & P.C. Jupp (red.), *Contemporary issues in the sociology of death, dying and disposal* (193-204). Houndmills: Macmillan Press.
- Walter, T. (1996c). *The eclipse of eternity: A sociology of the afterlife*. Houndmills: Macmillan Press.

Bij het artikel 'Gemeenschappelijk 'wonden-werk'. Theologische notities bij #MeToo' van Heleen Zorgdrager op blz. 21 t/m 29 volgen hier enkele leestips ter verdieping.

Publicaties over seksueel misbruik in pastorale relaties

- *Struikelblokken op de weg naar verzoening. Een systematische theologische visie ten behoeve van de zorg voor een dader van seksueel misbruik in een pastorale of gezagsrelatie.*

Theo Overbeeke, masterthesis Protestantse Theologische Universiteit 2019. U kunt het onderzoek hier lezen:

https://www.smpr.nl/application/files/8916/4616/1613/struikelblokken_op_de_weg_naar_verzoening.pdf

- *Duizend bloemen. Verhaal van God, verhaal van mij.*

Vervolg op *Tot ik weer vliegen kon ...*, over omgaan met geloven en God en kerk na seksueel misbruik door een pastor. Sigrid Zomer, 2008. U kunt het boek hier downloaden (pdf 2020):

https://www.smpr.nl/application/files/6115/8651/5285/duizend_bloemen_sigrid_zomer_2020.pdf

- *Tussen Hooglied en #MeToo. Een publiek-theologische bijdrage aan het debat over seksualiteit.*

Heleen Zorgdrager, Protestantse Theologische Universiteit, 8 januari 2019. De bijdrage is hier te lezen: https://smpr.nl/download_file/view/160/298

- 'Misbruik in religieuze organisaties: het ongeloof kan hardnekkig zijn'.

Annette Wiesman in *Tijdschrift Conflicthantering*, 2019-1. Dit artikel is hier te lezen:

https://smpr.nl/application/files/9515/8566/6031/misbruik_in_religieuze_organisaties.pdf

Werkvormen voor gemeenten

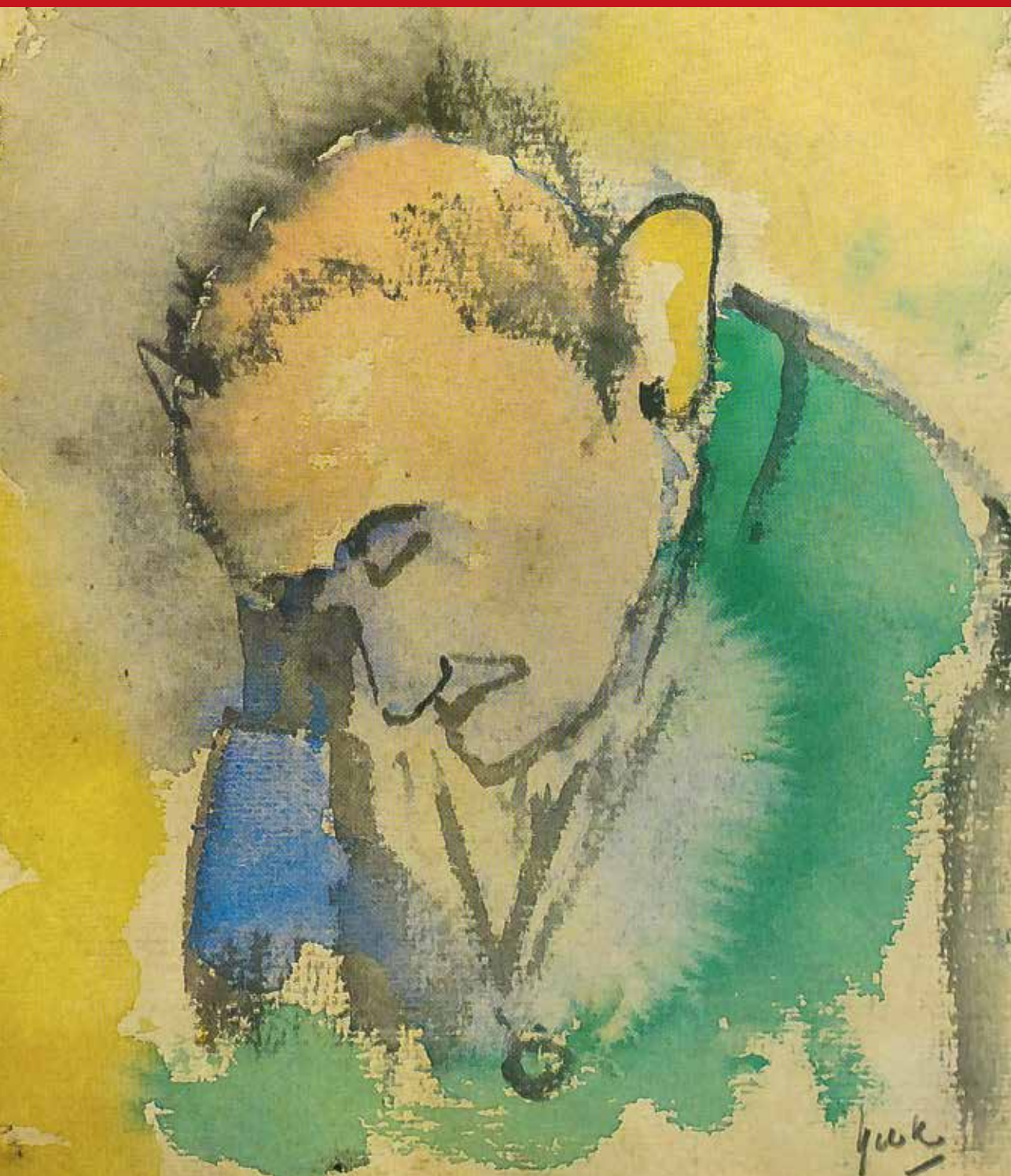
- Diederiek van Loo, stadspredikante in Amersfoort, heeft – voor haar eindopdracht in de SMPR-basistraining 'Beschadigd Lichaam' – materiaal ontwikkeld voor gemeenten, dat kan dienen als kennismaking met diverse aspecten die voorkomen bij seksueel misbruik in pastorale relaties. Zo ontstaat ruimte om de emoties rondom dit thema te verkennen. De titel *Wie oren heeft ...* benadrukt hoe belangrijk het is te willen horen over seksueel misbruik in het pastoraat. Toegankelijke beschrijving van een informatie- en trainingsmiddag/avond en de bijbehorende powerpointpresentatie en eenvoudig inzetbaar.

Te downloaden via onderstaande links

een informatie- en trainingsmiddag/avond over seksueel misbruik in de kerkelijke gemeente: https://smpr.nl/download_file/view/152/344

Bijbehorende powerpointpresentatie

https://smpr.nl/download_file/view/151/344



Geestelijke verzorging in beeld

Onder het vergrootglas van de casestudy

Eind 2016 ging het Nederlandse Casestudy's Project Geestelijke Verzorging (CSP) van start en is nu halverwege de looptijd. De belangstelling is groot. Meer dan vijftig geestelijk verzorgers doen mee, evenals een tiental onderzoekers van vier universiteiten. Een onderzoeksproject, waarin geestelijk verzorgers zichzelf en hun werk herkennen en ook daadwerkelijk een bijdrage leveren.

Het artikel 'Geestelijke verzorging in beeld – Onder het vergrootglas van de casestudy' weerspiegelt de situatie halverwege de looptijd van het Nederlandse Casestudy's Project Geestelijke Verzorging (CSP). Het project is intussen afgesloten, dat wil zeggen dat de verzameling van casestudy's is beëindigd (maart 2021). Inmiddels zijn de beide auteurs, in samenwerking met de andere betrokken onderzoekers, bezig met de eindrapportage die voor de zomer van 2022 gereed moet zijn.

In de loop van het project zijn circa honderd casestudy's beschreven en besproken, waarvan er een aantal zijn gepubliceerd. Deze en andere publicaties over het project zijn te vinden op de website van het UCGV (<https://ucgv.nl/>). Naar aanleiding van het in het begin van het artikel genoemde congres is een publicatie verschenen, met de bewerkte inleidingen plus enkele andere bijdragen (Kruizinga et al. 2020).

In de loop van dit jaar verdedigt Niels den Toom (Protestantse Theologische Universiteit en Tilburg School of Catholic Theology) zijn proefschrift, waarin hij beschrijft welke bijdrage deelname aan het CSP levert aan de professionalisering van de geestelijke verzorging. Bovendien zal een deel van de casestudy's betrokken worden in het ZonMw-project, waarin

onder meer de effectiviteit van interventies van geestelijk verzorgers wordt onderzocht. Al met al betekent dit dat het Casestudy's Project een grote weerklank heeft gekregen in het onderzoek naar geestelijke verzorging en een belangrijke bijdrage levert aan de professionalisering van het beroep. Dit blijkt ook uit de publicatie *Met lichaam en geest* (Körver et al., 2021) over de rituele competentie van geestelijk verzorgers, dat deels gebaseerd is

< Klaas Koopmans, 'Gestichts-tekening'

op casestudy's uit het CSP. In het project kwam immers het belang van de rituele en esthetische aspecten in geestelijke verzorging sterk naar voren.

Casestudy's Project

In 2011 hield George Fitchett een krachtig pleidooi om met behulp van casestudy's onderzoek te doen naar de feitelijke praktijk van geestelijk verzorgers. Hij constateerde dat er veel te weinig bekend is over wat er concreet in de geestelijke verzorging gebeurt. Zijn doel was om met deze bibliotheek van casestudy's *good practices* te kunnen identificeren, verder onderzoek te doen naar de effectiviteit en resultaten van geestelijke verzorging, en te kunnen verhelderen – in de opleiding van geestelijk verzorgers, en voor collega's en beleidsmakers – wat geestelijke verzorging inhoudt en kan bijdragen aan de zorg (Fitchett 2011).

Dit pleidooi heeft hij in maart 2015 in Utrecht herhaald, hetgeen de aanzet vormde voor het Nederlandse Casestudy's Project Geestelijke Verzorging (CSP), dat eind 2016 van start gegaan is en nu ongeveer halverwege zijn looptijd is. Het project is een gezamenlijk initiatief van de Protestantse Theologische Universiteit en de Tilburg School of Catholic Theology (TST), is ingebed in het Universitair Centrum voor Geestelijke Verzorging (UCGV) en staat onder leiding van de beide auteurs van dit artikel. Sinds de oproep van Fitchett zijn er – naast een aantal losse casestudy's – een tweetal bundels met casestudy's verschenen (Fitchett & Nolan 2015; 2018) en een themanummer van het Britse tijdschrift *Health and Social Care Chaplaincy* (Fitchett & Nolan 2017). In dat themanummer is een beschrijving en verantwoording

van de werkwijze van het CSP opgenomen plus een eerste casestudy op basis van het door ons ontworpen model (Van Loenen, Körver, Walton, & De Vries 2017; Walton & Körver 2017).

Wij waren overdonderd door de belangstelling. Op dit moment zijn 56 geestelijk verzorgers bij het project betrokken, in principe voor vier jaar, evenals ruim tien onderzoekers van vier universiteiten.

Het Casestudy's Project heeft een bijzondere weerklank bij de beroepsgroep zelf, maar ook in de wereld van het onderzoek naar geestelijke verzorging en ook bij de overheid en beleidsmakers. Dit bleek onder andere tijdens de internationale conferentie *Do we have a case?*, die op 25 en 26 februari 2019 werd gehouden – in samenwerking met de Commissie Wetenschap van de Vereniging voor Geestelijk VerZorgers (VGZV) en het (hierboven al genoemde) UCGV. In ieder geval is duidelijk dat het een onderzoeksproject is, waarin geestelijk verzorgers zichzelf en hun werk herkennen en ook het gevoel hebben een bijdrage te kunnen leveren.

Achtergrond en werkwijze

De laatste decennia laten een sterke toename zien van het empirisch onderzoek naar geestelijke verzorging. Ondanks de grote variëteit in onderwerp en methode zijn er drie thema's in dit onderzoek te onderscheiden: Wat doen geestelijk verzorgers in feite? Wat zijn de spirituele behoeften van cliënten of hun naasten? Wat zijn de effecten van de interventies door geestelijk verzorgers (Fitchett, White, & Lyndes 2018)?

Het meeste (inter)nationale onderzoek heeft binnen de context van de zorg plaatsgevonden. Het casestudy's-onderzoek sluit het sterkste

aan op het eerste en het derde thema (Körver 2016). Zoals gezegd, het belangrijkste argument om dit type onderzoek te doen is dat er veel te weinig bekend is over wat in de interactie tussen geestelijk verzorgers en de

> *Het onderzoek beoogt 'good practices' van geestelijke verzorging te traceren, en vooral criteria daarvoor.*

cliënt, het cliëntsysteem en de (zorg)context daadwerkelijk gebeurt, welk type interventies door geestelijk verzorgers worden gehanteerd, welke doelen zij nastreven en wat de effecten van hun handelen zijn.

