

Het ritueel als een huis met vele kamers

Interreligieuze samenwerking en geestelijke verzorging¹

In hun praktijk hebben geestelijk verzorgers te maken met een nog steeds toenemende diversiteit van cliënten, patiënten, gedetineerden, militairen of bewoners. Dat geestelijk verzorgers zich enkel zouden richten op mensen met dezelfde levensbeschouwelijke achtergrond als zij zelf hebben, is bijna onmogelijk geworden. Het is de vraag of het mogelijk is om geestelijk verzorger te zijn voor iedereen, ongeacht zijn of haar levensbeschouwing of religieuze/spirituele achtergrond. Verrassend is dat rituelen vaker ruimte bieden voor die ontmoeting. Sjaak Körver doet een poging om dit verrassende gegeven te onderbouwen, en hij houdt een pleidooi voor het ruimer inzetten van rituelen in geestelijke verzorging.

Sjaak Körver

RECENTELIJK HAD EEN VAN MIJN STUDENTEN een bijzondere ervaring. Als stagiaire assisteerde zij bij het rondbrengen van de communie in het ziekenhuis. Een van de patiënten bleek een hindoestaanse achtergrond te hebben. De studente was enigszins in de war. Begreep de patiënt wel wat er aan de hand was? – Hij wist precies waar het om ging. Hij vertelde dat het ontvangen van de communie hem hetzelfde gevoel gaf als het deelnemen aan een hindoestaanse ce-

remonie. Het bood hem troost tijdens het gespannen wachten op resultaten van een medisch onderzoek. Waar hij oorspronkelijk vandaan kwam, namen hindoes, christenen en moslims regelmatig aan elkaars plechtigheden deel. De communie was een ruimte waar hij zich getroost voelde, hoop kon koesteren, en waar hij zich in verbinding met zijn verlangen en met het heilige voelde staan (Jongsma-Tieleman, 1996).

In mijn eerdere loopbaan als geestelijk verzorger (ziekenhuis, psychogeriatric en psychiatrie) heb ik een psalm gelezen voor een islamitisch patiënt, een zegen uitgesproken voor een stervende Hindoe, een pas geboren kind van atheïstische ouders gedoopt op de spoedeisende hulp, en de ziekenzalving toegediend aan een joodse patiënt op de operatiekamer (zie ook: Grefe, 2011). Het waren crisissituaties, waarin geen tijd was om naasten te raadplegen. Het beleid van het ziekenhuis was om in crisissituaties de geestelijke verzorging te consulteren en naar bevind van zaken te handelen, vanuit de veronderstelling dat ernstige crisissituaties, waarin vrijwel altijd existentiële vragen een rol spelen, levensbeschouwelijke of religieuze verschillen overstijgen (Alma & Anbeek, 2013). Het feit dat wij als ziekenhuisstaf die rituele interventies hadden verricht, vormde in het gesprek achteraf met de betrokkenen nooit een probleem. Voor hen was het wezenlijk dat het ziekenhuis op een respectvolle wijze aandacht had geschonken aan de crisis, zodoende getuigend van de aandacht voor de spirituele dimensie van het bestaan. Het ritueel bleek, hoewel voor hen onbekend, herkenbaar als een symbolische ruimte waarbinnen zij hun hoop, vrees en verlangen een plaats konden geven. Het was niet nodig om de betekenis van het ritueel achteraf nog uit te leggen, integendeel. Zodra het gesprek hierop kwam, ontstonden er misverstanden en discussies met oneigenlijke argumenten, waardoor de verschillen sterk werden aangezet. Juist het ritueel als een open symbolische ruimte in combinatie met de respectvolle aandacht voor existentiële noden was van belang voor patiënten en hun naasten.

In bovenstaande situaties staan ingrijpende existentiële vragen centraal, doen mensen een beroep op een ritueel en is interreligiositeit aan de orde. Zou het kunnen zijn dat rituelen een ruimte creëren waarin mensen de mogelijkheid krijgen om in contact te komen met zichzelf, met de ander en met het heilige – ook al stammen de rituelen uit een andere traditie? In het vervolg van deze bijdrage wil ik stilstaan bij het belang van de rituele dimensie in het kader van interculturele en interreligieuze ontmoetingen. Hoe is het verklaarbaar dat de ruimte die het ritueel oproept, leidt tot het overstijgen van de levensbeschouwelijke of religieuze verschillen? Eerst sta ik stil bij het kader

van de interreligieuze dialoog waarin de kwestie van interculturaliteit en interreligiositeit binnen de geestelijke verzorging gewoonlijk aan de orde wordt gesteld. Daarna maak ik met behulp van een aantal cultureel-antropologische inzichten helder dat het ritueel een open ruimte is waarin mensen – ondanks culturele en religieuze verschillen – een plaats vinden met hun existentiële vragen. Gezamenlijke rituele handelingen helpen bij het genereren van onderlinge herkenning en begrip. In de derde stap ga ik na wat de rol van geestelijke verzorging in een dergelijke context kan zijn, waarbij de metafoer van gastvrijheid bijzonder geschikt is, in een huis met vele kamers (Joh. 14,2) (zie ook Cornille, 2002).

