

Geestelijke verzorging als emotionele vrijplaats

Een conceptualisering van emotionele veiligheid aan de hand van de filosofieën van Carl Rogers, Irvin Yalom en Martin Buber.



Polka Dots. Francesca Woodman, 1976.

S.A. Boomsma

H. F. van Riellaan 33

Utrecht

Tel. (031)643510680

Studentnr.: 1025481

Steinar.Boomsma@student.uvh.nl

M3-MT_2022-2023: Master Thesis

Professor: Dr. Joanna Wojtkowiak

Meelezer: Prof. dr. Laurens ten Kate

Universiteit voor Humanistiek

30 Juni 2023

Aantal woorden: 24463

Voor Ruurd † ('02), Daan † ('07) en Juliëtte ('23)

&

Voor mijn innerlijk kind, wie zich vaak zo ontheemd en alleen heeft gevoeld.

“Und hörte fremd einen Fremden sagen:

Ich bin bei dir”

- Rainer Maria Rilke

VOORWOORD

Waar te beginnen, waar te eindigen.

Vanuit een staat van ondoorgrondelijke ontroering laat ik nu deze woorden, als laatste loden, op dit papier vallen. Er is zoveel te zeggen, zoveel te voelen, zoveel te benoemen. Ik wens nu mijn dank uit te spreken naar een variëteit aan mensen, bijzondere mensen, welke ik heb mogen ontmoeten gedurende de afgelopen 5 jaar, vanaf het moment dat ik mijn eerste stap op de Universiteit voor Humanistiek zette. En evenwel enkele mensen die buiten deze tijds- en ruimtegrenzen ook een significante impact hebben gehad op mijn mens-zijn.

Allereerst, Anouk. Het voelt onmogelijk voor te stellen dat ik mijn eerste dag, de introductiedag van de pre-master, zonder jou door was gekomen. Nog diep in het herstel van een angststoornis liep ik de UvH binnen, vond ik paniekerig en ontheemd een stoel naast jou in de kantine. Ik vertelde beknopt, in de weinige woorden die ik destijds had, wat er aan de hand was en jij ontfermde jou die dag over mij en zorgde dat ik gedurende de hele dag bleef ademen. Die dag heb ik informatief gezien niets meegekregen, maar ik vond wel in jouw persoon een “je mag er zijn” welke gedurende de jaren daarna nog zo belangrijk voor mij zou zijn. Gedurende ons hele mastertraject ben jij een rots in de branding voor mij geweest en zelfs ik kan geen woorden vinden om recht te doen aan hoe significant de ontmoeting met jou is geweest voor mij.

Danny, de POH-GGZ bij wie ik het afgelopen jaar zelf emotionele veiligheid heb mogen ervaren, mij in raad en daad heeft bijgestaan en mij een ruimte heeft gegeven om mijn ingewikkelde zoektocht naar mijzelf te kunnen ordenen.

Ik wil Inge-Marlies bedanken voor hoe zij met regelmaat bij mij ingecheckt heeft hoe het met mij gaat, en juist wanneer het contact verwaterde mij niet uit het oog heeft verloren op die momenten dat ik mijzelf uit het oog verloor.

Hylke kan ook onder geen mogelijkheid ontbreken in dit voorwoord. Het afgelopen jaar hebben onze ontmoetingen mij allereerst een structuur gegeven welke mij enorm heeft geholpen om te gronden. Binnen deze structuur heb ik in jouw bijzijn zoveel gedachtes en gevoelens kunnen ontrafelen over mijzelf. Uit de grond van mijn hart, dank voor jouw aandacht, oprechtheid, de spiegels, metaforen, wijsheid en bovenal jouw aanwezigheid.