Geestelijk verzorgers blijken gemiddeld genomen onvoldoende in staat om goed te beschrijven en theoretisch te verantwoorden wat zij doen. Zij vervallen al snel tot zeer ruime en vage omschrijvingen als 'werken aan de relatie', 'het erkennen van het unieke van elke mens' en 'presentie' (De Roy, Oeneman, Neijmeijer, & Hutschemaekers 1997; Cadge 2017). Bovendien is het volgens Fitchett (2011) noodzakelijk om met casestudy's voldoende empirische basisgegevens van kwalitatieve aard te verzamelen (descriptief en exploratief), waarmee in een later stadium grootschaliger kwantitatief onderzoek kan worden uitgevoerd.

De aanpak is veelbelovend, vooral ook omdat geestelijk verzorgers als mede-onderzoekers zelf aan het woord komen en hun expliciete en impliciete kennis met het oog op hun feitelijk handelen het uitgangspunt van het onderzoek vormt. Dit stimuleert geestelijk verzorgers om te participeren in het onderzoek – onderzoek dat bovendien dicht bij hun dagelijks werk is gesitueerd.

Onderzoeksgemeenschappen

Bij het ontwerp van het project constateerden wij, dat de op dat moment gepubliceerde casestudy's laten zien dat geestelijke verzorging meer behelst dan geestelijk verzorgers zelf verwoorden. Tegelijk viel op dat bij de beschrijving van deze casestudy's zeer verschillende benaderingen worden gebruikt, die onderlinge vergelijking moeilijk maken. En het trof ons dat het gebruik van theoretische modellen en concepten niet of nauwelijks aan te wijzen zijn in het materiaal, dat de verhouding tussen theorie en praktijk moeilijk aantoonbaar blijkt in de beschreven casestudy's.

Deze constatering hebben geleid tot een onderzoeksopzet waarbij gebruik wordt gemaakt van een uitvoerig en duidelijk omschreven format om de casestudy te beschrijven, en vervolgens te bespreken. In dit format wordt tevens aandacht besteed aan de verhouding tussen praktijk en theorie. De bespreking vindt plaats in zes onderzoeksgemeenschappen – een samentrekking van 'onderzoeksgroep' en 'learning community' (leergemeenschap). Vijf gemeenschappen zijn samengesteld op basis van het werkveld (ziekenhuis, ouderenzorg, ggz, justitie en defensie) en een zesde is van gemengde samenstelling (jeugdzorg, zorg voor mensen met een verstandelijke beperking, revalidatie, eerste lijn, studenten) (Walton & Körver 2017; Gärtner, Körver, & Walton 2019). Het doel van het onderzoek is om *good practices* van geestelijke verzorging te traceren, en vooral criteria daarvoor. Daarbij is het noodzakelijk om aandacht te besteden aan de verhouding tussen praktijk en theorie ('waarop baseren geestelijk verzorgers hun handelen of interventies?'), aan de doelen die geestelijke verzorging nastreeft en de feitelijke interven-

ties die aan de orde zijn, met hun effect. In de opzet is bovendien ruimte ingebouwd om de betrokken cliënt te laten reageren op de beschrijving – de zogenaamde *member check* (Lub 2014), en om reacties te laten geven door andere betrokkenen in de casestudy (bijvoorbeeld andere zorgverleners). Daarnaast biedt de bespreking in de onderzoeksgemeenschap het voordeel dat de casestudy in een breder kader komt te staan en dat er aan een consensus wordt gewerkt.

Waardevolle benadering

In het kader van het CSP beschouwen we een casestudy als een informatief verhaal op basis van een methodische beschrijving en reflectie waarin het begeleidingsproces en de bijdrage van de geestelijke verzorging worden gepresenteerd en beargumenteerd. Dit betekent in ieder geval dat het CSP zich concentreert op individuele contacten en contacten met een kleine groep (zonder overigens de context te verwaarlozen).

Casestudy's kunnen vervolgens vanuit verschillende perspectieven worden onderzocht, bijvoorbeeld vanuit het perspectief van de denominatie (van cliënt en/of geestelijk verzorger), van het werkveld, van de verhouding tussen relationele gerichtheid en concrete doelgerichtheid, van ritualiteit, van het belang van metaforen, van een specifieke doelgroep of vanuit contingentie of eindigheid. De praktijk die in een casestudy wordt beschreven, bestaat uit een samenhangend patroon of netwerk van observaties, interacties, interventies, reflecties, emoties, motivaties, intenties, effecten enzovoort.

Een onderliggende kwestie betreft de aard van de evidentie die casestudy's bieden. Uitgangs-

punt is dat casestudy's niet de laagste sport op de hiërarchische onderzoeksladder representeren. Het is een waardevolle onderzoeksbenadering die passend is voor onderzoek naar geestelijke verzorging en ook steeds meer (her)

> Onderzoek op basis van meerdere casestudy's kan tot een grotere mate van betrouwbaarheid leiden dan vaak wordt aangenomen.

waardering ondervindt in andere wetenschapsgebieden (Flyvbjerg 2006; Greenhalgh et al. 2016; Panter, Guell, & Ogilvie 2016).

De focus ligt in eerste instantie op de ontwikkeling van *practice-based evidence* als eerste stap in de richting van een *evidence-based practice*. Hoewel de opbrengst van een enkele casestudy een zekere ambiguïteit kent, kan onderzoek op basis van meerdere casestudy's tot een mate van aannemelijkheid en betrouwbaarheid leiden, die veel groter is dan vaak wordt aangenomen.

Dit is zeker het geval in het kader van praktijkgestuurd onderzoek, waarin onderzoekers en geestelijk verzorgers samenwerken. Dit type onderzoek sluit aan bij het huidige ontwikkelingsniveau van de interventie, is ingebed in de professionele praktijk, wordt onmiddellijk benut op alle niveaus van de praktijk (primaire proces, team, instelling en beleid), en is gericht op en gaat uit van samenwerking tussen de onderzoekers en alle niveaus van de praktijkorganisatie (Van Yperen, Veerman, & Bijl 2017). Het is een vorm van responsief onderzoek waarin interactie met de onderzochte subjecten wordt nagestreefd (Abma & Widdershoven 2006). In feite is er sprake van drie niveaus van interactie: tussen de geestelijk verzorgers en hun

cliënten, tussen de geestelijk verzorgers en andere betrokken professionals, en tussen de geestelijk verzorgers (als mede-onderzoekers) en de onderzoekers.

Naturalistische casestudy

Casestudy's zijn bijzonder geschikt om de werkelijkheid te bestuderen, zeker als het gaat om de complexiteit van en de interacties in een specifieke situatie in beeld te brengen, en om de betekenissen die mensen aan situaties en gebeurtenissen geven, te benaderen. Casestudy's dragen uitdrukkelijk bij aan *evidence-based practice* (EPB), vooral door de verheldering van de klinische praktijk en ervaring en door aandacht voor de waarden en de contexten van cliënten. Want volgens de oorspronkelijke opvattingen over EBP horen juist deze twee elementen – klinische ervaring en waarden van de cliënt – uitdrukkelijk gecombineerd te worden met de beste wetenschappelijke inzichten en onderzoeksresultaten. Geen rekening houden met klinische ervaring en de waarden en context van de cliënt is geen EBP in de ware zin van het woord en leidt niet tot goede zorg, vaak eerder tot het tegendeel (Sackett, Rosenberg, Gray, Haynes, & Richardson 1996; Raad voor Volksgezondheid en Samenleving 2017).

Vijf kenmerken

Casestudy's vormen 'de wetenschap van het particuliere', in de termen van Abma en Stake (2014). In hun opvatting over de naturalistische casestudy formuleren zij vijf onderscheidende kenmerken van de casestudy. Deze kenmerken sluiten bijzonder goed aan bij de doelen en werkwijze van het CSP. Het zal bovendien duidelijk worden dat deze kenmerken bijzon-

der goed aansluiten bij het beroepsethos en vaardigheden van geestelijk verzorgers. Bij elk kenmerk presenteren wij steeds een korte omschrijving van een casestudy uit het project dat het desbetreffende kenmerk tref fend typeert. De voorbeelden zijn afkomstig uit casestudy's die tot stand zijn gekomen in de onderzoeksgemeenschap ziekenhuis.

1. In een casestudy gaat het om zogenaamde *emic* kwesties, kwesties die opkomen uit de case en niet van buitenaf worden opgelegd. Het doel van een casestudy is om een specifieke situatie of casus beter te verstaan, vooral de onderliggende waarden en betekenissen. Hoewel in een casestudy in het begin altijd vanuit een bepaalde focus en onderzoeksvraag wordt benaderd, is het *design* vooraf niet volledig vastgelegd. Kwesties, vragen en aandachtspunten komen op uit de casus (*emic* tegenover *etic*), en kunnen verder worden ontwikkeld en onderzocht.

In een casestudy waarin de geestelijk verzorger zeer nauwkeurig een ziekenzalving beschrijft, valt bij de reflectie op dat de geestelijk verzorger uitzonderlijk veel aandacht besteedt aan het leggen van contacten en verbindingen tussen de verschillende betrokkenen: familie (vrouw van de patiënt en hun kinderen), verpleegkundigen en artsen op de intensive care, en de overige behandelaars. Hij legt uit dat hij dat altijd doet, dat hij dat belangrijk vindt, zodat het voor ieder duidelijk is wat er gebeurt en wat het belang ervan is. Hij ziet zichzelf als een soort verbindingsofficier, die vooral ook – zo concludeert de onderzoeksgemeenschap – een verbinding weet te leggen tussen de leefwereld van de patiënt en zijn familie en de systeemwereld van behandelingen,

protocollen en procedures (Abma 2010). Ook legt de geestelijk verzorger al een verbinding naar de situatie na het overlijden – getuige ook de vraag van de vrouw van de patiënt na het ritueel: 'Wat gaat er nu gebeuren?'

2. In een casestudy wordt de *invloed van de context* voortdurende verdisconteerd. De betekenis van een ervaring is altijd situationeel bepaald. Er zijn voortdurend interacties met de context, een casus is nooit een geïsoleerd gegeven. Binnen elke casus zijn weer delen, dimensies en domeinen te onderscheiden, die elk hun invloed hebben op het geheel en op andere onderdelen. Bestudering van die delen draagt bij aan de begrijpelijkheid van de case als geheel.

In een andere casestudy blijkt een waxjas plotse-ling een grote betekenis te hebben. De patiënte die al maanden op een medium care-afdeling verbleef, aan de beademing, had die jas uitdrukkelijk laten ophangen, dichtbij de deur, altijd in haar zicht. Eerder in de begeleiding had de geestelijk verzorger met deze vrouw een aantal beelden en metaforen besproken. Het beeld van een zingend vogeltje hielp de vrouw om haar als het ware haar stem terug te geven. Ze lag al maanden aan de beademing en het was onduidelijk of ze er nog ooit los van zou komen. De waxjas voegde daar nog iets aan toe: de ambivalentie over afhankelijk blijven van de beademing en het vrij kunnen rondlopen ('niet meer gekooïd zijn').

3. Een casestudy besteedt uitdrukkelijk aandacht aan *betekenis en interpretatie*. Het gaat in een casestudy meer om verstaan (*Verstehen, understanding*) dan om verklaring (*Erklären, explanation*). De vooronderstelling

is dat juist in de dialoog tussen mens en omgeving betekenis ontstaat. Betekenis is niet vooraf gegeven, maar ontstaat in dialoog, in interactie. En juist die betekenisconstructie in interactie en de betekenis van ervaringen staan centraal in een casestudy. Dit betekent tegelijk dat de onderzoeker niet een objectieve afstandelijke positie inneemt, maar in de interactie betrokken is, en dus ook in het proces van betekenisgeving en interpretatie. Tegelijk is het van belang ook de nodige distantie te realiseren, zodat de ruimere context en verschillende perspectieven zichtbaar blijven. Daarbij is meervoudige partijdigheid vereist.

In weer een andere casestudy legt de geestelijk verzorger tijdens de bespreking in de onderzoeksgemeenschap uit, dat de casestudy ook een erkenning inhoudt van de cliënte. Het gaat om een cliënte met een bipolaire stoornis die regelmatig wordt opgenomen in het ziekenhuis, en die steeds weer opnieuw de stoornis een plek moest zien te geven in haar leven, steeds weer opnieuw haar verhaal moest doen bij altijd andere hulpverleners, en steeds weer opnieuw haar plaats in haar gezin moest herontdekken. De geestelijk verzorger wil de vrouw via de casestudy 'eer' geven, 'erkenning voor het feit dat zij zich laat kennen' en anderen vertrouwen schenkt.