Interculturele en interreligieuze geestelijke verzorging

In de praktijk van geestelijke verzorging kan men niet meer om de realiteit heen dat de doelgroep (bijvoorbeeld in een ziekenhuis, in een psychiatrische instelling, in een voorziening voor ouderenzorg, in een gevangenis of in een kazerne) in cultureel en levensbeschouwelijk opzicht steeds gedifferentieerder wordt. Bij uitzendingen in de krijgsmacht is meestal slechts één geestelijk verzorger aan de uitgezonden groep militairen toegevoegd. In ziekenhuizen weerspiegelen patiënten

Het ritueel is een
stippelijjn waarop het
eigen verhaal past

en medewerkers de diversiteit in cultuur en levensbeschouwing die zeker in grootstedelijke gebieden in Nederland vanzelfsprekend is. Geleidelijk gebeurt dat de komende jaren ook in verpleeghuizen: er komen meer en meer bewoners uit de babyboomgeneratie en bewoners met een migratieachtergrond. Ook in instellingen voor mensen met een verstandelijke beperking, in psychiatrische inrichtingen en in gevangnissen worden geestelijk verzorgers geconfronteerd met een in cultureel en levensbeschouwelijk opzicht diverse populatie. Dat geldt niet alleen voor de bewoners, cliënten of gedetineerden; het geldt evenzeer voor de werknemers in die organisaties (Lootens, 2015).

Twintig jaar geleden al werd in Nederland door een aantal geestelijk verzorgers aandacht gevraagd voor deze realiteit en voor de gevolgen hiervan voor de praktijk en voor de onderbouwing van geestelijke verzorging (o.a. Van Buuren, 2006; Van Dijk & Van Buuren, 2006; Van Straten, 2006). Een uitdrukkelijk thema is het nog niet in het *Handboek Justitiepastoraat*, maar in een enkele bijdrage is het voelbaar dat de doelgroep niet meer enkel katholiek of protestant is, en dat ook de ene katholiek (of protestant) de andere niet is. Dit betekent dat geestelijk verzorgers over de competentie moeten beschikken om gedifferentieerd af te

Spreken over religie staat vaak ver af van het rituele handelen van mensen

stemmen op de levensbeschouwelijke achtergrond van hun gesprekspartners (Spruit, 2009). Begin 2002 verscheen een themanummer van *Handelingen*, waarin ervaringen en reflecties van geestelijk verzorgers met betrekking tot deze interreligieuze praktijk ter sprake kwamen (Anbeek, Bakker, Minnema, & Menken-Bekius, 2002). In internationaal perspectief heeft de Amerikaan Schipani aandacht gevraagd voor deze thematiek en geprobeerd een theoretisch perspectief voor de interreligieuze geestelijke verzorging te ontwikkelen (o.a. Schipani & Bueckert, 2009). De *Society for Intercultural Pastoral Care and Counseling (SIPCC)* probeert al enkele decennia de dialoog tussen de verschillende levensbeschouwelijke tradities te zoeken en via actuele thema's te bevorderen (Federschmidt & Louw, 2015). Een onderzoeksgroep aan de Vrije Universiteit van Amsterdam onderzoekt de eisen die de interreligieuze realiteit stelt aan de opleiding tot geestelijk verzorger, waarbij de wezenlijke elementen uit elke traditie worden gehonoreerd maar anderzijds en daarnaast wordt gezocht naar een rijke interreligieuze of interlevensbeschouwelijke leeromgeving. In dit kader gaat het o.a. om het traceren van de mogelijkheden van interreligieuze geestelijke verzorging en het definiëren van de competenties waarover een geestelijk verzorger daartoe zou moeten beschikken (Ganzevoort, Ajouaou, Van der Braak, De Jongh, & Minnema, 2014).



Dialoog of non-cognitieve dimensies van religie?

Nogal wat van deze studies gaan uit van het belang van dialoog, van het zoeken naar onderlinge overeenkomsten, van het erkennen van de verschillen, van het communiceren over elkaars gelovige en theologische uitgangspunten en van het vermijden van fundamentalistische tendensen (Ariarajah, 1999). Ze gaan vooral over de overtuigingen, de leerstellingen en het (intellectuele) gesprek. Dit gesprek vindt vooral plaats tussen theologen. Inhoudelijke vergelijking van de verschillende levensbeschouwelijke en religieuze tradities leidt zelden tot een open of openend gesprek, zeker als dit gesprek zonder directe band met de praktijk wordt gehouden. 'De' islam be-



staat niet, evenmin als ‘het’ boeddhisme of ‘het’ humanisme. Het leidt tot een eenzijdig cognitieve benadering van levensbeschouwing en religie, terwijl juist de niet-cognitieve elementen (beelden, symbolen, rituelen, lichamelijke expressievormen) een misschien wel alles bepalende invloed hebben op de interactie en communicatie tussen mensen van verschillende culturen en levensbeschouwelijke achtergronden (Anbeek et al., 2002). Uitgaande van het religiemodel van Smart is de cognitieve benadering slechts een van de mogelijke invalshoeken. Smart onderscheidt zeven dimensies: de doctrinaire of filosofische, de verhalende of mythologische, de morele of ethische, de rituele, de ervarings- of experiëntiële, de institutionele en sociale, en de materiële dimensie. De

ze dimensies zijn volgens hem in alle religies en levensbeschouwingen – in wisselende samenstellingen – aanwezig. Hij vermijdt het ook om een hiërarchie in deze dimensies aan te brengen (Smart, 1997). Post (2009) benadrukt het belang van ritueel en stelt dat veel spreken over religie te ver afstaat van het feitelijke rituele handelen van mensen. Hij onderstreept daarbij dat ritueel handelen *core business* is of dient te zijn van geestelijk verzorgers bij justitie. Theologie en geestelijke verzorging blijken dikwijls te cognitief en te verbaal ingesteld, niet aansluitend bij de wijze waarop mensen veelal religie en spiritualiteit benaderen en beleven. Juist ritueel lijkt in staat ruimte te bieden aan mensen met verschillende religieuze achtergronden: een huis dat vele kamers heeft.