Vanuit een complexiteit aan gevoelens wil ik ook Franciska bedanken. In de ontmoeting met jou heb ik mogen voelen wat *Ik* en *Jij* betekent. De ontmoeting met jou heeft de fundamenten van mijn wereld doen beven, de schaduwen uit mijn verleden in een verlichtte ruimte gezet en mij een mogelijkheid geboden om mijn eigen gevangenschap onder ogen te komen. Er is een leven vóór mijn ontmoeting met jou, en een leven na mijn ontmoeting met jou – twee fundamenteel verschillende levens. Jouw wezen huist zich blijvend, golvend en echoënd, aan de randen van mijn ziel.

Anna, jij bent voor mij een baken van licht en lucht geweest in de afgelopen maanden. Je hebt mij in mijn kwetsbaarheid met zachte handen ontvangen, naast mij gezeten in de gelaagdheid van de emotionele achtbaan welke het schrijven van deze masterthesis was. Ik ben immens dankbaar voor alle intellectuele gedachtewisselingen, het liefdevolle lummelen samen en voor de wijze en troostende woorden die jij altijd zo perfect aan kan laten sluiten op de momenten dat ik het overzicht even kwijt ben.

Flori & Eva, mijn scriptiegenoten, enorm bedankt voor alle gedachtewisselingen en mooie, inspirerende en interessante feedback die ik gedurende het schrijfproces van jullie heb mogen ontvangen.

Joanna, ik weet nog hoe verheugd ik was toen ik een jaar geleden jou als scriptiebegeleider toegewezen kreeg. Destijds had ik echter nog geen idee hoe kort daarop ik door een enorme existentiële breukervaring zou gaan, welke mijn leven en daarmee ook mijn scriptieproces volledig op de kop zou zetten. Ik kan niet in woorden uitdrukken hoe dankbaar ik ben dat jij aanwezig bent gebleven, mij met regelmaat wilde blijven spreken, ondanks dat ik in die maanden helemaal geen ruimte had om aan mijn thesis te werken. Gedurende dit hele proces heb ik mij zo bijzonder ondersteund gevoeld door jou. Dank voor alle geduld, voor jouw onvoorwaardelijke support, de flexibiliteit, jouw optimisme, voor de vrijheid die je mij hebt gegeven om mijn eigen stem te zoeken, zowel binnen de kaders van deze masterthesis als daarbuiten.

Tot slot, Ellen en Sjoerd, moeder en vader. Het is nog immer woorden zoeken in de heroriëntatie van mijn relatie tot jullie. Toch wil ik jullie bedanken dat jullie mij in mijn lange zoektocht als student gesteund hebben. En dank voor de schoonheid van taal welke ik onder jullie vleugels eigen heb mogen maken.

Voor Ruurd † ('02), Daan † ('07) en Juliëtte † ('23)

&

mijn innerlijk kind, wie zich zo lang zo ontheemd en alleen heeft gevoeld.

“Und hörte fremd einen Fremden sagen:

Ich bin bei dir”

- Rainer Maria Rilke

Samenvatting

Emotionele processen zijn indicatoren voor (dreigende) ontregeling van zingevingsprocessen. In de vakliteratuur van de geestelijke verzorging wordt er weinig aandacht besteed aan de rol van emoties in begeleidingsrelaties, ondanks dat de geestelijke verzorging als *vrijplaatsfunctie* juist een context is waarin gedachten en gevoelens zonder oordeel onderzocht kunnen worden. In dit onderzoek is aan de hand van een psychotherapeutisch en filosofisch equivalent van de vrijplaats, *de therapeutische relatie* en het *tussenmenselijke/dialogisch leven*, als geformuleerd door Carl Rogers & Irvin Yalom en Martin Buber respectievelijk, een conceptualisering gedaan van *emotionele veiligheid* in de *vrijplaats* van de geestelijke verzorging. *Emotionele veiligheid* wordt in dit onderzoek geconceptualiseerd als zijnde een grondhouding van *congruentie*, een volledige omarming en acceptatie van de eigen gevoelens en gedachten, in de persoon van de geestelijke verzorger. Vanuit deze grondhouding belichaamt de *geestelijk verzorger* een medemenselijkheid naar de ander om zichzelf ook zo authentiek en congruent mogelijk te kunnen uiten.