4. Een casestudy is gericht op *holistisch verstaan*, dat wil zeggen dat het gaat om de organische verhouding van gebeurtenissen, interacties, contexten, perspectieven en invloeden en niet om enkelvoudige causale verbanden. Het verstaan van de werkelijkheid is gediend met het onderzoeken van en rekening houden met meervoudige per-

spectieven van betrokkenen en belanghebbenden. De onderzoeker observeert, luistert, stelt vragen, peilt en interpreteert, en is zodoende zelf het instrument om tot zo'n holistisch verstaan te komen.

In de bespreking van een casestudy komt naar voren dat de interactie met de patiënte, opgenomen met uitzaaiingen na een zware oncologische ingreep een jaar geleden, niet zo eenduidig is. Zij vertelt veel, lacht veel, en lijkt weg te willen blijven van de ernst van de situatie. De geestelijk verzorger peilt, soms heel directief, naar haar gevoelens rondom haar situatie. Soms staat ze er even bij stil, maar stapt al snel weer over op een ander onderwerp. Tegelijk heeft de geestelijk verzorger juist het idee dat in het heen en weer tussen ernst en humor het besef van hoe het is wel degelijk aanwezig is. Haar houding als weerstand of ontkenning typeren doet geen recht aan de situatie. Door artsen en verpleegkundigen wordt zij gewaardeerd, een lieve vrouw. Het contact voelt als dat met een oude bekende. De onderzoeksgemeenschap typeerde interactie als 'verdunde ernst'.

5. Het doel van een casestudy is om gedetailleerde informatie te verschaffen. Het gaat niet zo zeer om representativiteit als wel om wat we kunnen *leren van deze specifieke case*. Het gaat om het *learning potential*. Aan het begin van een casestudy onderzoek is vaak nog niet helder welke cases relevante informatie zullen opleveren. In de onderlinge vergelijking wordt duidelijk welke cases deze potentie wel uitdrukkelijk hebben, leiden tot uitdagende en veelbelovende inzichten, en de complexiteit en dynamiek van specifieke situaties kunnen openbaren. Casestudy's

leveren *local knowledge* die tijd- en contextgebonden is, en die niet zelden leidt tot zogenaamde *vicarious experience* voor hen die in staat zijn de beschreven ervaringen te vertalen naar hun eigen context. Dit laatste lukt beter als er sprake is van *thick description* (Geertz 1973), en de case in een narratieve vorm wordt gepresenteerd. Een verhaal is toegankelijk door de ontwikkeling van de karakters gaandeweg het verhaal, de problemen die zich aandienen, de dialoog en strijd die zich in het verloop aandienen. Een verhaal verheldert de complexiteit en context, heeft ruimte voor ambivalentie en laat op die manier het algemeen menselijke karakter van een situatie zien.

De patiënt is een 46-jarige man die plotseling is opgenomen na een darmonderzoek. Hij moet met spoed een operatie ondergaan waarbij een stoma zal worden aangelegd. Hij is hier totaal niet op voorbereid en twijfelt of hij de operatie wel wil ondergaan. De geestelijk verzorger wordt in consult gevraagd om met hem in gesprek te gaan, maar deze spreekt de man niet meer voor de operatie. Over deze operatie heeft de dokter in alle helderheid gezegd dat de man geen keus heeft. Twee dagen na de operatie lukt het de geestelijk verzorger wel om de patiënt te spreken. Ze staan stil bij wat er allemaal is gebeurd. De geestelijk verzorger stelt zich voor als 'geestelijk verzorger', maar tijdens het gesprek vraagt de man 'wat hij precies is'. Als de geestelijk verzorger zich dan als 'pastor' benoemt, neemt het gesprek een wending. Er ontstaat een nieuw gesprek; de man vraagt om gebed. Verrassend in deze casus, die min of meer bij toeval is gekozen door het voornemen 'de eerste patiënt op maandagmorgen' als casus in te dienen, is dat de presentatie

als geestelijk verzorger weliswaar aanleiding geeft tot een open gesprek over de ontstane situatie, de voorgeschiedenis ervan en de impact die dit alles heeft op de patiënt, maar dat er na het bekend worden als 'pastor' er een nieuwe openheid ontstaat die zichtbaar wordt in mimiek en openheid van spreken, waarbij ook het geloof van de man ter sprake komt en er ook gebeden wordt. De reden om deze casus te selecteren is, zoals aangegeven, een 'gewoon contact' als uitgangspunt te nemen, maar nu is het voor de geestelijk verzorger ook een casus geworden die de vraag opwerpt: hoe presenteert je jezelf, en welke invloed heeft dat op de ontmoeting?

Enkele karakteristieken van het CSP

Vanaf het begin van het project is gekozen voor een vast format voor de beschrijving en bespreking van een casestudy (Walton & Körver 2017; Gärtner et al. 2019). Door dit format wordt de inbrenger aangespoord om de verschillende lagen, aspecten en perspectieven van een situatie te verwoorden. Het leidt ertoe dat deelnemende geestelijk verzorgers constateren dat ze veel meer doen dan ze aanvankelijk dachten. De complexiteit en het ingrijpend karakter van cases komen scherper naar voren. Een geregelde constatering is dat geestelijk verzorgers wel degelijk een handelingsdoel hebben waarop ze hun interventies afstemmen, terwijl zij aanvankelijk vaak zeggen: 'ik had geen duidelijk doel toen ik aan het gesprek begon'. Wat intuïtief werd gedaan, weerspiegelt een grotere mate van professionaliteit dan aanvankelijk werd verondersteld. *Tacit knowledge* (Polanyi 1967) wordt bewust en kan beter worden aangestuurd. De verschillende rubrieken van het format vormen *sensitizing concepts* (Bowen 2006), die de

aanvankelijke beschrijving en analyse sturen. Bij deze *sensitizing concepts* hoort onder andere de definitie van de VGVZ over wat geestelijke verzorging is, waarbij vier dimensies van zingeving en levensbeschouwing worden onderscheiden: existentieel, spiritueel, ethisch en esthetisch (VGVZ 2015). Onderlinge vergelijkbaarheid van de casestudy's wordt door het vaste format en de vaste structuur voor de reflectie vergroot. Want hoewel elke case uniek is en zeer gedetailleerd een situatie van geestelijke verzorging beschrijft, kan door vergelijking helder worden welke case een *good practice* weergeeft die illustratief is voor het beroep en kunnen criteria voor en werkzame elementen van veelbelovende interventies worden geïdentificeerd (Van Yperen et al. 2017).

In de onderzoeksgemeenschappen spreekt de geestelijk verzorger die zijn of haar casestudy inbrengt, in de derde persoon over zichzelf: 'deze geestelijk verzorger'. Dat lijkt in tegenspraak met hoe Abma en Stake (2014) spreken over de nauwe betrokkenheid van de onderzoeker. Toch hebben wij voor deze optie gekozen, vooral ook omdat de casestudy een beschrijving is van de eigen praktijk van de desbetreffende geestelijk verzorger. De betrokkenheid zou te groot kunnen zijn, een mate van betrokkenheid die het moeilijk kan maken om meer perspectieven in en de ruimere context van de case waar te nemen. De inbrenger moet zowel betrokken zijn als distantie kunnen realiseren.

Het is een voorbeeld van wat in een ander verband Scheff *esthetische afstand* heeft genoemd: niet te dichtbij zodat het geen herbeleving is, niet te veraf om te voorkomen dat het een opsomming van feiten wordt (Scheff 2001).

Bovendien accentueert het spreken in de derde persoon dat de onderzoeksgemeenschap geen supervisiegroep is, waarbij de nadruk zou liggen op het persoonlijk leerproces van de geestelijk verzorger. De nadruk ligt juist op de

> **Uitermate geschikte manier gevonden om basis te geven aan het prachtige en onmisbare beroep van geestelijk verzorger.**

beschrijving en analyse van de case vanuit het perspectief van het beroep.

De onderzoeksgemeenschappen bestaan uit acht tot twaalf geestelijk verzorgers, met een of twee onderzoekers als voorzitters. Ze zijn ingedeeld per werkveld. De deelnemende geestelijk verzorgers hebben zich in principe vastgelegd voor een periode van vier jaar, in samenspraak met hun werkgever. Vier keer per jaar komen ze bijeen voor een hele dag, waarbij meestal twee cases worden besproken. Deze werkwijze garandeert dat de gemeenschap het format steeds beter hanteert en de attitude als medeonderzoeker ontwikkelt.

Men kan door vergelijking met eerdere casebesprekingen beter beoordelen wat een voorbeeld van een *good practice* is.

Tot slot

Het project is ingewikkeld wat opzet en infrastructuur betreft en vroeg een lange aanlooptijd. Nu er stap voor stap resultaten ter beschikking komen, blijkt dat we een uitermate geschikte manier hebben gevonden om een basis te geven aan het prachtige en onmisbare beroep van geestelijk verzorger, in samenwerking met de beroepsbeoefenaars zelf.

Ter afsluiting zijn de woorden van de Amerikaanse fotograaf, Emmett Gowin, passend. De slotwoorden van zijn afscheidsrede als docent van Princeton University luiden als volgt (Davis et al. 2013, 64):

'And, finally, this is what I need to say to you. There are things in your life that only you will see, stories that only you will hear. If you don't tell them or write them down, if you don't make the picture, these things will not be seen, these things will not be heard.' <

Literatuur

- Abma, T.A. (2010). *Herinneringen en dromen van zeggenschap. Cliëntenparticipatie in de ouderenzorg*. Den Haag: Boom Lemma.
- Abma, T.A., & Stake, R.E. (2014). Science of the particular. An advocacy of naturalistic casestudy in health research. *Qualitative Health Research*, 24(8), 1150-1161.
- Abma, T.A., & Widdershoven, G.A.M. (2006). *Responsieve methodologie. Interactief onderzoek in de praktijk*. Den Haag: Lemma.
- Bowen, G.A. (2006). Grounded Theory and Sensitizing Concepts. *International Journal of Qualitative Methods*, 5(3), 12-23.
- Cadge, W. (2017). God on the fly? The professional mandates of airport chaplains. *Sociology of Religion*, 78(4), 437-455.
- Davis, Keith F., et al. (2013). *Emmet Gowin*. Photographs by Emmet Gowin. Madrid/New York: Fundación Mapfre - Aperture.
- Fitchett, G. (2011). Making our case(s). *Journal of Health Care Chaplaincy*, 17(1-2), 3-18.
- Fitchett, G., & Nolan, S. (Eds.) (2015). *Spiritual care in practice. Casestudy's in healthcare chaplaincy*. London - Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers.
- Fitchett, G., & Nolan, S. (Eds.) (2017). *Special issue: Chaplain casestudy research* (Vol. 5.2): Health and Social Care Chaplaincy.
- Fitchett, G., & Nolan, S. (Eds.) (2018). *Casestudy's in spiritual care. Healthcare chaplaincy assessments, interventions & outcomes*. London - Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers.
- Fitchett, G., White, K.B., & Lyndes, K.A. (Eds.) (2018). *Evidence-based healthcare chaplaincy. A research reader*. London - Philadelphia: Jessica Kingsley.
- Flyvbjerg, B. (2006). Five misunderstandings about case-study research. *Qualitative Inquiry*, 12(2), 219-245.
- Gärtner, S., Körver, J., & Walton, M. (2019). Von Fall zu Fall. Kontext, Methode und Durchführung eines empirischen Forschungsprojekts mit Casestudies in der Seelsorge. *International Journal of Practical Theology*, 23(1), 98-114.