Model voor interreligieuze geestelijke verzorging

Deze interreligieuze ruimte ontstaat niet altijd en niet meteen. Op individueel en op institutioneel niveau leven vaak angst en een defensieve houding om de interreligieuze ruimte op te zoeken. Worden mensen geconfronteerd met gebedsteksten en rituelen uit andere tradities, dan trekken zij zich niet zelden terug in de eigen traditie en in het eigen gelijk. Er leven vooroordelen en stereotypen, de eigen identiteit wordt benadrukt, en men maakt gebruik van neerwaartse sociale vergelijking (Ariarajah, 1999; Grefe, 2011). Ariarajah ontwerpt een model om de mogelijkheden van interreligiositeit te verkennen en te bevorderen. In de binnenste cirkel plaatst hij de kern of identiteit van een religieuze traditie, het meest eigene. In deze context kan enkel sprake zijn van geestelijke verzorging volgens de eigen traditie. De eigen traditie wordt hier afgeschermd en afgegrensd. Een buitenstaander kan worden uitgenodigd, maar blijft een buitenstaander. Het onderscheid wordt benadrukt en gekoesterd. De buitencirkel van het model representeert de voor alle mensen herkenbare ingrijpende contrastervaringen. Op dit niveau is interreligieuze geestelijke verzorging mogelijk en noodzakelijk, en kunnen een gezamenlijk verhaal en een gemeenschappelijk gebed en ritueel ontstaan. Het tussenniveau representeert de brede schatkamer van spirituele bronnen en tradities, waaruit een ieder kan putten voor eigen gebruik. Hier liggen echter ook meningsverschillen en conflicten op de loer (Ariarajah, 1999; zie ook: Grefe, 2011; Schipani, 2016). Grefe (2011) werkt het model verder uit, waarbij zij aangeeft welke rollen en interventies aan geestelijk verzorgers ter beschikking staan in de drie verschillende cirkels. In de buitenste cirkel ziet zij de geestelijk verzorger als metgezel en begeleider fungeren, waarbij hij onder andere generieke vormen van ritueel, gebed en zegening kan aanbieden. In de middencirkel functioneert de geestelijk verzorger als vertegenwoordiger van het heilige, waarbij gebed, zegen, meditatie, heilige teksten en ritueel centraal staan. En in de binnencirkel zorgt de geestelijk verzorger ervoor dat de hulpbronnen en vertegenwoordigers van de desbetreffende religieuze traditie beschikbaar zijn, zodat sacramenten en rituelen op de juiste manier kunnen worden uitgevoerd.

Maar dit model is niet compleet, want Ariarajah gaat hiermee aan iets belangrijks voorbij, misschien wel het belangrijkste, namelijk: dat alle mensen delen in hetzelfde kostbare en fragiele leven. Het model van Ariarajah suggereert dat in de kern – de particuliere religieuze ervaring en praktijk – de culturele en religieuze verschillen tussen mensen steeds weer tot conflicten leiden. De veronderstelling is dat mensen zich in deze kern zullen terugtrekken, zodra zich verschillen met andere groepen of personen aandienen. De in de inleiding gepresenteerde voorbeelden suggereren echter dat mensen in staat zijn elkaar te ontmoeten, zonder de verschillen te bagatelliseren, te ontkennen, maar ook zonder verschillen groter te

We delen in hetzelfde kostbare en fragiele leven

maken dan ze zijn. Mits de angst niet regeert, stereotype beeldvorming niet de overhand krijgt, het eigen gelijk niet voorop staat, en mensen herkennen dat zij allen op zoek zijn naar houvast, samenhang en zingeving in een fragiel bestaan. Dit zoeken naar houvast is op de spoedeisende hulp, tijdens een uitzending, of in detentie haast vanzelf aanwezig. Juist dan zijn mensen in staat culturele en levensbeschouwelijke verschillen te overstijgen. De vraag is dus of het model van Ariarajah niet juist binnenste buiten moet worden gekeerd. In het oude model lijkt het alsof de binnencirkel het hart is, het meest kostbaar ook, en de buitenkant de oppervlakte waar men doorheen moet om bij de kern uit te komen. De kern is echter juist dat mensen delen in hetzelfde kostbare en fragiele leven (Anbeek & De Jong, 2013). Gekoppeld aan de zeven dimensies die Smart in levensbeschouwingen onderscheidt, zal het delen van dat gemeenschappelijke fragiele leven niet alleen via doctrines en overtuigingen verlopen (Smart, 1997). Juist ritueel kan de ruimte zijn waarin mensen – ongeacht de specifieke levensbeschouwelijke achtergrond – troost kunnen ondervinden, hun verlangen kunnen hervinden of voeden, en het contact met de grond van hun bestaan kunnen herstellen en ervaren. Geestelijke verzorging kan tegen deze achtergrond gastvrijheid bieden via de rituele praktijk.

