

# *Zich wagen aan het leven*

Professionele moed in de geestelijke begeleiding



Maurizo Cattelan, 2001: Manhole

**Linda van den Bosch**

**Masterscriptie Universiteit voor Humanistiek**

**Scriptiebegeleider:**  
**Dr. Ton Jorna**

**Meelezer:**  
**Drs. Bianca Lugten**

*'Als het stil om je heen wordt en je verschrikt blijft staan: ziet dat je werk een vlucht voor de angst geworden is en een ontwijken van verantwoording, je altruïsme een gebrekkig gemaskeerd masochisme: als je de wrede hartslag, vol leedvermaak van de steppewolf herkent – verdoof je dan niet door weer de jachtigheid te zoeken. Maar houd het beeld vast tot je de bodem ervan bereikt hebt.'*

(Dag Hammarskjöld, Merkstenen, 2011: 12)

Linda van den Bosch  
Studentnummer: 60096  
Linda.vandenbosch@xs4all.nl

Masterscriptie Humanistiek  
Variant Geestelijke begeleiding  
Universiteit voor Humanistiek

4 Juli 2013, Utrecht

Begeleider: dr. Ton Jorna  
Universitair hoofddocent Praktische Humanistiek,  
in het bijzonder geestelijke of existentiële begeleiding  
Meelezer: drs. Bianca Lugten  
Docent Existentiële en kennisinhoudelijke reflectievaardigheden

Afstudeer coördinator: dr. Wander van der Vaart

## Voorwoord

Met het afronden van deze scriptie is een einde gekomen aan een intensieve maar bovenal boeiende en verrijkende studieperiode aan de UvH. Waar ik zocht naar de mogelijkheid om anderen bij te staan in hun vragen rond betekenisgeving heb ik ten eerste zelf zin gevonden en talrijke mooie literatuur- en andere inspiratiebronnen aangereikt gekregen. Deze inzichten en ervaringen kan en zal ik nu als geestelijk begeleider zoveel mogelijk aanwenden ten dienste van anderen.

Vele mensen zijn mij in de afgelopen periode tot steun geweest. Dezelfde mensen moest ik keer op keer zeggen dat ik nog steeds aan het schrijven (en lezen) was. Wat was het heerlijk om te kunnen wijden aan een onderwerp dat me zo greep en het me zo gaandeweg steeds meer toe te kunnen eigenen.

Dit traject was heel anders geweest zonder mijn scriptie begeleider en eerdere stage supervisor Ton Jorna. Waar ik zoekende was, vond ik jou als een baken die me de weg wees. Op jouw geheel eigen wijze liet je me zien en ervaren wat de geestelijke begeleiding vermag. Jouw woorden hebben zich in mij verankerd en draag ik mee. Enorm bedankt hiervoor.

Het vertrouwen dat in mij en in dit onderwerp had te groeien is mij ook gegeven door mijn stagebegeleiders Edith de Koningh, Anne-Mieke Ripken, Bianca Lugten en mijn huidige collega Margriet Groot. Bedankt ook voor het delen van jullie ervaringen. Bianca, jij als mee-lezer van deze scriptie, ook bedankt voor jouw enthousiasme en constructieve commentaar.

Astrid en Lianne, studiemaatjes van het eerste uur, bedankt voor jullie humor en alle delen.

Gerda, onze koffiemomenten gaven me altijd nieuwe energie. Bedankt ook voor jouw mee-lezen en wat je me daarin meegaf aan heldere toon.

En last but not least wil ik een woord richten tot mijn 'thuis'. Eva en Sam: wat een feest om jullie moeder te mogen zijn. Bedankt voor jullie gezelligheid en geduld als ik weer eens 'aan de studie was'. En mijn lieve Frank: bedankt dat je me de ruimte liet mijn weg te vinden en dat ik, hoe druk en 'bezet' ook altijd weer kon rekenen op jouw liefde. Ik kijk uit naar de komende tijd.

## Inhoudsopgave

<b>1. Inleiding.....</b>	<b>6</b>
1.1 Motivatie onderwerp .....	6
1.2 Probleemstelling .....	7
1.3 Opzet van het onderzoek.....	8
<b>2. Verkenning van het begrip moed en professionele moed .....</b>	<b>10</b>
2.1 Verkenning begrip moed .....	10
2.1.1 <i>Schets en beeld</i> .....	10
2.1.2 <i>Verschijningsvormen</i> .....	12
2.1.3 <i>Kenmerken</i> .....	13
2.1.4 <i>Historische ontwikkeling</i> .....	15
2.1.5 <i>Een samenvattende beschrijving</i> .....	19
2.2 Professionele moed .....	<b>20</b>
2.2.1 <i>Professionaliteit</i> .....	20
2.2.2 <i>Taak, plicht en verantwoordelijkheid</i> .....	22
<b>3. Professionele moed in de geestelijke begeleiding.....</b>	<b>25</b>
3.1 Beschrijving beroepsoort .....	25
3.2 Kenmerken geestelijke begeleiding in relatie tot moed.....	26
3.2.1 <i>Kenmerken in de ontmoetingen met cliënten</i> .....	26
3.2.2 <i>Kenmerken richting organisatie en medewerkers</i> .....	33
3.2.3 <i>Kenmerken in het contact met beroepsgenoten en beroepsnormen</i> .....	36
3.3 Samenvatting kenmerken in relatie tot moed.....	38
3.4 Professionele moed en professionaliteit .....	38
<b>4. Opgave tot professionele moed in de geestelijk begeleiding.....</b>	<b>42</b>
4.1 Elementen die de geestelijke begeleider weerhouden van de inzet van moed.....	42
4.1.1 <i>Angst</i> .....	42
4.1.2 <i>Wil en bereidheid</i> .....	47
4.2 De moed om uit te gaan naar de ander .....	49
4.3 Relatie professionele moed met levenshouding .....	51

4.3.1 Ja-zeggen .....	52
4.3.2 Humanistische levenshouding.....	55
4.3.3 Overgave en inspiratie .....	56
<b>5. Plaatsbepaling van professionele moed voor de geestelijke begeleiding .....</b>	<b>59</b>
5.1 Synthese van de inzichten uit de voorgaande hoofdstukken .....	59
5.2 Plaatsbepaling en relevantie van moed in de beroepspraktijk.....	62
<b>Samenvatting.....</b>	<b>64</b>
<b>Literatuurlijst.....</b>	<b>65</b>

# 1. Inleiding

## 1.1 Motivatie onderwerp

Gedurende mijn studie en in mijn stages als geestelijk begeleider ben ik zoekende geweest rond het begrip moed. Alsof ik door meer over het begrip te vinden mijn voorkomende angsten en twijfels kon oplossen en meer moed zou verkrijgen. Ik had het idee dat een tekort aan moed me afhield van precies dat wat ik wilde: een goede geestelijk begeleider worden die volop in contact staat met zichzelf en de ander in de situatie zoals die zich op het betreffende moment voordoet.

Natuurlijk was dit ook een wens voor de invulling van mijn persoonlijk en dagelijks leven. Ik wilde niet langer vermijden of 'duiken' als om mijn mening werd gevraagd waar dit hachelijk leek of als ik pijnlijke levensthema's of 'moeilijke' personen tegen kwam. Zolang ik dat deed leefde ik niet ten volle; hiermee had het thema rechtstreeks verband met authentiek leven en werken, verantwoordelijkheid nemen voor je handelen, zelfaanvaarding, wederkerigheid en verbondenheid.

In vak- en studieliteratuur kwam ik het woord 'moed' nu en dan tegen. Het leek vanzelfsprekend deel uit te maken van de benodigde kwaliteiten van de geestelijk begeleider: zij<sup>1</sup> moet de moed hebben zich te begeven op (gespreks)terreinen die meestal verborgen blijven, (nog) onbenoemd zijn of in situaties die enkel 'uitgehouden' kunnen worden. Juist de aandacht voor de existentiële en spirituele dimensie van leven en dood kenmerkt de geestelijk begeleiding. De communicatie hierover met cliënten en naar de organisatie vereist een bepaalde houding en vaardigheden die een beginnend geestelijk begeleider meestal nog te ontwikkelen heeft en blijvend aandacht vragen. Zoals Ton Jorna, hoofddocent geestelijke begeleiding aan de Universiteit voor Humanistiek, aangeeft kan de geestelijk begeleider hierbij niet steunen op een kennismethodiek waarin voorgeschreven wordt via welke weg een bepaald resultaat kan worden bereikt: ieder contact is uniek en de begeleider heeft zich elke keer te verhouden tot de werkelijkheid van 'deze mens in deze situatie' en de zinsamenhang die daar bevorderd kan worden (2008:17). Het 'enige houvast' dat de geestelijk begeleider in deze ontmoetingen heeft zijn de in haar ontwikkelde inzichten en ervaringen die zijn opgedaan uit de opleiding en het tot dan toe geleefde leven.

Naarmate ik mij meer in het werkveld geestelijke begeleiding bewoog werd me duidelijker dat de drempels en onzekerheden tot deze situaties, relaties en aandachtsgebieden ook door anderen beleefd werden. In een refereerlunch tijdens mijn stage in een ziekenhuis sprak ik met collega geestelijk begeleiders over moed. Het zo benoemen was voor hen nieuw en enigszins ongemakkelijk maar al snel bleek dat professionele moed voor een ieder van hen op verschillende manieren een rol speelde. Hierover praten met vakgenoten bleek stimulerend te zijn.

Inmiddels werk ik een jaar als geestelijk begeleider in de ouderenzorg en ben ik het thema moed steeds meer gaan herkennen in eigen werkervaringen en contacten met collega's. Het onderwerp professionele moed en een ervaren tekort hieraan, is tevens door verscheidene geestelijk begeleiders vanuit de praktijk aangereikt aan Ton Jorna, die het in zijn boek 'Echte woorden' diverse

---

<sup>1</sup> Waar 'zij' staat kan men ook 'hij' lezen

keren noemt als belangrijke eigenschap voor de geestelijk begeleider: 'De geestelijk begeleider zal het contact dus steeds opnieuw moeten aangaan en zich naar deze mens moeten toewenden [...]. En daar is iedere keer moed voor nodig, want steeds opnieuw moet er met deze mens in deze situatie een ongewisse weg worden afgelegd' (2008: 276). Het in-relatie-staan en het verhaal van de ander toelaten in alle onzekerheid die er is, vraagt een bepaalde bereidheid en vermogen van de geestelijk begeleider die nauw samenhangt met haar persoonlijke ontwikkeling.

In tegenstelling tot andere vakliteratuur in de geestelijke begeleiding waar moed of gerelateerde begrippen als angst en durf slecht zijdelings worden genoemd of summier worden uitgewerkt, benoemt Tonja van den Ende professionele moed expliciet in het boek 'Waarden aan het werk'. Hierin benadrukt ze het belang van professionele moed als onderdeel van de houding van de normatieve professional, waartoe ze mede de beroepspraktijk van humanistisch geestelijk begeleiders onderzocht heeft. Van den Ende doelt met professionele moed 'vooral op het onder ogen durven zien en de dialoog erover durven aangaan dat je in je werk op plekken der moeite stuit en dat je bepaalde morele waarden soms liever terzijde schuift' (2011:68). Hoewel deze duiding verschilt van de beschrijving van Jorna, geeft dit tevens aan dat het vermogen om oprecht naar binnen te luisteren en je daar vervolgens over uit te spreken geen evident gegeven is.

In dit afstudeeronderzoek wil ik professionele moed in de geestelijke begeleiding expliciet aan de orde stellen om zo aan de hand van de beroepskenmerken tot kennisontwikkeling te komen over de inhoud en mogelijke relevantie van dit begrip voor de beroepsgroep. Hiertoe onderzoek ik diverse bronnen van literatuur en praktijk voorbeelden op het voorkomen van moed gerelateerd aan de beroepsidentiteit van de geestelijk begeleider en breng ik eigen ervaringen in.

## **1.2 Probleemstelling**

### *Doelstelling*

In dit onderzoek exploreer ik aan de hand van literatuuronderzoek, praktijkervaringen, doordenking en eigen reflectie wat het begrip professionele moed inhoudt voor de beroepsuitoefening van de geestelijk begeleider. Hiermee poog ik een aanzet te geven tot kennisontwikkeling over professionele moed in de beroepspraktijk van de verschillende werkvelden. Tevens wil ik inzichtelijk maken wat de opgave is die een geestelijk begeleider heeft aan te gaan om tot een beroepshouding te komen waarvan professionele moed een integraal onderdeel vormt. Door het begrip professionele moed in relatie tot de kwaliteit van de beroepsuitoefening te introduceren en bespreekbaar te maken hoop ik een bijdrage te leveren aan de vorming en ontwikkeling van geestelijk begeleiders in de diverse denominaties.

Het begrip professionele moed kan een praktische aangrijpingspunt vormen voor geestelijk begeleiders om adequater om te gaan met de normatieve inhoud van hun professionele handelen en past daarmee binnen onderzoekslijn 2 van het onderzoeksproject Normatieve professionalisering van de Universiteit voor Humanistiek. Hiernaast kan professionele moed gezien worden als een vorm van geestelijke weerbaarheid waarmee dit afstudeeronderzoek tevens een bijdrage levert aan

het onderzoeksproject naar geestelijke weerbaarheid en humanisme<sup>2</sup>. Binnen dit onderzoeksproject wordt het werk van Jaap van Praag als grondlegger van het humanistisch raadswerk geactualiseerd. Voor Van Praag was moed één van de grondmotieven in het raadswerk (zie pagina 31).

### *Vraagstelling*

In dit onderzoek staat de volgende vraag centraal:

Wat is professionele moed in de geestelijke begeleiding?

Deze vraag kan worden opgedeeld in drie deelvragen die steeds het onderwerp van één van de volgende hoofdstukken vormen:

1. Wat is professionele moed?
2. Wat zijn de kenmerken van geestelijke begeleiding waardoor je tot de vraag naar professionele moed komt?
3. Welke noties zijn er in de literatuur te vinden die verband houden met de opgave tot professionele moed in geestelijke begeleiding?

In het laatste hoofdstuk wordt na een beantwoording van de onderzoeksvraag, nader ingegaan op de relevantie van professionele moed voor de geestelijke begeleiding.

## **1.3 Opzet van het onderzoek**

In deze thematische scriptie wordt door middel van literatuuronderzoek en praktijkervaring het onderwerp professionele moed in de geestelijke begeleiding verkend, doordacht en uitgediept. Doordat professionele moed geen concept is in de geestelijke begeleiding en er alleen verschillende beperkt uitgewerkte noties over te vinden zijn, was het schrijven van deze scriptie een intensief oriëntatie- en zoekproces teneinde grip en verheldering te krijgen op het thema. In dit proces is gebruik gemaakt van diverse vakliteratuur rondom geestelijke begeleiding, met name van bronnen waarin ervaringen uit de beroepspraktijk beschreven worden en in de context van de beroepsidentiteit worden geplaatst. Door bekendheid met deze bronnen in het kader van de opleiding aan de Universiteit voor Humanistiek is met name, maar niet uitsluitend, humanistische vakliteratuur bestudeerd. Via deze vakliteratuur, waarbij vooral de werken 'Eenvoud en Strategie' van Elly Hoogeveen (1991), 'Echte woorden' van Ton Jorna (2008) en 'Waarden aan het werk' van Van den Ende (2011) voor mijn onderzoek van belang bleken, vond ik aangrijpingspunten rond het thema moed. Eveneens vond ik in deze werken aanwijzingen naar opgaven rondom moed zoals angst, wil, bereidheid en levenshouding en verwijzingen naar auteurs die hier vanuit eigen bevindingen over geschreven hebben of het thema intensief doordacht hebben.

Waar citaten, uitspraken of woorden verbonden waren met moed of één van de gerelateerde begrippen in de geestelijke begeleiding heb ik deze auteurs geraadpleegd en bestudeerd. Hierbij heeft het eigene van de geestelijk begeleiding in de wijze van in relatie staan met de ander, de specifieke gerichtheid binnen de gesprekken op existentiële thematiek en zingeving en de

---

<sup>2</sup> Zie tevens het themanummer over Geestelijke weerbaarheid van het Tijdschrift voor Humanistiek, editie 46-2011



persoonlijke ontwikkeling van de geestelijk begeleider, steeds het kader gevormd van mijn onderzoeksproces. Eigen ervaringen en gesprekken met mijn scriptiebegeleider en collega geestelijk begeleiders zijn bij de keuzes welke auteurs verder te bestuderen leidend geweest. Hiernaast heb ik gezocht naar literatuur en teksten over moed in algemene zin moed binnen professies. Niet alle geraadpleegde bronnen die mijn denken over dit thema gevoed hebben worden aangehaald in deze scriptie; om een volledig beeld te geven van de door mij gevonden en bestudeerde teksten staan deze teksten vermeld achteraan de literatuurlijst.

In de hiernavolgende hoofdstukken wordt ter beantwoording van de onderzoeksvraag steeds één van de deelvragen als leidraad gebruikt en uitgewerkt. In het tweede hoofdstuk verken ik het begrip moed aan de hand van beelden, verschijningsvormen, kenmerken en de historische ontwikkeling en bepaling van het begrip. In het tweede deel van dit hoofdstuk wordt moed binnen professionaliteit onderzocht en het begrip gerelateerd aan 'goed' handelen, taak, plicht en verantwoordelijkheid. Vervolgens worden in hoofdstuk 3 aan de hand van vakliteratuur en voorbeelden uit de praktijk beschreven wat de kenmerken zijn van de geestelijke begeleiding waardoor de vraag naar professionele moed opkomt. Dit wordt onderzocht door zowel het werk met cliënten, de betrokkenheid bij de organisatie als de verhouding tot beroepsgenoten en beroepsnormen te betrekken en hierin de verschillende manieren waarop moed naar voren komt te belichten. Tegelijkertijd met mijn oriëntatie op de scriptie en schrijven van een voorstel bleek mede-studente Myriam van der Vorst hetzelfde onderwerp gekozen te hebben voor haar afstudeeronderzoek. In overleg met onze scriptiebegeleider is besloten het onderzoek en schrijfproces afzonderlijk van elkaar in te gaan en voort te zetten. In paragraaf 3.3 bespreek ik een aantal belangrijke bevindingen uit haar scriptie waarin naast literatuuronderzoek via interviews bij humanistische geestelijk begeleiders, empirische data zijn verzameld. Tevens ga ik in deze paragraaf in op de vraag naar de verhouding tussen de professionaliteit van de geestelijk begeleider en professionele moed. Naar aanleiding van het onderzoek naar deze verhouding betoog ik dat de term professionele moed wellicht juist valt omdat men vanuit de beroepsnormen- en verwachtingen een tekort in de eigen beroepsuitoefening ervaart. De geestelijk begeleider staat door de gerichtheid van haar vak en de positionering in de organisatie voor opdrachten en situaties die haar kunnen beproeven en blokkeren en daarmee om moed vragen.

In hoofdstuk 4 wordt aan de hand van relevante noties uit de literatuur besproken welke opgave de geestelijk begeleider heeft aan te gaan om in zichzelf een houding te ontwikkelen van waaruit de ander daadwerkelijk kan worden bijgestaan. Als onderdeel van deze weg wordt de werking en betekenis van angst, wil en bereidheid voor de ontwikkeling van de geestelijk begeleider besproken om vervolgens te onderzoeken welke rol moed heeft in de relatie met de ander die de kern van het werkerrein vormt. In paragraaf 4.3 wordt de relatie tussen professionele moed en de levenshouding van de geestelijk begeleider onderzocht, met in het kader van mijn opleiding specifieke aandacht voor de humanistische levenshouding.

In het laatste hoofdstuk worden de bevindingen uit de voorgaande hoofdstukken gebundeld en gerelateerd om tot een beantwoording te komen van wat professionele moed in de geestelijke begeleiding is. Voortvloeiend uit het onderzoeksproces en de hoofdvraag wordt in paragraaf 5.2 nader ingegaan op de actuele relevantie van professionele moed voor de beroepsgroep.

## 2. Verkenning van het begrip moed en professionele moed

In dit hoofdstuk wil ik tot een omschrijving komen van wat professionele moed in algemene zin is. Hiertoe start ik met een verkenning van het begrip moed waarin zowel de beelden, kenmerken en betekenissen die we van moed hebben in onze tegenwoordige tijd als vanuit het verleden aan bod zullen komen. Ik besluit deze verkenning met een samenvattende omschrijving van wat moed is. Vervolgens zal het begrip moed aan het werk van de professional gekoppeld worden: hoe ziet moed er binnen professies uit en met welke begrippen is moed gerelateerd.

### 2.1 Verkenning begrip moed

#### 2.1.1 Schets en beeld

Moed spreekt aan en roept bewondering op. Desgevraagd hebben we allemaal voorbeelden in ons hoofd van mensen die we moedig noemen. Veelal zetten deze mensen zich in voor 'de goede zaak' vanuit een diepe bewogenheid. Tegelijkertijd is moed een schaars goed en lijken we deze kwaliteit maar weinig te herkennen in ons persoonlijk leven en dat van onze omgeving. Bij nadere beschouwing kunnen veel mensen zich daarentegen wel gebeurtenissen in het eigen leven herinneren waarin ze zochten naar moed in zichzelf of bij een ander.

Waar films en romans rijk zijn aan verhalen waarin de hoofdpersoon zich moedig door het leven slaat, een leven redt in moeilijke of gevaarlijke omstandigheden of 'de strijd aangaat' met de kwade elementen, zijn we in het dagelijks leven vaak geneigd maar met de stroom mee te drijven of iets te negeren om 'onze handen niet te branden'. Omstandigheden die de grootse moed vragen waar we in eerste instantie vaak aan denken lijken niet veelvoorkomend, ver van ons bed of van voorbije tijden en hierdoor lijkt moed als eigenschap vandaag de dag wat op de achtergrond geraakt. Beck en Merks stellen dat we in onze huidige tijd een voorkeur hebben voor technische *know how* boven moed: 'we verlaten ons meer op het berekenbare en beheersbare' (2001:7).

De wereld zou er heel anders uitzien als mensen niet steeds opnieuw de moed hadden gehad nieuwe mogelijkheden te verkennen en hun grenzen te beproeven. Hiertoe moet men de vaste grond, betekenissen en relaties verlaten, soms uit noodzaak maar ook uit wilskracht of gedrevenheid. De waarde van moed lijkt dan ook enerzijds dat het ons in staat stelt om 'om te gaan met een moeilijke, minder dan perfecte en soms gevaarlijke wereld' zoals de filosoof Walton beschrijft als anderzijds dat moed het mogelijk maakt om iets nieuws te doen en creatief te zijn (Walton D., 1986:55). De existentieel psycholoog May benoemt dit als 'ons een weg te banen door een woud waar geen uitgesleten paden zijn' (1975:9). Dit kan echter ook een opgave vormen die uit de weg gegaan wordt. Mensen zijn eveneens geneigd om zich vanuit zelfbescherming of zelfbehoud aan te passen of te schikken naar de heersende mening en gang van zaken.

Bij gebrek aan moed denken we aan lafaards of 'angsthazen', die de benen nemen maar ook aan hen die lijdzaam toekijken in tijden van oorlog of bij geweld op straat. Want wanneer grijp je in en lukt het dat te doen? Rechten professor Miller beschrijft in het voorwoord van zijn boek 'The

mystery of courage' hoe hij aanvankelijk wilde schrijven over de lafheid, 'speciaal over de kleine lafheden van het dagelijks bestaan, die gelegenheden waarbij we trachten onszelf er tevreden mee te stellen dat het onze beleefdheid en tact was die ons liet zwijgen wanneer we ergens aanstoot aan namen, of iemand ons ergerde of beledigde, in plaats van onze angst een vijand te maken of een scène te veroorzaken' (2000:9 [eigen vertaling]). Het is kenmerkend voor de lafheid schrijft Miller dat het thema van zijn boek 'moed' werd, lafheid maakt altijd plaats.

De sterke beelden en intuïties die we van moed of een gebrek daaraan hebben, bepalen ons gedrag maar ook onze visie daarop. Dit leidt tot krachtige gevoelens en reacties op daden waarin deze aspecten een rol spelen. Ondanks alle beelden blijkt het lastig om te definiëren wat moed nu is. Want wanneer precies noem je iemand moedig of laf en hoe voelt het?

In tegenstelling tot Miller vraagt cultuurjournalist de Ruiter<sup>3</sup> zich af of het niet respectvol is ook eens te zwijgen. Ze stelt dat we in de omgang met elkaar worden aangemoedigd om gevoelens te uiten en ergernissen hardop te zeggen. In het geval van onrecht kan het moedig zijn je uit te spreken maar de Ruiter stelt dat stilte eveneens moedig kan zijn wanneer hiermee de ander zijn moment wordt gegund, bijvoorbeeld bij verdriet of als je niet ten koste van anderen je gelijk wilt halen. Moed blijkt soms niet meer te zijn dan brutaliteit, egoïsme of bravoure, die tot doel heeft zich te bewijzen of angsten en onzekerheden te overstemmen.

Dat de scheidslijn tussen moed en laf soms lastig te trekken is benoemt eveneens Miller in zijn voorbeeld van een 'good coward' (2000:1-4). Hiermee refereert hij aan de memories van Burdette uit de Amerikaanse burgeroorlog die een 'good coward' in het regiment beschrijft: een intelligente man, plezierig in de omgang, die elke keer weer meeging naar slagveld maar op het moment dat het gevecht startte toch weer wegrende. Burdette vraagt zich of deze man wel laf was – wat zo voor de hand liggend lijkt -of dat hij juist moediger was dan zijn kameraden omdat hij ondanks alle angst en schaamte over zichzelf zich uiteindelijk toch elke keer weer aansloot bij zijn eenheid.

Een andere voorbeeld is de politieman die niet ingrijpt bij geweld en wacht tot zijn collega's zijn gearriveerd: hij wordt gemakkelijk laakbaar of laf genoemd. Maar hadden we hem moedig gevonden als hij had ingegrepen of had hij dan enkel zijn plicht vervuld?

En hoe zit het met moed in 'kleine' handelingen en contacten waar geen sprake is van met het oog waarneembare gevaarlijke situaties? Denk bijvoorbeeld aan het tegenkomen van een buurtgenoot in de supermarkt over wie je net gehoord hebt dat zijn vrouw van hem wil scheiden. Wanneer ga je in gesprek, wanneer houd je je afzijdig en wanneer is dat moed, lafheid of geen van beide? En wie bepaalt dat? We hebben veel gedetailleerde informatie over de situaties en afwegingen daarin nodig om antwoorden te geven op deze voorbeelden. Ook roepen ze de vraag op of moed wel een eigenschap, karaktertrek of kwaliteit is of 'slechts' een kenmerk van een bepaalde handelingswijze of daad. En is moed per definitie goed of kan het ook een kwade zaak dienen?

---

<sup>3</sup> NRC Next 25/02/2013; Monica de Ruiter, 'Is het niet respectvol ook eens te zwijgen?'

### **2.1.2 Verschijningsvormen**

Een manier om wat meer zicht te krijgen op het karakter van moed is om haar in te delen naar de verschillende verschijningsvormen. May (1975) deelt moed in naar fysieke moed, morele moed, sociale moed en creatieve moed. Fysieke moed is de moed die het sterkst verankerd is in onze beelden van moed en daarmee de meest voor de hand liggende. Bij fysieke moed zetten we ons lichaam als wapen in of als verdedigingsmiddel. Dit is ook de martiale moed, de moed van de krijger en de soldaat, die van oudsher het meest tot de verbeelding spreekt door zijn (overlevings)kracht en mogelijkheid tot verduren. De tweede soort moed die May noemt is morele moed; de moed om te staan en op te komen voor menswaardigheid en de waarheid door zich bijvoorbeeld via het schrijven van publicaties te verzetten tegen een onmenselijk regime of andere misstanden. Deze morele geestkracht komt aldus May niet alleen voort uit durf maar ook uit medeleven met het menselijk leed dat men waarneemt. De derde soort moed is sociale moed, de moed om relaties met andere mensen aan te gaan. Intimiteit vereist moed omdat risico onvermijdelijk is, een notie die net als de morele geestkracht van belang is voor de geestelijke begeleiding zoals we later zullen zien. May beschrijft dat als we ons volledig in een relatie begeven we er niet uit te voorschijn komen zonder dat het ons geraakt heeft. 'Om zonderlinge redenen durven we de dingen die er het meest toe doen niet met iemand te delen' (idem:14). De laatste vorm van moed, waar het May in dit boek om gaat is de creatieve moed: de moed om nieuwe vormen, symbolen en patronen te ontdekken en om veranderingen in de samenleving naar waarde te schatten en te begeleiden. Hiernaast gaat het bij creatieve moed om de moed om steeds opnieuw te beginnen en zich te verzetten tegen de status quo en eindigheid. Het is aldus May juist de strijd tegen de eigen sterfelijkheid, de apathie, het materialisme en uitbuitende macht die intense gevoelens van woede, hartstocht en vitaliteit oproept waarmee mensen kunnen scheppen en creëren.

De indeling van May geeft meer zicht op de diversiteit in het begrip moed maar roept tevens vragen op wanneer ze geïsoleerd benoemd worden. Moed waarbij het lichaam als middel wordt ingezet kan gemakkelijk tot roekeloosheid of geweld worden als de rede en morele overwegingen niet een rol krijgen in de fysieke inzet. Moed bij de Spartanen bijvoorbeeld, die immer ten dienste van de staat stond, was geen zaak van achteloze onbevreesdheid maar eerder een juiste overwinning van angst in het proper besef van de risico's. Moed was een middel om de eer te redden en geen doel of motief op zich (Miller, 2000). Dat het redden van de eer of het vermijden van schaamte de bereidheid kunnen geven om te sterven – en we daarmee dus rekening moeten houden bij het bepalen van moed – beschrijft Miller in meerdere voorbeelden. Evenzeer speelt bij morele, sociale en creatieve moed het lichaam als onderwerp van moed een belangrijke rol. Stelling nemen, gaan voor wat of wie je lief hebt en je verzetten tegen de populaire of heersende mening in kan afhankelijk van tijd en plaats, betekenen dat de kans op fysieke represailles tot de dood toe aanwezig is. Miller is dan ook van mening dat morele en fysieke moed (hij onderscheidt geen sociale en creatieve moed) in grote mate met elkaar verbonden zijn. Ook Walton (1986) geeft deze verbondenheid aan al zwakt hij dit wat af door te stellen dat de vormen elkaar niet uitsluiten en samen kunnen gaan. Fysiek en moreel moedige daden onderscheiden zich aldus Walton door de aard van het te overwinnen gevaar of moeilijkheid.