- Geertz, C. (1973). Thick description. Toward an interpretive theory of culture. In: C. Geertz (Ed.), *The interpretation of cultures* (pp. 3-30). New York: Basic Books.
- Greenhalgh, T., Annandale, E., Ashcroft, R., Barlow, J., Black, N., Bleakley, A., Ziebland, S. (2016). An open letter to The BMJ editors on qualitative research. *British Medical Journal*, 352, i563.
- Körver, J. (2016). Wat doen geestelijk verzorgers? Met casestudy's op naar *practice-based evidence* van geestelijke verzorging. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 19(82), 10-19.
- Körver, J., Olsman, E., & Rosie, X.J.S. (Eds.). (2021). *Met lichaam en geest. De rituele competentie van geestelijk verzorgers*. Utrecht: Eburon.
- Kruizinga, R., Körver, J., den Toom, N., Walton, M., & Stoutjesdijk, M. (Eds.). (2020). *Learning from Casestudy's in Chaplaincy. Towards Practice Based Evidence & Professionalism*. Utrecht: Eburon.
- Loenen, G. van, Körver, J., Walton, M.N., & de Vries, R. (2017). Casestudy of 'moral injury'. Format Dutch Casestudy's Project. *Health and Social Care Chaplaincy*, 5(2), 281-296.
- Lub, V. (2014). *Kwalitatief evalueren in het sociale domein. Mogelijkheden en beperkingen*. Den Haag: Boom Lemma uitgevers.
- Panter, J., Guell, C., & Ogilvie, D. (2016). Qualitative research can inform clinical practice. *British Medical Journal*, 352, i1482.
- Polanyi, M. (1967). *The tacit dimension*. New York: Doubleday.
- Raad voor Volksgezondheid en Samenleving (2017). *Zonder context geen bewijs. Over de illusie van evidence-based practice in de zorg*. Den Haag: RVS.
- Roy, A. de, Oeneman, D., Neijmeijer, L., & Hutschemaekers, G. (1997). *Beroep: geestelijk verzorger. Een verkennend onderzoek naar persoon, werk en werkplek van geestelijk verzorgers in de gezondheidszorg*. Utrecht: Trimbo's-instituut.
- Sackett, D.L., Rosenberg, W.M., Gray, J.A., Haynes, R.B., & Richardson, W.S. (1996). Evidence based medicine: what it is and what it isn't. *British Medical Journal*, 312(7023), 71-72.
- Scheff, T.J. (2001). *Catharsis in healing, ritual, and drama*. Lincoln: Authors Guild Backinprint.com Edition.
- VGVZ (2015). *Beroepsstandaard geestelijke verzorging*. Amsterdam: VGVZ.
- Walton, M.N., & Körver, J. (2017). Dutch Casestudy's Project in Chaplaincy Care. A description and theoretical explanation of the format and procedures. *Health and Social Care Chaplaincy*, 5(2), 257-280.
- Yperen, T.A. van, Veerman, J.W., & Bijl, B. (Eds.) (2017). *Zicht of effectiviteit. Handboek voor resultaatgerichte ontwikkeling van interventies in de jeugdsector* (2^e ed.). Rotterdam: Lemniscaat.

Bij het artikel 'Gemeentestichting als lont in het kruitvat' van Hans Schaeffer & Henk Geertsema op blz. 67 t/m 75 volgen hier enkele tips ter verdere verdieping.

Pionieren en nieuwe gemeentevorming

- Er zijn mooie voorbeelden van nieuwe gemeentevorming te ontdekken via de websites van <https://protestantsekerk.nl/verdieping/hoe-start-je-met-pionieren/>
- Een fraaie website met een duidelijke kaart waar pioniersplekken van de Protestantse Kerk te vinden zijn, is toegankelijk via dit adres: <https://lerenpionieren.nl/maps/>
- De Protestantse Kerk in Nederland heeft zich ook uitgebreid verdiept in de theoretische en theologische noties rondom pionieren. Daaraan heeft een breed scala aan academici en practitioners bijgedragen, onder wie Sake Stoppels, Nadine van Hierden, Peter den Hoedt, Marten van der Meulen, Anneke van der Velde, Martijn Vellekoop: <https://research.vu.nl/en/publications/over-speelruimte-en-spanning-praktijkonderzoek-naar-de-relatie-tu>
- De Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt) die in 2023 hopen te fuseren met de Nederlands Gereformeerde Kerken, hebben in hun nieuwe kerkorde, de toelichting daarop en regelingen daarbij expliciet aandacht gegeven aan gemeentestichting: 'Generale regeling voor gemeentestichting – Ingevolge artikel C50.1 en C50.2 KO'. <https://www.gkv.nl/bestuur-en-organisatie/kerkorde/generale-regelingen/>
- 'Reconciled Community. On Finding a Soteriology for Fresh Expressions' Stefan Paas en Hans Schaeffer schreven in 2021 dit artikel over het belang van gemeenschap voor het nadenken over missie en heil (*open access*), in *Ecclesiology* 17/3 (2022), 325-347. <https://brill.com/>



Gemeentestichting als lont in het kruitvat

Praktisch-theologische analyse van een debat

In dit artikel willen we het verschijnsel 'gemeentestichting' belichten vanuit een specifieke denominatie, de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt). De vraag die we centraal stellen is: hoe is de discussie over 'gemeentestichting' op de Generale Synode van deze kerken te begrijpen tegen de achtergrond van bredere kerkelijke ontwikkelingen in de periode 1990-2014, en welke handelingsaanwijzingen voor het omgaan met deze ontwikkelingen zijn daar uit af te leiden?

Er worden in de Protestantse Kerk in Nederland nog steeds (en opnieuw) discussies gevoerd over de verhouding tussen pioniersplekken en 'bestaande gemeenten'. In toenemende mate moeten de ambtsstructuur van de Protestantse Kerk en het religieus leiderschap in deze pioniersplekken zich tot elkaar verhouden. Naarmate de kerk in een seculariserende omgeving zich van haar identiteit en structuur bewust wordt, is het zinvol de recente geschiedenis op deze punten (identiteit en structuur) te binnen te brengen. In dit artikel geven we duiding aan dit fenomeen zoals het binnen een van de gereformeerde denominaties in ons land een rol speelde.

Na een korte inleiding over de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt) geven we vanuit de Acta van opeenvolgende Generale Synodes een beeld van de landelijke discussie over gemeentestichting. Daarna geven we een duiding van deze discussie, om op basis van theologische en godsdienstsociologische reflectiethema's te komen tot enkele handelingsaanwijzingen. Zo geven we een

praktisch-theologische reflectie op het omgaan met gemeentestichting die vanuit beschrijving, via analyse en normatieve reflectie gericht is op handelingsaanwijzingen (vgl. Osmer 2008).

De Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt)

De Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt) (GKv) telden per 30 september 2016 268 plaatselijke zelfstandige gemeenten, met in totaal 119.406 leden. De GKv waren door hun geschiedenis met twee kerkscheuringen

< Sela@, 'Kerkvolk' (uit: 'Op weg naar Zoar')

(1944: vrijmaking; 1967: ontstaan Nederlands Gereformeerde Kerken) min of meer gedwongen het bestaansrecht permanent te legitimeren. Dat resulteerde in een krachtig zelfbewustzijn en activiteiten in verschillende landelijke organisaties op allerlei terrein. Daar bestond een intensieve en kritische wisselwerking met de buitenwereld. Daarbuiten echter waren de GKv redelijk gesloten (Te Velde 2007; Kuiper & Bouwman 1994-2004).

Vanaf de jaren negentig veranderde dit, toen een aantal interne conflicten ontstonden. Terwijl vanaf de jaren zeventig slechts één kerkelijk blad de toon zette (*De Reformatie*), werden in de jaren negentig twee andere bladen opgericht. Naast de aanvankelijke kritiek dat zo diversiteit in de hand werd gewerkt, bleek later ook de inhoud aanleiding tot veel polemiek.

Deze fase werd mede voedingsbodem voor het ontwikkelen van nieuwe vormen van kerkzijn binnen de gemeentestichtingsprojecten. Tegenwoordig onderhouden de GKv zes tot acht missionaire projecten in eigen land – het aantal varieert omdat projecten worden afgebouwd en andere projecten opkomen. Het zijn deze projecten die in dit artikel bedoeld worden met 'gemeentestichtingsprojecten'. Ze worden voor 230.000 tot 350.000 euro per jaar landelijk ondersteund.

Geschiedenis 'gemeentestichting'

De discussie binnen de GKv over gemeentestichting ontstaat rond het jaar 2000 (vgl. Paas 2016). De wortels van deze discussie liggen eerder. We onderscheiden drie fases, die samen een interessante ontwikkeling laten zien. In het onderzoek naar gemeentestichtingsprojecten binnen de GKv is (bij ons weten) tot nu toe nog geen apart overzicht of interpretatie

gegeven van de behandeling die landelijk gefinancierde projecten kregen op het niveau van de Generale Synode (GS).

De eerste fase (1975-1990) begint met een besluit van de GS 1975 waarin 'evangelisatie' als kerntaak van de lokale gemeente *binnen* de lokale gemeente wordt aangemerkt. Dat wortelt in de visie dat elk gemeentelid krachtens het 'ambt aller gelovigen' geacht wordt het evangelie te verkondigen en dus evangelisatie nadrukkelijk *niet* geprofessionaliseerd mocht worden. Toerusting hiervoor dient niet landelijk maar via de lokale kerkenraad plaats te vinden. Weliswaar wordt er een landelijke toerustingsvereniging (Evangelisatie & Recreatie) opgericht, maar deze werkt altijd nauw samen met de lokale kerk.

De tweede fase (1990-2002) laat een verschuiving zien. Op de GS 1990 wordt een concrete vraag rond de financiering van een evangelisatieproject door betaalde (theologisch geschoolde) professionals neergelegd, waartoe drie jaar later positief besloten wordt. Bovendien wordt dan aan een bestaand landelijk toerustingsorgaan voor buitenlandse zending uitdrukkelijk ook toerusting voor 'evangelisatie' als opdracht gegeven (Gereformeerde Missiologische Opleiding). In deze fase ontstaat een financieringssituatie waarbij het toezicht op en de evaluatie van dit financieringsbeleid allerlei vragen oproepen: wanneer is dit geld eigenlijk goed en zinvol en effectief besteed?

In de derde fase, vanaf 2002, wordt de discussie over landelijke financiering van evangelisatie nadrukkelijk gekoppeld aan een nieuw begrip: gemeentestichting. De eerste projecten ontstaan (Amstelproject), en opnieuw wordt visievorming en evaluatie hoog op de agenda gezet. Deze landelijke evaluatie blijkt moei-

zaam. Zo wordt de opdracht tot het vaststellen van criteria van de ene naar de andere commissie doorgeschoven, en wordt daarbij soms bewust gekozen 'voor een vage en open formulering, waarmee vastgelegd wordt dat

> Verschuivende focus geeft aanleiding tot een aantal fundamentele vragen over kerk-zijn in gereformeerd perspectief.

het gebeurt zonder uit te spreken hoe en door wie dat gedaan wordt' (Acta 2008, art. 88). Een opmerkelijke uitspraak die illustreert hoe ingewikkeld zo'n evaluatie kennelijk is. In 2011 wordt daarom een Advies- en Studiecentrum Gemeentegroei ingesteld onder verantwoordelijkheid van een deputaatschap (Acta 2011, art. 52). Hun wordt opgedragen om:

- a. gemeentestichting als methodiek verder te ontwikkelen en te evalueren en te rapporteren of genoemde methodieken bijbels verantwoord zijn;
- b. nadere invulling te geven aan het begrip 'gereformeerde identiteit' en te bevorderen dat deze nadere invulling bij bestaande en nieuwe gemeentestichtingsprojecten wordt gehanteerd;
- c. opgedane ervaringen vanuit de gemeentestichtingsprojecten te verwerken en te delen met de kerken;
- d. onderzoek te doen naar alternatieven voor de bekostiging van gemeentestichtingsprojecten (Acta 2011, art. 54).

Klaarblijkelijk is dit centrum niet van de grond gekomen, want deze opdracht wordt in 2014 herhaald (en belegd bij het dan net opgerichte

Praktijkcentrum: Acta 2014, art. 47). De vraag van de GKv naar evaluatie is opgepakt door onder meer Van Leeuwen (2012) en Paas (Paas & Schaeffer 2014; Paas 2016).

Samenvattend is er een eerste fase (1975-1990) waarin evangelisatie zo veel mogelijk decentraal geregeld werd. Via een fase (1990-2002) waarin evangelisatie door professionals soms met landelijke steun tot stand kwam, ontstond vanaf 2002 een dynamiek van 'gemeentestichting' waaraan de landelijke GKv meebetaalt. Deze financieringssituatie roept vervolgens controversiële vragen op: wat is een goede methode, en wat beschouwen we als goede resultaten van deze projecten? 'Gemeentestichting' ziet men bovendien als evangelisatie-methodiek.

Waar het gesprek in 1975 startte bij de persoonlijke en vrijwillige inzet van gemeentelieden voor evangelisatie, verschuift de focus gaandeweg naar de inzet van professionele, betaalde krachten en landelijke financiering, die – in de derde fase – een speciale methode gaan toepassen, namelijk gemeentestichting, wat aanleiding is tot een aantal fundamentele vragen over kerk-zijn in gereformeerd perspectief. Hoewel duidelijke criteria ontbraken en ontbreken, zijn er overigens in totaal miljoenen euro's voor verschillende gemeentestichtingsprojecten uitgetrokken.

Duiding van de discussie

De reflectie op landelijk gefinancierde gemeentestichtingsprojecten werd op meerdere niveaus gevoerd (lokaal, classicaal en landelijk) en kent twee aspecten.