Belang van het ritueel

Van de antropologe Myerhoff (1977, p. 223) is de uitspraak: 'In ritual, not only is seeing believing, doing is believing'. Zij laat zien dat rituelen overtuigingskracht hebben, betekenis en zelfwaardering creëren, en continuïteit in individueel-biografisch en in collectief-historisch perspectief oproepen – juist door het deelnemen aan het ritueel. Het samen uitvoeren en ondergaan van een ritueel roepen deze overtuigingen, zin en continuïteit op (Myerhoff, 1977). In zijn omschrijving van religie benadrukt de cultureel antropoloog Geertz (1993, p. 90) iets vergelijkbaars. Hij definieert religie als 'een systeem van symbolen, die krachtige, overtuigende en langdurige stemmingen en motivaties in de mens vestigen, en wel door de formulering van overtuigingen inzake een algemene orde van het bestaan alsmede door deze overtuigingen in een glans van werkelijkheid te kleden, zodanig dat de stemmingen en motivaties op een unieke wijze realistisch schijnen te zijn' (deze vertaling is ontleend aan: Van der Ven, 1993, p. 144). In zijn toelichting op deze definitie benadrukt Geertz het belang van symbolen en rituelen, waarbij hij symbolen opvat als voorwerpen, handelingen, gebeurtenissen, kwaliteiten of betrekkingen die als voertuig dienen voor een concept of een abstractie, of beter misschien: die een concept, abstractie of ervaring tastbaar, zichtbaar en concreet maken, belichamen. Symbool en ritueel bieden een 'model of reality', een interpretatie van hoe de wereld op dit moment is en een 'model for reality', een ideale status van diezelfde werkelijkheid. Het ritueel brengt deze beide modellen bijeen, waarbij deelnemers de overtuiging opdoen dat deze modellen en concepten van en voor de werkelijkheid geloofwaardig en deugdelijk zijn (Geertz, 1993). De definitie van Geertz en zijn beschouwingen daarbij werpen een helder licht op hoe religie in alle aspecten van het menselijk bestaan een rol speelt en op het centrale belang van symbolen en rituelen. Symbolen en rituelen scheppen een nieuwe werkelijkheid waardoor overtuigingen als werkelijk worden beleefd en waardoor zij een bijdrage kunnen leveren aan betekenisgeving in verwarrende en ingrijpende ervaringen.

Deze inzichten maken duidelijk dat ritueel een ruimte creëert waar mensen even uit de alle-

daagse werkelijkheid kunnen treden, troost en het contact met hun verlangen, met de ander en met het transcendent kunnen (her)vinden. Het is een ruimte waarin alternatieve scenario's en een alternatief repertoire voor de werkelijkheid als werkelijk beleefd worden – het is een overgangsruijme, een speelruimte, een ruimte die religie gemeen heeft met kunst (vgl. ook: Jongsmatieleman, 1996; Droogers, 2010). De vraag is nu nog hoe mensen die een specifiek ritueel van een voor hen vreemde religieuze traditie binnenstapen, toch aanvoelen dat zij in die ruimte een eigen plek kunnen vinden.

Rituele ervaring en 'tacit knowing'

Een aanknopingspunt bieden de inzichten van de cultureel antropoloog Van Beek. Hij beschrijft een interessant voorval dat hij waarnam tijdens zijn onderzoek onder de Dogon in Mali. Een Amerikaanse filmmaker was bezig met een verfilming van een bepaalde dans in het dorp waar Van Beek onderzoek deed. Op een morgen brandde deze man, van Iriquois Indiaanse herkomst, een beetje tabak op een schoteltje. Hij wuifde de rook in de vier windrichtingen en prevelde daarbij enkele woorden. Onmiddellijk kwamen de kok en diens broer – beiden Dogon – naar buiten, ontblootten hun borst en vroegen hem de rook tegen hun borst te wuiven. Van Beek was zeer verrast. Hoewel de Dogon in hun rituelen nooit gebruik maken van rook, herkenden zij de 'tabak-handeling' als een ritueel. Bovendien wilden beide mannen participeren – in de veronderstelling dat, wat voor ritueel het ook was, het goed voor hen zou zijn (Van Beek, 2007). Ter verklaring gaat Van Beek te rade bij de cultureel antropoloog Staal, die stelt dat ritueel vanuit zichzelf geen betekenis, geen functie en geen bedoeling heeft. De bedoeling van het ritueel is het ritueel zelf (Staal, 1979). Van Beek constateert vervolgens dat een ritueel een paradoxaal verschijnsel is. Het gaat bij rituelen om herkenbare handelingen, tegelijk zijn het ongewone handelingen – met vaste patronen, teksten, momenten en voorschriften. Deelnemers kunnen niet uitleggen waarom ze doen wat ze doen. Van Beek stelt dat er in het ritueel niet zozeer betekenisgeving (op basis van de inherente betekenis van het ritueel zelf) plaatsvindt, maar betekenisgeving, waarbij het feit dat het in het ritueel om contra-intuïtieve (net even anders