### 2.1.3 Kenmerken

In zijn filosofisch onderzoek zoekt Walton naar de condities en criteria waarmee hij moed kan definiëren. Hij stelt dat moed ongeacht de verschijningsvorm, nimmer normatief-loos gedefinieerd worden. Moed is waardegeladen: de persoonlijke intentie en waardering van het doel en het gevaar of de moeilijkheid bepalen mede of de handeling moedig is. Als deze persoonlijke motivatie vervalt en de benodigde handeling tot het doel meer in algemene zin moeilijk of gevaarlijk is om uit te voeren dan kan de handeling dapper genoemd worden, aldus Walton. Hij beschrijft dat de intenties waarmee iemand een handeling uitvoert die volgens deze persoon nodig is om het gewenste doel te bereiken, de waarden, persoonlijke betrokkenheid en idealen van het handelende individu representeren. Deze morele afwegingen moeten worden meegenomen in de bepaling van een handeling als zijnde moedig of laf. Wat opvalt is dat Walton moed per handeling kwalificeert en niet naar de gehele persoon. Zijn reden hiervoor is dat iemand immers in het ene geval moedig kan zijn en in een andere situatie niet. Hierin verschilt Waltons omschrijving van moed, die hij wel een deugd noemt, van de deugdethiek waarin moed als een te ontwikkelen persoonlijke kwaliteit wordt gezien. Een persoon kan volgens zijn visie hooguit moedig genoemd worden doordat uit het levensverhaal consistent moedige handelingen blijken die de morele uitgangspunten van deze persoon laten zien. In de voorwaarden die Walton aan moed stelt vallen naast moeilijke, gevaarlijke en/of pijnlijke omstandigheden en een moreel waardige intentie tevens zorgvuldige tegenwoordigheid van geest en opzettelijke handeling. Walton onderzoekt deze door de methodiek van de praktische redentatie. Hierbij is het van belang dat de persoon de gevaarlijke, moeilijke of pijnlijke handeling (die wel of niet moedig is) niet noodzakelijkerwijs had hoeven uitvoeren: het is een keuze, ook al is deze volgens de persoon nodig om tot het doel te komen waarvoor hij of zij het waard vindt de handeling uit te voeren. Schematisch zien de voorwaarden die Walton aan moed stelt er als volgt uit:

---

*Praktische redentatie voorwaarden van moed:*

- (P1) Om doel B te bereiken vindt persoon X dat het noodzakelijk is handeling A uit te voeren
- (P2) Persoon X voert handeling A uit
- (P3) Persoon X had handeling niet uit kunnen voeren (en dan B mogelijk niet bereikt)

*Ethische voorwaarden matrix van moed:*

- (E1) Persoon X vindt dat doel B in hoge mate waard is dat handeling A wordt uitgevoerd
- (E2) Persoon X vindt dat het uitvoeren van handeling A gevaarlijk of moeilijk is (tot grote hoogte)

(Walton, 1986:86 [eigen vertaling])

---

In zijn onderzoek naar wat moed is, haalt Walton diverse denkers aan die over moed geschreven hebben. Problematisch in de definiëring van moed blijkt de emotie angst, die in een aantal definities van moed wel opgenomen wordt. Walton beargumenteert dat het voelen van angst geen voorwaarde is om een handeling als moedig te kwalificeren: het gaat erom dat de handeling voor de persoon risicovol is en dat de persoon de handeling desondanks wil uitvoeren. Angst kan namelijk verdwijnen door ervaring in de handeling te krijgen of door gewenning aan het omgaan met risico's. Miller (2000) voegt hieraan toe dat ook wanhoop onbevreesd kan maken en tot moed kan leiden, maar evenzo iemand kan breken tot 'laffe' passiviteit.

In de definitie van lafheid kan angst echter niet ontbreken aldus Walton. Hij beschrijft dat lafheid dan ook niet compleet tegengesteld is aan moed. Angst en de reacties die angst lichamelijk en psychisch kan geven, kunnen echter wel een obstakel zijn voor het functioneren van de (praktische) rede en effectieve actie. Walton benoemt dat er echter ook andere kenmerken zijn die van belang zijn voor de karakterisering van moed en een drempel kunnen vormen tot het betonen hiervan, zoals bijvoorbeeld vastberadenheid, doorzettings- en uithoudingsvermogen en vindingsrijkheid. Of een daad laf of moedig 'uitpakt' bevat hiernaast ook een element geluk (Walton, 1986).

Het schematisch overzicht met de voorwaarden die Walton aan een moedige handeling stelt kunnen de indruk wekken dat de argumenten en afwegingen van alternatieven altijd goed doordacht worden voor er een keuze tot handeling gemaakt wordt. Veelal is echter een snelle inschatting nodig van de situatie en welke handeling daarin benodigd en adequaat is om het gewenste doel te bereiken - al is dat nimmer geheel te voorzien - en is er geen tijd voor de afweging van alternatieven. Van Iersel (2001) die schrijft over militair handelen, maar met relevantie voor moed in algemene zin, relateert dan ook het belang van kennis: zorgvuldige afwegingen worden in (crisis)situaties alleen achteraf gebruikt ter rechtvaardiging van reeds gemaakte keuzes. Deze 'keuzes' komen echter, net als Walton beschrijft, voort uit het eigen normatieve referentiekader. Van Iersel schrijft dan ook dat moed onder meer tot uitdrukking komt in het durven vertrouwen op gemaakte 'keuzes' en het vermogen de twijfel die hierbij op kan komen niet te laten domineren. In dezelfde bundel 'Over moed' voegt Schreurs (2001) hier, aan de hand van het ingrijpen in een vechtpartij op straat, aan toe dat als men in een dergelijk geval niet vanuit een eerste impuls, een elementair gevoel voor rechtvaardigheid, intervenieert, het moeilijker wordt om dit alsnog te gaan doen. Na de eerste impuls kunnen andere overwegingen opkomen die aarzelingen blijken te versterken. Schreurs beschrijft dat deze directe impuls moed kan creëren maar omgekeerd stelt hij tevens dat de oefening in moedig handelen naar een eerste impuls, effectief optreden mogelijk maakt. Als we de beschrijvingen van Walton, van Iersel en Schreurs tezamen beschouwen blijken veel moedige 'keuzes' dus handelingen of reacties te zijn die iemand uitvoert of uitspreekt naar aanleiding van een directe impuls die wordt ingegeven vanuit de waarden en het normatieve referentiekader van de persoon. Hierin is het van belang dat men het vermogen heeft (gevormd) om adequate inschattingsoordelen te vellen en op grond hiervan te kiezen in een complexe situatie (van Iersel, 2001).

Tegenover moed zet Schreurs lafheid en traagheid, die samenhangen. 'Juist de traagheid, of in hedendaagse termen uitgedrukt: de desinteresse, onachtzaamheid en nalatigheid, laten kansen tot onvervaard optreden voorbij gaan en eindigen in lafheid' (idem:239-240). Dit doet denken aan de benodigde (creatieve) moed in de strijd tegen apathie en het verzet tegen de status quo die May in de vorige paragraaf beschreef.

Aan de hand van de roman 'De val' van Albert Camus waarin een rechter verzuimt te handelen beschrijft Schreurs de wroeging die men door een 'nagelaten' handeling kan gaan voelen: het eigen geweten speelt op. Wat de moed, in het artikel van Schreurs specifiek 'moed tot verzoening' bedreigt, is volgens hem overmoed en desinteresse aan de ene, en de angst en de lafheid aan de andere kant. Schreurs brengt moed als volgt in verband met de aandacht voor het moment: 'Terwijl overmoed en desinteresse gevolgen zijn van te weinig aandacht voor de realiteit van het moment,

drukken angst en lafheid hun stempel op de beslissing tot handelen, wanneer de situatie te lang en te aarzelend wordt overwogen' (idem: 241).

De wijze waarop Walton (1986) naar moed als afzonderlijke individuele handelingen kijkt verschilt van de wijze waarop May (1975) en diverse andere auteurs die we hierna tegenkomen moed beschouwen. De zienswijzen zijn echter complementair zoals later in dit betoog zal blijken. May begint zijn verhandeling over moed en creativiteit door moed in principale zin als ontologisch te definiëren. Hij volgt hierin Tillich, over wiens gedachtegoed ik in de volgende paragraaf zal schrijven, en benoemt moed als ontologisch omdat ze essentieel is voor ons zijn, voor onze gerichtheid als mens en voor hoe we ons willen ontwikkelen. May schrijft: 'een man of vrouw wordt pas volledig mens door zijn of haar besluiten en de inzet waarmee hij of zij ze uitvoert. [...] Deze besluiten vereisen moed' (idem:11). De basis van deze inzet tot menswording is volgens May gelegen in het centrum van ons wezen, wat tevens de positie en belangrijke rol van moed bepaalt. We zullen deze visie in hoofdstuk 4 terugzien bij Kierkegaard die van grote invloed was op het denken May.<sup>4</sup>

#### **2.1.4 Historische ontwikkeling**

Paul Tillich (1886-1965), wijsgerig theoloog, heeft de ontologische betekenis van moed besproken in zijn klassieke werk 'De moed om te zijn' waarin hij in 1955 op de grens tussen christendom en secularisering nieuwe relevantie gaf aan de grote levensvragen omtrent angst (voor de dood en zinloosheid) en de moed (om samen te leven en zichzelf te zijn). In 'de moed om te zijn' worden de ethische en ontologische betekenis van het begrip moed verbonden: namelijk moed als menselijke daad waarin iemand handelt vanuit een morele intentie en moed 'als de algemene en wezenlijke zelfaanvaarding van wat men behelst' te zijn (2004:12). Tillich vertelt dat in de geschiedenis van het Westerse denken steeds beide betekenissen van moed zijn geduid, soms nadrukkelijk dan wel stilzwijgend. Filosofen vanaf de antieke tijd tot aan de moderne tijd hebben zich met het karakter van moed beziggehouden, deels omdat zoals Tillich schrijft 'de ervaring van moed een belangrijke sleutel bleek te zijn voor de ontologische benadering van de werkelijkheid' (idem:37). In het hierna volgende historische overzicht zal ik mede aan de hand van de beschrijving van Tillich, belangrijke noties en interpretaties uit het werk van een aantal van deze denkers<sup>5</sup> weergeven die inzicht verschaffen omtrent de intrinsieke relatie tussen moed en het bestaan als mens in de werkelijkheid (het zijn). Dit geeft ons begrippenmateriaal om in de volgende hoofdstukken moed te plaatsen in het werk van de geestelijk begeleider.

Plato's Laches is één van de zeldzame filosofische teksten die in zijn geheel gewijd is aan het vraagstuk van de moed. In deze veel aangehaalde dialoog (424-418 v. Chr. ) slaagt Socrates er met Nikias en Laches, generaals en Atheners van aanzien, niet in tot een sluitende definitie van moed te komen. Laches begint met de volgende voor hem vanzelfsprekende beschrijving van moed: 'Iemand

---

<sup>4</sup> May's eerste boek 'The meaning of anxiety' was gebaseerd op zijn dissertatie waarin hij zich baseerde op het werk van Kierkegaard, [http://en.wikipedia.org/wiki/Rollo\\_May](http://en.wikipedia.org/wiki/Rollo_May), gevonden op 9/5/2013.

<sup>5</sup> In deze paragraaf wordt alleen het werk beschreven van vroegere filosofische denkers die expliciet over moed geschreven hebben.

die in de slagorde blijft om de vijand te bestrijden en niet op de vlucht slaat, die is absoluut moedig.’ Socrates vraagt hem of vluchtend de vijand bestrijden dan niet moedig is en of Laches zijn beschrijving van moed wil uitbreiden naar het hele oorlogsgebeuren, naar moed op zee, bij ziekte, bij zorgen en staatszaken. ‘En niet alleen over moed bij pijn en angst, maar ook over de moed van hen die zich kranig verzetten tegen begeerten en genoegens, hetzij door te volharden, hetzij door zich ervan af te wenden’ (Plato, 2010:11). Laches antwoordt dat dit vermogen ‘een soort geestelijk volharden’ lijkt, als hij dan iets moet zeggen over de kwaliteit van moed in al die omstandigheden. Na verdere dialoog besluiten Laches en Socrates echter dat volhouden, of het nu doordacht of ondoordacht is, zowel moedig als niet moedig kunnen zijn. Bedrevenheid of verstandigheid bepalen niet zonder meer wat en wie moediger is zoals blijkt uit het voorbeeld van een onge oefend persoon die in een put afdaald ten opzichte van een ervaren duiker en de vraag welke persoon moediger is. Socrates voegt vervolgens toe dat ondoordacht volhouden geen edele zaak kan zijn, een kwaliteit van moed waar vanaf het begin van de dialoog overeenstemming over is. Nikias die hierna in het gesprek wordt betrokken, suggereert dat moed kennis is van wat men moet duchten en van wat men kan wagen; of anders gezegd kennis van waarvoor men angstig moet zijn dan wel wat men kan vertrouwen. Socrates antwoordt hierop dat dieren dan nooit moedig kunnen zijn omdat ze niet weloverwogen kunnen redeneren. Nikias’ reactie is dat dieren en ‘allen die uit onverstand geen gevaar duchten’ inderdaad hooguit angstloos kunnen zijn, wat iets anders is dan moedig omdat moedige daden wijze daden zijn.

De dialoog eindigt zonder een sluitende theorie over wat moed is, waarmee Socrates volgens Tillich een grondprobleem van het menselijk bestaan aantoonde. ‘Het bewijst dat begrijpen van wat moed is, werkelijk begrip veronderstelt van de mens en zijn wereld, van haar structuren en waarden. Slechts wie die weet, weet ook wat hij aanvaarden en wat hij ontkennen moet’ (Tillich, 2004:12). Wat Plato verwoordt zijn diverse standpunten en tegenstellingen rond het begrip moed. De traditionele Griekse opvatting van moed, *andreia* (mannelijkheid), de specifieke deugd van de soldaat waarin hij dapper stand houdt, schiet tekort, blijkt al in het begin van de dialoog. Moed als geestelijke volharding definiëren mist wijsheid, maar wijsheid, ervaring of beheersing tezamen voldoen ook niet. Walton (1986) leidt uit deze dialoog af dat het eigene van moed zoals Plato aangeeft dat het om een bepaalde vorm van bekwaamheid gaat, vermengd met feitelijke kennis van de situatie waarop met morele kwaliteiten gereageerd wordt. Te Velde stelt dat Plato de deugd van moed uiteindelijk herinterpreteert als een inwendige kwaliteit van de ziel: ‘het in alle omstandigheden bewaren van de juiste en wettige mening over wat te vrezen is of niet’ (Te Velde, 2001:14). Hij voegt hieraan toe dat Plato de eerste filosoof was die een bepaling gaf van de betekenis en plaats van de moed in het morele leven van de mens: een goed mens kan niet zonder moed omdat het goede dat ons in het leven te doen staat kracht en volharding vergt. Hoewel Socrates in woorden geen sluitende theorie kon geven over moed is de stoïsche moed die Socrates in zijn laatste daad zichtbaar maakte door het drinken van de gifbeker van blijvende invloed op onze perceptie van moed en laat het deze kracht en volharding zien. Hierin toonde Socrates aldus Tillich een wijze moed ‘die het leven kon aanvaarden omdat het de dood kon aanvaarden’ (2004:20).

Moed was een van de vier Griekse hoofddeugden – die later in de christelijke leer kardinale deugden zouden gaan heten - en had daarmee zijn plaats naast rechtvaardigheid, verstandigheid en



gematigdheid. Volgens Plato waren deze deugden te onderscheiden in de ziel van de mens. Hij brengt moed in verband met het onderdeel van de ziel dat thymos heet; de drift als het vurige element tussen de rede en de begeerte in. De thymos is vatbaar voor wat edel en eervol is en kiest in de regel de kant van de rede. Tegen de verlangens van het lichaam in kan een mens hierdoor opkomen voor waarden van eer en recht en daarmee een menselijk leven vormgeven dat meer inhoudt dan begeerte (Te Velde, 2001). In de moderne tijd sinds Descartes is met de tweedeling tussen lichaam en geest deze 'thymos', het midden van het menselijk zijn' zoals Tillich (2004) dat noemt verdwenen. De ethische en ontologische gevolgen die dit heeft voor onze tegenwoordige tijd en zich aldus Tillich als een gemis laten voelen die de wetenschap en techniek niet op kunnen vullen, kan geïllustreerd kan worden aan de hand van het begrip moed die juist bij deze krachtige bron van eer, rechtvaardigheid en moraal behoorde.

Te Velde (2001) beschrijft dat Aristoteles (384-322 v. Chr.) zich in zijn analyse van moed afzet tegen Plato's leer omdat deze in zijn ogen te zeer voorbij gaat aan het specifieke en concreet gesitueerde karakter daarvan. Het inzicht waarmee de situatie ingeschat en uitgevoerd wordt is volgens Aristoteles de praktische rede. Deze 'handelingsrede' wordt gevormd door de morele rede en het is de kunst in de uitvoer steeds het 'juiste midden' te vinden, dat nooit hetzelfde is. De kunst tot het 'juiste midden' wordt in Aristoteles' visie geoefend met als doel 'geluk' door zichzelf als mens volmaakt te verwerkelijken vanuit zijn natuurlijke functie als redelijk wezen; hierbij gaat het erom de juiste verlangens te hebben en een juiste overeenstemming tussen emoties en handelingen te ontwikkelen. Aristoteles geeft aan dat dit een hele opgave kan zijn, waarbij we nu eens naar het teveel en dan weer naar het tekort moeten overhellen om in het midden en bij het juiste uit te komen (Dohmen, 2002). 'En met de dingen die ons moed geven gaat het net zo. Wie dus standhoudt tegenover de juiste dingen en met de juiste bedoeling, op de juiste manier en op het juiste ogenblik – ondanks zijn gevoelens van angst of moed – is dapper. Een dapper mens voelt en handelt immers zoals de situatie vereist en de rede voorschrijft. Elke activiteit heeft tot doel de overeenkomstige karakterhouding [moed is een karakterhouding] uit te drukken' (Aristoteles, 1999:96).

Volgens Aristoteles ben je niet moedig, maar vermetel als je de gevaren niet goed inschat door te optimistisch te zijn of onwetend of onschendbaar denkt te zijn. Wie daarentegen overdreven bang is, bang voor de verkeerde dingen of op de verkeerde manier en te weinig durft is een lafaard. Hij beschrijft dat 'de dingen waar een lafaard, een vermetel en een dappere mee te maken hebben zijn dus identiek, maar de houding die ze daartegenover aannemen verschilt' (idem:97). Aristoteles beschrijft dat het midden bij de karakterhoudingen waaronder moed valt in zekere zin als uiterste te beschouwen is omdat er noch bij een teveel noch bij een tekort van moed gesproken wordt. Hij geeft voorts aan dat er vele zaken zijn die ons vrees kunnen inboezemen maar dat niet alle vrees een kans is om moed te tonen. Van belang is de vrees voor een slechte naam omdat dit om eer gaat maar men dient de slagen van het lot, als armoede en ziekte, manmoedig te dragen. Wat men het meest te vrezen heeft, is de dood als einde van het leven, met al zijn hoop, verwachting, streven en waardering (te Velde, 2001). Het grootste bewijs van moed aldus Aristoteles is dan ook de bereidheid tot het offer van het eigen leven omwille van het schone en edele (het nobele). Moed als bevestiging van de eigen wezenlijke natuur kan daarmee het offer van (aspecten van) iemands wezen vragen, omdat zoals Tillich aangeeft naar Aristoteles, als we die 'niet zouden offeren, ze ons zouden verhinderen onze werkelijke bestemming te bereiken. [...] In de daad van moed domineert

het meest wezenlijke deel van ons zijn over het minst wezenlijke.’ (Tillich, 2004:14). Tillich geeft om deze reden aan dat moed in zichzelf het karakter draagt van ‘desondanks’.

Thomas van Aquino (1225-1274), theoloog en filosoof, volgt Aristoteles’ definitie van moed die hij als ‘*fortitudo*’ (kracht) aanduidt als een kardinale deugd, en als zodanig de voorwaarde voor alle deugd, die de persoon en zijn werk goed maakt. Het deugdelijke van ‘*fortitudo*’ is ‘om elk obstakel te verwijderen dat de wil ervan weerhoudt om de rede te volgen’ (Walton D., 1986:63). Het is angst die de wil doet wegtrekken. Tegelijk is moed voor Aquino een speciale deugd waardoor iemand omwille van het goede standhoudt tegen het gevaar, in het bijzonder tot de dood toe. Aquino illustreert hiermee de dualiteit in het begrip moed die ertoe heeft geleid dat sommige talen, zoals het Duits en Nederlands, twee woorden hebben, waar bijvoorbeeld het Engels volstaat met één woord: ‘*courageous*’ dat kan worden vertaald met tapfer en dapper maar ook met mutig en moedig, dat een bredere betekenis heeft (Tillich, 2004). Dapper betekent oorspronkelijk sterk en invloedrijk waar moedig van Mut komt, de beweging van de ziel of het gemoed, in het engels mood. Tillich zegt hierover dat moed een zaak van het hart – het Franse *coeur* (hart) en afgeleide Engelse *courage* – is, het persoonlijke middelpunt. In de brede betekenis wordt moed door Aquino verbonden met wijsheid, tezamen de andere twee kardinale deugden gematigdheid (zelfbeheersing) en rechtvaardigheid, insluitend. Omdat Aquino het primaat geeft aan het intellect boven de wil, is moed in zijn visie ‘sterkte van geest’. Deze ‘sterkte van geest’ kan door de vereniging met geloof, hoop en liefde worden verheven tot ‘volmaakte moed’ (idem:17). Niemand kan echter van te voren zeker zijn dat hij op het moment zelf de vereiste moed en kracht weet op te brengen zoals te Velde naar aanleiding van Aquino schrijft: moed bestaat niet in het voornemen tot de daad maar pas in de uitvoering van daad zelf, in het daadwerkelijk overwinnen van de angst die men voelt. Volmaakte moed kan men niet bereiken vanuit een eigen verlangen naar een soort van heroïsche zelfgave, zoals in het extreme bij martelaarschap. Wanneer iemand ware moed toont geeft hij of zij hiermee blijk van liefde die ‘de natuurlijke liefde voor en gehechtheid aan het eigen leven te boven gaat’ (te Velde, 2001:20).

Wat met de moed der wijsheid strijdt, een omschrijving die past bij de stoïcijnse visie op moed, zijn onbeheerste verlangens<sup>6</sup> en vrees (Tillich, 2004). De stoïcijnen ontwikkelden een diepzinnige leer van angst, die aldus Tillich doet denken aan de psycho-analyse van de 20<sup>e</sup> eeuw. In plaats van het object van onze angst, is het onze angst zelf die angstaanjagende maskers over mensen en dingen legt en daarmee vrees wordt<sup>7</sup>. ‘Niets in de dingen’, zegt Seneca, ‘is vreselijk behalve de vrees zelf’ (Tillich, 2004:22). Het is onze verwrongen verbeelding die ons schrik aanjaagt en overwonnen kan worden door de macht van de universele rede, de *logos* als de zinvolle structuur van de werkelijkheid in het geheel en van de menselijke geest in het bijzonder. De moed om te zijn is zo ‘de moed om het eigen redelijke wezen te bevestigen tegenover datgene wat bijkomstig in ons is’ (idem: 21). Om angst, vrees en verlangens te overwinnen en zo vreugde te ervaren moet men zich vanuit

---

<sup>6</sup> Seneca maakt onderscheid tussen natuurlijke verlangens (begeerten) die beperkt zijn en verlangens (begeerten) die uit onjuiste meningen ontspringen en onbeperkt zijn. Voor natuurlijke verlangens kan men bevrediging vinden, voor onbeheerste verlangens niet omdat zij via de verwrongen verbeelding de objectieve behoefte te boven gaan (Tillich, 2004, 22-23).

<sup>7</sup> In hoofdstuk 4.1 wordt het onderscheid tussen angst en vrees nader uitgewerkt. Van belang hier is dat angst onbepaald is en angst vrees wordt als ze aan een object wordt toegekend.

zijn kern overgeven en verenigen met de *logos* van het zijnde, alleen zo kan men 'ja' zeggen ondanks alles wat zich in ons verzet (*idem*).

Spinoza (1632-1677) pakt de stoïcijnse nalatenschap op en werkt in zijn ontologisch werk 'Ethica' het begrip moed uit, vanuit het licht van het renaissance-humanisme. De moed tot zijn is voor hem een wezensdaad en synoniem met deugd waar dit gelukt; het is de essentie van de mens om te streven naar zelfbevestiging als bevestiging van de eigen wezenlijke natuur (*idem*). Het beamen van deze eigen essentie houdt volgens Spinoza automatisch liefde in, voor het zelf en en tot de ander. De universele en transcendente drijfkracht die 'deze oneindige geestelijke liefde geeft', geeft tevens de kracht om begeerte en angst te overwinnen en zo de moed te hebben om te zijn. Spinoza beschrijft hoe moeilijk deze weg is en dat de meeste mensen aan de bedreiging van het zelf ten onder gaan, zonder dat hij verklaart wat deze bedreiging die men te overwinnen heeft tot zelfverwerkelijking dan is (*idem*).

### **2.1.5 Een samenvattende beschrijving**

De voorgaande beschrijving heeft ons niet enkel laten zien welke beelden er rond moed zijn en in welke verschijningsvormen en met welke kenmerken het begrip moed door (met name) filosofische en theologische denkers beschreven wordt maar heeft ons tevens voorzien van een kader waarbinnen moed naast de betekenis als morele daad met name ook ontologisch gefundeerd werd. In haar ethische betekenis wordt moed gezien als een risicovolle handeling vanuit een morele intentie tot wat goed, juist of eervol is. De aard van het risico bepaalt hoe men de moed benoemt. Bij fysieke moed handelt men te midden van fysieke gevaren of moeilijkheden, bij morele moed heeft de bedreiging te maken met iemands sociale positie, verandering van leefsituatie en relaties, vrijheidsbeperking etc. In deze exploratie is niet meer gevonden over de sociale en creatieve moed die May noemde: de moed om relaties met andere mensen aan te gaan en de moed te scheppen en zich te verzetten tegen de status quo. In alle vormen van moed geldt wel dat men zich 'buiten het gebaande pad' begeeft en dat hier vindingrijkheid en vastberadenheid voor nodig is. Het gevolg van de actie is nooit geheel te overzien. Moed is 'optioneel', een 'keuze' al geeft Miller (2001) hierover aan dat diegenen die moed betoonden zeiden dat ze in staat waren te doen wat ze *moesten* doen omdat ze zagen dat het nodig was. Walton noemt dit een 'ideologische nood' (Walton, 1986:48). Men moet veelal snel handelen waarbij het gehoor geven aan en vertrouwen op een eerste impuls van belang is en pas achteraf de verschillende argumenten en alternatieven kunnen worden gewogen. Moed vraagt om aandacht voor het moment waardoor men niet wegstijgt of aarzelt over de inzet. Walton benoemde dit als zorgvuldige tegenwoordigheid van geest. Het gaat hier slechts indirect om cognitieve kennis: of iemand handelt wordt veel meer bepaald door diens waarden, persoonlijke betrokkenheid en idealen. Deze inzet die laat zien waarmee je je identificeert, bepaalt tevens tezamen met de unieke context of een daad moedig genoemd zal worden en door wie en wanneer dat dan gebeurt. Angst en vrees kunnen iemand (volgens Aquino via het wegtrekken van de wil) weerhouden de rede te volgen en tot effectieve actie te komen. Moed is ontologisch in die zin dat moed verbonden blijkt met de kern van het mens-zijn en van essentieel belang is om tot zelfverwerkelijking te komen zoals door meerdere denkers beschreven

werd. Moed is een voorwaarde voor alle deugd, voor een goed menselijk leven waarin de humaniteit tot zijn recht komt. Plato noemde moed een inwendige kwaliteit van de ziel, een midden van het menselijk zijn tussen de rede en begeerte, waardoor men het goede dat ons in het leven te doen staat kan uit voeren. Wat heeft men te duchten en wat kan men wagen?

Aristoteles zag moed als een karakterhouding die blijkt uit de handelingen waarin ze zich uitdrukt. Moed is de juiste houding, het 'juiste midden' tussen vermetelheid en lafheid tegenover angst en vrees in de specifieke omstandigheden van dat moment. Hierin is er overeenstemming tussen emoties en handelingen waarin onbeheerste verlangens op afstand gehouden worden. Moed draagt in zichzelf het karakter van 'desondanks' en kan als bevestiging van de eigen wezenlijke natuur het offer van (minder essentiële aspecten van) iemands persoon vragen. Hier gaat het erom wie we willen zijn en wie en wat voor ons van waarde is. Tillich noemde moed een zaak van het hart. Moed blijkt een bron van morele geestkracht te zijn die verbonden is met liefde en deze liefde naar anderen kan genereren in de ontwikkeling en vervulling van de eigen menselijkheid tegen innerlijke of extrinsieke weerstand in.

## **2.2 Professionele moed**

Nu we meer zicht hebben op wat moed is en hoe moed geplaatst kan worden in het menselijk handelen, wordt in dit deel van het hoofdstuk moed gerelateerd aan professionaliteit. Hiertoe wordt in de volgende paragraaf beschreven wat professionaliteit inhoudt en welke aangrijpingspunten voor moed hierbinnen zijn te onderscheiden. Aansluitend wordt de relatie tussen taak, plicht en verantwoordelijkheid verder onderzocht om zo het begrip professionele moed te duiden.