1. *Technische reflectie*: is de gemeentestichting goed in de zin van 'effectief'? Men was zich

bewust van grote wijzingen in het culturele, kerkelijke en religieuze klimaat, en onderneemt stappen voor evangelisatie. Er groeit behoefte aan landelijke financiering voor evangelisatie als een plaatselijke kerk geen geld heeft. Daarmee groeit ook de behoefte aan criteria zodat gecheckt kan worden of dit geld goed besteed wordt. Wanneer vanaf 2002 landelijke financiering van evangelisatie voor een groot deel benut wordt voor 'gemeentestichting', komen meer inhoudelijke, identiteit-gerelateerde vragen op.

2. Reflectie wordt *identiteitsreflectie*: is gemeentestichting theologisch en inhoudelijk 'goed'? Deze ontwikkeling valt samen met een fase binnen de Gkv waarin de eigen identiteit in toenemende mate ter discussie komt te staan. Vanuit de gevestigde orde werden de 'experimenten' met argusogen bekeken: komt via deze weg geen 'ongereformeerd' gedachtegoed de kerken binnen? Tegelijk leek juist de methode van gemeentestichting vanuit een moederkerk die zelf binnen het verband van de Gkv verankerd was, een garantie en waarborg voor de juiste gereformeerde identiteit. Het is geen landelijke vereniging, of theologische stroming die nieuwe gemeenten sticht – het is de plaatselijke kerk zelf die dit doet, in lijn met de roeping die in 1975 werd uitgesproken.

Van Leeuwen laat zien hoe breed de verantwoordingsvraag werd opgepakt:

'Naast de bestaande onderzoeksvragen over de Bijbelse fundering en gebruikte methodieken van gemeentestichting kwam er nog een onderzoeksveld bij: de nadere invulling van het begrip 'gereformeerde identiteit'. In de praktijk bleek namelijk dat de verschillende projecten op

het punt van gereformeerd-zijn vaak hun eigen weg zochten en dat dit soms tot botsingen leidde met het eigen kerkverband. Een nadere invulling van wat gereformeerd is, zou als leidraad moeten gaan dienen voor bestaande en nieuwe projecten' (Van Leeuwen, 6-7).

Door dit tweede niveau van reflectie werden de gemeentestichtingsinitiatieven onbedoeld en onvoorzien de lakmoesproef voor de Gkv. Een 'gereformeerde identiteit' was namelijk al-lerminst duidelijk omschreven. Is het denkbaar dat er gemeentestichtingsinitiatieven komen die én succesvol én gereformeerd zijn? Wat verstaan we dan onder 'gereformeerd'? Met name de classis waaronder de gemeentestichtingsinitiatieven in de regio Amsterdam vielen, heeft hierover intensief doorgesproken.

'In de onderlinge gesprekken lijkt te worden uitgegaan van een min of meer officieuze 'code' van wat gereformeerd is, zonder dat helder wordt gemaakt wat die code inhoudt of wat de status ervan is. Ook is niet helder wie deze code opstelt of opgesteld heeft. Dit leidt vervolgens tot botsingen en onderlinge vervreemding. Pioniersgemeenten moeten zich vaak verdedigen voor hun keuzes en voelen zich daarin niet altijd begrepen. Deze moeizame verhouding tussen de bestaande kerken en de nieuwe gemeenten zorgt ervoor dat het voor pioniersgemeenten lastig is om een volwaardige plek binnen het kerkverband te veroveren' (Van Leeuwen, 7).

Vanuit de theorie van Mintzberg over organisatiestructurering zou verwacht mogen worden dat een missionaire configuratie via allerlei coördinerende mechanismen sterk door de moederorganisatie wordt beïnvloed. Indoctri-natie en socialisatie zorgen ervoor dat nieuwe

initiatieven sterk gaan lijken op de originele ideologie van de moederorganisatie (Mintzberg 1979, 480). Toegepast op gemeentestichtingsinitiatieven was te verwachten geweest dat er niet zoveel discussie zou ontstaan over

> Dan zou ook ruimte kunnen ontstaan voor een minder gespannen zoektocht naar identiteit.

de identiteit van deze projecten. Dat dit toch gebeurde, kan duiden op een gebrek aan socialisatie en indoctrinatie op ideologisch terrein vanuit de moederorganisatie, de GKv. Het feit dat er zoveel debat ontstond kan in retrospectief gezien worden als een aanwijzing dat de overdracht van een gemeenschappelijke ideologie in de voorgaande decennia misschien wel diepgaand gefaald heeft. De GKv zou dan moeten concluderen dat de veronderstelde identiteit klaarblijkelijk afwezig was of niet voldoende geïnternaliseerd en gesocialiseerd. De discussie blijkt dan geen kwestie van verandering van identiteit, maar van afwezigheid van een duidelijke ideologie. Dan zou ook ruimte kunnen ontstaan voor een minder gespannen zoektocht naar identiteit die zo kenmerkend is voor wat in de geschiedenis 'gereformeerd' is gaan heten (vgl. Paas & Schaeffer 2014 en De Jonge, Wijma & Schaeffer 2016). Terwijl bij het startpunt van toekenning van landelijke financiering aan gemeentestichtingsprojecten uitgegaan werd van een duidelijke gereformeerde identiteit, blijkt deze niet normatief te kunnen worden omschreven. Het ontbreken van duidelijke parameters voor onderzoeksopdrachten naar identiteitsbepalende indicatoren die opeenvolgende Generale

Synodes wilden vaststellen, is veelzeggend. Niet alleen waren de initiatieven zelf soms anders dan de 'moederkerken', ook deze kerken zelf veranderden. Steeds minder gingen lokale kerken voor landelijke projecten inclusief de daarbij behorende identiteitsreflectie. Zo meldt een rapport voor de GS 2014 dat er meer dan veertig lokale kerkplantings- of kerkvernieuwingsinitiatieven bestonden zonder landelijke financiering die zich zo aan de intensieve landelijke kerkelijke evaluatieprocessen onttrokken (Wierenga 2014).

De vraag naar de 'gereformeerde identiteit' van gemeentestichtingsprojecten wordt gesteld als lakmoesproef voor deze projecten, maar het blijkt een lakmoesproef voor de GKv: wat is eigenlijk haar eigen 'gereformeerde identiteit'?

Hervinden van zingeving

In godsdienstsociologische zin is een geloofs-gemeenschap een gemeenschap met gedeelde normen, cultuur en zingeving. Hierboven is gesteld dat de GKv verwikkeld is in een zoektocht naar wat deze gedeelde normen en het zingevingskader nu zijn. Daarmee deelt de GKv in ontwikkelingen die in andere kerken al eerder waren ingezet en die te maken hebben met onder meer afname van het aantal leden en zorg over de continuïteit van de instituties. Deels heeft deze zoektocht te maken met nieuwe ervaringen die kerkleden opdoen waardoor zij de gebruikelijke patronen en praktijken van lokale kerken ter discussie stellen. Deels heeft zij ook te maken met invloeden vanuit de samenleving. Dergelijke ontwikkelingen en veranderingen kunnen met de algemene term 'transitie' worden beschreven (Rotmans 2012). Elders beschreven we aan de hand van kwantitatief en kwalitatief onderzoek wat deze tran-

sitie voor de Gkv betekent. Het is “een proces van transitie dat omschreven kan worden als van ‘landelijk naar lokaal-regionaal’, van ‘organisatie naar gemeenschap’, van ‘zuilgericht naar omgevingsgericht’, van ‘cultuurgericht naar zingevingsgericht’” (Geertsema & Schaef-fer 2014).

De geschiedenis van gemeentestichtingspro-jecten binnen de Gkv in hun relatie tot hun ‘moederkerken’ kan beschouwd worden als een fenomeen binnen het transitieproces van de Gkv. Geboren uit de concreet ervaren prakti-sche vragen rond evangelisatie en missie op lokaal niveau, werden deze projecten vervol-gens in relatie gebracht tot *zuil* als geheel in de hoop op (financiële) ondersteuning. De jaren-lange discussie op dit bovenlokale niveau over de normatieve identiteitsvraag duidt op een toenemende mate van onzekerheid en ondui-delijkheid op dit hogere systeemniveau.

Transitieonderzoekers Rotmans en Loorbach beschrijven dat er drie manieren zijn waarop transities kunnen eindigen: in een nieuwe sta-biele toestand, in een ‘*locked in*’-situatie waarin de transitie is vastgelopen en deelnemers niet meer weten hoe het verder moet, of in de ondergang van het oude systeem zonder dat er iets nieuws voor in de plaats komt.

Wanneer de discussie over gemeentestichting op bovenlokaal niveau gevoerd zou worden vanuit het besef dat de discussie zelf onder-deel is van de zoektocht naar identiteit, zijn er mogelijkheden haar in theologische en gods-dienstwetenschappelijke zin te waarderen: het gaat hierbij om zingevingsvragen die bij het transitieproces horen. Daarbij zijn gemeente-stichtingsinitiatieven niet slechts aanleiding voor moeizame gesprekken en identiteits-vragen. Zij kunnen voluit worden geherinter-

preteerd als experimenteerervaringen van kerk-zijn, als de niches van waaruit de moge-lijkheden voor een transitie als vernieuwing wordt onderzocht (Rotmans 2012). In dat geval is een nieuwe stabiele eindtoestand (hoe ook precies vormgegeven) mogelijk ...

Liminaliteit

Het begrip liminaliteit kan in dit transitieproces helpen om handelingsaanwijzingen te ontdek-ken voor de Gkv. De praktisch-theologen Bar-nard, Cilliers en Wepener gebruiken dit begrip in navolging van cultureel-antropoloog Turner om de fase van overgang tussen de vertrouwde, bekende en stabiele toestand van het verleden enerzijds, en de nog nieuwe, onduidelijke en niet vastomlijnde toestand in de toekomst anderzijds aan te duiden.

Liminaliteit verwijst naar de grenservaring waarin gedragspatronen, normen en waarden die in de vroegere fase waardevol waren, niet zonder meer automatisch ook geldig zullen zijn in de nieuwe fase. Belangrijk daarbij is dat de overgangsfase zelf als een eigen, relatief zelf-standige fase wordt beschouwd. De grenser-varing is niet slechts momentaan, maar wordt in tijd en ruimte uitgerekt. Liminaliteit staat dan ook voor een periode, een tussentoestand van onzekerheid en nog-niet-weten (Barnard, Cilliers & Wepener 2014).

De missionair-theoloog Roxburgh (1997) onder-scheidt tussen liminaliteit en ‘*liminoid*’. Limina-liteit is wanneer de nieuwe toestand niet voor elk individu bekend is, maar wel voor de groep als geheel (zoals bijvoorbeeld bij overgangs-rituelen van jongen naar man). Over ‘*liminoid*’ spreekt hij als de eindtoestand ook voor de groep of samenleving niet te voorspellen is. In die laatste situatie speelt de angst voor het

verlies van alles zo'n grote rol dat het risico om gevangen te raken sterk aanwezig is. Dan komt niemand verder en eindigt de samenleving voor een langere periode in chaos en onoplosbare strijd. Komt daarentegen de samenleving als geheel wel door deze periode van liminoïde onzekerheid, dan geeft dit volgens Turner een grote versterking van de gemeenschapsbanden en vertrouwen in de toekomst.

Wanneer we de discussie over de gereformeerde identiteit van gemeentestichtingsprojecten beschouwen als onderdeel van de liminoïde fase waarin de Gkv zich bevinden, ontstaat een theologische en godsdienstwetenschappelijke interpretatie van deze complexe discussie, die aanknopingspunten biedt voor zowel de concrete projecten als de moederkerken op (boven)lokaal niveau om concrete handelingsmogelijkheden en -uitkomsten te onderzoeken en waarderen.

Evaluatie van gemeentestichtingsprojecten kan de Gkv helpen om de eigen identiteit te herontdekken. Zij kunnen de constructie van nieuwe gemeentemodellen in zich dragen. Het gaat immers om het stichten van een *gemeente*, een kerk. Dit ecclesiologisch potentieel is groot. Daar worden minimaal vormen gevonden om te vieren en elkaar tot steun te zijn: ook nieuwe vormen van kerk-zijn blijken gebonden te zijn aan basale structuren van kerk-zijn: liturgie en diaconaat (De Roest 2010, 168). Kerk-zijn is meer dan confessies en documenten.

'The church is to be understood as a web of core practices which at the same time mark and constitute the church' (Hütter 2001, 34).

Eén van de kernpraktijken is de liturgie, en liturgische praktijken kunnen *'practices of*

identity renewal' worden (Bradbury 2014). Een liturgische manier van omgaan met de zoektocht naar identiteit, zowel binnen de Gkv als geheel als in de gemeentestichtingsprojecten, zou aanleiding kunnen zijn tot een andere manier van omgaan met deze problematiek (vgl. Kreider & Kreider 2009; Presa 2016).