dan gewone) handelingen gaat van wezenlijk belang is. Mensen herkennen dat het om in wezen bekende handelingen gaat en dat die tegelijk iets ongewoons hebben. ‘Het ongewone moet wel enigszins passen in het scenario van de handeling: bij de rituele maaltijd worden andere dingen gegeten, zitten andere gasten mee aan en spreekt men anders dan tijdens een gewone maaltijd, maar men houdt zich wel aan de sociale categorie, namelijk een maaltijd, en onder het eten zet men niet ineens een masker op, gaat heftig dansen of kleedt zich uit, want dat zou niet “passen”’ (Van Beek, 2007, p. 18). Juist dit contra-intuïtieve van het ritueel nodigt uit tot betekenisgeving. Een ritueel is geen mededeling, heeft geen boodschap uit zichzelf. Het ritueel is een stippelijntje waarop ieder een eigen invulling kan geven, naar behoefte. Het is een stippelijntje met structuur. Het ritueel schept een virtuele werkelijkheid (met ‘een glans van werkelijkheid’, in de termen van Geertz, een overgangs- of speelruimte) op basis van handelingen die heel gewoon en herkenbaar zijn en tegelijk afwijken van de alledaagse werkelijkheid. In deze virtuele werkelijkheid kunnen contact en communicatie met elkaar en met het transcendentale ontstaan, en kan nieuwe betekenis worden gecreëerd (Van Beek, 2007).

Een mens beschikt over meer kennis dan hij beseft

De opvattingen van de filosoof Polanyi bieden een volgend aanknopingspunt. Polanyi veronderstelt dat een mens naast expliciete kennis beschikt over meer intuïtieve kennis, *tacit knowing or tacit knowledge*. Een mens beschikt over meer kennis en kan meer kennis verwerven dan hij kan uitleggen, is zijn stelling, waarmee hij de eenzijdige nadruk op objectieve, overdraagbare, gestandaardiseerde en wetenschappelijke kennis wil relativeren. Dit geldt ook voor rituelen. Rituelen vormen alomvattende entiteiten bestaande uit tal van ondersteunende elementen – handelingen, uitspraken, voorwerpen, plaatsen – die als vectoren of elementen fungeren in het bewustzijn. Toegang tot het geheel is slechts mogelijk via deze concrete elementen. De combinatie van en deelname aan elementen roepen een *tacit knowing* of intuïtieve

kennis op van het ritueel als geheel. De ervaring is onverbreekbaar verbonden met deze details, die als het ware deel worden van de deelnemers. De concrete elementen verwijzen naar elkaar, scheppen onderlinge samenhang en veronderstellen een intuïtief begrip van de alomvattende rituele entiteit. Participatie aan een ritueel creëert zodoende een ervaring van zin en samenhang die verder gaat dan de concrete details van een ritueel die ontleend zijn aan een specifieke religieuze traditie. Dit verklaart dat – in het voorbeeld van Van Beek – bij de Dogon mannen met behulp van de concrete elementen van het hun onbekende ritueel een intuïtieve kennis wordt geactiveerd van het ritueel als geheel, en onmiddellijk weten dat het een ritueel betreft en dat het goed is voor hen (Polanyi, 1967; Innis, 2004).

Ritueel is een ruimte waarin mensen dichtbij hun kwetsbaarheid en diepste verlangen, bij hun wanhoop en hoop, dichtbij de ander en dichtbij het transcendentale kunnen komen. De specifieke religieuze betekenis van het ritueel is kennelijk niet van alomvattend belang. Van belang is dat in het ritueel, via intuïtieve herkenning van een existentiële dimensie uitgaande van concrete elementen, ruimte ontstaat waarin mensen elkaar ontmoeten in hun kwetsbaarheid en hun verlangen, in hun nood en hun behoefte aan troost, in het zoeken naar samenhang en een dragende grond. Juist door samen iets doen, te participeren in de concrete, gedetailleerde handelingen van het ritueel, komen ze dichtbij elkaar. Ze delen hun culturele en levensbeschouwelijke achtergrond – iets wat zich het eerst in concreet ritueel gedrag uitdrukt. Het feit dat de officiële of traditionele betekenis van het ritueel niet doorslaggevend is, schept tevens de mogelijkheid tot verandering en tot aanpassing van het ritueel aan nieuwe omstandigheden. Dus ook aanpassing aan nieuwe interculturele en interreligieuze interacties en relaties. In de virtuele ruimte die het ritueel opent blijkt er plaats te zijn voor mensen van zeer diverse achtergrond.