### **2.2.1 Professionaliteit**

'Het belangrijkste kenmerk van professionaliteit is wel het vermogen om voorbij het toepassen van standaardoplossingen op standaardproblemen adequaat te reageren op het unieke in een bepaalde situatie' (Dartel en Jeurissen, 2008:254). Hiermee wordt binnen de beschrijving van Dartel en Jeurissen over de kern van professionaliteit direct één van de aangrijpingspunten voor moed weergegeven. Men heeft geen moed nodig waar het mogelijk is uitsluitend te werken via routinematige handelingen die men kan leren en deze vervolgens binnen (fysiek) veilige omstandigheden toe kan passen: er zijn dan geen risico's aan het werken verbonden en er staat niets anders 'op het spel' dan een hoge productie en een eigen inkomen. Het werken met mensen vereist echter iets anders bovenop het gebruik van gespecialiseerde en deels geprotocolleerde kennis, technieken en vaardigheden. Deze bepalen weliswaar hoe men in gegeneraliseerde omstandigheden en problemen te handelen heeft maar missen de 'aandacht voor het unieke en onherhaalbare in de omgang met cliënten' (idem). Dartel en Jeurissen voegen toe dat 'wanneer ik als cliënt vertrouwen heb in de zorg, dan is het juist vertrouwen hierin: dat men alert is op het bijzondere dat mij hier en nu aangaat' (ibidem). Hierin wordt van de professional verwacht dat zij om kan gaan met een aaneenschakelijking van individuele geschiedenissen en unieke gevallen waarin lang niet altijd direct duidelijk is wat de professional in het belang van de cliënt te doen staat. Dit kan onzekerheid veroorzaken die versterkt wordt doordat de complexe situaties van zorg en

welzijn met regelmaat (heftige) emoties, onmacht en/of agressie teweegbrengen. Het gevolg van het handelen<sup>8</sup> van de professional ten overstaan van deze unieke en soms spanningsvolle situaties is niet te overzien en daarmee is het handelen in zekere zin 'risicovol' te noemen.

De mate waarin een professional te maken heeft met de omgang met het unieke en spanningsvolle hangt mede af van de specifieke werkomstandigheden, de aard en complexiteit van het werk, de samenwerking en communicatie, de taken en verantwoordelijkheden die men heeft en de mate van zelfstandigheid en autonomie. Hiernaast is een bepaalde mate van moed in algemene zin benodigd daar waar mensen samen zijn en zich tonen. Dit eveneens vanuit de notie dat de wijze waarop mensen hun werk vormgeven en uitvoeren een manier kan zijn om zichzelf uit te drukken. Het gaat bijvoorbeeld om de moed standpunten voor het voetlicht te brengen, ingrijpende maatregelen te nemen of de moed om fouten toe te geven.

Verwachtingen vanuit de samenleving, politieke eisen en wet- en regelgeving kunnen tevens een belangrijke rol spelen in de hoeveelheid vertrouwen en durf die een professional (op momenten) voelt. Waar de opdracht of het mandaat voor bijvoorbeeld een vredesmacht of het handelen in een probleemgezin onduidelijk of tegenstrijdig is kan dit leiden tot een soort 'verlamming' in de uitvoer: men weet niet aan welke vraag of insteek gehoor te geven. In het onderwijs en de zorg wordt hiervoor ook wel de term handelingsverlegenheid gebruikt. Hiermee wordt geduid op een onvermogen om effectief en adequaat te handelen in een situatie die wel om handeling vraagt (Bruining en Uytendaal, 2011). Het begrip handelingsverlegenheid lijkt hiermee raakvlakken te hebben met een tekort aan professionele moed zonder dat het in de publicaties zelf zo genoemd wordt.

Een ander aangrijpingspunt om moed binnen professionaliteit te duiden wordt gevormd door wat de socioloog Freidson de 'ziel' van het professionele handelen noemt: de morele substantie (Jacobs et al., 2008:8). De professional dient er volgens Freidson zowel voor te waken dat kennis en middelen op een goede manier ten dienste van het publieke goed en transcendente (zelf-overstijgende) waarden worden ingezet als dat zij in haar functioneren de eigen morele handelingsruimte expliciteert en invult. Deze handelingsruimte staat in een spanningsrelatie tot marktwerking en een bureaucratische managementstijl die focussen op efficiëntie en standaardisering en waarbij moreel

---

<sup>8</sup> Onder handelen wordt ook spreken verstaan. De filosofe Hannah Arendt benoemt dit als volgt: 'Handelen is interactie tussen betrokkenen, die elkaar in hun waarde laten en al *sprekend* en handelend komen tot beschouwingen over de ware aarde en wenselijkheid van zaken' (Wierdsma, 2004:7). In tegenstelling tot 'maken' is handelen broos door de volgende kenmerken: onomkeerbaarheid, onvoorspelbaarheid, onberekenbaarheid ( individuen kunnen steeds iets nieuws doen) en onbepaaldheid (het verloop is niet terug te voeren op de handelingen van één van de betrokkenen). Arendt geeft aan dat door deze onbeheersbaarheid mensen steeds meer zijn gaan 'maken': hierbij gebruikt men elkaar om het eigen doel te realiseren en is er door de nadruk op voorspelbaarheid en beheersing voor meervoudigheid geen plaats (idem). Arendt stelt dat er moed nodig is om te beginnen, zonder welke er van handelen en spreken geen sprake kan zijn. Een individu wordt zichzelf in relaties met anderen. Het veronderstelt moed en stoutmoedigheid om de schuilplaats van het eigen private domein te verlaten, om te laten zien wie men is en in het zich blootgeven en blootstellen aan de wereld (Arendt, 2009).

verantwoord handelen onder druk kan komen te staan (Van Houten, 2008). De morele substantie van het professionele handelen heeft haar plaats in een bepaalde 'open ruimte' die nodig is om af te stemmen op de individuele cliënt en haar unieke verhaal. Hiervoor is het in eerste instantie nodig een relatie met de cliënt aan te gaan, hoe kort ook van duur, om gezamenlijk de zorg- of hulpvraag vast te stellen. Rond het aangaan van de vraag 'Hoe kan ik doen wat goed is voor de ander?'<sup>9</sup> spelen allerlei waarden en normen een rol; die van de professional zelf, die van de cliënt (vindt zij het 'goed handelen'), de organisatie, de beroepscode en waarden en normen van de samenleving (Van den Ende, 2011). Professionaliteit is dus altijd normatief en dit vraagt van de professional 'een voortdurende reflexieve verantwoording van het eigen handelen, de waarden en overtuigingen van waaruit dit gestalte krijgt, de doelen waar het op gericht is en de prestaties die daarbij geleverd worden' (Kanne, 2008:183). Van de professional kan het moed vragen om om te gaan met deze normativiteit en de spanningen die zich hierdoor in waarden en keuzes rond het handelen kunnen voordoen.

### **2.2.2 Taak, plicht en verantwoordelijkheid**

Ongeacht de aanwezigheid van een functie- of takenbeschrijving, blijken de exact uit te voeren taken en verantwoordelijkheden als professional in de complexe praktijk vaak niet zo duidelijk. Er is een overgangsgebied tussen wel en niet voorgeschreven taken en plichten waarin de uitvoer afhankelijk is van iemands persoonlijke afwegingen op basis van waarden en normen die haar bewegen in de situatie waar zij voorstaat. In mijn praktijk speelde het verzoek om een gesprek met vrienden en familie rond een cliënt in de laatste levensfase: een vriendin van de cliënt vroeg mij om de omgang met elkaar, met de cliënt en financiële afspraken bespreken. De familie- en vriendenkring was niet in staat hierin zelf met elkaar in gesprek te komen; de verwickelingen waren complex, door gebeurtenissen in het verleden en psychische problematiek bij de eerste contactpersoon. De organisatie waarin ik werk hanteert het standpunt dat we ons uitsluitend bezig houden met het welzijn van de cliënt en dat de 'naasten' hun problemen zelf dienen op te lossen. Mijn reden om toch een gesprek te overwegen betrof echter juist het welzijn van deze cliënt: hij had er last van dat familie en vrienden niet zomaar op bezoek konden komen en er onderling wantrouwen was. Ik meende dat hierdoor ook zijn angst en benauwdheid (ten dele) bepaald werden maar de cliënt kon en/of wilde dit zelf niet naar mij en anderen op de afdeling verwoorden. Ik worstelde met mijn wens om wederzijdse afspraken, begrip en rust tot stand te brengen maar vroeg mij sterk af of ik hiertoe in staat zou zijn gezien de niet uitgesproken wensen van cliënt, de psychische problematiek bij de eerste contactpersoon en de financiële belangen die door alles heen leken te spelen. Mijn collega's op de werkvloer raadden mij verder inzet hierin af omdat zij vonden dat dit buiten onze zorgplicht voor de cliënt reikte.

De situatie rond deze cliënt deed een beroep op mijn moed; om haar complexiteit onder ogen te zien, in contact te blijven en een ieder te horen en om mijn afwegingen naar mezelf en betrokkenen te verantwoorden. Dit was duidelijk een 'plek der moeite' die een appèl op mij deed en waarin ik mij emotioneel betrokken voelde. Van den Ende (2011) verwijst voor deze term naar Kunneman die

---

<sup>9</sup> <http://www.beroepshoudingindezorg.nl/page1/beroepshouding.html>, gevonden op 16/5/2013.

‘plekken der moeite’ beschrijft als plekken, situaties of gebeurtenissen waar mensen op de grenzen van hun oplossingsvermogen stuiten, waar taal en rationele argumenten voor of tegen tekort schieten en waar professionals onthand kunnen komen staan. De strijdigheid van normen is net als in de genoemde casus, regelmatig zo complex dat een goede oplossing die recht doet aan alle belanghebbenden en al hun normen en waarden niet mogelijk is en er een keuze gemaakt moet worden uit twee of meer kwaden: men gaat wat verliezen. De professional moet zich hier (steeds opnieuw) toe zien te verhouden en tevens onder ogen zien dat zij niet altijd vasthoudt aan en handelt naar de eigen hoogstaande idealen als gedacht. Van den Ende voegt daarom toe: ‘Het vermijden van deze plekken der moeite is daarom zeer begrijpelijk: zij impliceren immers een verlies van veiligheid en controle en de verleiding is dan ook groot om er ‘langs te kijken’ (idem:38). Toch is het een keus, en van den Ende noemt dit potentiële kantelmomenten, of men bewust of onbewust het appèl verdringt en de spanningsverhoudingen verdoezelt of negeert of dat de professioneel oprecht, reflectief en dialogisch omgaat de situatie waar zij op dat moment voor staat. Hieruit volgend benoemt Van den Ende professionele moed als ‘het onder ogen durven zien en de dialoog erover durven aangaan dat je in je werk op plekken der moeite stuit en dat je bepaalde morele waarden soms liever terzijde schuift’ (idem, 68).

Een belangrijke voorwaarde voor deze moed is een bepaalde mate van gezamenlijkheid en het voelen van vertrouwen om een open dialoog aan te gaan. Laat de professional de zaak voortduren zonder positie te kiezen, dan kan dat, zeker als de complexiteit blijft, leiden tot verminderde betrokkenheid, spanning en moedeloosheid (idem).

In mijn voorbeeld besloot ik tot het zetten van een aantal stappen door in dialoog met diverse betrokkenen meer helderheid te krijgen over de wensen en belangen.

Behoorde dit tot mijn taak? Dat was niet direct duidelijk. De omgang met financiële zaken vallen duidelijk buiten mijn vakgebied maar de zorg voor het welzijn van de cliënt als onderdeel van de relatie valt wel binnen mijn taakstelling. Maar tot hoever kon en diende ik daarin te gaan?

Behoorde het opvolgen van dit verzoek tot mijn plicht of verantwoordelijkheid? Nee, op dat moment vanuit de organisatie<sup>10</sup> en mogelijk ‘ja’ vanuit de beroepscode voor geestelijk begeleiders. Ook hierin was geen pasklaar antwoord.

*Voelde ik* het als mijn plicht en verantwoordelijkheid? Ja, omdat ik hiermee vorm gaf aan goed leven en kwaliteit van relaties voor betrokkenen en mezelf.

Verantwoordelijkheid nemen en voelen als professional gaat dus verder dan de beschreven taken en plichten die men heeft. Walker (2007) geeft aan dat de mate waarin wij verantwoordelijk zijn en de wijze waarop wij deze verantwoordelijkheid inhoudelijk vormgeven niet vooraf is aan te geven aan de hand van regels, maar beantwoord moet worden in de context waarin die vraag opkomt. Binnen deze contexten laten mensen door het toekennen, accepteren en afwijzen van verantwoordelijkheid zien:

---

<sup>10</sup> Enige tijd later bleek een aantal collega’s toch bereid deze situatie nader te bespreken in een zorgoverleg.

1. wat zij belangrijk vinden
2. wat zij waardevol vinden
3. wat de grenzen zijn aan hun handelen
4. welke relaties zij hebben met anderen en welke identiteit belangrijk is
5. wie in de positie verkeert om te oordelen

Het toekennen, accepteren en afwijzen van verantwoordelijkheid kan moed vergen. Door het tonen van moed neem je verantwoording voor wat je belangrijk en waardevol vindt, laat je zien wie je bent en welke relaties van belang zijn. Hierin heeft men ook de eigen grenzen en feilbaarheid te erkennen en steeds opnieuw te onderzoeken en dat kan tevens moed vragen.

Tot slot wil ik binnen deze paragraaf nog ingaan op de relatie tussen (professioneel) handelen, zorgen en plicht. De andragoloog Warmenhoven (1985) zegt dat we gaan zorgen, omdat we ons diep van binnen verplicht voelen en er geen ander motief tot hulpverlenend handelen is dan deze plicht. Hij ontleent dit aan Levinas die met de uitdrukking 'het gelaat van de ander', bedoelt dat de ander een appèl doet uitgaan waardoor alléén ik aangesproken word. Het appèl van de ander is niet een daad van een handelend subject maar een effect dat van de ander uitgaat, nog voordat hij of zij als subject iets gezegd of gedaan heeft (Duyndam, 2007). Doordat de ander mij vanuit zijn anders-zijn aankijkt ben ik uitverkoren tot verantwoordelijkheid en is mij deze taak tot zorg door de ander opgelegd. Hoe deze taak wordt ingevuld is vervolgens aan diegene die uitgenodigd wordt om te bepalen en daarin zit aldus Levinas de vrijheid (om wel of niet en hoe te reageren). De oneindigheid van deze verantwoordelijkheid wordt alleen begrensd doordat er meerdere anderen zijn (idem). Naar mijn mening grijpt moed aan binnen deze primair ervaren verantwoordelijkheid voor de ander: de professional krijgt een hulpvraag en dient daarop te reageren. Er kan moed nodig zijn om uit te voeren wat de professional denkt dat er gedaan moet worden in het kader van goede zorg.

Warmenhoven (1985) gaat nader in op de ordeverstoring die het verschijnen van het gelaat van de ander brengt en ook een concept is in het werk van Levinas. Hij stelt de vraag of de professional bereid is de orde in het eigen programma en in de eigen zingeving door de ander te laten doorbreken. Hieruit blijkt een ander risico voor de professional: door het verschijnen van de unieke ander wordt ze verantwoordelijk gesteld en wordt niet alleen een inzet gevraagd die een nauwe omschrijving van haar taak of plicht kan overschrijden, maar ook een bereidheid om zich te openen voor de werkelijkheid van de ander. Als de professional op deze wijze deelnemer wordt in het verhaal van de cliënt betekent dat dat men onaangename of pijnlijke zaken te horen kan krijgen, dat eigen verwachtingen, waarden en normen door het andere perspectief kunnen verschuiven en dat men 'plekken der moeite' kan tegenkomen. De professional interacteert in het verhaal van de cliënt en bepaalt mede het gevolg door te handelen en te spreken zonder geheel de gevolgen te kunnen overzien.

Professionele moed blijkt aldus de moed die benodigd is om te midden van deze verschillende 'risico's' en de waardegeladenheid van het handelen, in de unieke relatie met de cliënt goed handelen waar te kunnen maken.



### 3. Professionele moed in de geestelijke begeleiding

Nu we meer zicht op de kwaliteit moed hebben en de relatie gelegd is tussen professie en moed, wordt in dit hoofdstuk moed gespecificeerd naar de werkpraktijk van de geestelijke begeleider. Na een korte beschrijving van het eigene van de beroepsoort geestelijke begeleiding zal ik onderzoeken wat de kenmerken van het vak zijn waardoor de vraag naar professionele moed opkomt. In paragraaf 3.3. wordt naar aanleiding van de gevonden kenmerken ingegaan op hoe professionele moed zich verhoudt tot de professionaliteit van de geestelijk begeleider.

#### 3.1 Beschrijving beroepsoort

*'Ik zeg niet veel, ook niet in de gespreksgroep. Ik kom graag. [stilte] Soms heb ik ineens niet meer de woorden voor wat ik wil vertellen, of er komen andere woorden uit. Dan is het alsof er iets in mijn hoofd voorschuift. [stilte] Ik wil niet dat mensen denken dat ik gek of dom ben. Dus zeg ik maar liever niets.'*

In de geestelijke begeleiding worden woorden en betekenissen onthuld die vaak eerder verborgen bleven. Voor de verteller kan het veel moed vergen ze uit te spreken. Het kan echter ook moed vragen om ze in hun volle reikwijdte te horen en hierop te antwoorden. Het werkterrein van de geestelijk begeleider bestaat uit het beluisteren en verstaan van deze woorden die iets zeggen over de onbegrijpelijkheid die de cliënt op dat moment in het leven ervaart. Het is haar taak de ander bij te staan in het zich verhouden tot deze werkelijkheid en de gestelde vraag naar zin in relatie met de cliënt verder te verkennen (Jorna, 2008).

De Vereniging voor Geestelijk Verzorgers in Zorginstellingen (VGVZ) geeft in de beroepsstandaard de volgende definitie van geestelijke verzorging<sup>11</sup>: 'de professionele en ambtshalve begeleiding van en hulpverlening aan mensen bij zingeving en spiritualiteit, vanuit en op basis van geloofs- en levensovertuiging en de professionele advisering inzake ethische en/of levensbeschouwelijke aspecten in zorgverlening en beleidsvorming' (2010: 5). Als enige koepelorganisatie in de geestelijke begeleiding heeft deze omschrijving van de beroepsoort door de VGVZ eveneens een uitstraling naar de andere werkvelden.

In de definitie van de VGVZ staan drie bakens van het beroep waarop Jorna zich in zijn boek 'Echte woorden' (2008) baseert: levensbeschouwing, zingeving en spiritualiteit. Aan de hand van deze belangrijke termen voor het vakgebied en de actuele ontwikkelingen hierin zoekt Jorna naar een herpositionering van de beroepsidentiteit. Dit leidt tot de volgende verwoording van geestelijke begeleiding: 'er zijn voor de ander, opdat die kan toekomen aan zichzelf en zijn actuele situatie en zo in de ontmoeting kan doormaken wat hij moet doormaken' (idem:245). Jorna voegt toe dat de cliënt meer gebaat is bij een begeleider die 'zijn verhaal met 'hart en ziel' kan horen en die het geestelijke

---

<sup>11</sup> Waar geestelijke verzorging of geestelijk verzorger staat kan in deze scriptie geestelijke begeleiding of geestelijk begeleider gelezen worden en vice versa.

kan belichamen' dan met een geestelijk begeleider die deze zijns-kwaliteiten niet ontwikkeld heeft maar zich wel kan identificeren met het 'eigen zendende' levensbeschouwelijke genootschap (2008: 29). Voorop dient te staan dat de geestelijk begeleider vanuit haar individuele inspiratie de ander kan bereiken en dat zij dit doet vanuit een ontwikkelde grondhouding waarin denken, ervaren en handelen verweven zijn. In aanvulling op deze door diepte verworven houding, 'zijn de werkers tevens dragers van levensbeschouwelijk gedachtegoed' (idem: 28).

Voor mijn verdere onderzoek neem ik de definitie van geestelijke verzorging van de VGVZ mét de nadere identiteitsaanduiding en positionering van Jorna als uitgangspunt.

### **3.2 Kenmerken geestelijke begeleiding in relatie tot moed**

In het hiernavolgende worden de verschillende aspecten in de werkpraktijk van de geestelijke begeleiding onderzocht die aanleiding geven tot de vraag naar moed. Hiertoe bekijken we eerst ervaringen en verwijzingen naar moed in ontmoetingen met cliënten en daarna in contact met de organisatie en medewerkers. Tot slot worden de kenmerken besproken die moed kunnen vragen in contact met de eigen beroepsgroep en beroepsnormen. Deze inventarisatie betreft geestelijk begeleiders van alle denominaties die werkzaam zijn in de werkvelden zorg, justitie en defensie.

#### **3.2.1 Kenmerken in de ontmoetingen met cliënten**

Op het niveau van de individuele ontmoeting kunnen er vele aspecten moed vragen van de geestelijk begeleider. Dit kan al aan de orde zijn voor het daadwerkelijke contact gestart is, een eerste of later contact betreffen, of verbonden zijn met de beëindiging van de (werk)relatie. De moed die van de cliënt wordt gevraagd wordt hier buiten beschouwing gelaten. Veel geestelijk begeleiders doen hiernaast groepswork: in de vorm van gespreksgroepen, door het geven van trainingen of het voorgaan in bezinningsbijeenkomsten of vieringen. De aspecten die vanuit het groepswork tot de vraag naar moed leiden zullen niet apart worden besproken maar hebben naar mijn mening op groepsdynamische aspecten na, grote overlap met de kenmerken uit de individuele contacten en met de kenmerken richting de medewerkers en organisatie (zie 3.2.2).

##### *Voor de ontmoeting: presentie*

Geestelijk begeleiders werken in diverse instellingen voor een (substantieel) deel van de werktijd op basis van 'beschikbaarheid en presentie'. Men fietst rond op het defensie terrein, bezoekt ongevraagd patiënten op de 'eigen' ziekenhuisafdeling of wandelt binnen op de psychogeriatrische afdeling van een verpleegtehuis. Het doel is kennis te maken, 'aanwezig te zijn' voor wie daar behoefte aan blijkt te hebben en op deze manier uitdrukking te geven aan betrokkenheid vanuit het 'gedeelde mens-zijn'. Uit eigen ervaring en die van collega's weet ik dat het betreden van een ruimte met mensen die niet weten dat je komt en al dan niet bezig zijn met 'hun eigen ding of taak', lang niet altijd gemakkelijk is. De werker komt 'alleen met zichzelf als persoon binnen', zonder koffer of materialen en er is in geval van presentie geen gerichte vraag of vastomlijnd doel. De relaties met de mensen die in deze ruimtes verblijven of werken kunnen de binnenkomst vergemakkelijken of

bemoelijken: door de bekendheid met de ander, door de sfeer en drukte die in de ruimte is, door 'hoeveel er op je gelet wordt' - wat zowel objectief als subjectief kan zijn - of bijvoorbeeld door de aanwezigheid van 'lastige' of 'afwijzende' personen.

#### *Vóór de ontmoeting: benaderen*

Een geestelijk begeleider kan ook opzien tegen hoe zij iemand aantreft: een afatische man die voor zich uit zit te staren, een patiënt die op de Intensive Care is terechtgekomen, een huiskamer in een verpleeghuis waar een demente mevrouw continu roept om de zuster. Het aangaan van deze ontmoetingen kan per dag moeilijker of makkelijker zijn; als je al dan niet bezet bent met eigen gedachten, gevoelens of twijfel moet er soms meer overwonnen worden om je naar de ander te wenden en dan in alle openheid en met aandacht te bepalen of er vanuit de cliënt behoefte is aan verder contact. Meermalen heb ik me in mijn stage in het ziekenhuis, net voor de drempel van de kamer, 'plotseling bedacht' en ben ik naar een andere patiënt gelopen die er meer benaderbaar uitzag. Dat voelde niet goed en is niet wenselijk, zeker niet als mensen systematisch ontweken worden terwijl ze zich in een ernstige situatie bevinden. We zullen echter zien dat er ook allerlei ontsnappingsmogelijkheden zijn in (het begin van) het contact die mogelijk nog pijnlijker zijn voor de cliënt en geestelijk begeleider.

#### *Vóór de ontmoeting: acute situatie*

Ook wanneer er een gericht verzoek is van een cliënt of zijn/haar naasten, kan het aangaan van een gesprek moed vragen. Men kan door de vooraf verkregen informatie of door de setting gespannen zijn 'voor wat komen gaat'. Collega's uit het ziekenhuis gaven aan dat zij bij een acute oproep op eigen wijze 'ruimte maakten': de één zette de benen op de grond en concentreerde zich op de adem, de ander gaf aan 'naar de eigen bron te gaan tijdens de autorit' en weer een ander 'vroeg God om de juiste woorden'.<sup>12</sup> Het kan ook zijn dat men moe is ('weinig over heeft') of zich niet geschikt of bekwaam genoeg voelt voor de rol waarvoor zij wordt gevraagd: het opvangen van de familie na een tragisch ongeval, het betreden van een isoleercel om een gedetineerde te bezoeken na een incident met de bewaking of het geven van woorden aan de onverwachte dood van een militair op missie. Dit zijn situaties waarin zich het menselijk bestaan op het scherpst van de snede bevindt en er juist een beroep wordt gedaan op de degene die hier vanuit haar vakuitoefening 'weet' van moet hebben: de geestelijk begeleider. Maar is deze daar te allen tijde 'klaar' voor en toe in staat?

#### *Vóór de ontmoeting: verwachtingen naar aanleiding van vorig gesprek*

Het aangaan van een vervolggelukkig gesprek kan eveneens als een hobbel worden ervaren; zowel na een 'geslaagd' als na een (schijnbaar) 'mislukt' eerder gesprek. Kan men een goed gesprek evenaren, of kan men deze keer wel tot (een beter) contact komen. Mogelijk liggen er punten die de begeleider naar aanleiding van het eerdere contact ter sprake wil brengen. Mogelijk was het in het eerdere contact niet duidelijk of het contact nu 'voldoende' gewaardeerd werd om langs te blijven komen en twijfelt de geestelijk begeleider wat trouw zijn in deze relatie betekent en of en hoe zij dit punt aan de orde zal stellen. Mogelijk ook was de besproken thematiek, de tragiek en het machteloze van de

---

<sup>12</sup> Uitspraken van geestelijk verzorgers in het Rijnstate Ziekenhuis Arnhem tijdens een refereerlunch over professionele moed, 1/3/2011.

situatie of het opbrengen van empathie en onvoorwaardelijke aandacht in het vorige gesprek 'moeilijk' voor de geestelijk begeleider.

*Voor de ontmoeting: beeldvorming*

Een andere factor die collega's in het ziekenhuis benoemden is de moeite met de 'verkeerde' beeldvorming die patiënten, hun naasten en medewerkers rond geestelijk begeleiders hebben. Regelmatig valt er iets te verduidelijken wanneer men aan het bed zich voorstelt met naam en 'geestelijk verzorger' omdat er bepaalde verwachtingen vanuit de patiënt zijn maar ook omdat medewerkers lang niet altijd weten wat zij 'aan moeten' met een geestelijk verzorger. Komt zij de bijbel voorlezen, is de geestelijk verzorger alleen oproepbaar bij stervenden etc.? De cliënt kan het idee hebben dat de geestelijk verzorger 'het geloof' komt verkondigen wat zowel een negatieve als positieve verwachting kan zijn. 'Ik wil geen pastor aan mijn lijf' (Smit, 2009:91).

Steeds opnieuw moet de geestelijk begeleider zich voorstellen en uitleggen wat haar vak inhoudt en wat de ander bij haar 'kwijt kan'; wanneer de geestelijk begeleider snel weer weg is na een eerste voorstellen kan het zijn dat de ander nog geeneens is toegekomen aan het vertellen. Bij defensie manifesteert zich deze beeldvorming weer in een andere vorm waarmee men een wijze van omgaan moet vinden: praten over emoties 'is zwak' en past niet bij het imago van militairen. Ook groepsdruk speelt een rol: 'Als je mensen in je eigen kamer spreekt zijn ze heel aardig. Maar zie je ze later met anderen, dan kun je ze niet zomaar groeten.' (van den Ende, 2011: 82-83).

*Tijdens de ontmoeting: 'erbij' blijven*

Carlo Leget schrijft aan pastor en geestelijk begeleider Marinus van den Berg: 'Is dat niet precies jouw vak? Je steeds weer afstemmen op de mensen die je ontmoet, het waardevolle in hen opvangen en versterkt teruggeven?' (van den Berg en Leget, 2011:29). Deze wijze van afstemmen is geen geringe opgave, al klinkt er mogelijk niet direct 'iets moedigs' in door. Afstemmen in presentie of in het gesprek vraagt om ontvankelijkheid, om een innerlijke ruimte waarin het eigen oordeel, aannames en persoonlijke emoties en gevoeligheden onder ogen worden gezien en ieder geval tijdelijk worden opgeschort. Warmenhoven geeft aan dat het belangrijkste is dat de begeleider zo kan luisteren dat 'de ander kan vertellen en dat die ander zo kan vertellen, dat hij daarin zichzelf blijft' (1985:22). Dit betekent dat de begeleider bereid moet zijn de ander in zijn of haar situatie zo te beluisteren dat hij het vreemde en ongewisse van de ander kan toelaten, ook als zij de ander niet begrijpt. Dat de angst voor het onbekende je plotseling kan beletten de ander ten volle te horen en 'erbij te blijven' heb ik in mijn stages en werk meerdere malen ervaren. De (vermeende) pijn en eenzaamheid van de ander was te sterk of de angst kwam op dat ik niets 'te bieden had'. Het beeld dat opdoemde liet me letterlijk of figuurlijk 'de benen nemen' door bijvoorbeeld het gesprek op een ander meer feitelijk of luchtiger onderwerp te brengen of door de stilte te doorbreken met een uitvlucht. In deze situaties leek mijn hele lijf en wezen op de automatische piloot mogelijk gevaar af te wenden, resulterend in een teleurstellend gesprek. Dat is slikken als je het werkveld bent ingegaan met het ideaal en 'de verplichting déze andere mens niet langer alleen te laten zijn' (Jorna, 2008:274).