> *Liturgie is te beschouwen als 'rituals of ultimate concern' die onze identiteit vormen.*

Vanuit deze eerste handelingsaanwijzing gericht op ecclesiologische verdieping vloeit een tweede voort. Recente ontwikkelingen laten namelijk een groeiende interesse zien in de relatie tussen sociale structuren en rituelen (Riis & Woodhead 2010). Liturgie is te beschouwen als *rituals of ultimate concern* die onze identiteit vormen (Smith 2009).

Liturgische praktijken binnen gemeentestichtingsprojecten zijn te beschouwen als zingevingssrituelen die binnen gemeenschappen tot verbinding kunnen leiden, omdat zij een diepe gemeenschappelijke ervaring kunnen bewerken die leidt tot onderlinge religieuze solidariteit (Draper 2014). In termen van Durkheim zou dit proces van het landelijke proces van omgaan met gemeentestichting binnen de Gkv in deze liminale fase geduid kunnen worden als het vraagstuk van het genereren van *collective effervescence*: gemeentestichtingsprojecten zijn dan te beschouwen als nieuwe vormen van ritualiteit waarbij de concrete belichaming (*embodiment*) in de concrete context de potentie heeft om religieus-zingevende solidariteit te bevorderen. Daar krijgen relaties binnen het kader van een gemeente vorm, in het bijzonder met mensen

die van buiten de oorspronkelijke groep deel worden van de gemeenschap. Religieus-zingevende solidariteit blijkt zich uit te strekken tot buiten de groep, juist vanwege de ritueel gekanaliseerde collectieve energie. Gemeentestichting is – met andere woorden – veel meer dan alleen een nieuwe methode voor het aloude concept van evangelisatie. Het is een eigen gemeenschappelijke zingeving-dynamiek die nieuwe manieren van kerk-zijn creëert. Kortom, in de liminale fase worden identiteit, gemeenschap en zingeving ter discussie gesteld en opnieuw gezocht en gevonden – onder meer in deze nieuwe vormen van kerk-zijn.

De concrete geschiedenis van de gemeentestichtingsprojecten van de GKv in de regio Amsterdam laat zich gemakkelijk lezen als voorbeeld. Eén gemeente vindt zichzelf in een doorstart uit als nieuwe kerk (GKv Amstelveen – Stadshartkerk Amstelveen). Andere projecten zoals Stroom en de PopUpKerk worden gestart (www.stroomamsterdam.nl). Het zijn pogingen om kerk-zijn in deze liminale fase opnieuw uit te vinden. Hun werk richt zich op creatieve vieringen en diaconale presentie in de sociale context, waarbij de verbinding met en tussen mensen erg belangrijk is. Tegelijk hebben de GKv-moederkerken grote moeite hun houding ten opzichte van deze projecten te bepalen. Financiële steun is ruimhartig, maar inhoudelijke betrokkenheid en controle gaan gepaard met heftige discussies en procedures op bovenlokaal niveau. De oude en min of meer stabiele duidelijkheid van de GKv is verdwenen, maar lokale veranderingen en vernieuwingen of zelfs volstrekt andere manieren van kerk-zijn wekken wrijving.

Uiteindelijk is het niet mogelijk om al deze initiatieven als 'eigen' kerkplantingen voort te zetten, en komen ze (deels) buiten het kerkverband terecht.

> Liturgie is immers een vorm waarin de grensoverschrijdende kracht van God wordt ervaren.

Het is mogelijk om in de rituele liturgische praktijken van een kerkverband dergelijke spanningen te laten bestaan zonder dat dit moet leiden tot conflict of afsplitsing. Passend bij hun eigen normatieve stellingname zoeken de GKv hun identiteit bij de Bijbel als Woord van God. Daarin is het diepste houvast verwoord wat hen drijft tot het zoeken naar nieuwe vormen kerk-zijn:

'Want God had de wereld zo lief dat Hij zijn enige Zoon heeft gegeven, opdat iedereen die in hem gelooft niet verloren gaat, maar eeuwig leven heeft' (Johannes 3:16).

De liturgische praktijk als concrete manifestatie van dit houvast is een centraal godsdienst-sociologisch en ecclesiologisch moment waarmee de gemeenschap zichzelf geconstitueerd weet en van waaruit zij in staat is opnieuw gemeenschap te creëren. Liturgie is immers een vorm waarin de grensoverschrijdende kracht van God naar mensen toe, en van mensen naar elkaar toe wordt ervaren. Het ontdekken van nieuwe en oude vormen waarmee deze bronbetrokkenheid kan worden gevierd, kan een belangrijke manier zijn waarop de spanningen die deze zoektocht oproept kunnen worden uitgehouden, en wel op twee niveaus. Het is een gereformeerde kernovertuiging die in de GKv, in de brede gereformeerde traditie

en in de gemeentestichtingsprojecten zelf aanwezig is, dat God zelf gemeenschap sticht (Van Leeuwen 2012, 58-60; vgl. Schaeffer 2015). Liturgisch is juist dat te vieren en be-lijden. Op het niveau van de denominatie kan een ritueel-liturgisch 'uithouden' van de limi-nale spanning verbindend werken. Onze waar-neming is dat de ritueel-liturgische praktijk van kerkelijke vergaderingen niet voor niets steeds meer in de belangstelling komt te staan.

Gemeenschap op welk niveau ook is geen van-zelfsprekendheid, maar de ervaring leert dat deze alleen gezocht en gevonden kan worden als geschenk van God in praktijken van over-gave en verbinding, ook tussen vernieuwende gemeentestichtingsprojecten en een onwen-nige denominatie. <

> Tips bij dit thema op pagina 65

Literatuur

- Acta van de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland 1975-2014 geraadpleegd op: www.kerkrecht.nl.
- Barnard, M., Cilliers, J. & Wepener, C. (2014). *Worship in the network culture: liturgical ritual studies: fields and methods, concepts and metaphors*. Leuven: Peeters.
- Bradbury, J.P. (2014). *Perpetually Reforming. A Theology of Church Reform and Renewal*. London: Bloomsbury T&T Clark.
- Draper, S. (2014). Effervescence and Solidarity in Religious Organizations. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 53(2), 229-248.
- Geertsema, H. & Schaeffer, H. (2014). *Een koninkrijk van priesters. Thematisch onderzoeks- en activiteitenplan Praktijkcentrum* (www.praktijkcentrum.org).
- Hütter, R. (2001). The Church. The Knowledge of the Triune God: Practices, Doctrine, Theology. In: James J. Buckley & David S. Yeago (edd.), *Knowing the Triune God. The Work of the Spirit in the Practices of the Church* (pp. 23-47). Eerdmans: Grand Rapids.
- Jonge, A. de, Wijma, H. & Schaeffer, H. (2016). Chocoladereep of -hagel? Literatuuronderzoek naar 'Ontwikkeling van "Gereformeerde Identiteit" in zeven decennia'. Onderzoeksrap-port Praktijkcentrum, geraadpleegd op: www.praktijkcentrum.org.
- Kreider, A. & Kreider, E. (2009). *Worship and mission after Chris-tendom*. Milton Keynes: Paternoster.
- Kuiper, R. & Bouwman, W. (red.) (1994-2004). *Vuur en vlam*, Vols. 1-3. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn.
- Leeuwen, M. van (2012). *Stilstand is achteruitgang (MA-scriptie Theologische Universiteit Kampen 2012)*. Geraadpleegd op: <http://www.kerklab.nl/wp-content/uploads/2013/10/Stilstand-is-achteruitgang-Missionaire-Master-Mark-Van-Leeu-wen-2012.pdf>.
- Mintzberg, H. (1979). *The Structuring of Organizations*. Engle-wood Cliffs: Prentice Hall, Inc.
- Osmer, R. (2008). *Practical Theology. An Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Paas, S. & Schaeffer, H. (2014). Reconstructing Reformed Identity: Experiences from Church Planting in the Netherlands. *Journal of Reformed Theology* 8/4, 382-407.
- Paas, S. (2016). *Church Planting in the Secular West: Learning from the European Experience*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Presa, N.D. & Tveit, O.F. (2016). *Liturgical-Missional: Perspectives on a Reformed Ecclesiology*. Eugene: Pickwick Publications, an Imprint of Wipf and Stock Publishers.
- Riis, O. & Woodhead, L. (2010). *A Sociology of Religious Emo-tion*. Oxford: University Press.
- Roest, H. de (2010). *Een huis voor de ziel. Gedachten over de kerk voor binnen en buiten*. Zoetermeer: Meinema.
- Rotmans, J. & Loorbach, D. (2010). Towards a Better Under-standing of Transitions and Their Governance: A Systemic and Reflexive Approach. In: John Grin e.a., *Transitions to Sustainable Development. New Directions in the Study of Long Term Transfor-mative Change*. New York: Routledge.
- Rotmans, J. (2012). *In het oog van de orkaan. Nederland in transitie*. Bostel: Aeneas Media.
- Roxburgh, A.J. (1997). *The Missionary Congregation, Leadership, and Liminality* (1st ed.). Harrisburg, Pa: Bloomsbury T&T Clark.
- Schaeffer, H. (2015). De kerk als schepping van het Woord. Een reformatorisch kernpunt voor praktische ecclesiologie. In: Ad de Bruijne, Hans Burger & Dolf te Velde (red.), *Weergaloze kennis. Opstellen over Jezus Christus, Openbaring en Schrift, Katholiciteit en Kerk, aangeboden aan prof.dr. Barend Kamphuis* (pp. 276-286). Zoetermeer: Boekencentrum.
- Smith, J.K.A. (2009). *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic.
- Velde, M. te & Werkman, H. (2007). *Vrijgemaakte vreemdelin-gen. Visies uit de vroege jaren van het gereformeerd-vrijgemaakte leven (1944-1960) op kerk, staat, maatschappij, cultuur, gezin*. Barneveld: Vuurbaak.
- Wierenga, P. (2014). *Rapport Gemeentestichting* (Rapport deputaten ondersteuning ontwikkeling gemeenten), 17-25. GS Ede 2014, www.gkv.nl/gkv-werkt-mee-aan-40-tal-kerkplan-tingsprojecten/.

Hoogleraar Persuasieve Communicatie Hans Hoeken:

Alert zijn op: 'Kan ik dit geloven of niet?'

Hans Hoeken (1965) studeerde Nederlandse Taal- & Letterkunde aan de Radboud Universiteit in Nijmegen. Hij studeerde cum laude af met als specialisaties Taalbeheersing en Psycholinguïstiek. In 1995 promoveerde hij op het proefschrift *The Design of Persuasive Texts: The Effects of Content, Structure, and Style on Attitude Formation*. In 2004 werd hij benoemd tot hoogleraar Persuasieve Communicatie. Hij is gefascineerd door de vraag hoe communicatie invloed uitoefent op wat mensen voor waar houden, wat ze als goed (en wat als slecht) beschouwen en hoe ze zich gedragen.



Je bent hoogleraar Persuasieve Communicatie. Zou je iets kunnen vertellen over die leerstoel en het onderzoek waar je je mee bezighoudt?

'Ik doe onderzoek naar persuasieve communicatie. Ik ben benieuwd naar of de manier waarop we iets zeggen invloed heeft op wat mensen denken dat waar of goed is. Hierbij ben ik geïnteresseerd in twee verschillende genres.

Het eerste is het betoog, waarbij ik vooral kijk naar de argumentatie. Wat vinden mensen een sterk argument? En zou dat ook sterk moeten zijn?

Maar ook: als je een ingezonden brief leest in de krant vorm je je bijna automatisch een oordeel. Je vindt het direct steekhoudend of juist onzin. Dat oordeel vel je zonder dat je heel precies weet waarop het gebaseerd is. Je doet het op basis van je intuïtie, niet op basis van het zorgvuldig afwegen van de argumenten. Maar wat bepaalt die intuïtie? En waarom kan die kloppen?

Daarnaast kijk ik ook naar hoe dit in verhalen gebeurt. Hoe kan bijvoorbeeld een verhaal ingezet worden om bepaalde emoties op te roepen? Wat bepaalt welke emoties worden opgeroepen? En wanneer nemen mensen de emoties over en wanneer niet?'

In de afgelopen twee jaar zijn er veel verhalen en betogen de wereld in geholpen tijdens de coronacrisis. Hoe heeft uw onderzoek vorm gekregen in deze periode?

Men denkt vaak dat die communicatie hét grote verschil maakt. Maar communicatie kan maar net zóveel doen. Kijk bijvoorbeeld naar de overheidscommunicatie. Een heldere uitleg van de zaken geven speelt zeker een belangrijke rol in haar communicatie, maar er moet ook gekeken worden naar wát er uitgelegd moet worden. Kwantummechanica blijft lastig, ook al ben je heel goed in het relatief eenvoudig uitleggen van zaken. Hetzelfde geldt voor de overheidscommunicatie. Als het dan gaat over het beïnvloeden van mensen, spelen er ook een heleboel factoren buiten de feitelijke communicatie een rol. Natuurlijk zijn er dingen misgegaan in de communicatie. Maar hadden we nou werkelijk gedacht dat heel Nederland zich op een bepaalde manier zou zijn gaan gedragen? Dat lijkt mij een overschatting van de kracht van communicatie.'