Geestelijke verzorging: gastvrijheid in de woning met vele kamers

Tijdens een crisissituatie op de spoedeisende hulp van een ziekenhuis staan culturele en religieuze verschillen niet meer op de voorgrond, maar de ge-

zamenlijke zorg voor het leven van die ene mens. Mensen – patiënten, naasten en medewerkers – herkennen elkaar in hun medemenselijkheid. Er ontstaat een gedeelde ruimte in een sfeer van ontvankelijkheid waar deze mensen van elkaar leren en elkaar verrijken (Giebner, 2015). Vergelijkbare gedeelde ruimtes kunnen ontstaan tijdens een uitzending van een geestelijk verzorger bij de krijgsmacht, waarbij hij/zij militairen ontmoet onder hoogspanning en soms oog in oog met zeer traumatische situaties. Compassie en sociale betrokkenheid zijn de coördinaten van het handelen in een dergelijke crisissituatie. Het zijn de ankerpunten in deze ontmoeting, hoewel de culturele, levensbeschouwelijke en ethische overtuigingen van de diverse betrokkenen sterk van elkaar kunnen verschillen. Hoewel culturele en religieuze verschillen niet mogen worden gebagatelliseerd, hoeven ze dus ook niet te worden benadrukt, versterkt of gekoesterd. Het ritueel schept een speelruimte waarin een nieuwe verhouding van mensen tot zichzelf, de ander en het transcendente kan ontstaan. Het lijkt vervolgens plausibel dat elk ritueel uit welke traditie dan ook aanknopingspunten biedt die men op basis van concrete handelingen en uitingvormen intuïtief (*tacit knowing*) herkent, zonder dat men de precieze betekenis van het ritueel hoeft te kennen. In de termen van Van Beek: het ritueel is een stippellijn – wel een stippellijn met structuur – waarop mensen hun eigen verhaal kunnen invullen (Van Beek, 2007).

Tegen deze achtergrond lijkt gastvrijheid de metafoer te zijn om deze rituele ontmoetingen in geestelijke verzorging te typeren, waarbij de rol van gastheer/-vrouw en gast voortdurend op een subtiele wijze wisselen en waarbij iedere betrokkene zowel geeft als ontvangt. In een dergelijke ontmoeting veranderen alle betrokkenen (Walton, 2014). Interreligieuze rituele praktijken worden gekenmerkt door een grote mate van complexiteit en diversiteit, en door de behoefte aan een even grote mate van sensitiviteit om de speelruimte van het ritueel en de *tacit knowing* ervan te openen. Inter Ritueel handelen vraagt als het ware om de metafoer van gastvrijheid (Geldhof, 2015). Een dergelijke benadering erkent het feit dat steeds meer geestelijk verzorgers te maken krijgen met individuen en groepen afkomstig uit allerlei culturen en geloofstradities en met mensen die in

zichzelf verschillende levensbeschouwelijke, religieuze en spirituele achtergronden hebben geïntegreerd.

Rituele competentie

Ritueel handelen kan in het kader van geestelijke verzorging een ruimte creëren waarin mensen toegang vinden tot hun kern, hun vertrouwen en hoop, tot het heilige – zonder de realiteit van eindigheid, eenzaamheid, onvrijheid en zinloosheid te ontkennen of te bagatelliseren. Het vraagt van een geestelijk verzorger dat hij/zij niet terughoudend is bij het inzetten van ritueel uit de eigen traditie, noch bij het aansluiten bij ritueel uit het repertoire van de cliënt, noch bij het zoeken naar nieuwe vormen van ritueel handelen. Dit vereist vooral de ontwikkeling van rituele competenties (zie o.a. VGVZ, 2015).

Een belangrijk aandachtspunt in dit kader is dat de geestelijk verzorger met het ritueel een in de termen van de socioloog Scheff *esthetische* afstand weet te creëren, zoals ook in het theater een optimale afstand bestaat tussen het drama en de toeschouwer. Het ritueel dient enerzijds voldoende afstand te nemen van de concrete situatie, crisis of gebeurtenis die in de rituele ruimte aan de orde komt, om te voorkomen dat het enkel een herbeleving wordt en de persoon opnieuw in die ervaring wordt ondergedompeld. Anderzijds dient er ook weer niet te veel afstand te zijn, omdat het ritueel dan eerder een cognitieve bezigheid is en de deelnemer niet in beweging kan komen. Juist binnen die esthetische afstand kan een werkelijke catharsis tot stand komen, waarbij participatie en observatie, beleving en reflectie in evenwicht zijn, waarbij er wel lichamelijke sensaties zijn (huilen, trillen, lachen, zweten) die evenwel niet onplezierig zijn, waarbij men niet het gevoel heeft de controle te verliezen en toch sprake is van overgave, en waarna men een gevoel van opluchting en ontspanning ervaart, de gedachtegang helder is en men op sociaal contact is gericht. Het ritueel dient aangeboden te worden als een werkelijke tussen- of speelruimte tussen de objectieve realiteit en de pure subjectieve binnenwereld, als een goede verhouding tussen pure herbeleving en afstandelijke beschouwing (Scheff, 2001; Körver, 2012). Hierbij behoort ook het vermogen om stil te zijn. In de therapeutische context van ernstige

trauma's is gebleken dat niet altijd alles hoeft te worden uitgesproken. Stilte en geheimen blijken niet altijd negatief. Vooral rituelen en andere non-verbale uitingsvormen kunnen worden ingezet waar het openlijk bespreken van ingrijpende gebeurtenissen en trauma's niet helpt. Er ontstaat een virtuele ruimte waar ieder een eigen plek kan vinden, binnen een gemeenschappelijk kader (Robber & Rosenblatt, 2016).