Roel Hekking, theoloog en geestelijk verzorger, vertelt in een lezing de volgende casus:

*'Ik heb een drukke dag achter de rug, maar heb mezelf voorgenomen nog even bij mevrouw Jansen binnen te gaan. Zij is terminaal, gaat binnenkort sterven. Ik zou liever niet gaan, want mevrouw Janssen is niet de gemakkelijkste. Zij is een lastig, egoïstisch mens, om het maar eens duidelijk te zeggen. En nu ze zo ziek is, is het helemaal geen lolletje om bij haar binnen te gaan. Ze moppert op alles en iedereen en iedere poging tot meeleven, doet ze af met een hatelijke opmerking. Toch ga ik bij haar binnen, uit een soort vaag plichtsbesef. Zo iemand kun je toch niet in de steek laten. Ze ligt met haar rug naar me toe. Ik groet haar en krijg min of meer een snauw terug. Ik ga toch zitten en voel walging bij me naar boven komen. Het stinkt ook nog ontzettend vies op haar kamer. Ik vraag haar hoe het gaat. "Ja, wat denkt u?" en dan volgt de bekende stilte. Ik probeer nog een paar keer iets van een gesprek op gang te brengen, maar het mislukt jammerlijk. Ik val stil en ineens schiet mij te binnen, wat ik van de meditatie weet en vaak beoefend heb: proberen oordeelloos aanwezig en alles wat er is, te nemen zoals het is. Het niet mooier maken en niet lelijker. Ik volg mijn ademhaling en probeer alles te laten wat het is: haar aanwezigheid, mijn walging, de geuren en de geluiden, mijn gedachten, mijn oordelen: alles laat ik er zijn, zoals het is. Ik voel haar kwetsbaarheid, maar ook mijn eigen kwetsbaarheid en dat raakt me, geeft iets gemeenschappelijks. Langzaam kom ik tot rust, er komt ruimte... mijn adem.. in en uit. Plotseling draait ze zich om, ik zie een traan op haar gezicht. "Is het zo erg? vraag ik.'*

*(Hekking, 2011:6)*

Volgens Hekking was dat wat hem uiteindelijk in contact bracht met deze vrouw, niet het morele principe haar niet in de steek te laten, maar juist 'de acceptatie dat het is zoals het is, inclusief haar afstotelijkheid en de stank en mijn walging' (idem). Juist door deze acceptatie waarin hij geraakt werd kwam Hekking, waarbij hij de filosoof Housset aanhaalt: 'in contact met het leven zelf zoals het zich in de ander en in je zelf tot uitdrukking brengt en zich toont' (idem:7). Voor hem zit daar een bron van eenheid en spiritualiteit in de zorg om elkaar. De toegang tot deze bron wordt echter bemoeilijkt door allerlei obstakels: er moet motivatie gevonden worden, de geestelijk verzorger moet door de walging, het afsnauwen en de stilte heen om uiteindelijk vanuit het hart een gedeelde kwetsbaarheid te durven voelen en van daaruit de ander aan te kunnen spreken.

#### *Tijdens de ontmoeting: uithouden onleefbaarheid*

Uit deze casus blijkt tevens dat het ook moed kan vragen om 'uit te houden', om keer op keer het contact, het ongemak en het leed van de ander op te zoeken en jezelf daar moedwillig mee te confronteren in de hoop dat het iets toevoegt. Humanistisch geestelijk begeleider Marjo van Bergen benoemt deze 'moeite' in haar bijdrage in het boek 'Moed om te zien'. Ze beschrijft daarin de onzekere en machteloze situatie waarin vluchtelingen in vreemdelingendetentie verkeren en hun woedende, cynische of sombere reactie hierop, waar ook zij als professional iets 'mee moet':

*'De verontwaardiging en weigering om de situatie te accepteren zoals die is, is vaak terecht. Mensen die in de vreemdelingenbewaring komen hebben veelal te maken met een ontwricht leven en ontmenselijkende omstandigheden. Vanzelfsprekend roept dit angst op, weerstand, walging, verdriet en woede. Toch is ook dat deel van het leven, en levensbeaming zal dan ook juist in deze situatie op het scherpst van de snede bevochten moeten worden. Dat geldt niet alleen voor mijn cliënten, maar ook voor mij', schrijft ze. 'Het wordt nooit vanzelfsprekend of gemakkelijk. Het vraagt van mij aanhoudend de bereidheid om mee te kijken over de rand van de existentiële afgrond. Wat ik mijn cliënten wil bieden is de mogelijkheid om dat proces vrijelijk te onderzoeken. Dat vraagt van me dat ik de ervaren onleefbaarheid durf te laten staan, en dat ik de vraag naar de waarde van dit bestaan*

*en van het bestaan kan laten zijn. Bij tijd en wijle ervaar ik daardoor ook de fragiliteit van mijn eigen bestaan.'*  
(van Bergen, 2010:86)

Van Bergen geeft aan dat ze de 'ervaren onleefbaarheid' moet durven laten staan en aanhoudend bereid dient te zijn om mee te kijken over de rand van de bestaansafgrond. Dit confronteert haar met de breekbaarheid van haar eigen bestaan. Het vraagt existentiële moed, i.e. de moed die nodig is om te bestaan in de wereld, om dit onder ogen te zien. Van Bergen is later gestopt met haar werk in de vreemdelingendetentie. Ze vertelt dat ze na 3.5 jaar het zware werk niet meer vol kon houden: 'Ik raakte zelf beschadigd, mijn mensbeeld werd aanzienlijk minder hoopvol: ik verloor een deel van mijn basisvertrouwen in ons vermogen er samen uit te komen, de basis van mijn levensovertuiging was in het geding.'<sup>13</sup>

*Tijdens de ontmoeting: trouw en moed in de relatie*

Voormalig humanistisch raadvrouw en universitair docente Elly Hoogeveen beschrijft dat het onmogelijk is om studenten geestelijke begeleiding concreet voor te bereiden 'op het begeleiden van mensen met een zo groot scala van (inter)menselijke problematiek' (1991:29). De opleiding zal daartoe vooral moeten werken aan een basishouding van waaruit de geestelijke begeleider en relatie met de cliënt aangaat. Ze voegt toe dat juist in de kwaliteit van de begeleidende relatie het professionele van het vak te vinden is. Volgens Hoogeveen zijn in een zinvolle begeleiding de volgende basale menselijke vermogens onderdeel van de instelling van de geestelijke begeleider: 'echtheid, betrouwbaarheid, begrip, betrokkenheid, *moed*, acceptatie, openheid, verstandig inzicht etcetera' (1991:30). Ze demonstreert deze heel treffend en naar mij lijkt tot het uiterste, in de volgende casus die gaat over haar begeleiding aan een jonge man. Hij is opgenomen in het ziekenhuis na een mislukte poging tot zelfdoding en na een aanvankelijk weigering tot eten, drinken en behandeling is hij actief in zijn herstelproces gestapt:

*'In dit stadium van de gesprekken heb ik (de onnozele) zijn oorspronkelijke doodswens al helemaal naar de achtergrond van mijn bewustzijn gedrongen. Op een goed moment brengt hij het gesprek weer op dit onderwerp. Hij vraagt me of ik vaak met deze problematiek wordt geconfronteerd. Ik antwoord naar waarheid dat dit zo nu en dan voorkomt, maar dat het meestal zeer zieke of oude mensen betreft, die vaak toch nog een natuurlijke dood sterven. De toon van het gesprek is open, rustig en vriendelijk. Ik zit er volstrekt onbevangen in. Hij kijkt me pal aan als hij plotseling zegt: 'Ik wil nog steeds dood, maar ik ben bang dat het me alleen niet lukken zal, wil jij me helpen?' Ik voel het zweet met een straal over mijn rug lopen. In een fractie van een seconde realiseer ik me wat dit verzoek betekent als het gedaan wordt door iemand die al tweemaal een serieuze poging heeft gedaan. Tegelijkertijd bereken ik dat mij nog minstens drie maanden (waarin hij nog in dit ziekenhuis zal moeten verblijven) resten om hem van dit besluit af te helpen, en ik hoor mijzelf kalmjes zeggen: 'In dit bedrijf kan dat niet zoals je zult weten, maar als jij hier ontslagen bent en deze wens is onveranderd, dan zal ik je helpen.'*

*Hij lacht me stralend toe en zegt: 'Dank je wel.' Hij spreekt vanaf dat moment nooit meer over zelfdoding.'*  
(Hoogeveen, 1991:58)

---

<sup>13</sup> [http://www.humanistischverbond.nl/nieuws/archief/2011/interview\\_marjo](http://www.humanistischverbond.nl/nieuws/archief/2011/interview_marjo), gevonden op 18/5/2013

Hoogeveen beschrijft hoe de man veel later vertelde dat dit het moment was waarop hij besloot door te leven; voor het eerst sinds jaren vertrouwde hij weer iemand. Op hetzelfde ogenblik realiseerde Hoogeveen zich dat dit vertrouwen terecht was, ondanks de grote emotionele nood waarin zij door medewerking zou zijn komen te verkeren. De casus is een bijzondere illustratie van de twee grondmotieven (i.e. houdingen die de mens in beweging brengen) die van Praag (1978) bepalend noemt voor het (humanistisch) raadswerk. Het eerste motief is trouw: het 'volstrekt ernstig nemen van de situatie, waarin een mens verkeert, deels ten gevolge van eigen beslissingen en deels als resultaat van de levensomstandigheden. [...] Het houdt in dat iemand geconfronteerd wordt met zijn volstrekt onontkoombaar hier-en-nu, dat zijn uitdaging stelt, waarop hij met zijn hele persoon te antwoorden heeft' (idem:225). Van Praag voegt toe dat deze houding geen plichtmatige trouw is maar een trouw vanuit toewijding of liefde aan de werkelijkheid van het bestaan zelf. De vraag uit de casus van Hoogeveen: 'Ik wil nog steeds dood., wil jij me helpen?' is een vraag vanuit en naar deze trouw. Het andere grondmotief dat van Praag noemt is moed: 'Moed legt alle nadruk op de onontkoombaarheid van beslissingen.. zij vergt inzicht in eigen en andermans beperktheden en mogelijkheden en de bereidheid om aan te pakken als vormgever de bestaanssituatie, waarin men verkeert' (idem). Moed is nodig om de trouw te vervolmaken: Hoogeveen voelt het zweet met een straal over haar rug lopen maar desondanks neemt ze de onontkoombaarheid aan en antwoordt dan kalmjes 'ja'.

*Tijdens de ontmoeting: directheid in wat zich aandient*

Het onder ogen zien van de bestaanswerkelijkheid kan noodzaken tot het aan de orde stellen van punten in het verhaal van de ander waaraan de cliënt maar op momenten ook de begeleider liever aan voorbij zou gaan. Wil men de ander in de ontmoeting echter laten toekomen aan zichzelf dan heeft de geestelijk begeleider de ander te laten weten wat zich in haar aandient (Jorna, 2008). Dit betekent dat de begeleider de ander op momenten op een directe wijze heeft te confronteren met wat zij in zichzelf beluisterd door in relatie te treden met de cliënt. Jorna geeft hiervan het volgende voorbeeld uit een gesprek met een geestelijk begeleider in opleiding. Deze studente wil gehoor geven aan haar verlangen het eigen isolement te doorbreken maar voelt daarbij grote angst:

*'Op een gegeven moment, wanneer er sprake lijkt van toenadering en verstandhouding, spreekt ze haar angst uit in de vorm van een beschuldiging: de begeleider is streng. Die antwoordt dat gewerkt wordt met wie zij is en dat hij er niet op uit is haar te ontmaskeren, maar dat hij anderzijds ook aandacht schenkt aan wat zich aandient.[...] De begeleider gaat slechts in op wat hij hoort en ziet; de aandacht geeft weer wat er kennelijk in haar leeft en door dat uit te spreken hoopt hij dat zij aan zichzelf toekomt en in zichzelf thuisraakt – meer is er niet aan de orde.'* (Jorna, 2008:253)

Beide gesprekspartners kunnen niet overzien waar het gesprek hen toe zal leiden en ervoor vrezen dat ze door zichzelf te onthullen in de gesproken woorden, niet geaccepteerd worden. De theoloog Dijkstra geeft in 'Gespreksvoering bij geestelijke verzorging' aan dat deze angst om jezelf via de boodschap te tonen<sup>14</sup> ook wel 'relatiespanning' wordt genoemd (2007:54). Hij beschrijft dat

---

<sup>14</sup> Dijkstra (2007) verwijst naar het communicatiemodel van Schulz von Thun waarin aangegeven wordt dat via de expressieve boodschap van de zender altijd informatie meekomt over zijn persoonlijkheid.

studenten [geestelijke begeleiding] tijdens hun stage vaak niet verder komen dan de rationele laag in het gesprek zoals het volgende voorbeeld laat zien:

*Begeleider: Hebt u al die tijd uw kinderen niet gezien?*

*Cliënt: Nee (begint zachtjes te huilen), dat vind ik het ergste...*

*Begeleider: Woont u ex-man hier in de buurt? (idem:55)*

Dijkstra geeft aan dat hiermee de eigen angsten gecamoufleerd worden maar dat de geestelijk begeleider, heel anders dan in het voorbeeld van Jorna, kansen laat liggen om aandacht te vestigen op de innerlijke beleving van de gesprekspartner.

#### *Tijdens de ontmoeting: onvoorwaardelijke aanvaarding*

Het onder ogen zien van de bestaanswerkelijkheid betekent dus onvoorwaardelijke aanvaarding van de ander en van zichzelf; ook waarin men tekort schiet of schuldig is. Een geestelijk begeleider reageert niet adequaat als zij meegaat in de uitvluchten en excuses waarmee de illusie die de cliënt optrekt wordt behouden. Volgens raadsman Vlug moet de begeleider juist uit respect voor de ander kunnen zeggen: 'ja, u bent schuldig aan dit gebeuren, dit ongeluk of deze misdaad', opdat de ander zijn of haar verantwoordelijkheid voor het leven weer op kan pakken ook waar dat (onnoemelijke) pijn doet (Vlug, 2010). Voor het nemen van verantwoordelijkheid is moed nodig: 'je moet niet alleen schuld bekennen, maar ook de daarmee verbonden schaamte uithouden. Het indringende gevoel in zijn totaliteit te worden afgewezen door anderen, roept wisselende houdingen bij de cliënt op: ontkennen, relativiseren, met bravoure rondlopen, alles om de schaamte te bedekken'.<sup>15</sup> De schaamtegevoelens kunnen maar al te makkelijk overslaan naar de begeleider. Het gevoel van schaamte, woede en/of vernedering kan zo massief zijn dat alles verborgen wordt gehouden. Jorna (2008) beschrijft dat er dan veel vertrouwen, geduld en moed van de werker nodig is om een opening te zien of zelf een opening te maken.

#### *Tijdens de ontmoeting: taal in de geestelijke begeleiding*

Een nog onbenoemd aspect waarin moed haar opwachting kan maken in de ontmoeting met de cliënt is de authenticiteit van de reactie of taal van de begeleider, die zich 'buiten het gewone of verwachtte' bevindt en niet geleerd kan worden. De cliënt kan zich aardig in de kou gezet voelen als de werker denkt te volstaan met een: 'ik kan me voorstellen dat dat lastig voor u is'. Jorna beschrijft dat de werkzaamheid van de geestelijk begeleiding zit in het vermogen om als reactie op het verhaal van de ander met een van binnenuit ingegeven antwoord te komen. Hij voegt dat het een 'spannende opdracht' is om op die manier van toehoorder spreker te worden; het gaat immers niet om professioneel jargon of van tevoren bedachte antwoorden maar om taal die geboren wordt in de ontmoeting en waarin we onszelf als mens vinden en uitdrukken (idem:293). Taal die past in spiritueel ingestelde geestelijke begeleiding – dat wil zeggen 'kloppend met deze mens in deze situatie' -, is 'vloeiende taal boven gestolde taal, taal van het hart boven logisch-rationele taal,

---

<sup>15</sup> Raadsman Kuik in zijn recensie over het artikel van Vlug in Moed om te Zien (2010): <http://www.gevangenishumanist.nl/news.aspx?lntNavId=1&lntEntityId=106>, gevonden op 16/4/2012



scheppende taal boven gereproduceerde taal' is (idem). Daarmee tapt de werker 'uit een andere vaatje' dan in de gewoonlijke communicatie tussen mensen en dit kan ook voor de begeleider zelf beangstigend en verrassend zijn: komt er een antwoord op en wat wordt daarmee gezegd? Het 'antwoord' kan ook op een ander vlak liggen en een andere beweging van de werker vragen. Raadvrouw Sonja 't Hart-Hartog (2008) beschrijft hoe ze door te walsen met een bewoner van het verpleeghuis, hem bereikt waar dat met woorden niet lukt. Een dergelijk initiatief kan echter ook verkeerd uitpakken en het is elke keer weer aftasten wat in de gegeven situatie met deze ander werkt. Als het niet lukt om contact te maken kan het moed vragen om het opnieuw te proberen.

#### *Einde van de ontmoeting(en)*

Ook het beëindigen van een ontmoetingen kan om moed vragen. Het kan gaan om de moed om oprecht te zijn: de professional zal de cliënt verder niet buiten de instelling begeleiden of het contact is 'rond' en de ander kan zonder begeleiding verder. Dit is de moed om een punt te zetten in de relatie die met elkaar is aangegaan en waarin de begeleider als persoon niet buiten gebleven kan zijn; een relatie die aangenaam of bijzonder kan zijn. Het kan ook zijn dat er geen goede werkrelatie is of de begeleider om wat voor reden ook niet (meer) de juiste persoon is en moet doorverwijzen. De begeleider heeft dit, met de overwegingen die hierbij spelen, met de cliënt te bespreken.

### **3.2.2 Kenmerken richting organisatie en medewerkers**

*'Bij de CSM meld ik dat ik met Johan mee naar zijn ouders ga. 'Wij begeleiden alleen mariniers binnen de poort, niet daarbuiten!', krijg ik te horen. Ik antwoord hem netjes dat dat voor mariniers zelf zo kan zijn, maar dat ik een andere visie heb. Ik ga als humanistisch raadsman met hem mee als ik dat zelf wil. 'Jonge mensen vormen is een goede zaak, maar ze gaan niet misvormd hier de poort door. Als ik kan helpen dat iemand weer snel thuis de draad oppakt, dan doe ik dat', zeg ik hem duidelijk.'* (van de Kamp, 2009:19)

Het beroep geestelijk begeleider kent een grote mate van zelfstandigheid en vrijheid. Met uitzondering van (vaste) overleg- of trainingsmomenten, kan men de eigen tijd en prioriteiten indelen en vaststellen. Men kan het aantal en de duur van cliënt contacten zelf bepalen, of deze gesprekken wel of niet uitgewerkt worden en hoeveel tijd men aan voorbereiding e.d. besteedt. Hiernaast is het vaak aan de werker zelf in hoeverre zij zich mengt in scholings- en beleidstaken, overleggen of het opstarten van of deelnemen aan allerlei extra activiteiten. In vergelijking met veel andere beroepsgroepen in deze instellingen is deze vrijheid in de indeling en vormgeving van het werk een 'luke' die vanuit de vrijplaats een recht is maar ook plichten en mogelijke 'moeites' kan geven. Het blijkt op veel plekken mogelijk je zowel tussen de cliënten als in overleggen of beleidstaken te 'verstoppert', om zo niet beschikbaar te zijn voor het deel van het werk dat de werker minder goed licht. Uit verhalen van docenten en geestelijk begeleiders heb ik een aantal malen gehoord van geestelijk begeleiders die 'nauwelijks van hun kamer afkwamen' en zich hiernaast weinig tot niet met de organisatie inlieten.

Het kan moed vragen om steeds weer op zoek te gaan naar nieuwe contacten of om jezelf op de werkvloer of richting het management te profileren. Het lijkt mij dat dat hierin de volgende factoren een rol spelen: enerzijds de (relatieve) onbekendheid en het unieke van de functie met hieraan gekoppeld de vrijplaats en positie in de instelling en anderzijds de gerichtheid van het beroep op

zingeving, spiritualiteit en levensbeschouwing. In het navolgende worden deze factoren nader uitgewerkt.

### *Vrijplaats en positie in de instelling*

In 'Raadsman, heeft u nog raad?' beschrijft Marias van Dorp, destijds hoofdkrijgsmacht raadsman, dat er een grote mate van onafhankelijkheid noodzakelijk is om 'adequaat op te treden als geestelijk verzorger bij de krijgsmacht' en dat 'men mag zich niet laten reduceren tot een onderdeel van het systeem' (van de Kamp, 2009:12). Het Nederlandse bestel voorziet in deze onafhankelijkheid van geestelijk begeleiders, die is vormgegeven vanuit de scheiding tussen kerk en staat. Dit uit zich in de vrijplaats die ervoor zorgt dat de geestelijk begeleider zich (in het uiterste) te verantwoorden heeft bij de zendende organisatie en niet bij de eigen werkgever. Het gevolg hiervan is dat de geestelijk begeleider een uitzonderlijke positie in de organisatie heeft: andere medewerkers weten niet, of alleen globaal, wat er besproken wordt tussen werker en cliënt en de 'aansturing' vanuit de organisatie verschilt. Door haar onafhankelijkheid heeft de geestelijk begeleider een (drie)dubbele loyaliteit: naar de cliënt, naar de organisatie en voor gebonden geestelijk begeleiders naar de traditie. Geestelijk begeleider Walton (2001) stelt dat de kracht van de vrijplaats ligt in de kritische distantie van de geestelijk begeleider waardoor er tevens de vrijheid is zich 'subversief' kritisch op te stellen tegenover de instelling, c.q. de behandeling. De geestelijk begeleider heeft steeds te balanceren tussen cliënt belangen en organisatie doeleinden waar deze strijdig zijn.

Van den Berg beschrijft dat hij een viertal bijeenkomsten organiseerde om stil te staan bij een verongelukte medewerker. Hij geeft aan dat men al snel kan denken dat dit een 'overkill is' en dat voor iemand die efficiënt denkt, in dit verhaal een arts van zijn instelling, dit teveel tijd kost.

*'Ik durf aan zo iemand, die zegt dat aanbod de behoefte scheidt, niet goed te vragen: kent u zelf een persoonlijk verlies...? Dat is een forse vraag die je niet kunt stellen als je agressie begint te voelen. Ik zweeg dus maar.'*  
(van den Berg en Leget, 2011:136)

Van den Berg benutte zijn discretionaire ruimte als geestelijk begeleider en kwam met deze eigen koers onvermijdelijk in aanraking met botsende waarden en normen. Hiervan getuigt ook het voorbeeld van raadsman Erwin van de Kamp aan het begin van deze paragraaf. Niet iedere leidinggevende (maar ook andere medewerkers) zal steeds de dialoog willen aangaan met de geestelijk begeleider die de (geloofs)beleving, waardigheid of bejegening van mensen in de organisatie aan de orde stelt en acties in deze richting bepleit. Hiernaast kan het ook een kunst voor de werker zijn om wat er in de begeleidingsgesprekken aan de orde komt op zo'n wijze richting de organisatie te vertalen dat de waarde ervan gezien wordt. Hiertoe dient de moed opgebracht worden om naar de 'diepte van de kloof tussen de existentiële en financiële benen' van de organisatie te kijken zoals een geestelijk begeleider het verwoordt (Van der Vorst, 2012:51). Geestelijk begeleider Westerink<sup>16</sup> geeft aan dat je 'op de werkplek de moed moet hebben om vragen te stellen en er zelf een mening op na te houden over zorg'. Ze vertelt dat de begeleider steeds weer moet kijken hoe het individu tot zijn recht komt in het systeem en tegelijk goede banden met de organisatie moet houden: het is de kunst hierin tactisch te manoeuvreren. Onderzoeker aan de

---

<sup>16</sup> Afscheidsinterview met Annet Westerink door het Humanistisch Verbond, gevonden op 16/4/2012: [http://www.raadslidenforum.nl/ontmoeting/afscheidsinterviews/interview\\_met\\_annet\\_westerink](http://www.raadslidenforum.nl/ontmoeting/afscheidsinterviews/interview_met_annet_westerink)

Universiteit voor Humanistiek Jacobs (2004) verwoordt het delicate balanceren op de volgende wijze: 'De vrijplaats dient een 'veilige ruimte' te zijn voor de mensen die in organisaties verblijven en werken, maar kan dit niet zijn voor geestelijk begeleiders zelf. Voor geestelijk begeleiders is de vrijplaats een 'tussenruimte' die hen tegelijkertijd een binnen- als een buitenstaanderspositie geeft. Deze dubbelpositie houdt in dat zij met één been buiten de organisatie staat en met één been er middenin. Werken in de marge maakt het mogelijk om aandacht te blijven houden voor het andere wat niet hoorbaar kan worden in de organisatie, wat in de verdrukking raakt, er niet mag zijn. Het maakt het ook mogelijk trouw te blijven aan waar het geestelijk werk voor staat en zich dus niet te conformeren aan de dominante opvattingen en werkwijzen binnen de organisatie.'

Van geestelijk begeleiders wordt dus vanuit het principe van de vrijplaats een onafhankelijke houding gevraagd, die empathisch en nabij is maar tegelijkertijd kritische distantie vraagt, die zich kan richten op de menselijke maat te midden van complexiteit en waarin het vermogen aanwezig is 'te werken in de marge'. Deze houding kan bij tijd en wijle om moed vragen omdat het bewust een bepaalde eenzaamheid geeft: je doet je best om in de groeps- of afdelingscultuur te passen en toch hoor je er 'niet helemaal bij'. 'Als je niet lekker in je vel zit, baal je daarvan' (Van den Ende, 2011:83). De humanistisch raadsliden die van den Ende in haar boek aan het woord laat vertellen hiernaast dat met het oog op toegankelijk willen zijn, een neutrale houding belangrijk is: 'Persoonlijke voorkeuren zijn tot op grote hoogte taboe omdat iedere militair recht heeft op gelijke toegang tot de geestelijk verzorger' (idem:90). Dit gevoel van 'nooit zomaar jezelf kunnen zijn' en je voorkeuren kunnen uiten kan er tevens voor zorgen dat men zich eenzaam en vermoeid kan voelen, temeer tijdens een uitzending waarin men het dagelijkse leven deelt (idem).

De geheimhouding en vertrouwelijkheid die gepaard gaat met het werk en de vrijplaats, kan met name bij justitie, leiden tot strijdigheid tussen de eigen normen en die van de organisatie of samenleving. Dit kan bijvoorbeeld het geval zijn wanneer wordt verteld over criminele activiteiten die wanneer ze bekend zouden worden, voorkomen of bestraft zouden worden. De geestelijk begeleider moet dan een afweging maken tussen geheimhouding en het belang of voorkomen van schade aan anderen. Het vergt vertrouwen en moed om hierin positie te kiezen, wetende wat er op het spel staat. De geestelijk begeleider kan hiernaast door alle gesprekken die zij voert vinden dat er een signaal nodig is aan de samenleving. Dit is recentelijk gebeurd door geestelijk begeleiders werkzaam in de vreemdelingendetentie en door van de Kamp in het bepleiten van onderzoek naar zelfmoord onder oud-militairen. Omdat men zich hierbij tegen maatschappelijke tendensen zal moeten verzetten vergen deze 'klokkenluiders' activiteiten integriteit en moed.

#### *Gerichtheid van het beroep op zingeving, spiritualiteit en levensbeschouwing*

Zoals hierboven beschreven, is de geestelijk begeleider, ondanks alle goede contacten, toch meestal 'een vreemde eend in de bijt' in de organisatie waarin zij werkt. Een belangrijke reden hiervoor is de gerichtheid van het beroep op zingeving, spiritualiteit en levensbeschouwing. Het gaat de geestelijk begeleider om aandacht voor de binnenkant van het bestaan, in tegenstelling tot de zorg voor 'de buitenkant' die in de meeste instellingen centraal staat. Met deze gerichtheid op het unieke en diepere niveau van een persoon, op transcendentie of rituelen, zijn mensen, zeker in hun werk, minder vertrouwd. De geestelijk begeleider is doorgaans beperkt zichtbaar op de werkvloer maar is wel nadrukkelijk aanwezig rond crisissituaties, bij ernstige problematiek als uitzichtloosheid of rond

het sterven. De geestelijk begeleider spreekt tevens een andere taal aan. Het medische en feitelijke discours dat bijvoorbeeld in het ziekenhuis gesproken wordt en waarmee men in een rechte lijn van oorzaak naar oplossing probeert te werken, verschilt van de wijze waarop de cliënt de beleving en betekenis van zijn/haar opname met de geestelijk begeleider bespreekt. Deze innerlijke beleving verwoorden naar en verbinden met de andere taal en gerichtheid in de organisatie vergt een continue inzet en op momenten ook moed van de werker. Ze moet zich onderscheiden van strategische communicatie en een (veelal) rationeel functionele focus van de organisatie maar zich daar wel naast en tussen voegen. 'Niet wat ik denk en wil krijgt aandacht, maar wat er is en gebeurt', zo verwoordt Jorna treffend het verschil tussen doelgericht en methodisch handelen en de specificiteit van de aandacht op 'het eigene en onbeheersbare' die een geestelijk begeleider biedt (2012:3). De moed die in deze wordt gevraagd is niet de moed om het verschil tussen beide logica's als een diepe en onoverbrugbare kloof te benaderen maar juist de moed om in relatie met andere professionals en met behulp van de kleine verhalen die ook bij hen leven en hen in beweging zetten, de verschillen tussen beide logica's te overbruggen zoals geestelijk begeleider Schuhmann (2011) tevens beschrijft.

### **3.2.3. Kenmerken in het contact met beroepsgenoten en beroepsnormen**

Met redelijk wat aarzeling vertelde ik bij aanvang van deze scriptie tegen anderen, waaronder geestelijk begeleiders (al dan niet in spe) over het door mij gekozen onderwerp. Het feit dat ik voor het tot dan toe in de geestelijke begeleiding nauwelijks benoemde thema 'professionele moed' had gekozen, kon dacht ik in de ogen van anderen twee dingen betekenen: ik was of heel moedig en miste die kwaliteit bij andere geestelijk begeleiders of ik had een gebrek aan moed en probeerde om via dit onderzoek zowel moed te vinden als te laten zien hoe moeilijk het vak wel niet was zodat ik er wat beter van af kwam. Het leek mij dat iedereen in twee zinnen toch wel door had dat de laatste optie voor mij van toepassing was. Ik was dan ook nogal gevoelig voor een aantal mensen die 'van moed' een lachertje maakten dan wel het onderwerp niet leken te herkennen, wat me een derde mogelijkheid gaf: speelde het thema moed wel echt binnen de geestelijke begeleiding of was het vooral een 'persoonlijk ding' van een aantal lakende geestelijk begeleiders? Hoewel ik inmiddels vast overtuigd ben van de relevantie van het onderwerp voor de beroepssoort en ik hier nu ook graag over vertel blijft 'zelf censuur' ook in deze scriptie op de loer liggen. Het bekennen van aspecten in het werk die ik verder te ontwikkelen heb voelt riskant: immers, wat ben ik voor een geestelijk begeleider als ik hier 'last' van heb en heb ik dan wel voldoende professionele kwaliteit om het vak te mogen uitoefenen? De vraag stellen naar moed kan zodoende aanvankelijk het idee wekken dat er aan iemands professionaliteit getornd wordt.