In de Covid-periode was er natuurlijk niet alleen sprake van overheidscommunicatie. Er waren veel individuen die hun stem lieten klinken en wier verhalen veel aandacht kregen. Hoe kan het deze mensen zo lukken een grote achterban te vormen?

'Dat heeft voor een deel te maken met welke kant iemands intuïtie op kan slaan. Als je denkt dat de lockdown eigenlijk volstrekt overbodig is, ga je op zoek naar informatie die je kunt gebruiken wanneer iemand je de "waarom-vraag" stelt. Je wilt in staat zijn een bepaald

standpunt te kunnen verdedigen. Wellicht zijn de argumenten die zij vinden normatief gezien niet zo sterk, maar ze vinden wel een aantal argumenten waarmee ze aanvallen kunnen pareren.'

Had dit dertig jaar geleden ook zo gekund? Informatie was toen een heel stuk minder makkelijk te verkrijgen.

'Mensen zijn niet op zoek naar een objectief beeld. Mensen zijn op zoek naar informatie die past bij wat ze eigenlijk al vinden. Dat is vandaag de dag natuurlijk veel makkelijker dan het ooit geweest is. Je kunt in alle krochten van het

> 'Het heeft te maken met welke kant iemands intuïtie op kan slaan.'

internet wel iets vinden. Als jij wilt aantonen dat alle wereldleiders eigenlijk hagedissen zijn, dan kun je daar argumenten voor vinden. Je kunt dus informatie vinden die past bij jouw intuïtie, hoe tegenstrijdig of hoe ver verwijderd van de werkelijkheid ook.

Maar we moeten ook niet vergeten dat communicatie ons vooral goede dingen gebracht heeft. Zonder communicatie had iedereen zelf proefondervindelijk moeten ervaren dat het onverstandig is om een potlood in het stopcontact te steken. Communicatie levert ons gedeelde kennis op en zorgt er ook voor dat we ons in groepen kunnen organiseren. Het gaat niet louter om feitelijkheden, maar ook aan het tegemoetkomen aan ons gevoel een sociaal wezen te zijn. Het gaat erom dat we bij bepaalde groepen willen horen en bij anderen juist weer niet. De standpunten die

we innemen hoeven dan niet altijd in overeenstemming te zijn met de werkelijkheid, als ze maar worden gedeeld door mensen met wie we een groep willen vormen. Dit kan natuurlijk ten koste gaan van groepen zoals wetenschappers die juist informatie de wereld in willen brengen die correspondeert met de werkelijkheid.

Ik heb ooit onderzoek gedaan naar argumenten van het type: "Dit zouden we moeten doen in Nederland want het heeft in Denemarken heel goed uitgepakt." Dit argument is gestoeld op het gegeven dat de meeste mensen Nederland behoorlijk op Denemarken vinden lijken; als ze dat vinden, dan is dit type argument sterk. Vervolgens hebben we gekeken naar twee groepen mensen: mensen die voor en mensen die tegen een standpunt waren. Wat je dan ziet gebeuren is dat de groep mensen die voor het standpunt waren de overeenkomsten tussen Nederland en Denemarken benadrukken, terwijl de groep die tegen was juist de verschillen benadrukte. Als je een vergelijkingsargument hebt, gaat het over welke mate die twee gevallen vergelijkbaar zijn. Dus dat criterium wordt toegepast op een manier die een groep goed uitkomt.'

Dus het zijn een soort kritische opportunisten?

'Uiteindelijk denk ik dat we dat allemaal zijn natuurlijk. Als ik een wetenschappelijk artikel schrijf waarin ik een bepaald betoog opzet, gebruik ik de artikelen die mijn ideeën onderbouwen en de resultaten presenteren die daar bij passen. We kijken veel kritischer naar die stukken die niet passen binnen onze betooglijn dan dat we kijken naar stukken die daar wel in passen.

Je kunt zeggen dat het gewoon rationeel is. Er zijn namelijk ook relevante verschillen tussen hoe corona in Nederland heeft uitgepakt en in Denemarken. Een belangrijk verschil is daarbij ook dat er in Denemarken niet zo'n discussies tussen politieke partijen waren als hier in Nederland.

Communicatie is ontzettend handig. Je kunt echter bedoeld of onbedoeld ook iets verkeerd vertellen waardoor je iets doet wat niet klopt. Dus om te profiteren van communicatie moet je epistemisch waakzaam zijn. Je moet alert zijn op: "Kan ik dit geloven of niet?"

> 'Communicatie komt ook tegemoet aan ons gevoel een sociaal wezen te zijn.'

Er zijn grofweg zijn twee belangrijke vragen. Eén vraag is: "Wie kan ik geloven?" De andere is: "Wat kan ik geloven?" Bij de laatste vraag gaat het bijvoorbeeld om de argumentatie die iemand geeft: ook als je iemand niet helemaal vertrouwt, kun je op basis van goede argumenten toch besluiten te geloven wat er wordt gezegd. Als het gaat om de vraag "wie geloof ik?" is het van belang te weten of diegene weet waar hij het over heeft. Als diegene mij advies geeft over mijn gedrag, wil ik ook weten of hij mijn welzijn op het oog heeft. Dus: heeft hij het goed met mij voor? Als je daaraan twijfelt, geloof je niemand. Als veel bronnen met verschillende achtergronden hetzelfde zeggen, zoals een breed spectrum van politieke partijen, zijn mensen toch meer geneigd om iets te geloven.'

Academische publicaties blijven voor het grote publiek meestal buiten bereik. Heeft open access publiceren een kentering teweeggebracht in de aard van academische publicaties?

'Nee, dat geloof ik eigenlijk niet. Wij doen onderzoek met publiek geld, dat vervolgens wordt gepubliceerd in tijdschriften en vervolgens moet het publiek heel veel betalen om de resultaten van het onderzoek te kunnen raadplegen. Ik heb dat eigenlijk altijd als het idee achter open access gezien: onderzoek moet open zijn voor iedereen.'

Zijn de tijdschriften in de overgang naar open access niet minder kritisch geworden in het publiceren van studies?

'Je hebt natuurlijk de "mooie" tijdschriften met de meest fantastische titels die je contacteren omdat ze een artikel van je hebben gelezen en vragen of je ook bij hen wil publiceren. Vervolgens kan een artikel dan binnen vier dagen gepubliceerd zijn. Dergelijke tijdschriften bestaan natuurlijk en er zijn ook lijsten van deze waar je voor moet oppassen.

Maar er zijn ook tijdschriften, zoals binnen ook ons vakgebied het *International Journal of Com-*

> 'Om te profiteren van communicatie moet je epistemisch waakzaam zijn.'

munication, waar je niets aan hoeft te betalen en dat voor iedereen openbaar toegankelijk is, en waar toch erg kritisch gereviewd wordt voordat er over wordt gegaan tot publicatie. Daar zitten twee of drie onafhankelijke reviewers die verstand van zaken hebben en goede kritiek geven.

Voor mijn gevoel gaat het dus om de spanning tussen enerzijds serieuze tijdschriften die kwaliteit willen borgen door goede reviewprocessen, en tijdschriften die open access publiceren om zoveel mogelijk geld te kunnen verdienen en minder aan de kwaliteit van studies denken.'

Dus open access zou de toekomst zijn?

'Dat hoop ik wel. Ik heb niet het idee dat er andere artikelen verschijnen. De toptijdschriften zitten voor een deel binnen achter een *paywall*. Als Nederlanders hebben we dat vaak afgekocht en als we dan publiceren is het vaak open access. De publicaties van mijn Amerikaanse collega's daarentegen staan dan achter de *paywall*. Je ziet natuurlijk ook dat wanneer je open access publiceert, je papers vele malen vaker gedownload en gezien worden dan wanneer je achter een *paywall* publiceert. Dat is natuurlijk een prettige bijkomstigheid.'

Nu zie je soms studies voorbij komen waarvan je kunt denken: 'Is dit nou wetenschap?' Tast open access-publiceren de kwaliteit van wetenschap aan?

'Of verandert het verdienmodel? Vroeger had je ook al *vanity publishers* die voor € 2000 zorgen voor een publicatie van bijvoorbeeld je roman die je nergens anders gepubliceerd kreeg. Dat boek hoefde daarbij nooit gereviewd te worden en je kunt er zelfs nog wat aan verdienen en op je cv vermelden. In zekere zin is dit wat er gebeurt in een aantal open access journals: als je gepubliceerd wil worden, kun je daar gewoon voor betalen. En die tijdschriften hebben echt de prachtigste titels.

Je kunt allerlei informatie verkrijgen over citatie-indexen en aantal bezoeken op websites om maar iets te noemen. Zo kun je

makkelijk achterhalen welke tijdschriften echt meedoen en voor die tijdschriften heb je dan ook zeker wat over. Als zij mailen of ik een stuk wil reviewen dan hoef ik daar niet lang over na te denken. Als je dan zelf instuurt, heb je ook een kans van 1 op 10 dat je uiteindelijk daarvoor bij de reviewers komt. Binnen je eigen vakgebied is het vaak goed te overzien welke tijdschriften voor kwaliteit gaan.'

Welke rol spelen de sociale media hierin?

'Sociale media spelen een enorm belangrijke rol bij het zoeken van je publiek. Bij onderzoekers zie je grote verschillen in hoe handig ze zijn met het inzetten van ervan, hoeveel volgers ze hebben en hoe ze erin slagen om publiciteit te genereren. Afgelopen zomer had ik het geluk dat een van mijn projecten werd opgepikt door Ben Tiggelaar, iemand die een column heeft in *NRC*, wat echt een *boost* betekende. Sociale media kunnen je publicatie dus kenbaar maken bij een veel breder publiek en dat is alleen maar goed als je publicatie kwalitatief ook goed is.'

En wat als een publicatie kwalitatief niet goed in elkaar zit en toch veel ruchtbaarheid krijgt?

'Dat kan betekenen dat conclusies voor waar worden aangenomen die niet gestoeld zijn op stevige evidentie. Mijn favoriete voorbeeld hiervan is dat binnen de communicatie tachtig tot negentig procent van de waarde ligt in de non-verbale communicatie en het verbale deel dus minder belangrijk is. Het onderzoek waar deze uitspraak op gebaseerd is, gaat eigenlijk over heel iets anders en is ongelooflijk specifiek. De bewering die eruit voortgekomen is is onvoorstelbaar, maar is op een gegeven moment wel opgepikt en is een *tagline* geworden die je overal tegenkomt.

Sommige dingen zijn gewoon ambigue. Het doet er dan toe welk perspectief jij inneemt of je iets als waar ziet of niet. Daarbij neem je bepaalde standpunten in die wellicht niet in overeenstemming zijn met de werkelijkheid, maar die je wel een aantrekkelijk groeps-lidmaatschap bezorgen. Dat is voor je eigen welzijn minstens zo belangrijk. Je kunt gelijk hebben, maar als je daar eenzaam door wordt levert het je nog niet alles op.' <

Jorien Copier

*Leiderschap, zingeving en het verhaal
over goed onderwijs*
(verwacht 2022)

Universiteit

Radboud Universiteit Nijmegen

Promotor

prof.dr. Chris Hermans
Radboud Universiteit Nijmegen

Co-promotor

dr. Theo van der Zee
Titus Brandsma Instituut
Radboud Universiteit Nijmegen

*Jorien Copier MA is onderzoeker bij het
Kaski | Onderzoekscentrum religie &
samenleving van de Faculteit Filosofie,
Theologie en Religiewetenschappen,
Radboud Universiteit Nijmegen.
jorien.copier@ru.nl*

Verhalen over goed onderwijs

Mijn promotieonderzoek omvat een praktijkgericht onderzoek dat kennis ontwikkelt voor de praktijk van schoolleiders en schoolteams aangaande het formuleren en gebruiken van een schoolvisie. Zowel academici als onderwijsprofessionals zijn het erover eens dat een visie op goed onderwijs bijdraagt aan de kwaliteit van leiderschap, de school en van schoolontwikkeling. Een visie op goed onderwijs kan houvast en richting geven in een context waar veel externe belanghebbenden (o.a. ouders, politiek, economie) verwachtingen hebben van de school en waartoe zij bestaat. Over de vorm, de inhoud en het gebruik van een schoolvisie is echter minder consensus. Op basis van praktijkgericht empirisch onderzoek levert dit project een bijdrage aan deze praktijk vanuit godsdienst-pedagogisch perspectief.