Een tweede aandachtspunt is dat naarmate mensen beter kunnen differentiëren, zij des te beter kunnen integreren. Zoals een kind beter weet en kan integreren wat een hond is naarmate het verschillen in grootte, kleur, leeftijd en soorten kan waarnemen, zo kunnen mensen – binnentredend in verschillende rituele settingen – die rituele ruimte beter op zich in laten werken en deze rituele ruimte beter integreren (Breeuwsma, 1993).

En misschien is de belangrijkste competentie met het oog op ritueel handelen van geestelijk verzorgers wel nieuwsgierigheid, juist ook als de verschillen onoverbrugbaar en afschrikwekkend lijken te zijn: 'Een nieuwsgierig mens is een iets beter mens, een betere ouder, betere partner, buurman of vrouw en collega dan een niet-nieuwsgierig mens. Een nieuwsgierig mens is ook een betere geliefde' (Oz, 2016, p. 12). Nieuwsgierige geestelijk verzorgers zijn betere gastheren, gastvrouwen of gasten in de virtuele rituele woning met vele kamers.

Ten slotte

Het is een onomkeerbaar proces dat geestelijk verzorgers werken in een interlevensbeschouwelijke context. Velen doen dat ook al op creatieve wijze. Waar ik vooral de aandacht op heb willen richten is dat het verbindende tussen mensen in die context is dat zij allen te maken hebben met een bestaan dat fragiel is en existentiële vragen oproept. Waar ik vervolgens een lans voor breek is de mogelijkheid die het ritueel biedt om mensen met hun bestaansvragen een ruimte te bieden voor hun angsten en verlangens, hun twijfel en geloof, en het contact met zichzelf, de ander en de grond van hun bestaan. De voorgaande beschouwingen hebben echter ook belangrijke maatschappelijke consequenties. Dit blijkt uit het boek *Ons erf* van de journalist en socioloog Oosterbaan. Een van

zijn conclusies is dat we toegroeien naar een situatie waarin de verschillende culturen steeds meer met elkaar vervlochten raken. Culturen blijken voortdurend in beweging te zijn, en iedereen wordt erdoor gevormd. Dat laatste wordt zichtbaar als hij in de zomer een dorp in Marokko bezoekt, waar op dat moment tientallen jonge Marokkanen op vakantie zijn die hun hele leven in Nederland hebben gewoond. Uit de lichaamstaal in het rituele rondje dat deze jongelui lopen samen met hun leeftijdsgenoten uit het dorp zelf, kunnen de Nederlandse Marokkanen (of Marokkaanse Nederlanders?) meteen worden geïdentificeerd. Ze lopen anders, ze hebben een andere oogopslag en zijn anders gekleed dan hun plaatselijke leeftijdsgenoten. Er bestaat iets als Nederlands lopen (Oosterbaan, 2014). Op een intuïtieve manier hebben deze jongelui zich de Nederlandse cultuur eigen gemaakt, meer dan zij zelf kunnen vertellen. En verkeren zij in hetzelfde huis.

Sjaak Körver is universitair docent en supervisor aan de *Tilburg School of Catholic Theology*. Hij leidt – samen met Martin Walton – het *Case Studies Project Geestelijke Verzorging*, en is hoofdredacteur van dit tijdschrift. j.w.g.korver@uvt.nl

Literatuur

- Alma, H., & Anbeek, C. (2013). *Worldviewing* competence for narrative interreligious dialogue. A humanist contribution to spiritual care. In D. S. Chipani (Ed.), *Multifaith views in spiritual care* (pp. 131-149). Kitchener, Ontario: Pandora Press.
- Anbeek, C., Bakker, C., Minnema, L., & Menken-Bekius, C. (2002). Geloven in de interreligieuze dialoog. *Handelingen*, 29(1), 1-124.
- Anbeek, C., & de Jong, A. (2013). *De berg van de ziel. Een persoonlijk essay over kwetsbaar leven*. Utrecht: Ten Have.
- Ariarajah, W. (1999). *Not without my neighbour. Issues in interfaith relations*. Geneva: WCC Publications.
- Beek, W. E. A. van (2007). *De rite is rond. Betekenis en boodschap van het ongewone*. Tilburg: Universiteit van Tilburg.
- Breeuwsma, G. (1993). *Alles over ontwikkeling. Over de grondslagen van de ontwikkelingspsychologie*. Amsterdam: Boom.
- Buuren, A. van (2006). Een Moslimkind sterft – het draait om compassie. In J. Doolaard (Ed.), *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging*. Geheel herziene editie (pp. 193-199). Kampen: Kok.