De vakliteratuur over geestelijke begeleiding laat er geen misverstanden over verstaan: als werker heb je je 'werktuig en daarmee je persoonlijkheid te beheersen' (naar van Praag). Jorna stelt dat: 'De personale competentie [basisbekwaamheid] houdt dus in dat de werker zichzelf en de dingen van binnen heeft leren beluisteren en bereid is om de sprong te wagen die nodig is om los te komen van zichzelf en in relatie te zijn' (2008:249). Dit zijn slechts twee zinnen uit de veelheid aan vakliteratuur waarin de noodzakelijke houding en persoonlijke ontwikkeling van de geestelijk begeleider beschreven staat. De 'lat ligt hoog', het is duidelijk dat je nogal wat in huis, meegemaakt en doorleefd moet hebben om het vak naar behoren uit te kunnen oefenen. Ik deel deze visie maar ben

blij dat mijn begeleiders me in de praktijk geduldig en met vertrouwen allerlei aspecten van het vak lieten oefenen en ervaren. Naast deze steun was het ook prettig tijdens mijn stage periode bij Elly Hoogeveen (1991) te lezen hoe ook haar angsten, twijfels, onzekerheid en de behoefte aan waardering parten hebben gespeeld in het werk. Ze geeft aan dat het belangrijk is dat er wordt stilgestaan bij negatieve voorbeelden uit de praktijk en 'het volstrekt onrealistische van de opdracht om als goed functionerende hulpverlener [...] een bijna volmaakt, evenwichtig en volgroeid mens te zijn (een levensopdracht lijkt mij)' (idem:37). Als hier geen aandacht voor is kan dat leiden tot een ernstig gevoel van falen en teleurstelling, met allerlei nadelige effecten voor de cliënt relaties (idem).

Er drukt dus nogal een beeldvorming en verwachtingspatroon op geestelijk begeleiders waardoor het moeilijk en schaamtevol kan zijn om grenzen, beperkingen, angsten, onmacht en twijfels die je in het werk ervaart te bespreken. Men ervaart ook niet altijd de ruimte en veiligheid binnen het eigen team geestelijke verzorging om zich kwetsbaar te durven opstellen. Gerard Snels beschrijft in 'Angst, zelfkennis en kennis van anderen' (1997) hoe hij bij zijn start als raadsman bij defensie terecht kwam in een door een deel van de collega's zo genoemde 'slangenkuil'. De onderlinge omgang bleef sterk achter bij zijn verwachte 'ideaal van openheid, begrip en tolerantie' (idem:79). Zijn verhaal sluit aan bij verhalen die ik van collega geestelijk begeleiders gehoord heb en door Van den Berg als volgt beschreven wordt:

*'Al eens eerder was me opgevallen dat dokters heel alleen kunnen zijn met wat zij meemaken, dat er weinig onderlinge communicatie is. Het is met dokters als met veel pastors en geestelijk verzorgers: het oprechte luisteren naar elkaar is pover, vaak dingmatig. Ik zeg niet dat ik beter ben. Er is weinig transparantie en dat betekent: weinig communicatie over onzekerheden, angsten en vragen. Nog minder over gevoelens. Het dingmatige, het functioneel denkende overheerst. Daar zijn mijn inziens mensen niet op en voor gemaakt.'* (van den Berg en Leget, 2011:26)

Het kan dus moed vergen je richting vakgenoten uit te spreken over de persoonlijke moeilijkheden, emoties of indringende gebeurtenissen die je in het werk ervaart. Het 'dingmatige' bespreken, het feitelijk en functioneel houden van de communicatie kan een manier zijn om de eigen kwetsbaarheid en teleurstelling of wantrouwen in elkaar te bedekken. Hiernaast kan het spreken over professionele moed extra bemoeilijkt worden als er binnen het discours van de eigen beroepsgroep geen verhalen verteld worden over deze thematiek.

Een factor die afhankelijk van de werkplek extra moed kan vergen om zichzelf te laten kennen en vrijmoedig te spreken is het onderscheid tussen geestelijk begeleiders in denominatie en levensovertuiging. Men lijkt op sommige werkplekken en momenten ten opzichte van elkaar als 'ultieme vertegenwoordiger van de eigen levensbeschouwing' meer aan elkaar te bewijzen te hebben dan met elkaar te delen; wat deels wordt bevorderd doordat men soms elkaars 'concurrent' is in de verdeling van werkuren. Omdat men samenwerkt is het van groot belang te weten wat men aan elkaar heeft, juist ook in levensbeschouwelijk opzicht. Daarbuiten is het van belang zich richting het management als team te kunnen profileren wat betekent dat men met elkaar een visie op het werk moet formuleren en zich dus wel aan elkaar 'moet schuren'.

Hiernaast is het voor de zelfzorg en voeding van de geestelijk werker van grote waarde dat zij tegenover collega's of in inter- of supervisie vrijmoedig kan spreken over 'plekken der moeite', teneinde zich weer met hernieuwde energie en kracht toe te kunnen wenden.

### **3.3 Samenvatting kenmerken in relatie tot moed**

In het voorgaande zijn vele en diverse kenmerken van het werk van de geestelijk begeleider naar voren gekomen die richting moed wijzen. Eén van de mogelijkheden om de essentie van deze kenmerken samen te vatten tot een beschrijving van professionele moed in de geestelijke begeleiding is de volgende beschrijving:

Professionele moed in de geestelijke begeleiding is de moed van de werker om het appèl te durven voelen om met en ten behoeve van de ander in situaties van menselijke problematiek te gaan staan, daar met de ander te verwijlen, hoe vreemd, onleefbaar of pijnlijk dat ook mogen zijn en daarop een authentiek antwoord te geven. De geestelijk begeleider heeft moed nodig om de ander 'met lege handen' te ontmoeten; ze kan niet leunen op protocollen, standaard vragen en materialen en moet afzien van adviezen en pasklare oplossingen. Moed zit tevens in de toewending naar de unieke ander waarin deze zonder oordelen en verwachtingen kan zijn wie hij/zij is en aan de orde kan laten komen waarmee hij/zij worstelt of waaronder hij/zij lijdt ondanks weerstand, schaamte of angst en waarin de begeleider dit vanuit vertrouwen en in alle ongewisheid, kan toelaten en met de ander(en) kan uithouden. Hierbij heeft de begeleider een ontvankelijke houding waarin zij het aandurft de eigen oordelen, aannames, emoties en gevoeligheden onder ogen te zien en indien nodig tijdelijk op te schorten om op een ander moment te bereflecteren en doorleven. De begeleider heeft de moed de ander eigenstandig en onafhankelijk te ontmoeten, te bevragen en te antwoorden en vertrouwt daarin op de eigen waarden, gevoelens en intuïties die worden opgeroepen door op betrokken wijze aanwezig te zijn. De begeleider heeft de moed haar vragen, observaties, intuïties en antwoorden op een directe en eigen wijze aan anderen te verwoorden en kritisch en verbindend voor het belang van de cliënt of cliënten op te komen in de organisatie. Ze belichaamt haar opvattingen waardoor er eenheid is tussen 'zijn en doen'. Zowel naar de cliënt als in de organisatie zet de geestelijk begeleider zich in voor de aandacht voor het beleven van geloof- en/of levensovertuiging, voor zinvinding en komt zij op voor menselijke waarden waar deze in de verdrukking komen of niet voldoende gehoord worden; deze positie vraagt op momenten om moed. Hiernaast is de begeleider met moed in staat vrijmoedig te spreken en een bepaalde kritische distantie tot de organisatie te behouden om zo voor velen een vrijplaats te kunnen bieden en deze te kunnen dragen. De begeleider zet haar eigen koers en prioriteiten uit binnen de taakstelling die ze heeft en neemt hier verantwoordelijkheid voor. Ze heeft de moed om op open en constructieve wijze in inter- of supervisie en binnen de eigen beroepsgroep, 'plekken der moeite' en de eigen verwachtingen, gevoelens, onzekerheden, tekortkomingen in relatie tot de beroepsnormen te bespreken.

### **3.4 Professionele moed en professionaliteit**

In deze paragraaf zal ik nader ingaan op het verband tussen de gevonden kenmerken, die we professionele moed genoemd hebben en professionaliteit. Hierbij onderzoek ik hoe professionele moed van de professionaliteit van de geestelijk begeleider onderscheiden kan worden. Want behoren de gevonden kenmerken niet 'gewoon' tot de professionaliteit en de specifieke

competenties van de geestelijk begeleider? Deze vraag werpt Myriam van der Vorst op in de aanbevelingen van haar scriptie over Professionele Moed in de Humanistisch Geestelijk Verzorging. Hierin heeft ze via theorie en interviews met humanistisch geestelijk begeleiders professionele moed in de dagelijkse beroepspraktijk van het humanistisch raadswerk onderzocht. Van der Vorst schrijft: 'Is professionele moed nodig daar waar men nog niet professioneel is, daar waar men nog niet competent is?' (2012:62). Deze vraag heb ik mijzelf ook gesteld en is kort naar voren gekomen onder zelfcensuur in 3.2.3. Niettemin stelde ik daar dat moed wel degelijk aan de orde is in het beroep. Van der Vorst komt vanuit de interviews en theorie tot eenzelfde conclusie die ze op de volgende wijze beschrijft: 'Professionele moed in de humanistische geestelijke verzorging behelst in hoge mate en frequentie de existentiële moed om contact met jezelf en een ander aan te gaan en om met werkelijkheidszin te leven, en de morele en fysieke moed om jezelf en de ander recht te doen.' (idem:61). Het verschil met andere professionals typeert ze als een verschil in de mate en frequentie van het omgaan met existentiële moed, die ook in het dagelijks leven van mensen niet kan ontbreken. Van der Vorst stelt dat iedereen met existentiële angst te maken heeft maar dat de geestelijk begeleider de angsten, onzekerheden, pijn en verdriet die het menselijk leven met zich meebrengt bewust opzoekt en aangaat. Een mens heeft de existentiële moed 'op te brengen om jezelf te leren kennen, want alleen wanneer je weet wie je bent, je jezelf op waarde weet te schatten en weet wat je van belang acht, ben je in staat om daarvoor ook te gaan staan. Alleen dan kun je de werkelijkheid omtrent jezelf, een ander en de realiteit onderkennen, verdragen en rechtdoen. [...] Morele en fysieke moed helpen je vervolgens om dat in de praktijk te brengen' (idem: 20).

Voor Miller (2000), die de moed wil redden van een val uit nobelheid, moet er daadwerkelijk wat op het spel staan, in de zin van gevaar, pijn of ernstige moeilijkheden, om van moed te spreken. Hij vindt het verdacht dat mensen die vanuit de rede hun autoriteit verkrijgen moed vooral daar lokaliseren waar hun expertise en professionaliteit ligt. Tevens uit hij kritiek op het moedig noemen van 'een of andere strijd tot zelfrealisatie' (idem:12). Miller stelt dat wie moed en lafheid kwalificeert de macht heeft te onderscheiden en zo zichzelf te bevoorrechten.

Millers woorden raken aan mijn eigen aarzeling om van professionele moed in de geestelijke begeleiding te spreken: want wat riskeert een geestelijk begeleider nu helemaal en is het wel aan de beroepsgroep zelf om het werk moedig te noemen? Op basis hiervan ben ik tot de volgende vierslag gekomen. Deze indeling kan mogelijk helpen een antwoord te vinden op de vraag of binnen de professionaliteit van de geestelijk begeleider professionele moed onderscheiden kan worden:

1. De professional kan ermee volstaan vanuit logisch-rationeel geleerde en opgebouwde kennis en vaardigheden te werken; in dit geval is er geen moed benodigd om de handelingen uit te voeren. In par. 2.2.1 hebben we echter gezien dat professionaliteit altijd om afstemming op het unieke vraagt en normatief is. Hierdoor heeft iedere professional in meer of mindere mate eigen en complexe keuzes tot 'goed handelen' in het contact met de ander te maken. Dit vraagt van alle professionals een bepaalde mate van professionele moed; de geestelijk begeleider kan de ander echter niets bieden als ze zich beperkt tot een contact waarin ze als persoon 'buiten schot' blijft.

2. De geestelijk begeleider is in haar werk 'haar eigen instrument'; kennis en vaardigheden vormen weliswaar de voedingsbodem van het werk maar de geestelijk begeleider kan niet steunen op vaste concepten of volstaan door de ander cognitief te beluisteren. Elke keer is het contact en het proces waarin men met de ander meeloopt uniek en moet dit door begeleider van binnenuit worden

vormgeven. Is het de ander vanuit het hart en in ongewisheid ontmoeten, wat inherent aan het beroep is, voldoende om van professionele moed te spreken of behoort deze kwaliteit tot de specifieke professionaliteit van de geestelijk begeleider? Welke situaties of facetten van het werk zijn er verder aan de orde waardoor het spreken over professionele moed gerechtvaardigd is?

3. De geestelijk begeleider houdt zich in haar werk expliciet en bewust bezig met de existentiële dimensie en hiermee samengaan treedt ze in relatie met het lijden, het verdriet, de onmacht en de eenzaamheid van mensen. Hiernaast zijn geestelijk begeleiders veelal werkzaam in instituties waarin mensen in enige vorm ingesloten zijn, al dan niet uit vrije wil. Door de specificiteit van het werk, de vrijplaats en de beroepsnorm van toegankelijkheid voor een ieder, staan geestelijk begeleiders 'met één been binnen en één been buiten de organisatie' en kunnen zij tevens het 'ongehoorde' binnen de organisatie verstaan. De discrepanties tussen informatie uit deze bronnen en menselijke waarden en betekenisgeving dienen zij vervolgens in te zetten ten behoeve van humanisering van de instelling. Dit betekent tevens dat de begeleider inzichten over wat menselijk leven wezenlijk maakt heeft te belichamen. Samenvattend is te stellen dat het zich verstaan met deze thematiek en deze in 'zijn en doen' laten blijken behoort tot de professionaliteit van de geestelijk begeleider. De frequentie en intensiteit van de omgang met menselijke problematiek, dit belichamen en de sociaal-activistische rol die hieruit volgt invullen, vragen echter dermate meer existentiële en morele moed dan maatschappelijk gebruikelijk is, dat hierdoor van professionele moed gesproken kan worden.

4. En tot slot, leidend tot mijn aarzeling rondom de term professionele moed in de geestelijke begeleiding: wellicht is het omgekeerd en valt de term professionele moed niet omdat de geestelijke begeleiding zich voorop wil staan op deze vanuit de taakbeschrijving verwachte surplus aan benodigde moed maar juist omdat men vanuit de beroepsnormen en –verwachtingen een gebrek of tekort tot de eigen beroepsuitoefening ervaart. Professionele moed is dan daar benodigd waar de professional haar beroepsuitoefening als een zaak van het hart, te midden van de ongewisheid, existentiële thematiek en de bijzonder positie die zij daardoor in de organisatie inneemt, op momenten, in bepaalde situaties of op bepaalde onderdelen niet naar voldoening waar kan maken.

Dat dit laatste deel van de vierslag in ieder geval mede aan de basis ligt van de onderzoeksvraag van deze scriptie blijkt ook uit de genoemde citaten en voorbeelden van geestelijk begeleiders in de voorgaande paragrafen. Steeds opnieuw wordt benoemd dat er iets gevraagd wordt van de werker waar zij op dat moment met moeite aan kan voldoen of waartoe extra kracht benodigd is; in de voorbeelden van Hekking en Hoogeveen wordt 'de opdracht volbracht', ondanks de weerstand, onmacht en de spanning van de verantwoordelijkheid die de situaties oproepen. Ook hieruit blijkt hoe moeilijk het is om toe te geven waar of wanneer men (nog) niet aan de beroepsnormen kan voldoen: de voorbeelden en citaten geven heel wel de moeiten weer maar vertellen slechts in een enkel geval waar het niet lukt.

Voor zijn eigen beroepsgroep van psychoanalytici beschrijft Bierenbroodspot (1988) het spanningsveld tussen het 'ideale' functioneren van de professional in zijn dagelijkse werk en de realiteit van alle dag waarin de professional niet boven menselijke 'trivialiteiten' als gevoelens van agressie, schuld en schaamte verheven blijkt. Bierenbroodspot verdenkt zijn beroepsgroep van kenmerken van een schaamtecultuur waarin men elkaar, al dan niet subtiel, te schande zet als men niet voldoet aan de hooggestemde beroepsverwachting. Het kan de professional dus vanuit de eigen beroepsgroep aangerekend worden als men met collega's de eigen problematiek bespreekt. Ik heb



dit binnen de beroepsgroep nog niet op een dergelijk wijze ervaren maar dat schaamte de geestelijk begeleider bij voorbaat al belet om zich hierover uit te spreken was voor mij wel aan de orde. Bewustwording van de verschillen tussen de ideale beroepsnormen en het dagelijkse functioneren en dit bespreekbaar maken zoals Bierenbroodspot bepleit zie ik als een adequaat antwoord hierop.

### *Is professionele moed te leren?*

Eenzijds wil men niet bekennen op punten of momenten onvermogen te ervaren en mogelijk 'te verzaken', anderzijds willen geestelijk begeleiders, net als veel andere mensen, zich niet vooropstaan op een inzet of handelingsbereik dat de 'normale verwachtingen' zou overschrijden. Men blijkt dat ook niet op deze wijze te ervaren. Miller (2000) beschrijft verschillende moedige soldaten en een arts op het slagveld die ontkenden moedig te zijn geweest: ze deden wat er moest gebeuren en dachten er in wezen niet bij na. Ook de moedig benoemde Nelson Mandela laat in interviews blijken met tegenzin over moed te praten; wat hij deed 'moest gewoon' (Stengel, 2010). Wat Mandela uiteindelijk vertelt is dat hij tijdens zijn gevangenschap ontdekte dat ondanks dat hij angst voelde, hij tegenover zijn bewakers kon doen alsof hij moedig was. Hij zegt hierover: 'moed is niet aangeboren – het is de manier waarop wij zelf kiezen om te zijn' (idem:26). Door steeds opnieuw moedig te handelen, word en ben je moedig. Moed draait dus ook om ervaring, om 'gewoon doen'. Dit stelt ook de leer van de klassieke deugden. Zoals te Velde (2001) naar Aristoteles aangeeft wordt moed tot morele deugd als het moedig handelen tot habitus is verworden. Miller (2000) geeft hiernaast aan dat moed – vooral morele moed - als een spier is die men moet trainen, omdat ze de neiging heeft te verdwijnen als ze niet gebruikt wordt. Hij legt dit niet verder uit maar als ik uit mijn eigen ervaring hiermee put dan komt dit mogelijk omdat men opnieuw onzeker wordt of omdat men door 'innerlijke bezetting' op dat moment minder contact heeft met de eigen morele voedingsbodem. Hierdoor ben je minder in staat (snelle) keuzes richting het 'moreel juiste' te maken en hiervoor op te komen. Ook de raadslieden die van der Vorst (2012) gesproken heeft vertellen hiervan: als men moe is, niet goed in zijn vel zit of de eigen grenzen anderszins overschrijdt, dan kan men een gebrek aan moed ervaren. Zij geven hierbij aan dat het van belang is goed aan zelfzorg te doen en voor eigen voeding te zorgen.

Zo gezien kan professionele moed gezien worden als een te trainen en onderhouden kwaliteit die kracht en richting kan geven om de werkzaamheden die behoren bij de professionaliteit van de geestelijk begeleider naar hun volle potentie uit te voeren. Waar deze kwaliteit een integraal onderdeel van de beroepshouding is geworden zal de geestelijk begeleider professionele moed niet bewust tot in mindere mate herkennen: men voelt minder frequent of in mindere mate het schrijnende tekort en de schaamte en spanning die dit mee kan brengen. Hierbij heeft men wel reëel te zijn over de eigen mogelijkheden en grenzen. Een geestelijk begeleider vertelt: 'je kunt er niet voor iedereen tegelijkertijd en volledig zijn. Het is in die zin ook altijd een tekort schieten' (idem: 77).

Professionele moed betekent voor de geestelijk begeleider dan ook niet een prestatieverplichting om alle voorkomende ingewikkelde menselijke situaties aan te gaan maar betreft met name de inspanningsverplichting en bereidheid om het verhaal van de ander te volgen, daarbij te blijven en daar recht aan te doen. In het volgende hoofdstuk wil ik bekijken wat er nodig is voor deze vorm van professionele moed en wat de geestelijk begeleider heeft aan te gaan om dienstbaar te kunnen zijn aan de situatie van de ander.

## 4. Opgave tot professionele moed in de geestelijke begeleiding

In het voorgaande hoofdstuk hebben we geconstateerd dat de taakbeschrijving van de geestelijk begeleider niet alleen een surplus aan benodigde professionele moed vraagt maar dat deze moed tevens benodigd is waar zij een tekort ervaart in de beroepsuitoefening. In dit vierde hoofdstuk wordt onderzocht welke noties er in de literatuur te vinden zijn die verband houden met de opgave tot deze moed. Allereerst zullen verschillende denkers geraadpleegd worden omtrent de rol die angst, wil en bereidheid spelen in de professionele ontwikkeling van de geestelijk begeleider. Hierna zal nader onderzocht worden wat het aan moed vraagt om een ander werkelijk te ontmoeten. In paragraaf 4.3 wordt de relatie tussen professionele moed en de levenshouding uitgewerkt. Hierin wordt vanuit het kader van mijn opleiding, specifiek de humanistische levenshouding belicht. Tot slot wordt onderzocht wat het aangaan van de opgave tot professionele moed, de geestelijk begeleider kan brengen.

### 4.1 Elementen die de geestelijk begeleider weerhouden van de inzet van moed

In deze paragraaf wil ik onderzoeken welke elementen de geestelijk begeleider dusdanig kunnen weerhouden om met moed te ontmoeten en te spreken, dat de werker niet toekomt aan de ware aard en potentie van haar vak. Er moet soms heel wat 'overwonnen' worden om in contact met de ander te treden en zodanig beschikbaar te zijn dat deze ander in de ontmoeting kan doormaken wat doorgemaakt moet worden. Kennelijk kan er in de geestelijk begeleider iets geraakt worden waardoor zij uit het contact stapt in plaats van in het hier en nu 'in overgave existentieel en emotioneel beschikbaar te zijn voor de cliënt' (Jorna, 2011:35).

Het voorbeeld van Hekking (par. 3.2) toonde ons wat er zoal kan gebeuren: mevrouw Janssen gaat op op korte termijn dood, het stinkt en mevrouw reageert afwijzend. Het is allerminst vreemd dat hij in eerste instantie weerstand voelt. Als mevrouw zijn eerste pogingen tot contact afwijst lijkt het alsof Hekking zich op dit punt het liefste weer om zou draaien en weg zou lopen. Hekking *wil* het contact laten werken maar weerzin, angst en twijfel lijken ongevraagd bezit van hem te hebben genomen. Hier had de casus kunnen stoppen en was de geestelijk begeleider mogelijk met een gevoel van mislukking vertrokken maar Hekking slaagde er, bijna onverwachts, in zich over te geven aan de situatie zoals die zich in al zijn vreemdheid en kwetsbaarheid toonde. Op het moment dat de ruimte tussen hen zich opent ('Is het zo erg?') blijft Hekking oordeelloos en met zijn aandacht in de situatie. Nu is er contact.

In dit voorbeeld speelt een aantal belangrijke aspecten een rol die de geestelijk begeleider in de ontmoeting kunnen beïnvloeden en die verband houden met moed: namelijk angst, wil en bereidheid. Deze elementen worden in het navolgende besproken.

#### 4.1.1 Angst

Jorna schrijft dat 'de werkelijkheid van de cliënt anders is dan wij daarover denken, vrezen en wensen. Alleen als de geestelijk begeleider onvoorwaardelijke aandacht heeft en er echt is, krijgt deze werkelijkheid maximaal de kans zich te openbaren' (2008:17). Angst kan deze ontvankelijkheid

belemmeren waardoor de professional er niet in slaagt daadwerkelijk te horen, stil te worden en in alle openheid een antwoord te laten opkomen.

Psychiater en filosoof Glas schrijft dat angst een gevolg is van een situatie waaruit de vanzelfsprekende orde verdwenen lijkt te zijn. 'Wie angstig is, weet uiteindelijk niet waarvoor. Angst betekent dat je je blootgesteld voelt aan een onbeperkte hoeveelheid mogelijkheden, dat alles je kan overkomen.'<sup>17</sup> Voor deze uitspraak is Glas schatplichtig aan Kierkegaard (1813-1855), die als grondlegger van de existentiële analyse van angst tevens het fundamentele onderscheid tussen angst en vrees heeft uitgewerkt: 'Ik moet er daarom op wijzen dat angst volstrekt verschilt van vrees en gelijkaardige begrippen, die altijd refereren naar iets bepaalds, terwijl angst de werkelijkheid van de vrijheid als mogelijkheid tot de mogelijkheid is' (Kierkegaard, 2009:47). Bij vrees wordt dus benoemt waarvoor men vreest, terwijl 'angst eerder een gevoel is dat je gewoon bekruipt zonder dat duidelijk is waarvoor de angst er plots is' (Calsius, 2011:25).

Glas (2001) noemt de term 'macht' cruciaal om het verschijnsel angst te kunnen bevatten. Je weet dan wel niet waarvoor je bang bent zoals bij vrees, angst is wel 'iets'. Angst is een macht die afremt, verlamt, de controle opheft en mensen op de vlucht laat slaan. Angst kan sprakeloos maken en taal lijkt tekort te schieten om de beleving ervan uit te drukken. Door de angst aan een 'object' toe te kennen wordt angst vrees en kunnen we haar buiten onszelf plaatsen, hierdoor krijgen we in ieder geval een gevoel van grip. Klinisch psycholoog Maccurry (2010) beschrijft hiernaast dat angst geassocieerd is met een grotere alertheid en een versmalling van aandacht zodat de aandacht van de persoon gericht blijft op de gebeurtenis die angst teweegbrengt. Doordat vrees en angst al het andere overweldigen wordt informatie die de ontsteltenis in perspectief kan plaatsen of een antwoord op de situatie kan bieden, uitgewist.

Al deze factoren ten gevolge van angst verhinderen het vermogen om ontvankelijk en aandachtig in de situatie aanwezig te blijven zoals dat wel van een professionele geestelijk begeleider verwacht mag worden. Heel concreet kan dit betekenen dat de begeleider die zich ineens 'angstig voelt' de ander in zijn/haar verhaal onderbreekt door het gesprek een andere wending te geven, door niet door te vragen of naar feiten te gaan vragen, door te veroordelen, door een minder authentieke reactie te geven enzovoort. Dit gebeurt vaak zo snel en subtiel dat de professional het met 'haar denken' nauwelijks doorheeft maar dat ze ondertussen wel gestopt is met in contact staan met de ander. De cliënt voelt dit vaak haarfijn aan zoals blijkt uit het volgende eigen voorbeeld van mijn tweede contact met een cliënt met hersenmetastasen. Deze man, Gerrit, bleek in ons eerste gesprek zo 'recht door zee en direct' te zijn dat ik al moed moest verzamelen om de drempel naar zijn kamer over te gaan. Hij lag op bed en gaf aan op dat moment te moe te zijn voor een gesprek.

*Ik: 'Zal ik maandag terugkomen?'*

*Gerrit: 'Waarom wil je zo snel komen? Het lijkt wel of ik dood ga.'*

*Ik: [...]'We gaan allemaal een keer dood.'*

*Gerrit: 'Krijgen we dat soort gepraat'.*

---

<sup>17</sup> 'De andere wereld', Radio-uitzending Ikon RTV met G. Glas, 28/7/2005, <http://www.ikonrtv.nl/daw/daw/index.asp?old=2286>, gevonden op 10/10/2012

Achteraf kunnen we meestal, op basis van onze intuïtie en het verloop van gesprek, wel bereflecteren waardoor het gesprek ineens 'omkeerde' of aan contact of diepte verloor. In bovenstaande situatie was het direct duidelijk dat ik Gerrit een ontwijkend en bedacht antwoord gaf waardoor hij afwijzend reageerde. Doordat angst besmettelijk is, zal de geestelijk begeleider niet alleen de angst van de cliënt kunnen voelen maar kan de cliënt dit ook bij de begeleider waarnemen: hier mag kennelijk niet over gepraat worden. Een onderwerp dat Gerrit in ons eerste gesprek notabene direct zelf aangesneden had omdat hij vertelde dit vaak te hebben ervaren bij zorg- en hulpverleners. De ontmoetingen met deze cliënt staan me nog steeds haarscherp voor ogen en leidden tot spanning, onzekerheid en schaamte. Ook het hierop volgende gesprek verliep niet goed en was reden om in overleg (maar waarschijnlijk meer vanuit mijn onmacht) om ons contact te beëindigen: ik vroeg teveel en kon niet 'stil' worden waardoor we elkaar niet ontmoetten. Gelukkig was een collega bereid deze cliënt tot zijn overlijden te bezoeken.

Een ander voorbeeld van wat er kan gebeuren als angst de professional tijdens een gesprek overvalt wordt gegeven door de arts Santorelli. Hij vertelt in alle openheid over zijn reactie naar aanleiding van een gesprek met patiënte Barbara over haar ziekteproces en medicatie gebruik.

*'Mijn binnenste is net boter'.*

*Er klonk iets in die woorden door dat me op dat moment aangreep. Mijn eigen binnenste voelde ook als boter. Misselijkheid, walging en een sterk verlangen weg te komen dienden zich met enorme kracht aan. Ik kan niet met zekerheid zeggen wat het was maar iets in haar woorden activeerde een sterke angst in me. Terwijl ze verder praatte werd ik me ervan bewust dat ik me terugtrok, vervaagde, niet langer aanwezig was. Ik liep achteruit over de Weg der Onzichtbaarheid en ten langen leste ontvluchtte ik haar kamer. Ik sloop weg door de gang, zocht in mijn eentje toevlucht in het trappenhuis en voelde me beschaamd, uiterst onbevredigd en tijdelijk opgelucht.*

*(Santorelli, 2000:146)*

Er was tijdelijk opluchting, maar daarna schaamte en een uiterst onbevredigd gevoel. Santorelli beschrijft hoe hij tijdens het schrijven van deze passage ernaar verlangt over zijn volgende ontmoeting met Barbara te schrijven, om zichzelf 'vrij te pleiten' en te bewijzen dat hij wel degelijk een competente zorgverlener is. 'Te midden van de kolkende maalstroom van deze stemmen wordt het me duidelijk dat het niet willen toegeven aan deze waarheid veel schadelijker is dan het feit op zich. Mijn defensieve houding stoot nog meer af, is nog meer ontkenning. Hoor je dat dit meer is dan een persoonlijke 'bekentenis'? Dit is ons collectieve werk als mens' (idem).