Visie formuleren: inhoud

Vanuit een kritische evaluatie van het huidige discours over goed onderwijs formuleren we een conceptueel model voor het denken over goed onderwijs. In dat model staan *educational aims* centraal. *Aims* (het best te vertalen als bedoelingen) verwoorden de ultieme idealen voor het onderwijs.

We onderscheiden *educational aims* van meer concrete doel(stelling)en door middel van drie kenmerken:

1. Ten eerste hebben ze een pedagogische oriëntatie die refereert aan de inhoud van het ideaal: welke mogelijkheden moeten kinderen worden aangeboden als uiteindelijke bedoeling van het onderwijs?
2. Ten tweede kenmerken *educational aims* zich door de ethische oriëntatie die de gerichtheid op het goede leven verwoordt. *Educational aims* streven daarmee niet alleen naar de ontwikkeling van het kind in een bepaalde richting, maar dragen ook bij aan een ideaal van goed (samen)leven.
3. Ten derde onderscheiden we een transcendente oriëntatie in *educational aims*, wat inhoudt dat ze ruimte openhouden voor dat wat kan ontstaan, maar zich niet laat afdwingen. Naast *educational aims* bevat een visie op goed onderwijs ook ontwerpprincipes die richtlijnen geven voor het ontwerp van onderwijspraktijken waarin *educational aims* worden gefaciliteerd.

Visie: vorm en gebruik

Behalve dat ons conceptuele model een raamwerk biedt voor het denken en spreken over de inhoud van goed onderwijs (aan de hand van *educational aims* en ontwerpprincipes), doet zij ook een voorstel voor de vorm van een schoolvisie. Waar veel schoolvisies bestaan uit slogans, een paragraaf in de schoolgids of een opsomming van waarden die als uitgangspunt worden genomen, propageren we in het conceptuele model een narratieve benadering. Verhalen zijn bij uitstek een goede manier om een onderwijsvisie in uit te drukken, omdat verhalen starten bij de geleefde praktijk en ruimte geven om betekenis toe te kennen aan deze praktijk. Verhalen brengen structuur en

plot aan in de vaak complexe en soms tegenstrijdige geleefde (onderwijs)realiteit. In lijn met eerder onderzoek naar de narratieve identiteit van organisaties identificeren we in ons conceptuele model drie kenmerken voor verhalen over goed onderwijs:

- ze worden gedeeld door de schoolgemeenschap;
- ze zijn richtinggevend voor de onderwijspraktijk;
- ze zijn in rijke wisselwerking met culturele bronnen.

Schoolteams

In het eerste deelonderzoek hebben we gekeken naar de mate waarin het conceptuele model zichtbaar wordt in de gesprekken die schoolteams voeren over goed onderwijs. In hoeverre zijn *educational aims* onderdeel van de verhalen over goed onderwijs in deze teams? En in hoeverre worden deze verhalen gedeeld binnen het schoolteam, zijn ze richtinggevend voor de onderwijspraktijk en staan ze in rijke wisselwerking met culturele bronnen?

Focusgroep-interviews met elf basisschoolteams waarin zij spreken over goed onderwijs werden deductief gecodeerd aan de hand van de concepten uit het conceptuele model. Hieruit wordt duidelijk dat er een grote verscheidenheid is tussen schoolteams in de mate waarin zij over goed onderwijs spreken in termen van *educational aims*. Waar de meerderheid van scholen wel de pedagogische oriëntatie verwoordde, worden de *aims* slechts door de helft ethisch geduid. De transcendente oriëntatie wordt zelfs maar door twee scholen verwoord. Gekeken naar de verhaalkenmerken lieten de resultaten zien dat de *aims* wel vaak

richtinggevend zijn voor de praktijk, dat ze in mindere mate gedeeld worden in het team en dat een wisselwerking met andere culturele bronnen zelfs geheel afwezig is.

Schoolleiders: contingentie en idealen

Twee deelstudies richtten zich specifiek op de rol van de schoolleider in het formuleren van een verhaal over goed onderwijs. Onderzoek naar schoolleiderschap laat zien dat het overtuigend en authentiek formuleren van een aansprekende visie op de toekomst een belangrijk kenmerk is van succesvol schoolleiderschap. Andere onderzoeken tonen aan dat de visie van een onderwijsprofessional vaak mede wordt ingegeven door zijn of haar persoonlijke biografie. In dit onderzoek kijken we naar hoe ervaringen van contingentie verband houden met bedoelingen die schoolleiders formuleren voor hun onderwijs.

Ervaringen van contingentie zijn gebeurtenissen die niet noodzakelijk, maar wel mogelijk zijn. Het zijn ervaringen die mensen overkomen in hun leven, maar die ook niet hadden kunnen gebeuren (bijv. ziekte en verlies, het vinden van een partner, het krijgen van een kind).

Onderzoek laat ten minste drie manieren zien waarop mensen omgaan met deze gebeurtenissen, samen te vatten als: ontkenning, acceptatie en ontvangen.

Als contingentie levensgebeurtenissen worden ontkend, wordt er een verklaring gevonden in bijvoorbeeld het toeval, het lot of in de wil van God. Met deze verklaring wordt ontkend dat het ook anders had kunnen lopen.

Als contingentie levensgebeurtenissen worden geaccepteerd, wordt wel erkend dat het

anders had kunnen zijn en wordt ingezien dat deze gebeurtenis allerlei zingevingsvragen onbeantwoord laat (bijv. Waarom ik? Waarom nu?).

Bij de derde manier van omgaan met contingente levensgebeurtenissen wordt er in het moment van contingentie een nieuwe mogelijkheid ontvangen. Deze derde manier is interessant voor ons onderzoek omdat ze, net als *educational aims*, een transcendentie oriëntatie bevat; de openheid naar dat wat van buiten komt en gegeven wordt.

De empirisch deelstudie naar tweeëndertig schoolleiders uit het primair basisonderwijs laat zien dat slechts een kleine minderheid nieuwe inzichten ontvangt in contingente levensgebeurtenissen. De vervolgstudie liet zien dat de schoolleiders die nieuwe inzichten hadden ontvangen in een ervaring van contingentie, vaker in staat waren om ook *educational aims* te formuleren ten opzichte van schoolleiders die slechts contingente levensgebeurtenissen ontkenden of accepteerden. Dit is in lijn met onze hypothese dat de reflectie op contingente levensgebeurtenissen een bron kan zijn voor leiderschapsontwikkeling.

Schoolontwikkeling

Scholen zijn voortdurend bezig hun onderwijs te verbeteren en te vernieuwen. Een gedeeld, richtinggevend en rijk verhaal over goed onderwijs kan positief bijdragen aan deze schoolontwikkeling. Eerder onderzoek laat echter zien dat een schoolvisie soms slechts een papieren werkelijkheid betreft die geen weerslag heeft in de dagdagelijkse schoolpraktijk.

In de vierde deelstudie kijken we specifiek naar of en hoe schoolteams een verhaal van goed onderwijs gebruikten in de context van een schoolontwikkelingsproject, en wat de rol van de schoolleider hierin is. We deden een vergelijkende kwalitatieve casestudy van drie scholen om diepgaande kennis te vergaren over de complexe dynamiek tussen schoolteam, schoolvisie en schoolleider.

Waar deze scholen in de eerste deelstudie hadden laten zien *educational aims* te kunnen formuleren, lieten ze dit niet zien wanneer ze spraken over de schoolontwikkelingsprojecten. De resultaten lieten verder zien dat er door de schoolleiders wel pogingen waren gedaan om de schoolontwikkelingsprojecten te relateren aan de onderwijsvisie. Deze dialoog werd gewaardeerd door de teamleden, maar bleef beperkt tot de praktische uitwerking ervan en bereikte niet de diepgang van *educational aims*. Het feit dat we in de focusgroep-interviews geen sporen hiervan aantreffen laat zien dat het formuleren en internaliseren van een gedeeld verhaal over goed onderwijs tijd, aandacht en een ander vocabulaire vraagt dan op dit moment dominant is in de onderwijspraktijk. <

www.handelingen.com

• Actuele agenda

Op de vertrouwde website www.handelingen.com wordt de Agenda door webredacteur Harry Harmsen zo actueel mogelijk gehouden. Kijk daar voor alle komende symposia, conferenties, presentaties en andere activiteiten in het kader van praktische theologie en religiewetenschap.

• Gratis online lezen

Houd deze website www.handelingen.com en ook www.radbouduniversity.com press ook in de gaten voor de nieuwste ontwikkelingen en mogelijkheden die de redactie van *Handelingen* samen met Radboud University Press ontsluit voor het gratis online lezen van *Handelingen*-edities en losse artikelen via *open access*.

• Nieuwsbrief

Via de website www.handelingen.com kunt u zich ook aanmelden voor de Nieuwsbrief die u van alle nieuwe nummers op de hoogte houdt.

• Thema's volgende nummers

Voor de komende edities van *Handelingen* wordt gedacht aan de volgende thema's: 'Kwetsbaarheid', 'Supervisie', 'Dans'.

Handelingen levert een waardevolle bijdrage aan het professionele handelen van pastores, geestelijk verzorgers en andere betrokken academici, die de reflectie op de religieuze en levensbeschouwelijke aspecten van hun eigen beroepspraktijk willen verdiepen. *Handelingen* wil enthousiaste professionals een inhoudelijke oriëntatie bieden voor hun omgang met kerkleden, cliënten of personeel op terreinen van geloof, spiritualiteit, zingeving, levensoriëntatie en gemeenschapsvorming.

Redactie

dr. Jorge Castillo Guerra, prof.dr. Monique van Dijk-Groeneboer,
drs. Harry Harmsen (webredacteur), Tom Lormans MA MSc,
dr. Eric Luijten, dr. Erica Meijers, drs. René Rosmolen (beeldredacteur),
prof.dr. Hans Schaeffer, prof.dr. Hans Schilderman (hoofdredacteur),
dr. Theo van der Zee

Redactiesecretariaat

Francisca Folkertsma-Huizer MA
Dick Ketstraat 79
6717 NZ Ede T 0318 701054
redactiesecretariaat@handelingen.com

Eindredactie

Redactie.AMG | Marieke van der Giessen-van Velzen, Zoetermeer

Vormgeving

Frank de Wit, Zwolle

Foto's

Omslag en binnenwerk: René Rosmolen

Handelingen verschijnt viermaal per jaar en is gratis online te lezen op

www.handelingen.com of **www.radbouduniversitypress.nl**

Blijf op de hoogte van nieuwe nummers via onze nieuwsbrief.

Aanmelden hiervoor kan op de website van *Handelingen*.

Abonnement papieren uitgave

Standaard jaarabonnement Nederland: € 51,95

Standaard jaarabonnement buitenland: € 68,65

Studentenabonnement: € 27,50 (na inzending fotokopie collegekaart)

Los nummer: € 15,00

Het jaarabonnement wordt automatisch verlengd. Opzeggen kan schriftelijk via radbouduniversitypress@ru.nl, uiterlijk voor 1 december voor het begin van het nieuwe kalenderjaar.

ISSN 1876-8024

E-ISSN 2773-2096

**RADBOUD
UNIVERSITY
PRESS**

© 2022 *Handelingen*

Handelingen wordt gepubliceerd in Diamond Open Access met de volgende Creative Commons-licentie: Attribution-4.0-International (CC BY 4.0). Deze licentie houdt in dat het kopiëren, distribueren, vertonen en uitvoeren van het werk en afgeleide werken is toegestaan op voorwaarde van het vermelden van de oorspronkelijke auteur(s) en bron.

In het volgende nummer:

Kwetsbaarheid

'Alles van waarde is weerloos'. De bekende woorden van Lucebert omschrijven het thema kwetsbaarheid. In een tijd van oorlogsgeweld, pandemie en druk op (kerkelijke) gemeenschappen zoeken we naar levensvormen waarin de kwetsbaarheid van menszijn kan worden ontdekt en gehouden. In allerlei aspecten van het (religieuze) leven komt onze kwetsbaarheid naar voren.

Dit themanummer van *Handelingen* vraagt aandacht voor de rol van de professional en van (praktisch) theologische doordenking bij het uithouden van kwetsbaarheid. Hoe kunnen mensen leren kwetsbaarheid te communiceren? Hoe vinden we taal die recht doet aan de ervaring? Hoe bevorderen schuld, schaamte en falen kwetsbaarheid – en in hoeverre zijn ze er gevolg van? Wat is ervoor nodig om een veilige ruimte voor kwetsbare mensen te zijn of te worden? Vanuit de verschillende praktisch-theologische subdisciplines wordt gezocht naar antwoorden. Auteurs uit zowel de academie als het professionele veld van religieuze en kerkelijke praktijken nemen ons mee in hun reflecties over kwetsbaarheid op het gebied van liturgie, kerkopbouw, pastoraat, catechese en prediking.



Hella en Freek de Jonge, 'Vredesduif gelost' (fragment)