- Cornille, C. (Ed.) (2002). *Many mansions? Multiple religious belonging and Christian identity*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Dijk, A. van, & van Buuren, A. (2006). Identiteit en interculturalisatie. In J. Doolaard (Ed.), *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging. Geheel herziene editie* (pp. 171-191). Kampen: Kok.
- Droogers, A. (2010). *Zingeving als spel. Over religie, macht en speelse spiritualiteit. Een gids voor vrije zinzochers*. Almere: Parthenon.
- Federschmidt, K., & Louw, D. (Eds.). (2015). *Intercultural and interreligious pastoral caregiving. The SIPCC 1995-2015: 20 years of international practice and reflection*. Norderstedt: Books on Demand GmbH.
- Ganzevoort, R. R., Ajouaou, M., van der Braak, A., de Jongh, E., & Minnema, L. (2014). Teaching spiritual care in an interfaith context. *Journal for the Academic Study of Religion*, 27(2), 178-197.
- Geertz, C. (1993). Religion as a cultural system. In C. Geertz (Ed.), *The interpretation of cultures. Selected essays* (pp. 87-125). London: Fontana Press.
- Geldhof, J. (2015). Epilogue. Inter-riting as a peculiar form of love. In M. Moyaert & J. Geldhof (Eds.), *Ritual participation and interreligious dialogue. Boundaries, transgressions, and innovations* (pp. 218-223). London - New York: Bloomsbury Academic.
- Giebner, B. (2015). *Gedeelde ruimte. De ontvankelijkheid van zorgverleners in patiëntencontacten*. Delft: Eburon.
- Grefe, D. (2011). *Encounters for change. Interreligious cooperation in the care of individuals and communities*. Eugene: Wipf & Stock.
- Innis, R. E. (2004). The tacit logic of ritual embodiments. *Social Analysis*, 48(2), 197-212.
- Jongsma-Tieleman, P. E. (1996). *Godsdienst als speelruimte voor verbeelding. Een godsdienstpsychologische studie*. Kampen: Kok.
- Körver, J. (2012). Het ritueel als de ziel van geestelijke verzorging in de psychiatrie. In P. J. Verhagen & H. J. G. M. van Megen (Eds.), *Handboek psychiatrie, religie en spiritualiteit* (pp. 481-491). Utrecht: De Tijdstroom.
- Körver, J. (2016). Ritual as a house with many mansions. Inspirations from cultural anthropology for interreligious cooperation. *Jaarboek voor Liturgie-Onderzoek*, 32, 105-123.
- Lootens, D. (2015). Diversity management in European healthcare organizations. The Catholic chaplain as advocate. In K. Federschmidt & D. Louw (Eds.), *Intercultural and interreligious pastoral caregiving. The SIPCC 1995-2015: 20 years of international practice and reflection* (pp. 201-216). Norderstedt: Books on Demand (GmbH).
- Myerhoff, B. G. (1977). We don't wrap herring in a printed page. Fusion, fictions and continuity in secular ritual. In S. F. Moore & B. G. Myerhoff (Eds.), *Secular ritual* (pp. 199-224). Assen - Amsterdam: Van Gorcum.
- Oosterbaan, W. (2014). *Ons erf. Identiteit, erfgoed, culturele dynamiek*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Oz, A. (2016). Lof van de schiereilanden. *Nexus*, 53(71), 11-22.
- Polanyi, M. (1967). *The tacit dimension*. New York: Doubleday.
- Post, P. (2009). Perspectieven van vloeibaar ritueel. Het actuele ritueel-liturgische milieu gepeild. In A. H. M. van Iersel & J. D. W. Eerbeek (Eds.), *Handboek justitiepastaoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastaoraat* (pp. 113-143). Budel: Damon.
- Rober, P., & Rosenblatt, P. C. (2016). 'Hoe was het in het kamp?' Oorlogsherinneringen en familiegeheimen. *Systeemtherapie*, 28(2), 90-109.
- Scheff, T. J. (2001). *Catharsis in healing, ritual, and drama*. Lincoln: Authors Guild Backinprint.com Edition.
- Schipani, D. S. (2016). *Commonality and beyond. Exploring the 'circles' of spiritual care*. Paper presented at the Expert meeting on intercultural & interreligious spiritual care: Commonality, complementarity, contrast & conflict potential. Utrecht.
- Schipani, D. S., & Bueckert, L. D. (Eds.). (2009). *Interfaith spiritual care. Understanding and practices*. Kitchener, Ontario: Pandora Press.
- Smart, N. (1997). *Dimensions of the sacred. An anatomy of the world's beliefs*. London: Fontana Press.
- Spruit, L. (2009). Het religieus profiel van gedetineerden, met het oog op herstelgericht pastoraat. In A. H. M. van Iersel & J. D. W. Eerbeek (Eds.), *Handboek justitiepastaoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastaoraat* (pp. 155-170). Budel: Damon.
- Staal, F. (1979). The meaninglessness of ritual. *Numen*, 26(1), 2-22.
- Straten, C. L. M. van (2006). Multireligieuze Geestelijke Verzorging. In J. Doolaard (Ed.), *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging. Geheel herziene editie* (pp. 300-307). Kampen: Kok.
- Ven, J. A. van der (1993). *Ecclesiology in context*. Kampen: Kok.
- VGvZ (2015). *Beroepsstandaard geestelijke verzorging. Geraadpleegd op 31-03-2017: http://www.vgvz.nl/userfiles/files/Algemene_teksten_website/BS_def_na_ALV.pdf*
- Walton, M. (2014). Mehr Partner als je zuvor! Mehr Perspektiven als je zuvor! Islamische Seelsorge im Gespräch. In E. Begić, H. Weiß, & G. Wenz (Eds.), *Barmherzigkeit. Zur sozialen Verantwortung islamischer Seelsorge* (pp. 177-184). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.

Noten

- 1 Dit artikel is een bewerking van een eerder artikel (Körver, 2016). Tijdens de afronding van dat artikel stuitte ik op het boek van Cornille (2002), waarin beschouwingen over meervoudige religieuze betrokkenheid met dezelfde metafoer worden gepresenteerd.