De angst is niet altijd zo duidelijk als hierboven geïllustreerd maar zoals Santorelli beschrijft is angst alomtegenwoordig als we ons leven nader beschouwen. Hij voegt toe dat we meestal de gewoonte hebben ons te beschermen als we angst voelen, hetzij door onderdrukking hetzij door verwijdering. In het boeddhisme spreekt men in dit kader van misleiding: dit is de neiging van de geest om zich in een poging om veiligheid te vinden, al bij voorbaat ergens voor af te sluiten. Psychiater en boeddhist Epstein beschrijft het als volgt: 'Het is een eigenschap van de geest om een definitie van iets te formuleren en vervolgens de definitie voor de eigenlijke gebeurtenis aan te zien. [...] Op basis van angst en onzekerheid heeft misleiding een beperkende werking, omdat die grenzen oplegt' (1999:120). Of anders gezegd: de persoon maakt in haar verbeelding, vanuit verwachtingen en ervaringen uit het verleden, al een invulling van de situatie die angst oproept waardoor in de

daaropvolgende ogenblikken de verwachtingen naar aanleiding van deze invulling de plaats innemen van een reëler waarneming die de directe toekomst open laat.

Mensen hebben allerlei manieren om met spanning en angst om te gaan en die in het werk met anderen als een soort 'wapens' kunnen worden ingezet. Net als Santorelli benoemt Hooegeveen de gedragingen superioriteit, arrogantie en autoriteit. Dit zijn houdingen die ons centreren in het hoofd, in het denken en daardoor bescherming bieden: als we onze gevoelens op afstand weten te houden, hebben we geen last van onze angsten. 'Hoewel ze mogelijk de geestelijk werker bescherming kunnen bieden, leveren ze geen bijdrage aan de intermenselijkheid, omdat het mechanismen zijn die zich van de relatie met de ander afwenden' (Hooegeveen, 1991:96-97). Ze geeft aan dat het van belang is 'de herkomst van deze gevoelens te analyseren zodat je gedragingen gebaseerd worden op een bewuste keuze in plaats van je te laten overweldigen door de situatie en te reageren met een automatisch 'dwangmatig' – en niet bewust gekozen – afweermechanisme' (idem:97). Ook Santorelli (2000) zegt dit in vergelijkbare woorden en voegt dat geleidelijk geleerd kan worden dat het mogelijk is met de angst te werken in plaats van het bestaan ervan te ontkennen.

In de beschreven voorbeelden laat de angst zich voelen in het appèl aan de geestelijk begeleider om een waarachtig antwoord op een mens die zich uitspreekt. Dat dit een gewichtige zaak is beschrijft ook Warmenhoven: 'Als je nu niet toehoort, weet je niet wat er gebeurd is, het is een zaak van leven en dood' (1985:38). Daarmee bedoelt hij niet de cliënt maar opmerkelijk genoeg de andragoloog zelf (te vervangen door geestelijk begeleider). 'Het verhaal van de cliënt is de sluis waardoor het leven van de andragoloog geschat moet worden, om verder te kunnen varen. Alle gesprekstechniek verbleekt. Hulpverleners is een kwestie van risico's durven nemen' (idem). Om tot een waarlijk antwoord op deze mens te komen moet de toehoorder 'geschat' zijn, er dient iets met de hulpverlener te zijn gebeurd, hij moet 'beroerd' zijn. 'Als er niets gebeurd is, heeft hij niets te vertellen. Ik weet niet hoe het schip van de cliënt verder moet varen als de andragoloog niets te vertellen heeft' (idem, 41). De geestelijk begeleider moet het verhaal dus in zichzelf toelaten, moet het durven voelen en als het ware 'verteren' doorheen eventuele angst om zodoende tot een antwoord te komen richting de ander. Angst kan dit proces beletten door zowel de wisselwerking tussen 'buiten' en binnen', als de verbinding tussen hoofd (ratio), hart (liefde) en buik (intuïtie) te blokkeren (Jorna, 2008).

Is de angst die de professional bevangt en opgelost zou kunnen worden door moed, niet een psychische tekortkoming die voortkomt uit de opvoeding of uit persoonlijkheidskenmerken? Volgens de filosoof Bor maakt Kierkegaard duidelijk dat angst en vertwijfeling (als een leven in verdeeldheid over zichzelf) de menselijke conditie kenmerken en 'als existentiële categorie alles over onze verhouding tot ons (diepere) zelf' zeggen (2010:39). Het is het onbestemde van de eigen mogelijkheden, van wie je in eigenlijke zin bent, die het gevoel kunnen geven in een afgrond van het bestaan, in 'een niets' te kijken. Juist de ervaring geen enkel houvast te hebben roept (existentiële) angst op. Wat angst doet zegt Bor in toelichting op Kierkegaard, is ons laten 'grijpen naar wat we maar in beperkte zin zijn – onze identiteit die we als een jas aanhebben' en juist hierdoor raken we vertwijfeld (idem:245). We zijn in diepere zin onbepaald en deinzen terug voor 'een niets zwanger aan mogelijkheden (namelijk van een zoveel authentiekere zelf)' (idem:246).

In de angst die ik voelde door de vraag van Gerrit en waarin al mijn houvast instant uit handen werd geslagen, herken ik de ervaring van een enorme oningevulde ruimte die zich voor mij opent. Het gaat hier niet om een 'kleinere' angst afgewezen te worden of onbekwaam te zijn - hoewel dit mede een rol kan spelen of achteraf zo ervaren wordt zolang het 'op zichzelf gerichte ik' ons in de greep houdt - maar om een existentiële angst te vallen in een onbekendheid en onbepaaldheid van het bestaan. Tegelijkertijd is er die aantrekking en een verlangen dat laat voelen dat juist dit soort momenten er toe doen, voor de cliënt en voor de geestelijk begeleider zelf. Het appèl dat de begeleider ervaart voordat de angst intreedt, is de oproep tot een ruimere definitie van het zelf, tot authenticiteit en tot een aanraking met de grond van het bestaan. Duintjer omschrijft dit als volgt: 'Juist daar waar de meeste moed vereist lijkt, ligt ook de plek in ons ge-moed waar een bron welt van prealabel vertrouwen en beaming' (1988:23). Hij voegt toe dat 'een ook maar tijdelijk loslaten van onze vereenzelviging met het begrippenkader waaraan we gewend zijn en waarbinnen ten minste vaststaat wie wij zijn en wat er in de wereld te koop is, op het eerste gezicht een angstwekkende onderneming lijkt' (idem). Echter dit bekende referentiekader kan een mens in plaats van veiligheid te bieden, opsluiten in wat ze meent te weten en wie ze meent te zijn. Zolang een geestelijk begeleider deze stap naar loslaten niet zet, is het zoals Jorna (2011) aangeeft niet mogelijk om vrij en ontvankelijk naar het andere in zichzelf te luisteren. Er is dan geen daadwerkelijke verbinding met de ander mogelijk. Het vergt zowel moed als een beetje 'grondeloos vertrouwen' om de angst voor het onbekende uit te houden (Duintjer, 1988:22).

Kierkegaard vertelt wat er gebeurt als een mens angst tot leermeester maakt: 'Als hij de mogelijkheid [een oproep tot handelen] die hem wilde opleiden niet om de tuin leidde, de angst die hem wilde verlossen niet weg leuterde, dan zou hij ook alles terugkrijgen zoals geen mens het in de werkelijkheid heeft teruggekregen, zelfs al kreeg die alles in tienvoud terug' (2009:170). Als iemand gehoor kan geven aan de oproep achter de angst en de sprong 'buiten het denken' waagt, maakt diegene zich ontvankelijk voor het 'oneindige' in zichzelf en hierin zit aldus Kierkegaard de bevrijding. De bedreigende mogelijkheid bevrijdt ons zo 'van een beperkt, vertwijfeld en angstig zelf, het masker dat we dragen en biedt ons toegang tot wie we echt zijn en wat ons draagt' (Bor, 2010:253). Kierkegaard noemt het aangaan van deze mogelijkheden een leerschool: het zijn oproepen tot handelen in de eigen dagelijkse leef- en werkomgeving (idem). Door alle ontmoetingen waarin levensvragen centraal staan, heeft de geestelijk begeleider de luxe en opgave deze mogelijkheden steeds opnieuw tegen te komen en door deze aan te gaan tot meer innerlijke vrijheid te komen. Hiermee wordt tevens het leven van anderen gediend.

Dat het zinloos is om pogingen te doen angst buiten te sluiten beschrijft ook Tillich (2004). Moed kan geen angst verwijderen, hooguit kan het afrekenen met de concrete objecten die de angst tot vrees heeft weten te vormen. Wat moed wel doet aldus Tillich, is het wezen van de angst in zich op nemen: de angst voor 'het niet-zijn'. Doordat het zelf de moed heeft om de eigen eindigheid onder ogen te zien, kan het zelf zich bevestigen. Hierin heeft een mens de existentiële angst te verdragen die zich kan tonen als de angst voor de dood, voor zinloosheid en schuld. Tillich beschrijft dat wanneer iemand vermijdt deze angsten onder ogen te zien, degene niet de moed heeft om zichzelf te verwerkelijken maar ook dat zij er tevens niet in slaagt te participeren in het grotere geheel van

de anderen en de wereld. 'Aldus slaagt hij er evenmin in om de verantwoordelijkheid op te nemen voor het eigen leven' (Calsius, 2011:35). Het is aldus Tillich de taak van de begeleider de ander te helpen de existentiële angst te overwinnen en de kracht hiertoe mogelijk te maken. Dat betekent dat de begeleider al deelnemende aan de wereld de moed moet hebben om de eigen angst voor eindigheid in zich op te nemen teneinde het gesprek met de ander over diens existentiële angst en wordingsproces aan te gaan.

#### **4.1.2 Wil en bereidheid**

Twee andere elementen die de ontmoeting tussen begeleider en cliënt in de weg kunnen staan en waarin moed een rol speelt, zijn wil en bereidheid. Is de begeleider daadwerkelijk bereid de ander zo te volgen dat zij deze de eigen levensruimte laat of werkt ze dit (onbewust) tegen door in het gesprek de ander over de voor haar bekende wegen te leiden?

Bereid zijn tot ontmoeting betekent ten eerste dat men bereid is tot het ontmoeten van zichzelf. Dat dit moed vergt blijkt uit de volgende vraag van onderzoeker en psychotherapeut Calsius: 'Waarom is het zo moeilijk aan onze existentiële opdracht van er te zijn toe te komen en vlucht het individu en maskeert zich?' (2011:49). Ik herken deze vraag en het bijbehorende verlangen naar eigenlijkheid maar ook de uitwegen en een manier van jezelf handhaven waardoor je de vraag kunt ontwijken. Het is gemakkelijk en geruststellend op te gaan in het 'alledaagse doen' met alle verwachtingen en afleidingen die daarin aanwezig zijn. Zowel Kierkegaard met het begrip vertwijfeling, als ook Heidegger met het 'men als vlucht- en verstrooiingsmedium' beschrijven de veelvoorkomende aard en de 'natuurlijkheid' van dit verschuilen voor de drukkende verantwoordelijkheid van de eigen existentiële opdracht (idem). Niettemin wijzen zowel Kierkegaard, Heidegger, Rollo May als Tillich op hun eigen wijze op het bewustwordingsproces naar een meer authentieke vorm van 'er zijn' waar existentiële angst als gids aan kan bijdragen. 'Ze hebben het over de moed, de heroïek en de vastberadenheid die het existentiële proces vergt, de noodzaak tot kiezen of tot springen, maar evenzeer over het belang van stilte, van eenzaamheid en afzondering en de kunst te horen waar het echt om gaat in het leven' (Calsius, 2011:93).

Jorna (2008) geeft de relevantie van dit proces aan voor de geestelijke begeleiding: juist doordat een mens zich bewust wordt van de krampachtige staat die het gevolg is van vlucht- en maskeergedrag, kan een opening ontstaan in de richting van het verlangen naar leven in authenticiteit. Hierdoor kan vanuit het eigen innerlijk een andere benadering van het leven mogelijk gemaakt worden 'die als meer samenvallend met zichzelf en als meer waarheid wordt ervaren' (idem:256). Om hier te komen moet het individu 'doorheen angst', doorheen schaamte en schuld over de eigen kleinheid en tekortkomingen naar een houding die het primaat meer legt bij 'zijn' en 'gaan' dan bij het 'hebben' of 'doen' (idem:42). Jorna verwijst hiervoor naar Gerald May<sup>18</sup> die de begrippen willfulness en willingness hanteert, waarbij willfulness staat voor 'hebben' en willingness voor 'zijn'. 'Een willful leven is een leven waarover het ik controle heeft en macht uitoefent, terwijl een willing leven staat voor de bereidheid zich over te geven aan het hier en nu' (idem).

In het gesprek tussen cliënt en geestelijk begeleider kent de manier waarop 'de wil' van de begeleider een rol speelt eenzelfde onderscheid. Zet de begeleider zich er met haar wil in waarmee

---

<sup>18</sup> Zie geraadpleegde literatuur

ze denkt te weten wat de cliënt nodig heeft en van daaruit al dan niet onbewust het gesprek manipuleert of invult naar een bekende afloop, dan zijn angst en wil in het diepste wezen compagnon in het controleren van het gesprek. Daarentegen kan vanuit een houding van 'willingness', waarmee de begeleider vanuit 'niet-weten' en bereidheid om zich over te geven aan dat wat gebeurt het contact aangaat, de cliënt oprecht gevolgd worden in zijn verhaal met alle verwondering maar ook onzekerheid en verbijstering van dien. Jorna beschrijft dat wanneer de begeleider leert aanwezig te zijn vanuit deze ontvankelijke houding, op termijn ook de angst zal worden geneutraliseerd.

Vanwege de associatie met een bepaalde dadendrang en uitvoering met wilskracht, kan moed in eerste instantie gekoppeld lijken aan 'willful'. En wilfulness is in het werk van de geestelijk begeleider op momenten ook heel functioneel. Moed waarbij men zichzelf verbindt met het andere vraagt echter om de aangedurfde kwetsbaarheid en receptiviteit van 'willingness'. In het tweegesprek kan daarom geen sprake zijn van 'willfulness'. De werker moet bereid zijn 'geschut' te worden zoals Warmenhoven aangaf. Duintjer benoemt deze bereidheid om 'geschut' te worden aan de werkelijkheid als volgt: 'Het gaat om de bereidheid je telkens bloot te stellen aan het leven als manifestatieproces. Ook indien datgene wat manifest wordt lelijk, lullig of beroerd zou blijken. [...] Dus: *bewustwording* niet in de weg staan. Tot je door laten dringen wat er per situatie te zien, te horen, te voelen en te overwegen valt. En dan afgaande op wat zich tóont (niet op wat je dént, wenst of vreest dat zich toont), per situatie antwoorden ("met heel je hart, heel je verstand en met al je kracht")' (2002:36-37). Duintjer voegt toe dat juist doordat men zich open stelt voor het manifestatieproces er de mogelijkheid is tot kritisch onderscheiden.

Het aangaan van het proces waardoor de begeleider zich 'steeds meer bloot kan stellen aan het leven' zal niet zomaar gebeuren en Jorna schrijft dat in de overgangsfase het individu door de eigen bewustwording heel wat uit te zuiveren en te strijden zal hebben. Het kost moed dit spirituele ontwikkelingsproces aan te gaan, 'contact te maken met het eigen innerlijk en stukje bij beetje oneigenlijke banden, conventies en illusies te doorzien en los te laten' (2008:210). Op deze wijze kan steeds opnieuw in een ontvankelijke houding nieuw terrein worden betreden en verandert de innerlijke dynamiek. Jorna noemt dit proces de 'decentralisatie van het ik': gaandeweg komt de persoon los van de ik-gerichtheid en hierdoor zal men 'als vanzelf uitgaan naar de ander en het andere' (idem:259). Het is van essentieel belang dat de geestelijk begeleider de moed heeft dit proces aan te gaan omdat zoals Jorna aangeeft de cliënt maar zover kan geraken als de professional zelf in haar ontwikkelingsgang is.<sup>19</sup> De geestelijk begeleider heeft de spanning van de zwaarte van de weg van de ander te kunnen dragen om zo niet alleen richting te kunnen wijzen maar ook het vertrouwen te geven de weg naar de eigen levensgang op te pakken.

---

<sup>19</sup> Ton Jorna, Universiteit voor Humanistiek, mondeling in vragenronde 3/10/2012



## 4.2 De moed om uit te gaan naar de ander

*‘Laten wij ons nu twee beeld-mensen voorstellen die bij elkaar zitten en met elkaar praten – wij kunnen ze Peter en Paul noemen – en laten wij de beelden optellen die daar in het spel zijn. Daar zien we ten eerste Peter, zoals hij zich aan Paul wil voordoen en Paul zoals hij zich aan Peter wil voordoen. Dan Peter, zoals hij werkelijk aan Paul verschijnt, Pauls beeld van Peter dus, zoals dit gewoonlijk geenszins met het door Peter gewenste overeen zal komen, en vice versa. Daarbij komt dan nog Peter zoals hij zichzelf, en Paul zoals hij zichzelf verschijnt, en ten slotte de concrete Peter en de concrete Paul. Twee levende wezens zien we, en zes spookachtige schijn-gestalten, die zich telkens weer mengen in het gesprek. Waar zou hier nog ruimte blijven voor de echtheid van het tussenmenselijke!’*  
(Buber, 2007:141)

Buber laat aan de hand van bovenstaand beeld zien dat schijn het tussenmenselijke, als het leven tussen persoon en persoon, kan verhinderen. Buber noemt het tussenmenselijke tevens ‘het geheim van het contact’ (idem:137). Voor de geestelijk begeleider is het kunnen realiseren van werkelijke wederkerigheid van essentieel belang. Relationaliteit is immers voorwaarde tot een ontmoeting waarin de cliënt zich van zichzelf bewust kan worden en vanuit de gemeenschappelijkheid of verbondenheid zin kan ervaren. In deze paragraaf wil ik beschrijven wat het specifieke van deze wijze van ontmoeten inhoudt en waarin zich hier moed bevindt.

Als Peter en Paul uit het voorbeeld van Buber werkelijk met elkaar in contact willen komen dan gaat het volgens Buber alleen daar om dat zij tussen elkaar geen schijn laten binnensluipen en zelfstandig en oprecht zijn in hun mededeling aan elkaar. Van hieruit staan beide gesprekspartners elkaar zonder voorbehoud toe om de ander aan zijn wezen te laten deelnemen. Buber noemt dit een fundamentele gedragshouding, die ertoe leidt dat beide gesprekspartners door de ontmoeting in hun wezen worden bevestigd. Zoals Buber stelt is zichzelf door de ander laten bevestigen niet eenvoudig en dat is het moment dat ‘de schijn’ zich als noodhulp in het contact aanbiedt. Deze schijn terwille zijn noemt Buber ‘de eigenlijke lafheid van de mens, deze te weerstaan is zijn eigenlijke moed’ (idem:143). Het vraagt moed om zichzelf open te stellen voor de unieke en eenmalige aanwezigheid van de ander (zoals degene op dat moment in zijn geheel is), deze te aanvaarden (wat niet betekent dat men wat de ander zegt goedkeurt) en zichzelf in het gesprek in te brengen door de ander in waarheid te zeggen wat men ten aanzien van het besprokene te zeggen heeft. Als in plaats daarvan één van de schijn-gestalten aan het woord wordt gelaten, bijvoorbeeld doordat de spreker zichzelf wil laten gelden, dan wordt het gesprek met onjuistheid belast en is er geen ‘samenzijn’. Voldoet de ontmoeting echter aan de voorwaarden en brengt men alleen het ‘juiste’ in dat ‘zonder inkorting of accentverlegging’ volgt uit het samenzijn, dan ‘voltrekt zich een gedenkwaardige, zich nergens anders voordoende gemeenschappelijke vruchtbaarheid’ (idem:155 en 157). Vanuit deze vruchtbaarheid komen uit de diepte woorden op die de personen dichter bij zichzelf brengen en waarin verbondenheid en zin ontvangen wordt: ‘het tussenmenselijke ontsluit het verder onontslotene’ en hierdoor geraakt een mens dichter bij de eigen bestemming (idem:157). Buber verwijst hiervoor naar Aristoteles’ concept van de aangeboren zelfverwerkelijking (zie 2.1.4) waarin in elk mens de bestemming aanwezig is om op eigen wijze ‘het juiste mens-zijn’ te bereiken. Om zo waarachtig zichzelf te worden, niet als een afzonderlijk individu maar temidden van het

menselijk bestaan, is telkens weer een waagstuk beschrijft Buber (idem). In 'Ik en jij' gebruikt hij tevens de woorden 'griezelig' en niet 'ongevaarlijk' om het binnen treden in een werkelijk wederkerige relatie te beschrijven (1998:43). De moed die hiervoor gevraagd wordt is om zich over te geven aan dit geschieden. 'Het moment van de ontmoeting is geen <<belevenis>>, die in de ontvankelijke ziel opgewekt en met een zalig gevoel wordt afgerond: er geschiedt daar iets aan de mens. Dat is soms als een ademtocht, soms als een worsteling, hoe dan ook: het geschiedt (idem:127). Buber noemt dit het ontvangen van een werkelijkheid die we tevoren niet hadden en die ons tot dichter tot ons wezen brengt maar ons intussen wel verandert. Tegelijkertijd is elke ontmoeting een 'wagen' om 'het juiste' te doen, zonder dat dit van tevoren te bedenken is (2007:177). Hiervoor heeft een mens – en bij uitstek de geestelijk begeleider - midden in de worsteling en de tegenstrijdigheden te gaan staan opdat zij in een moment 'van onvoorziene stilstand [...] op verrassende, soms zelfs overweldigende wijze merkt wat van jouw waarheid en van jouw gerechtigheid in deze situatie te verwerkelijken is.' (idem).

Het gaat Buber niet om het 'verhevene, heldhaftige, heilige' maar om zin te vinden, doorbraken te vinden in het leven van de gewone dag, in de werkelijkheid van het alledaagse leven en werken (idem:124). Hiermee verzet hij zich tegen de objectiverende wijze waarop mensen veelal met elkaar omgaan en die ook door professionals wordt gehanteerd. Soms is dit onvermijdelijk en heeft bijvoorbeeld de zorgvrager de betrouwbaar functionerende zekerheid van het handelen nodig (denk bv. aan de chirurg die met vaste handen heeft te opereren) maar vaak of minstens hiernaast, is er de behoefte aan een andersoortig contact waarin iemand werkelijk gekend wordt. De geestelijke begeleiding kan niet zonder deze wederkerige en ontvankelijke wijze van ontmoeten.

Jorna bevestigt de vrees die mensen voor het echte contact hebben en benoemt tegelijkertijd het verlangen ernaar. Hij voegt toe dat het 'de taak van de professional is de betrokkene in zijn situatie niet langer alleen te laten zijn, zichzelf te overstijgen teneinde de ander te kunnen toelaten zoals deze is en hem in zijn afgescheidenheid verbonden te kunnen bijstaan' (2012:123). Dit lukt niet met een 'begeleider die vanuit een louter persoonsgebonden en/of vaste theoretische positie het verhaal van de ander voorziet van verlegenheids- of bedachte interpretaties van welke makelij dan ook', nee: de begeleider heeft de controle op te geven, de volmaaktheid en de verwachtingen (Jorna, 2008: 109). Daarbij heeft zij de ander te zien als juist deze andere en gehele persoon, niet alleen als som van eigenschappen, strevingen en remmingen maar 'in zijn potentialiteit en zijn actualiteit' (Buber, 1998:150). Als de geestelijk begeleider als deelnemer in de relatie hier haar aandacht op richt en de tussenruimte opzoekt, dan kan door haar intense luisteren en uiten, de ander ook meer deelnemer worden in de relatie en mogelijk iets gaan doormaken in het kwetsbare gebied van de pijn, onmacht, tegenstrijdigheid enzovoort (Jorna,2008). Dit gebied dat in ieder mens huist maar op momenten in het leven meer voorop komt te staan, kan als een 'wond' gezien worden waar we nauwelijks naar willen en durven kijken. Juist als geestelijk begeleider is hier echter onze onvoorwaardelijke aandacht voor nodig en dit zal op momenten om moed vragen. De filosofe Simone Weil zegt kernachtig: 'De volheid van de naastenliefde is eenvoudig het vermogen de vraag te stellen 'waaraan lijdt u?'' (1997:79). Een begeleider die in staat is dit lijden aan te raken, geeft de ander de mogelijkheid wat meer van het eigen hart te gaan voelen of delen en dan blijkt hieruit juist ook verwondering en liefde op te kunnen wellen (Boswijk-Hummel, 2000; Jorna, 2008).

Literatuurwetenschapper en zenleraar Lathouwers beschrijft dit in wat andere woorden, waarbij hij

verwijst naar een niet nader benoemde Nederlandse dichter: *'Elke dag moet ik roeren in de wond van mijn ziel. Als ik dat niet doe, dan is de wond binnen een week bevroren en met een dikke ijslaag bedekt. Dan leef ik verder met eelt op mijn ziel, en dat is het ergste dat een mens kan overkomen'*.<sup>20</sup>

De wond in 'mij' blijkt juist ook de deur te openen naar de ander in mijzelf – en dat is zowel de angst als het verlangen om zichzelf te verliezen, zoals Jorna beschrijft (2008). De werker die de ander in deze gang wil begeleiden kan niet anders dan de weg tot tot de eigen wond en de gang naar 'meer dan zichzelf' aan te gaan en dit is een pad dat buiten het vaste kader loopt. We komen hier terug op de 'eigenlijke moed' die Buber (2007) benoemde; de moed om het gevecht aan te gaan om de schijn te verdrijven en zichzelf op te voeden om te gaan vertrouwen op het wezenlijke. Buber beschrijft in de 'Weg van de mens' (2005) hoe ieder mens zichzelf kan opvoeden tot een mens 'uit één stuk': een enkeling. Als te veroveren stadia komen achtereenvolgens 'zelfbezinning', 'de bijzonder weg', 'vastbeslotenheid', 'bij zichzelf beginnen' en 'zich niet met zichzelf bezighouden' en 'daar waar men staat' aan de orde. De enkeling die men zodoende op de bevochte en eigen gevonden wijze geworden is, zal dienstbaar worden aan de samenleving. Voor de geestelijk begeleider die deze ontwikkelingsgang volbracht heeft betekent dit dat zij nu waarachtig in de relatie kan gaan staan, dat zij het verhaal van de ander met 'hart en ziel' kan horen en dat zij het geestelijke in de eigen zijnswijze belichaamd. Van hieruit kan zij anderen tegemoet treden die opgenomen zijn in processen van zelfverwerkelijking. De geestelijk begeleider die op weg is, zal naar gelang haar eigen ontsluiting steeds meer van deze kwaliteiten tot haar beschikking krijgen maar kan ook 'on-af' van waarde zijn voor de ander. Voorwaarde is wel dat steeds opnieuw de moed wordt opgebracht om de volle aandacht te richten op dat wat voor de ander aan de orde is en dat men doormaakt wat het leven brengt.

### **4.3 Relatie professionele moed met levenshouding**

In de vorige paragrafen is benoemd wat de geestelijk begeleider te midden van de dagelijkse werkpraktijk heeft te doorleven en ontwikkelen om er voor de ander te kunnen zijn. De begeleider heeft de eigen gang te maken door te volgen en aan te gaan wat zij tegenkomt aan angst, het opspelen van de eigen wil, schaamte, eenzaamheid, kwetsbaarheid enzovoort. Op deze wijze kan steeds meer oneigenlijkheid, schijn en onwaarachtigheid worden losgelaten en wordt een authentiek zelf gevonden dat in staat is om daadwerkelijk naar de ander uit te gaan. Deze wijze van het leven tegemoet treden waarvan moed en bereidheid onderdeel zijn, vloeit voort uit de levenshouding van de geestelijk begeleider. In deze paragraaf wil ik nader ingaan op deze levenshouding en specifiek voor de humanistische begeleiding bekijken hoe de relatie met professionele moed is. In de laatste paragraaf leg ik de verbinding tussen de opgave waartoe moed benodigd is en de overgave en inspiratie die hieruit kan volgen.

---

<sup>20</sup> Lezing van Ton Lathouwers (1988) over 'Het falende "ik"; De betekenis van Dostojewsky voor onze Tijd". <http://www.orthodoxen.nl/bestanden/dostojewsky.php>, gevonden op 24/8/2011

### 4.3.1 Ja-zeggen

*‘Ik weet niet wie – of wat – de vraag stelde. Ik weet niet wanneer zij gesteld werd. Ik herinner me niet dat ik antwoordde. Maar eens zei ik ja, tegen iemand – of iets. Vanaf dat moment heb ik de zekerheid dat het leven zinvol is en dat mijn leven, in onderwerping, een doel heeft.’*  
(Hammar skjöld, 2011:142).

Secretaris-generaal van de Verenigde Naties Dag Hammar skjöld schrijft deze woorden in zijn geestelijk dagboek ‘Merkstenen’ een aantal maanden voor hij verongelukt. Hammar skjöld ervaart dat hij ooit ‘ja’ heeft gezegd: ‘eens zei ik ja, tegen iemand of iets’ (idem). Hoe dat gebeurd is, weet hij niet, wel dat het groter was dan hemzelf. In antwoord hierop kon hij zichzelf slechts laten ‘vallen’: alleen en zonder enig houvast. In het lezen van het dagboek, waarin hij in dialoog met zichzelf en God is, zien we Hammar skjöld s ontwikkeling in het opbouwen van moed, eerlijkheid in de relatie met anderen en een houding van internationale dienstbaarheid (Bouman, 2006). Vanuit een diep ervaren eenzaamheid, zoekt hij zijn weg door het leven om de angst te overwinnen, om klaar te zijn voor ‘wat moet komen’. Hammar skjöld oordeelt met regelmaat hard over zijn eigen lafheid en hoogmoed die hij op deze weg tegenkomt. Lag het ‘diepste ja’ eerst voor hem als een stap die moed vereiste maar hem een doel en ervaring van zinvolheid gaf, als hij de zinnen van het citaat hierboven opschrijft, stelt hij dat het woord ‘moed’ voor hem de zin verloren heeft, ‘omdat me niets meer kon worden ontnomen’ (Hammar skjöld, 2011:143). In navolging van Buber (2005) kunnen we zeggen dat Hammar skjöld een man ‘uit één stuk’ geworden is; zijn handelen in de wereld volgt direct (unmittelbar) uit wie hij is.

Ook Buber getuigt van dit ‘aangesproken worden’. Hij vertelt hoe hij in de loop van het leven ontdekte hoe hij juist in de tekenen van het leven, zoals dat verloopt, wordt aangesproken. De aanleiding tot deze omslag, die hij een bekering noemt, kwam na een ochtend van ‘religieuze vervoering’ door het bezoek van een onbekende jongeman waarmee hij zich opmerkzaam en vrijmoedig onderhield. Hij sprak echter met hem ‘zonder er met de ziel betrokken bij te zijn’ en verzuimde de vragen te raden die de jongeman niet stelde (2007:88). Later vernam hij dat de jongeman niet meer leefde en dat de jongeman niet zomaar was komen praten maar op zoek was naar beslissing, ‘juist van mij, juist op dat moment’ (idem). Buber vertelt hoe hij hierna het ‘religieuze’ als ‘uitzondering, afgezonderd zijn [...] eruit-treden’ heeft opgegeven en dat hij geen andere volheid meer kent dan ‘de volheid van elk vergankelijk ogenblik aan aanspraak en verantwoording’ (idem:88-89). Voor Buber voltrekt zich dit steeds opnieuw in de tweespraak en in het kader van moed voegt hij hieraan toe dat hij hier verre van opgewassen tegen is en toch aangesproken word en in verantwoording antwoorden mag.

Het ‘ja’ dat Hammar skjöld en Buber is overkomen en hen in hun wezen trof, heeft hen fundamenteel omgevormd. Ook Kierkegaard, Weil, Ety Hillesum, Duintjer en anderen, getuigen van deze aanspraak en de ontwikkeling die zij gemaakt hebben. Dit is niet zomaar gebeurd, het heeft toewijding van hen gevraagd, offers die onvermijdelijk waren en hen een diep besef van nederigheid gebracht. Wat kunnen deze levenswegen, waarin een bepaalde levenshouding tot uiting komt, ons in de huidige tijd leren over de waarde van moed in de geestelijke begeleiding?

Jorna beschrijft dat 'zowel in de hedendaagse spiritualiteit als in het humanisme de onherleidbare waarde van het individu en diens mogelijkheid vorm te geven aan geestelijke groei het uitgangspunt is' (2008:250-251). Zijn bevinding is dat verlangen naar geestelijke groei bij veel mensen leeft maar in de verwerkelijking wordt tegengestreefd door angst en schaamte. Hij voegt hier expliciet aan toe dat het overwinnen van deze emoties in het dagelijks bestaan ook van belang is voor de persoonsvorming van geestelijk begeleiders en dat dit een strijd is tussen 'het kleine diepe innerlijke vlammetje' en de 'meer alledaagse en concrete dingen die de buitenwereld van het ik 'verlangt'. [...] Elk moment en elke situatie biedt in beginsel de mogelijkheid om weer iets meer te horen, om iets dat vreemd en anders lijkt in het hart als waar en werkelijk te gaan waarnemen, kortom om aandacht te schenken aan wat ís en niet om wat aandacht wenst' (idem). Elk moment daagt ons dus uit om 'ja' te zeggen op dat wat in het nu gebeurt en waartoe ons verlangen ons 'oproept', waarbij de mogelijkheid van een conflict met de buitenwereld en/of een ander deel van onszelf aanwezig is.

Toen ik in mijn vorige werkkring een collega vertelde over mijn voornemen de opleiding tot humanistisch geestelijk begeleider te gaan volgen, antwoordde ze verbaasd dat het 'wel een roeping leek.' Pas later ben ik gaan beseffen dat ze het juist gehoord had al geef ik er liever andere woorden aan: ik had een glimp gezien van wie ik wilde zijn en wat ik daarmee voor anderen zou kunnen betekenen. Na de start van de studie deed dit zich als een verlangen voelen dat een noodzaak werd, zoals Hammarskjöld dat in de opening van zijn dagboek zo mooi beschrijft:

*'Verder word ik gedreven, een onbekend land in.*

*De grond wordt harder, de lucht prikkelender, kouder.*

*Aangeraakt door de wind vanuit mijn onbekende einder  
trillen de snaren in afwachting.'*

(Hammarskjöld,2011:21)

Dit intense verlangen kreeg een vervolg tijdens mijn eerste stage, al werd zij nu ook nauwer omgeven door angst (die ik nog moest gaan her- en erkennen) en weerstand: voor het opnieuw beginnen, de emotie, het intiemere contact, het wegvallen van controle en niet in de laatste plaats voor mezelf en al de tekorten die ik daarin ervoer.

Er was veel ballast waar ik me van moest bevrijden om aan de specifieke kwaliteit van het werk, vanuit een eigen authenticiteit, toe te komen en ook nu ben ik hierin nog vol in ontwikkeling. Hammarskjöld spreekt in zijn dagboek van een ontwikkeling naar 'fri sig self' worden; wat gebeurt voor wie grote kracht heeft om zichzelf scherp te onderzoeken zonder uitvluchten, en op grond daarvan te handelen. Het meningsverschil tussen vertalers over wat Hammarskjöld bedoelt met 'fri sig self' is interessant: bedoelde hij hiermee 'vrij van zichzelf' zijn (vertaling Boshouwers) of 'vrij zichzelf' zoals Bouman kiest (Bouman, 2009:158). Voor Bouman houdt 'vrij zichzelf' zijn in dat je enerzijds vrij bent van overmatige ik-betrokkenheid en anderzijds vrij bent voor de ik-jij-relatie tot de wereld. Op deze wijze werd het Hammarskjöld mogelijk om ook onder het handelen vanuit een onafhankelijke positie deel te nemen terwijl tegelijkertijd de stilte van de innerlijke vrijheid de mogelijkheid gaf zich te openen voor de realiteit van de ander. De vrijheid die hiermee gevonden wordt heeft aldus twee gezichten: 'vrij zijn van' en 'vrij zijn tot'. Het is deze tweeledige vrijheid die zowel de moed geeft om te zijn als de moed geeft tot de wijze van handelen die men op grond van

intuïtie en afwegingen in de gegeven situatie passend vindt. Dit sluit aan bij de motieven die van Praag (1978; zie tevens 3.2.1) noemde als essentieel voor de geestelijk begeleider om de ander in beweging te brengen: trouw en moed. Trouw als het volstrekt ernstig nemen van de situatie waarin een mens verkeert en het erkennen dat deze ander vanuit de eigen unieke positie te antwoorden heeft, verwijst naar dit 'vrij zijn van' en de 'moed om te zijn'. En de moed die zoals van Praag schrijft de nadruk legt 'op de onontkoombaarheid van beslissingen en de bereidheid om aan te pakken als vormgever van de bestaanssituatie, waarin men verkeert' is nauw verwant aan de 'vrijheid tot', ofwel 'de moed om te handelen' (idem:225).

Met de jaren verdwijnt bij Hammarskjöld de beklemming van de angst en komt er een openheid om de binnen- en buitenwereld tegemoet te treden vanuit zichzelf. Wat hij dan schrijft, verbindt de motieven van Van Praag als volgt: 'Moed? Op het niveau waarop het enige belangrijke is de trouw van een man aan zichzelf, is dit woord zinloos. 'Was hij moedig? - Nee, maar logisch' (2011:91). Deze houding was het gevolg van een diepgaande persoonlijke ontwikkeling waardoor moed en trouw bestendigd worden maar kan zich zoals we in paragraaf 3.4 beschreven haar potentie al tonen op cruciale momenten in mensenlevens.

Dat de moed van de geestelijk begeleider veelal niet zichtbaar zal zijn en dat dat in cliënt gerichte contacten zelfs wenselijk en professioneel is, maakt haar waarde aantonen niet eenvoudiger. Kierkegaard beschrijft in 'Wat de liefde doet' (2007) wat een liefdevol mens is, een typering waar naar mijn mening ook een geestelijk begeleider aan heeft te voldoen: 'een liefdevol mens heeft begrepen dat het werkelijk de grootste weldaad is, de enige die de ene mens voor de andere kan doen, als hij hem helpt alleen te staan, zichzelf te worden, zelfstandig te worden' (idem:301). Hij voegt eraan toe dat de liefdevolle mens 'ook het gevaar en het lijden bij dat werk heeft begrepen en bovenal het verschrikkelijke van de verantwoordelijkheid' (idem). Kierkegaard schrijft dat het nodig kan zijn met bijna vertwijfelde inspanning en angst ten behoeve van de ander te werken maar dat de cliënt als het goed is zijn of haar leven vervolgt zonder dat je de hulp kunt merken. Merk je het wel 'dan is de verhouding verstoord, dan heeft de helper niet liefdevol geholpen'(idem:302). Uit deze woorden volgt dat er van de geestelijk begeleider naar de ander een bijzondere vorm van 'stille' en misschien wel nederig te noemen moed benodigd is. Deze moed, die deemoed genoemd kan worden, kan vooral in het directe werk met cliënten aan de ander worden ervaren.

Naast dit ja-antwoord op het bestaan en de eigen bestemming, voortkomend uit liefde en het continue streven naar menselijkheid kan er vanuit dezelfde houding, juist een krachtige weigering zijn om mee te doen aan onrecht, vrijheidsinperking of andere inbreuken op menselijke waardigheid. Dit is het 'nee' van het verzet en het 'nee' van de ongehoorzaamheid aan een systeem maar ook kleiner in organisaties of tussen mensen. Hier gaat het ook over weerbaarheid. Weil beschrijft dat je vrij bent zolang je over je eigen handelingsvermogen beschikt: 'je bent niet vrij als je niet doet wat je zegt, als er geen eenheid is in deze voor de mens zo belangrijke activiteiten, denken, zeggen, handelen' (Schuyt, 2006:15). Onze inzet moet zijn basis hebben in het centrum van ons wezen om echt te zijn en deze eenheid in zijn en doen mogelijk te maken. Wanneer je niet de moed hebt tot deze trouw aan jezelf, mis je aldus May de ervaring van 'dit-is-de-maniër-waarop-alles-bedoeld-is', waarmee we deelhebben aan het mysterie van het leven en tegelijk ons aandeel in de samenleving leveren (1975:105).

### **4.3.2 Humanistische levenshouding**

De levensmoed om zowel 'ja' als 'nee' te kunnen zeggen zie ik als een uitvloeisel van een congruente humanistische levenshouding die zich tevens kan voordoen binnen andere levensbeschouwingen. Hierin gaat een krachtig 'nee' tegen onrechtvaardigheid en onmenswaardigheid gepaard met een open en toegewijd 'ja' vanuit de eigen authentieke basis. In deze paragraaf wil ik nader aandacht besteden aan de verbinding tussen een humanistische levenshouding en een levensmoed waarin aan de receptieve zijde ontvankelijkheid, levensbeaming als 'ja-zeggen', 'antwoorden op', aanvaarding en bereidheid kernwoorden zijn.

Tillich concludeert dat elke moed om te zijn een open of verborgen religieuze wortel heeft. Hierbij benoemt hij religie als 'de toestand van het gegrepen-zijn door de macht van het zijn-zelf' (2004:145). Hij komt hiertoe omdat hij beschrijft dat de moed die de grootste angsten (het niet-zijn) in zich opneemt, geworteld moet zijn 'in een zijnsmacht die groter is dan de macht van het eigen zelf en de macht van de eigen wereld' (idem:144). Alleen daar kan volgens hem de moed om zichzelf te aanvaarden uit geput worden. Tillich besluit zijn boek met de woorden dat 'de moed om te zijn is geworteld in de God die verschijnt wanneer God in de angst voor twijfel is verdwenen' (idem:174). Op dat moment is er een absoluut geloof dat 'ja' zegt tegen het zijn zonder iets concreets te zien dat het niet-zijn zou kunnen overwinnen. Het vertrouwen in het geheel dat Tillich hier beschrijft heb ik in verschillende bewoordingen gelezen bij christelijke, humanistische en boeddhistische auteurs zoals Kierkegaard, Buber en Hillesum, Jorna, Bor, Lathouwers en Epstein. Duintjer heeft het over 'grondeloos vertrouwen', wat mij aanspreekt (1988:22). De bron hiervoor legt hij in het hart, evenals dat expliciet door een aantal van de andere genoemde denkers gebeurt, waarop ik in de volgende paragraaf nader zal ingaan.

In het humanisme valt een dergelijke ervaringswijze onder het soms zo geduide religieus en later spiritueel genoemde humanisme. Jorna (2008) vindt deze toevoeging overbodig daar de religieuze dimensie voor van Praag al van meet af aan in het humanisme besloten lag. Kenmerkend voor de humanistische geesteshouding noemt van Praag de begrippen openheid: als de bereidheid om uiterlijke en innerlijke ervaring zonder weerstand tegemoet te treden – waarvoor moed als voorwaarde kan worden gesteld - en 'autonomie: het besef dat in de mens zelf de 'wet' van zijn bestaan ontdekt kan worden' (Jorna, 2008:63). Van Praags inzet voor geestelijke verzorging op humanistische grondslag komt voort uit een ondervonden zin, iets dat hem als het ware is toegevallen (idem). Deze zin kan niet gecreëerd, noch opgelegd of bedacht worden: zin ervaren gebeurt in momenten van ontvankelijkheid, als het ego even opzij stapt en er 'betrokkenheid is op iets dat het zelf te buiten gaat' (van Praag, 1978:184).

Vanuit het humanisme is altijd kritisch gereageerd op een religieuze houding waarin mensen zich voegen naar en vastklampen aan dogmatische opvattingen. Zoals hoogleraar psychologie en zingeving Alma (2005) beschrijft leidt deze geloofshouding tot afhankelijkheid en een ontkenning van de eigen actieve participerende rol in de wereld. Vanuit dit licht bezien verworden receptiviteit en aanvaarding tot 'gevaarlijke begrippen' die binnen het georganiseerde humanisme van na de Tweede Wereldoorlog geleid hebben tot het zich afwenden van godsdienstigheid en religiositeit en het omarmen van autonomie als sleutel begrip tot weerbaarheid (idem). Deze individuele en

autonome vorm van zingeving waarin de rede en wil een belangrijke rol spelen maar tevens een onbegrensd hedonisme worden aangemoedigd, is zoals de theoloog en filosoof De Wit stelt echter ten prooi gevallen aan 'de verleiding van immanentie: de loochening of afwending van elke transcendentie' (2005:321). Zowel Alma als De Wit beschrijven dat deze vorm van zingeving dan ook een vorm van ontkenning van de wereld is. Alma stelt dat het autonome individu zich afschermt tegen een werkelijk geraakt worden door anderen en van een wereld die een eigen werking en waarde heeft. Ze zoekt naar een humanistische houding waarin 'mensen zich in hun eigenheid verbinden met een werkelijkheid die verrassend of verontrustend anders is' en stelt dat het moed vraagt zich hier vanuit een niet-manipulatieve houding voor open te stellen (2005:353). De Wit betoogt dat de mens door de afwending van transcendentie als 'dat wat tegenspel' biedt (het 'Gegenüber') eveneens haar menselijkheid kan verliezen. Onder het mom van democratie en tolerantie onttrekt de mens zich aan diegene of datgene wat weerstand of verzet biedt aan de eigen plannen, begeertes of agressie. Op deze wijze wordt geen recht gedaan aan verscheidenheid en de 'dingen die zich aan onze greep onttrekken zoals de ontmoeting, de gebeurtenis of het reeds bestaande' (idem:326).

In de visie op spiritualiteit die Jorna beschrijft (2008) wordt juist een humanistische houding gehonoreerd die ons vermogen aanspreekt om ons te verbinden met de ander als anders en die in staat stelt de werkelijkheid te beleven zonder deze te beheersen en noodzakelijkerwijs te willen begrijpen. Deze houding vraagt moed en is geenszins passief, al is zij open, ontvankelijkheid en toegewijd aan wat zich aan mogelijkheden aandienen. De basis ligt juist in het individu dat zich niet langer voegt naar vaste verwachtingen maar door 'ontsluiting van en receptiviteit voor zijn innerlijk leven geestelijk weerbaar' wordt en zich vanuit deze innerlijke zelfstandigheid kan verhouden tot de verscheidenheid en complexiteit van het leven (Jorna, 2012:31). Voor de geestelijk begeleider is dit een opdracht waaraan men zich niet mag onttrekken. Deze opdracht is onderdeel van een levenshoudelijk humanisme dat ook van Praag (1978) voorstond en waarin beleving, beschouwing, bezinning en handeling op elkaar betrokken zijn. Moed als levenshoudelijke en professionele kwaliteit voor de geestelijk begeleider bevindt zich bij uitstek op het raakvlak tussen deze delen van de mens.

#### **4.3.3 Overgave en inspiratie**

*'Ik zou alles willen geven, mijn armen, mijn benen, wat heb ik eraan, daar kan ik zonder. Maar zonder haar kan ik niet.'*

Deze woorden sprak de echtgenoot van een ernstig zieke jonge vrouw tegen mij. We zagen elkaar onverwacht even 'alleen' in de drukke hal. Hij is een joviale, zorgzame man maar nu was de pijn op zijn gezicht te zien. Ik kon zijn woorden enkel ontvangen en beamen.

Dit is 'de feitelijkheid voelen van wat er is' (Santorelli, 2000:141). Santorelli beschrijft dat we voortdurend opnieuw moeten besluiten 'ons hoofd niet af te wenden maar te leren, te kijken naar en te werken met alles wat voor ons verschijnt' (idem). Soms is er dan een snelle handeling nodig maar veelal is het wijs de situatie zich te laten ontvouwen en zo zijn complexiteit te laten zien



alvorens te reageren. Beleving en gedrag zijn er nooit zomaar en ik leer in die zin steeds omzichtiger te zijn in mijn antwoorden, al waag ik er steeds meer.

Filosoof en zenleraar Knegtél beschrijft dat een levenshouding van diegene die wil ontmoeten, die ontvankelijk wil zijn voor wat zich aandient en daar niet voor wegløopt, niet een steeds grotere inzet en concentratie vraagt maar precies het tegenovergestelde: 'het onopzettelijk mijzelf vergeten in een moeiteloze inspanning' (2000:31). De weg hiertoe ziet hij, net als Gerald May met het onderscheid tussen wilfullness en willingness (zie 4.1.2), in het leren doorzien van de eigen harde ideeën en in het ontspannen van de kramp van de wil. Als je je kunt overgeven aan het moment, aan het tussen, aan de afhankelijkheid van anderen zonder dat je het hoeft te begrijpen, vermindert dit ook de angst omdat je niet zo bezig bent met wat kan gebeuren. Epstein vertelt van een eigen therapie ervaring waarin hij leerde dat hij zich 'het meest identificeerde met wie ik was als ik bang was, terwijl ik me het meest mezelf voelde als ik me in een contact niet bewust was van mezelf' (1999:118). Epsteins bedreigende conclusie was 'dat hij zichzelf als het ware moest laten gebeuren door een stap opzij te doen' (idem). Dit doet denken aan de sprong waarover we eerder lazen bij Kierkegaard. Als ik het waag te laten gebeuren, als ik 'het grotere, de mogelijkheid in en buiten mij' toelaat en van daaruit kan improviseren zoals Epstein het noemt, laat ik de regie over mijn leven los. Het bedreigende is dat hierdoor 'alles waaraan ik mijzelf vasthoud – mijn waarheden, waarden en vooronderstellingen, wat ik wil en wat ik niet wil, mijn leven zoals ik gewoon ben het te leven – gaat verglijden' (Knegtél, 2000:126). Dit proces aangaan is een actieve vorm van overgave waarbij aan het handelen dat zonder houvast wordt, iets anders wordt toegevoegd. Men is geen toeschouwer meer van brokstukken van acties maar komt tot een 'gewaarzijn in handelen' waarmee er op soepele wijze op de beweeglijkheid van het werkelijke leven ingespeeld kan worden (Epstein, 1999). Ook Buber en Hammaršjköld getuigden hiervan. Hoofd en hart, zijn en doen, zijn nu verbonden en samen aanwezig in het handelen en kunnen ten dienste staan aan de ander.

Jorna beschrijft dat de geestelijk begeleider in de ontmoeting met de cliënt met de volgende paradox wordt geconfronteerd: 'weten 'het komt op mij aan' en tegelijkertijd geacht worden je over te geven aan 'dat wat is en gebeurt. Met andere woorden: het werk vraagt zowel actieve toewijding als passieve ontvankelijkheid' (2008:285). Het is een verantwoordelijkheid die voor de geestelijk begeleider niet te ontlopen is en om het verschijnen van de werker zelf in deze hachelijke positie vraagt ook al is ze ongewis over wat dat zal zijn. Het vraagt van de professional zich in één stuk te stellen achter wat zij doet, of zij daar zich op dat moment nu 'klaar' voor voelt of niet, ze zal het ermee moeten doen wil ze beschikbaar zijn voor de ander. Knegtél geeft deze bereidheid en verantwoordelijkheid als volgt weer: 'Hier ben ik, totaal verantwoordelijk, beschikbaar en bereid om te handelen in een situatie die ik niet kan voorzien, waarin ik nergens op terug kan vallen en met daden waarvan ik de reikwijdte onmogelijk kan overzien. Hier ben ik, ik kan niet anders' (2000:42).

Deze wijze van overgave roept een andere schijnbare tegenstrijdigheid op die volgens Rollo May kenmerkend is voor iedere vorm van moed: 'we moeten ons volledig inzetten, maar we moeten ons er tegelijkertijd van bewust zijn dat we ons misschien vergissen' (1975:16). Je volledig inzetten en daarin geloven en tegelijkertijd twijfels durven hebben veronderstelt een groot respect voor de waarheid, die altijd alles te boven gaat, aldus May. Wie op deze wijze moedig kan zijn, kan ook diep vallen (en moet dan loslaten) omdat de werkelijkheid toch anders blijkt. Ook dat vraagt om overgave

en vertrouwen in dat wat een mens te boven gaat. Ontvankelijk zijn, op intuïtie vertrouwen die opkomt, betekent steeds weer opnieuw beginnen en vaste aannames loslaten. Ook dit vraagt moed want weliswaar wordt de voedingsbodem waar vanuit men leeft en werkt steeds rijker maar heeft men toch elke keer te starten met 'lege handen'. Ook Santorelli beschrijft de onontkoombare spanning en het gevoel van incompetentie die het niet hebben van een antwoord, een reddende respons, een plan, met zich mee kan brengen, vooral als van ons 'verwacht of gevraagd wordt te helpen' (2000:152). In het verpleeghuis krijg ik regelmatig de vraag van zorgverleners of ik met iemand wil gaan praten omdat 'er dat en dat aan de hand is.' Veelal vormt zich al in het verzoek de gewenste eind situatie die 'beter' is, het liefst snel bereikt wordt en die een einde maakt aan de spanningsvolle situatie of relatie: 'meneer ligt maar in bed..., mevrouw is ineens zo agressief of teruggetrokken...'. Professionele moed in deze situaties betekent niet dat ik langsga met het door de omgeving gewenste doel in het hoofd en dat ik dit via mijn wil tracht te realiseren en het betekent ook niet dat ik me onttrek aan juist deze mens in deze situatie. Professionele moed betekent dat ik ontmoet en daarin op open wijze luister naar wat er aan de orde is en bereid ben de 'turbulentie zonder enig doel uit te zitten, geduld met mezelf en de stagnerende situatie te hebben' om de juiste handel- en spreekwijze, voor de hand liggend of totaal anders dan verwacht, zich te laten aandienen vanuit een open veld van mogelijkheden (idem).

Hoogeveen (1991) vertelt dat het ontwikkelen van haar mogelijkheid tot overgave het meest kostbare en fundamentele element is dat het contact met cliënten haar geschonken heeft. Uit de wijze waarop ze dit schrijft is duidelijk dat deze gave in eerste instantie een opgave voor haar is geweest. Hoogeveen noemt overgave het meest belangrijke deel van het vermogen om tot verbinding te komen met mensen en met het leven en ze liet dat zien in het voorbeeld in 3.2.1. Tegelijkertijd benadrukt Hoogeveen de werkrelatie en dat alle interventies in de ontmoeting ten dienste staan van het proces van de gesprekspartner: het is steeds de vraag welke inbreng van de werker adequaat is en wat de ander nodig heeft. Deze eis kan in eerste instantie op gespannen voet lijken te staan met overgave (of 'toewijding' bij Van Praag) en er is moed en vertrouwen voor nodig om de sprong te maken tot de integratie van deze vermogens. Zichzelf versterkend kan vanuit het vermogen om te zijn en zich toe te wenden een vertrouwen tot overgave in het moment komen, maar ook om zich in het tussen te wagen, hoe bedreigend de gewaarwording ook. Zoals Hoogeveen en Jorna (2008) aangeven wordt deze weg om de ander vanuit een innerlijke vrijheid en met open hart te kunnen omvatten verder ontwikkeld in de beroepspraktijk. Voor diegene die geestelijk begeleider wil zijn is 'zichzelf als opgave begrijpen', zoals Kierkegaard dat benoemt, noodzakelijk: onze vrijheid zit in een onveranderlijk vermogen tot handelen waarmee we ons op elk moment opnieuw tot onszelf hebben te verhouden en daarmee de mogelijkheid die ons met angst kan vervullen, werkelijkheid kunnen laten worden (Ramaker, 2010:152). Buber noemt dit groeien 'het rijpen van een opgave, niet in het moeten, maar in het mogen en nodig hebben, in verlangen en genade' (2007:129). Er is de geestkracht van moed nodig tot deze opgave maar gaandeweg zal degene die deze weg kiest steeds meer ervaren dat hiermee de kern van haar verlangen wordt geraakt en dat ze zich niet alleen kan 'wagen aan het leven', maar zich hier ook aan kan overgeven.

## 5. Plaatsbepaling van professionele moed voor de geestelijke begeleiding

In dit laatste hoofdstuk voeg ik op hoofdlijnen de gevonden inzichten en noties samen teneinde hiermee de vraagstelling van dit onderzoek te beantwoorden. Via onderzoek naar wat moed is, wat moed binnen professionaliteit inhoudt en wat de kenmerken zijn van geestelijke begeleiding in relatie tot moed, hebben we inzicht gekregen in wat professionele moed in de geestelijke begeleiding inhoudt. Gaandeweg het onderzoeksproces is moed een integraal onderdeel van het ambt gebleken. Niet alleen vraagt het ambt om een hoge mate van existentiële en morele moed maar tevens is mijn bevinding dat professionele moed daar benodigd is waar de geestelijk begeleider haar beroepsuitoefening niet naar haar volle potentie waar kan maken. In hoofdstuk 4 is nader onderzocht wat er voor nodig is om de ander in de ontmoeting van dienst te kunnen zijn en wat de begeleider hierin aan elementen kan tegenkomen die haar hiervan kunnen weerhouden. Aan de hand van diverse auteurs heb ik beargumenteerd dat er van de geestelijk begeleider moed gevraagd wordt om door angst en schijn heen, de opgave tot zelfwording en overgave aan te gaan. In paragraaf 5.2 wordt voortvloeiend uit de beantwoording van mijn onderzoeksvraag, de plaats en actuele relevantie van professionele moed voor de geestelijke begeleiding weergegeven.

### 5.1 Synthese van de inzichten uit de voorgaande hoofdstukken

#### *Wat is moed?*

In de opmaat naar de beantwoording van de vraag wat professionele moed in de geestelijke begeleiding is, is moed in haar ontologische betekenis een zaak van het hart gebleken: een persoonlijk middelpunt dat de mens in staat stelt met kracht en volharding 'het goede en juiste' in haar leven te doen en daarmee het leven inhoudelijk vorm te geven. Een handeling die niet de intentie heeft rechtvaardig, menswaardig en waarachtig te zijn, zal en kan niet moedig genoemd worden. Moed is immers in haar ethische betekenis een morele daad. Hiernaast is moed gerelateerd aan wijsheid maar blijkt moed pas in de handeling zelf (en niet in het voornemen tot) als een soort test van de bereidheid en daadwerkelijke verbinding met het 'moreel juiste' doel. Daartoe moeten op momenten keuzes gemaakt worden waarin zoals Tillich beschrijft het meest wezenlijke deel van ons zijn domineert over ons minst wezenlijke deel. Moed laat zien wie en wat voor ons van waarde is. Dit betekent ook dat er steeds iets op het spel staat: degene die moedig handelt en zich engageert heeft niet alleen wat te winnen maar ook te verliezen (of vreest daarvoor) en dat is de moeite van moed. De stoïcijnen gaven al aan dat om angst, verlangens en vrees te overwinnen men zich vanuit zijn kern moet overgeven en verenigen met de *logos* van het zijnde, alleen zo kan men 'ja' zeggen ondanks alles wat zich in ons verzet als we de oproep tot iets dat om moed vraagt, voelen. Moed is hiermee een voorwaarde voor alle deugd, een houding die ons in staat stelt ons op de juiste manier in te zetten voor een goed menselijk leven. Het 'ja' waarmee men de eigen essentie verwezenlijkt tegen weerstand in, is een blijk van liefde, voor het zelf en tot de ander. Moed is verbonden met de aandacht voor de realiteit van het moment. Vanuit deze tegenwoordigheid van geest durft men te wagen en te vertrouwen op de eigen impulsen die als reactie op de situatie opkomen.

### *Wat is professionele moed?*

Professionele moed wordt bepaald door de normatieve dimensie van professionaliteit, tezamen met de specifieke taken en werkomstandigheden van de professional. Steeds weer heeft de professional te bepalen wat goed handelen voor deze unieke cliënt in zijn/haar bijzondere omstandigheden is. Dit handelen gebeurt ten overstaan van (bij tijd en wijle) spanningsvolle en complexe situaties waarin allerlei waarden en normen een rol spelen. De professional kan hierbij niet volstaan door te werken vanuit gestandaardiseerde handelingen maar dient een relatie met de cliënt aan te gaan en in de context keuzes te maken in 'juist' handelen zonder de gevolgen geheel te kunnen overzien. Geeft de taakomschrijving van de professional weer 'wat zij te doen heeft' door de plichten en verantwoordelijkheden te duiden, de 'vrije' discretionaire ruimte hierbinnen werpt in het gelijkwaardig werken met mensen die men daadwerkelijk aanschouwt ook de vraag op: Wat heb ik in het hier en nu ten overstaan van deze persoon in deze situatie te doen? Dit kan verder reiken dan waartoe men sec volgens de taakstelling verplicht is. Uit het omgaan met de verantwoordelijkheid die de professional ervaart ten gevolge van het effect en de hulpvraag van anderen, blijkt welke relaties voor de professional van belang zijn, wat haar grenzen zijn en hoe zij haar professionele identiteit vorm wil geven. Hierbij is het tevens de vraag of de professional de ordeverstoring die door het verschijnen van de 'vreemde ander' veroorzaakt wordt, kan toelaten. Regelmatig dient ook de eigen feilbaarheid onder ogen gezien te worden. Professionele moed blijkt aldus de moed die benodigd is om te midden van deze verschillende 'risico's' en de waardegeladenheid van het handelen, in de unieke relatie met de cliënt, goed handelen waar te kunnen maken.

### *Wat is professionele moed in de geestelijke begeleiding?*

Zoals ik beargumenteerd heb vraagt het van de professional moed om ongewapend het gesprek in te gaan en bereid te zijn geraakt te worden. Voor de geestelijk begeleider die haar professionaliteit wil realiseren is deze bereidheid om steeds weer in een uniek contact en proces met de ander in alle voorkomende menselijke problematiek en lijden te verwijlen, een noodzakelijkheid. Zoals Jorna stelde is een begeleider die alleen de cliënt laat praten, of die uit angst of onmacht reageert met al te persoonlijke interpretaties, of de stilte vult met zogenaamd informatieve vragen, het ambt onwaardig. Opdat de cliënt in de ontmoeting kan doormaken wat doorgemaakt moet worden heeft de begeleider hem of haar vanuit het hart als juist déze mens te aanvaarden en in ongewisheid te ontmoeten. De vrijplaats kan voor de geestelijk begeleider geen schuilplaats vormen, noch in de gesprekken, noch richting de organisatie waarin zij heeft op te komen voor het existentieel welbevinden van cliënten. Dit vraagt van de geestelijk begeleider dat zij zowel een bepaalde kritische distantie behoudt van waaruit zij vrijmoedig kan spreken als dat ze het vermogen heeft dit te combineren met een goede samenwerking waarin vertrouwen en verbondenheid voorop staan. In al deze ontmoetingen heeft de begeleider inzichten over wat het menselijk leven wezenlijk maakt te belichamen.

Aan de orde is gesteld of deze aspecten van het werk voldoende zijn om te spreken van een surplus aan benodigde professionele moed of dat ze behoren tot de eisen aan de professionaliteit van de geestelijk begeleider. Beide antwoorden kunnen worden bevestigd: het zich als specifiek professioneel aandachtsgebied op veelvuldige en intensieve wijze verstaan met existentiële thematiek en het bevorderen van de dialoog tussen cliënt en organisatie over menswaardig en zingevend verblijven en werken is deel van de professie waartoe men professionele moed heeft te

verwerven. Van Praag en Hoogeveen hebben moed al eerder benoemd als onderdeel van de basishouding van een (humanistisch) geestelijk begeleider en daarmee tot een geïntegreerd deel van haar professionaliteit. Dat de vraag naar moed vanuit de praktijk van het werk opkomt geeft aan dat men vanuit beroepsnormen- en verwachtingen op momenten, in situaties of op onderdelen, een tekort tot de eigen beroepsuitoefening ervaart. Professionele moed is dan daar benodigd waar de geestelijk begeleider haar beroepsuitoefening, vanuit de innerlijkheid en te midden van ongewisheid, het steeds weer unieke proces, de existentiële thematiek en de bijzondere positie die zij daardoor in de organisatie inneemt, niet naar voldoening kan waarmaken.

Het is van belang dat de geestelijk begeleider dit onvermogen binnen de eigen beroepsgroep, in inter- of supervisie kan bespreken en dat hier casuïstiek over beschikbaar komt. Uit schaamte om te vertellen waar het eigen dagelijkse functioneren verschilt van de 'ideale' beroepsnormen kan de geestelijk begeleider (zelf)censuur toepassen in het bereflecteren en bespreken van de beroepsuitoefening. Hierdoor worden kansen onbenut gelaten zich verder te ontwikkelen. Moed draait eveneens om ervaring, waardoor het tot een door een oefening en gewoonte verworven handelingsdispositie kan verworden die de geestelijk begeleider kracht en richting kan geven om haar werkzaamheden naar hun volle potentie uit te voeren. Hierbij heeft de werker eveneens haar eigen grenzen te erkennen en te zorgen voor zelfzorg en inspiratie.

#### *Wat is de opgave tot professionele moed in de geestelijke begeleiding?*

Teneinde moed als kwaliteit te kunnen integreren als onderdeel van de beroepshouding heeft de geestelijk begeleider (in spe) de omvorming tot enkeling aan te gaan (zie hoofdstuk 4). Hiertoe heeft het individu een eigen weg te gaan die tot buiten de vaste kaders voert en waarin het eigen wezen steeds meer ontsloten wordt. Deze opgave opnemen vraagt moed omdat de geestelijk begeleider in het 'zichzelf worden' angst, het opspelen van de eigen wil, de neiging tot controle, het laffe optreden van schijn enzovoort zal tegenkomen. Het werk zelf draagt steeds opnieuw existentiële situaties aan die een appèl doen op de geestelijk begeleider. Kierkegaard wees op het belang van angst als leermeester. Door de intensiteit van het lijden van de ander, door onmacht, door eigen emotionele problematiek of vaste denkbeelden kan angst de begeleider (onverwacht) dermate bezetten dat zij in plaats van de ander met zijn/haar verhaal te aanvaarden, zich van de ander afwendt of wat aan de orde is ontwijkt en daarmee de cliënt 'alleen' laat. Omdat angst in het werken onvermijdelijk is, is het van belang de invloed van angst op het eigen gedrag te herkennen en uit te houden zodat ze doorleefd kan worden en als richtingwijzer kan dienen naar een authentiek leven. Hierdoor zal mettertijd minder angst en meer innerlijke vrijheid ontstaan van waaruit de geestelijk begeleider steeds meer waarachtig en belangeloos ten dienste van de ander kan handelen. De begeleider wordt door het moedig aangaan van Bubers verschillende stadia in zelfwording een mens uit één stuk: de inzichten die in deze ervaringweg zijn opgedaan worden belichaamd en vloeien over in het handelen (zie hoofdstuk 4). Men leert het leven als 'waagstuk' te zien. Vanuit de ruimere en ik-overstijgende positie die dit geeft kan de ander vanuit een houding van 'willingness' als een 'niet weten en bereidheid zich over te geven aan dat wat gebeurt' ontmoet worden. Het is nu mogelijk zich vanuit de actuele situatie daadwerkelijk met de ander te verbinden en het 'juiste' dat zonder de vermenging van schijn volgt uit de tussenruimte, in het gesprek in te brengen. Door deze wederkerigheid en gemeenschappelijke vruchtbaarheid, waarin ook plaats is voor tegenspel, kan nieuwe zin gevonden worden.

Duintjer schreef dat waar de meeste moed vereist is ook de plek in ons gemoed ligt waar een bron welt van vertrouwen en beaming. Vanuit het open hart is de ruimte te vinden die ons in staat stelt om ons minder wezenlijke deel, het voortbestaan van ons ego, op 'het spel te zetten' ter wille van anderen. Een dergelijke levenshouding waarin we ons op elk moment opnieuw verhouden tot de ander en onszelf en daarin ons handelen vorm geven, vraagt niet alleen moed maar schenkt eveneens moed en vervulling als we ons hieraan leren over te geven.

## 5.2 Plaatsbepaling en relevantie van moed in de beroepspraktijk

In dit onderzoek is voortvloeiend vanuit het verkregen inzicht omtrent de inhoud van het begrip professionele moed gebleken dat professionele moed integraal deel uitmaakt van de beroepsidentiteit van de geestelijke begeleiding. Deze moed is een verworvenheid van een doorgemaakte geestelijke groei en door de opgave hiertoe van belang voor de vorming en professionele ontwikkeling van geestelijk begeleiders.

Geestelijk begeleiders staan de komende jaren voor een zware taak. In een tijdsgeest waarin resultaatgericht denken en de nadruk op financieel economische belangen, efficiëntie en zelfredzaamheid de boventoon voeren, vraagt het moed van geestelijk begeleiders om zichzelf te laten zien en horen in hun gerichtheid op existentiële thematiek, normatieve complexiteit, geestelijke groei en zinvinding. Er is echter onveranderd en mogelijk verscherpt behoefte aan goede professionele begeleiding waarin de ander zich erkend en verstaan kan weten. Zoals Dartel en Jeurissen beschreven bestaat het vertrouwen van de cliënt in de zorg er juist in dat men alert is op het bijzondere dat 'mij hier en nu' aangaat (zie 2.2.1). Geestelijk begeleiders bieden deze kwaliteit maar verkeren hierbij in toenemende mate in spanningsvelden tussen de uitwerking van de financiële druk op instellingen en overheidsdiensten, de ondermijning van morele waarden die mede hiervan het gevolg is<sup>21</sup> en de nood tot aandacht voor het innerlijk welzijn van mensen op kwetsbare momenten in hun leven. Professionele moed blijkt een sleutelbegrip te zijn voor de begeleider die zich te midden van deze spanningsvelden heeft te begeven en een bijdrage wil leveren aan een zinvol, moreel en geestelijk rijk leven van mensen. Hierbij zal de werker met regelmaat op 'plekken der moeite' stuiten waarin in alle strijdigheid van waarden en belangen keuzes gemaakt moeten worden, ook wanneer men hier soms liever zelf aan voorbij zou gaan. Dit onder ogen durven zien en daarvanuit de dialoog durven aangaan benoemde Van den Ende professionele moed (zie 2.2.2). In mijn onderzoek neem ik deze invulling van het begrip op maar heb ik haar aangevuld door te wijzen op het unieke proces dat de begeleider elke weer op authentieke, ongewisse en waarachtige wijze van binnenuit met de cliënt heeft af te leggen en de bijzondere rol die zij heeft om in de organisatie op te komen voor het existentieel welzijn.

Het ambt van de geestelijk begeleider heeft van oudsher een bepaalde status maar weinig (directe) macht of autoriteit. De kracht van het ambt ligt in de bekwaamheid, de authenticiteit, het engagement en de moed van de geestelijk begeleider in kwestie. Deze kwaliteiten stellen de

---

<sup>21</sup> Lezing van Harry Kunneman over het belang van moreel kapitaal in de zorg. Gevonden op 28/6/13, <http://www.uvh.nl/archief-nieuwsberichten/juni-2012/harry-kunneman-schetst-belang-van-moreel-kapitaal-in-de-zorg>.

geestelijk begeleider in staat de idealen en morele principes uit de beroepsnormen en – verwachtingen waar te maken, onder ogen te zien waar dat niet lukt en toch steeds weer voor het welzijn van mensen op te komen. De geestelijk begeleider heeft echter niet alleen te maken met maatschappelijke en situationele factoren die haar beroepsuitoefening bemoeilijken, evenzeer kan zij zelf op momenten, in situaties of deelgebieden (nog) niet in staat zijn deze potentie ten volle waar te maken. Het is niet anders dan realistisch om zichzelf ook na de opleiding tijd en ruimte toe te staan om zich in en aan het werk verder te ontwikkelen (dit betekent niet dat men zich in de tussentijd onttrekt). Wat hierin van belang is, is dat de geestelijk begeleider zichzelf geen censuur oplegt en er onder collega's, binnen de opleiding en beroepsgroep aandacht is voor het bespreken van professionele moed als integraal onderdeel van de beroepshouding. Eveneens is het van belang dat men de situaties, momenten of deelgebieden van het werk waarin een tekort aan moed wordt ervaren kan bespreken om zich steeds verder te ontwikkelen tot een waarachtig zelf. Hiertoe heeft de geestelijk begeleider zichzelf vanuit haar theoretische kennis en bevordert door ervaring met het werk in de praktijk, te gaan begrijpen als opgave en heeft zij door angst en oneigenlijkheid heen te gaan. Dat vraagt behalve moed ook om steun en vertrouwen van anderen. Niet alleen omdat de geestelijk begeleider vanuit haar werkveld veelvuldig in aanraking komt met kwesties en situaties waarin in het hier en nu moed en overgave van haar gevraagd wordt en wanneer dit niet gerealiseerd, dit tot een gevoel van tekort schieten of motivatie- en zinverlies kan leiden maar vooral omdat zij door het zich wagen in nieuwe ontmoetingen en levenssituaties, haar volle kwaliteit en geestelijke rijpheid kan ontwikkelen en deze kan inzetten als mens voor de ander.

## Samenvatting

In dit onderzoek heb ik aan de hand van literatuuronderzoek, praktijkervaringen en reflectie geëxploreerd wat het begrip professionele moed inhoudt voor de beroepsuitoefening van de geestelijk begeleider. Hoewel Van Praag en Hoogeveen moed eerder hebben benoemd als onderdeel van de basishouding van een (humanistisch) geestelijk begeleider, is moed geen concept geworden binnen de beroepssoort. In 2011 heeft Van den Ende professionele moed in de geestelijke begeleiding gedefinieerd als het onder ogen durven zien en de dialoog erover durven aangaan dat je in je werk op plekken der moeite stuit. In dit onderzoek wordt deze duiding van professionele moed uitgebreid door te wijzen op het unieke proces dat de geestelijk begeleider elke keer op authentieke, ongewisse en waarachtige wijze van binnenuit met de cliënt heeft af te leggen en de bijzondere rol die zij heeft om in de organisatie op te komen voor het existentieel welzijn. Moed blijkt hiermee een integraal onderdeel van beroepsidentiteit te vormen. Om de volle potentie van het vak waar te kunnen maken heeft de geestelijk begeleider moed nodig om zichzelf als opgave te begrijpen en zich door angst en schijn heen te wagen aan het leven zoals zich dat voordoet. Gaandeweg zullen vanuit deze weg tot zelfwording moed en overgave als kwaliteiten verworven worden. Hiermee kan de geestelijk begeleider de ander in de ontmoeting van dienst zijn.



## Literatuurlijst

### Referenties

- Alma, H.A. (2005). Humanisme en christendom als bronnen van zin. In: J. Duyndam, M. Poorthuis en T. de Wit (red.). *Humanisme en religie. Controverses, bruggen, perspectieven*. Delft: Eburon.
- Arendt, H. (2008). *De menselijke conditie*. Amsterdam: Boom.
- Aristoteles (1999). *Ethica Nicomachea*. Groningen: Historische uitgeverij.
- Beck, H. en K. Merks (red.) (2001). *Over moed. De deugd van de grenservaring en grensoverschrijding*. Budel: Damon
- Berg van den, M. en C. Leget (2011). *Leven aan de grens. Reflecties op terminale zorg*. Kampen: Ten Have.
- Bergen van, M. (2010). Zelfdoding en levensbeaming in vreemdelingbewaring. In: J.H.M. Mooren (red.). *De moed om te zien. Humanistisch raadswerk in justitiële instellingen*. Utrecht: De Graaff.
- Bierenbroodspot, P. (1988). Schaamte, schuld en boete van de psychoanalyticus: het Superego van de therapeut in de psychoanalyse. In: P. Mettrop, M. Thiel en E. Wierseman. *Schuld en schaamte: Psychoanalytische opstellen*. Amsterdam: Boom.
- Bor, J. (2010). De geboorte van het hart. Kierkegaard en zen. In: T. Lathouwers, L. Ramaker en J. Bor. *De moed tot het onmogelijke. Kierkegaard en zen*. Rotterdam: Asoka.
- Boswijk-Hummel, R. (2000). *De anatomie van liefde. De energie van het hart in relaties*. 4<sup>e</sup> druk. Haarlem: De toorts.
- Bouman, M. (2006). *De levensweg van Dag Hammarskjöld*. Kampen: Ten Have.
- Bruining, T. en E. Uytendaal (2011). *Leren en werken met elkaar; van handelingsverlegenheid naar handelen*. 's Hertogenbosch: KPC groep.
- Buber, M. (2005 [1948]). *De weg van de mens*. Cothen: Felix.
- Buber, M. (1998 [1923]). *Ik en jij*. Utrecht: Erven. J. Bijleveld.
- Buber, M. (2007 [1932-1963]). *Dialogisch leven*. Utrecht: Erven J. Bijleveld.
- Calsius, J. (2011). *Ruimte voor angst. Het vermogen tot existentiële bewustwording doorheen angst in relatie tot lichaam en authenticiteit*. Proefschrift verdedigd aan de Universiteit voor Humanistiek, 17 mei 2011.
- Calsius, J. (2012). Existentiële bewustwording en angst. Een kanttekening rond ontwikkeling en verticaliteit. In: T. Jorna (red.). *Mag een mens eenzaam zijn? Studies naar existentiële eenzaamheid en zingeving*. Amsterdam: Uitgeverij SWP.
- Dartel, H. en R. Jeurissen (2008). Professionaliteit als normatief organisatiekenmerk. In: G. Jacobs, R. Meij, H. Tenwolde, Y. Zomer (red.) (2008). *Goed werk. Verkenningen van normatieve professionalisering*. Amsterdam: Uitgeverij SWP.
- Dijkstra, J. (2007). *Gespreksvoering bij geestelijke verzorging. Een methodische ondersteuning om betekenisvolle gesprekken te voeren*. Soest: Uitgeverij Nelissen.

- Dohmen, J. (red.) (2002). *Over levenskunst. De grote filosofen over het goede leven*. Amsterdam: Ambo.
- Duintjer, O. (1988). Het belang van nieuwe spiritualiteit in een expansieve maatschappij. In: O. Duintjer et al. *Maken en breken. Over produktie en spiritualiteit*. Kampen: Kok Agora.
- Duintjer, O. (2002). *Onuitputtelijk is de waarheid*. Budel: Damon.
- Duyndam, J. (2007). Levinas en het gelaat. In: *Kunst en Wetenschap*, 16(2), 13-14.
- Ende van den, T. (2011) *Waarden aan het werk. Over kantelmomenten en normatieve complexiteit in het werk van professionals*. Amsterdam: Humanistics University Press.
- Epstein, M. (1999). *Barsten zonder te breken. Over loslaten in meditatie en psychotherapie*. Nieuwerkerk a/d IJssel: Asoka.
- Glas, G. (2001). *Angst: structuur, beleving, macht. Een herwaardering van de antropologische psychiatrie*. Amsterdam: Uitgeverij Boom.
- Hammarskjöld, D. (2011/1963). *Merkstenen*. Kampen: Ten Have.
- Hart 't – Hartog, S. (2008). *Wat doe je daar nu eigenlijk? Fragmenten van humanistische geestelijke verzorging in een verpleeghuis*. Utrecht: De Graaff
- Hekking, R. (2011). *Spiritualiteit in de zorgverlening*. Lezing in de Begijnenhofgesprekken, 16 oktober 2011 te Eindhoven. Gevonden op 28/4/12 op [www.begijnenhofgesprekken.nl/16okt2011/Begijn16okt2011.pdf](http://www.begijnenhofgesprekken.nl/16okt2011/Begijn16okt2011.pdf)
- Hoogeveen, E. (1991). *Eenvoud en strategie. De praktijk van Humanistisch Geestelijk Werk*. Amsterfoort/Leuven: Acco.
- Houten van, D. (2008). Professionalisering: een verkenning. In: G. Jacobs, R. Meij, H. Tenwolde, Y. Zomer (red.) (2008). *Goed werk. Verkenningen van normatieve professionalisering*. Amsterdam: Uitgeverij SWP.
- Iersel van, F. (2001). De moed van de militair. Over de morele vereisten van postmodern militair leiderschap. In: H. Beck en K. Merks (red.). *Over moed. De deugd van de grenservaring en grensoverschrijding*. Budel: Damon
- Jacobs, G. (2004). De vrijplaats als binnenstaande, buitenstaanderspositie. In: Humanistisch Verbond (2004). *Macht en Vrijplaats. Tekstbundel van het voorjaarssymposium Uvh/HV 12 maart 2004*. Amsterdam: Humanistisch Verbond.
- Jacobs, G., R. Meij, H. Tenwolde, Y. Zomer (red.) (2008). *Goed werk. Verkenningen van normatieve professionalisering*. Amsterdam: Uitgeverij SWP.
- Jorna, T. (red.) (1997). *Door eenvoud verbonden. Over de theorie en de praktijk van het humanistisch geestelijk raadswerk*. Utrecht: Universiteit voor Humanistiek
- Jorna, T. (2008). *Echte woorden. Authenticiteit in de geestelijke begeleiding*. Amsterdam: SWP.
- Jorna, T. (2011). Geestelijke weerbaarheid en overgave in de geestelijke begeleiding. In: *Tijdschrift voor humanistiek*, 46(12), 37-47.
- Jorna, T. (red.) (2012). *Mag een mens eenzaam zijn? Studies naar existentiële eenzaamheid en zingeving*. Amsterdam: Uitgeverij SWP.
- Kamp, E. A. (2009). *'Raadsman, heeft u nog raad?': persoonlijke ervaringen van een humanistisch geestelijk verzorger bij het Korps Mariniers*. Breda: Papieren tijger

- Kanne, M. (2008). Waarden en woorden? Opvattingen van professionals en managers over goed werk. In: G. Jacobs, R. Meij, H. Tenwolde, Y. Zomer (red.) (2008). *Goed werk. Verkenningen van normatieve professionalisering*. Amsterdam: Uitgeverij SWP.
- Kierkegaard, S. (2009 [1844]). *Het begrip angst*. Budel: Damon.
- Kierkegaard, S. (2007 [1847]). *Wat de liefde doet*. Budel: Damon.
- Knegtel, M. (2000). *De vrijheid om te verliezen. Over overgave en bevrijding*. Utrecht: Servire.
- Maccurry, C. (2010). *Help je kind met mindfulness angst te overwinnen. Opvoeden met aandacht en acceptatie*. Houten: Bohn Stafleu Van Loghum.
- May, R. (1975). *De moed om creatief te zijn*. Baarn: Ambo
- Miller, W.I. (2002). *The mystery of courage*. Harvard University Press.
- Plato (2010). Laches. In: *Platoon verzameld werk – deel 3*. Amsterdam: Stichting Ars Floreat.
- Praag, J.P. (1978). *Grondslagen van humanisme*. Meppel: Boom
- Ramaker, L. (2010). De enkeling – Over Kierkegaard. In: T. Lathouwers, L. Ramaker en J. Bor. *De moed tot het onmogelijke. Kierkegaard en zen*. Rotterdam: Asoka
- Smit, J. (2009). *Tot de kern komen. De kunst van het pastorale gesprek*. Kampen: Uitgeverij Kok.
- Santorelli, S. (2000). *Het wonder van genezing. Zorg geven en ontvangen met onverdeelde aandacht*. Utrecht: Servire.
- Schreurs, N. (2001). De moed tot verzoening. In: H. Beck en K. Merks (red.). *Over moed. De deugd van de grenservaring en grensoverschrijding*. Budel: Damon.
- Schuhmann, C. M. (2011). Op de vlucht voor de wraakgodinnen. Een narratieve doordenking van de betekenis van de vrijplaats in geestelijke verzorging. In *Tijdschrift voor humanistiek*, 46(12), 37-47.
- Schuyt, K. (2006). *Steunberen van de samenleving*. Amsterdam: University Press.
- Stengel, R. (2010). *Mandela over leven, liefde en leiderschap. 15 inspirerende lessen*. Utrecht: Kosmos.
- Tillich, P. (2004 [1955]). *De moed om te zijn. Over de menselijke persoonlijkheid en de zin van het bestaan*. Utrecht: Erven Bijleveld.
- Velde te, R. (2001). Moed: de deugd van de strijder en van de martelaar. In: H. Beck en K. Merks (red.) *Over moed. De deugd van de grenservaring en grensoverschrijding*. Budel: Damon
- Vlug, P. (2010). Schaamte en verantwoordelijkheid. In: J.H.M. Mooren (red.). *De moed om te zien. Humanistisch raadswerk in justitiële instellingen*. Utrecht: De Graaff.
- VGVZ (Vereniging van Geestelijk Verzorgers in Zorginstellingen) (2010). *Beroepsstandaard voor de geestelijk verzorger in zorginstellingen*. Herziene versie van 2002. [z.p.]: VGVZ.
- Vorst van der, M. (2012). *Professionele moed in de Humanistisch Geestelijke Verzorging. Een theoretische en empirische verkenning van professionele moed in de dagelijkse beroepspraktijk van het humanistisch raadswerk*. Masterscriptie Humanistiek. Utrecht: Universiteit voor Humanistiek.
- Walker, M. (2007). *Moral understandings. A feminist study in ethics*. 2<sup>e</sup> editie. Oxford: University press.
- Walton, D. (1986). *Courage. A philosophical investigation*. London: University of California Press.
- Walton, M. (2001). Over de vrijheid van de vrijplaats. In: *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 5 (19), p50-53.

- Warmenhoven, O. (1985). *Om te bestaan*. Utrecht: Pascal.
- Weil, S. (1997). *Wachten op God*. Utrecht: Erven. J. Bijleveld.
- Wierdsma, A. (2004). Balanceren tussen broosheid en maakbaarheid. Co-creatie van verandering. In: *Filosofie in bedrijf*, 15(3), 1-12.
- Wit de, T.W.A. (2005). Het schuim der aarde. Over de politieke risico's van een humanisme zonder transcendentie. In: J. Duyndam, M. Poorthuis en T. de Wit (red.). *Humanisme en religie. Controverses, bruggen, perspectieven*. Delft: Eburon.

### **Geraadpleegde literatuur**

- Arendt, H. (2009 [1958]). *De menselijke conditie*. Amsterdam: Boom.
- Bataille, G. (1989 [1954]). *De innerlijke ervaring*. Hilversum: Gooi en Sticht bv.
- Berg van den, M. (2009). *Rouwen in de tijd. Een zoektocht in het landschap van afscheid en verlies*. Kampen: Ten Have.
- Boswijk-Hummel, R. (2003). *Troost vragen, geven en ontvangen*. Haarlem: De Toorts.
- Buber, M. (1966). *Sluitsteen*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Dam-Oskam, J. (2013). Taal voor het onzegbare. In: A. de Vries et al. (red.). *Zinnig verband. Veertig jaar Vereniging van Geestelijk Verzorgers in Zorginstellingen*. Nijmegen: Valkhof Pers.
- Drewermann, E. (2010). *Over moed, mededogen en menselijkheid: een bloemlezing van kernteksten*. Zoetermeer: Meinema.
- Ent, van der H. (2009). *De moed om niet te schuilen*. Kampen: Ten Have.
- Feldman, C. (2005). *De weg naar binnen. Over vrouwen en spiritualiteit*. Kampen: Ten Have
- Friedman, M.S. (2002) *Martin Buber: The life of dialogue 4<sup>th</sup> edition*. London: Routledge.
- Foucault, M. (2011). *Moed tot waarheid*. Amsterdam: Boom.
- Fromm, E. (1981[1941]). *De angst voor vrijheid*. Utrecht: Bijleveld.
- Grøn, A. (2008). *Vrijheid en angst: inleiding in het denken van S. Kierkegaard*. Budel: Damon.
- Gyatso, T. (2010). *De kunst van het geluk. De Dalai Lama & Howard Cutler*. Amsterdam: Boekerij.
- Hillesum, E. (2008). *De nagelaten geschriften van Etty Hillesum 1941-1943*. Amsterdam: Balans.
- Jorna, T., D. Costa en M. ten Holt (1999). *De moed hebben tot zichzelf*. Utrecht: Kwadraat.
- Jorna, T. (2011). Als ik het zelf niet was, help jij me dan zeggen wie ik ben. Over processen van innerlijke omvorming. In: *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 14 (61), 44-51.
- Keirse, M. (2009). *Van het leven geleerd. Levenslessen over verlies en verdriet*. Tiel: Lannoo.
- Kessels, J. (2006). *Het poëtisch argument. Socratische gesprekken over het goede leven*. Amsterdam: Boom.
- Kierkegaard, S. (2010 [1847]). *Onverdeeld een ding te willen*. Kierkegaards toespraken 6. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn Motief.
- Kruijf, G. G.(1985). *Moed als theologische deugd*. Baarn: Ten Have.
- Lathouwers, T. (2007). *Kloppen waar geen poort is*. Amersfoort: Asoka.
- Lathouwers, T. (2000). *Meer dan een mens kan doen. Zentoespraken*. Nieuwerkerk a/d IJssel: Asoka.

- May, G.G. (1982). *Wil and Spirit. A contemplative Psychology*. San Francisco: Harper.
- Meer van der, M. (2010). *Handelingsverlegen professionals*. Gevonden op 26/3/2012: <http://www.zorgwelzijn.nl/web/Meningen/Weblogs/K2/Handelingsverlegen-professionals.htm%20/>).
- Nouwen, H. (1997). *Binnen geroepen*. Tiel: Lannoo.
- Savater, F. (2010) *De moed om te kiezen. Een filosofie van de vrijheid*. Utrecht: Bijleveld.
- Sölle, D. (1998). *Mystiek en verzet. 'Gij stil geschreeuw'*. Baarn: Ten Have
- Tijssen, H. (2004). *Leeg en bevrijd. Verslag van een mensenleven*. Amsterdam: SWP
- Visser, H.A. en Y. Goot (2001). *De moed om getuige te zijn: een serie opstellen ter gelegenheid van de 80<sup>e</sup> verjaardag van ds. Visser*. Den Haag : Boekencentrum
- Vosman, F. en A. Baart (2008). *Aannemelijke Zorg, over het uitzieden en verdringen van praktische wijsheid in de gezondheidszorg*. Den Haag: Uitgeverij Lemma.
- Vries de, J. (2010). *Staan in het onmogelijke. Heling na incest*. Rijen: De vries en Rijke
- Wit de, H. (2006). *De verborgen bloei . Over de psychologische achtergronden van spiritualiteit*. Kampen: Ten Have.
- Zuidberg, G. (1990). *Zachtmoedigheid en integriteit in het pastoraat*. Hilversum: Gooi en Sticht bv.