Sleutelwoorden: Geestelijke verzorging, emoties, vrijplaats, grondhouding, emotionele veiligheid.

Inhoudsopgave

<u>1. INLEIDING.....</u>	<u>9</u>
1.1 GEESTELIJKE VERZORGING	10
1.2 EMOTIES IN DE GEESTELIJKE GEZONDHEIDSZORG	11
1.3 EEN PSYCHOTHERAPEUTISCH PERSPECTIEF: CARL ROGERS & IRVIN YALOM	12
1.4 EEN DIALOGISCH FILOSOFISCH PERSPECTIEF: MARTIN BUBER.....	13
1.5 GEESTELIJKE VERZORGING ALS VRIJPLAATS	13
1.6 ONDERZOEKSVRAAG.....	15
1.7 DEFINITIES VAN HOOFDCONCEPTEN.....	16
EMOTIE	16
VRIJPLAATS	16
GEESTELIJKE VERZORGING.....	16
EMOTIONELE VEILIGHEID	17
1.8 TYPE ONDERZOEK.....	17
1.9 WETENSCHAPPELIJKE EN MAATSCHAPPELIJKE RELEVANTIE	18
<u>2. FILOSOFISCHE ORIËNTATIE VAN DE PSYCHOTHERAPEUT</u>	<u>19</u>
2.1 INLEIDING	19
2.2 EMOTIES IN DE PSYCHOLOGIE	20
2.3 GRONDHOUDING VAN DE PSYCHOTHERAPEUT.....	26
2.4 CLIËNT-CENTERED APPROACH: KERNVOORWAARDEN	27
2.4.1 CONGRUENCE	28
2.4.2 UNCONDITIONAL POSITIVE REGARD	30
2.4.3 EMPATHIC UNDERSTANDING OF THE CLIENT'S FRAME OF REFERENCE	31
2.5 DE NIET-DIRECTIEVE HOUDING	33
<u>3. TUSSEN IK EN JIJ</u>	<u>37</u>
3.1 INLEIDING	37
3.2 DIALOOG IN HET DIALOGISCHE	38
3.3 BLAUWDRIJK VAN BUBER'S FILOSOFIE.....	40
3.3.1 DE GRONDWOORDEN VAN DE RELATIE.....	41
3.4 DIALOGISCH LEVEN.....	42
3.4.1 HET TUSSENMENSELIJKE	44
3.4.2 ZIJN EN SCHIJNEN	46
3.4.3 IEMAND GEWAARWORDEN	48
3.4.4 HET ECHTE GESPREK.....	50
3.5 THE BUBER-ROGERS DIALOGUE	52
3.5.1 MUTUALITY AND THERAPY	52
<u>4. VRIJPLAATS ALS EMOTIONELE VEILIGHEID</u>	<u>57</u>
4.1 INLEIDING	57

4.2 GEESTELIJKE VERZORGING: EEN UNIEKE TAK IN DE GEESTELIJKE GEZONDHEIDSZORG	57
4.3 DE GEESTELIJKE VERZORGING ALS VRIJPLAATS	60
4.3.1 VEILIGHEID: HOE, WAT EN WAAR?	62
4.3.2 EMOTIONELE VEILIGHEID ALS GRONDHOUDING	66
<u>5. DISCUSSIE EN CONCLUSIE</u>	<u>71</u>
5.1 DISCUSSIE: GRONDHOUDING VERSUS ORIËNTATIE EN HERORIËNTATIE	71
5.2 EMOTIONELE VEILIGHEID: NIETS VERWACHTEND, ALLES OMARMEND.	73
<u>6. LITERATUUR.....</u>	<u>76</u>

1. Inleiding

“Mother died today. Or maybe yesterday. I don’t know [...] I realized that I’d managed to get through another Sunday, that mother was now buried, that I was going to go back to work and that, after all, nothing had changed” (Camus, 2010, pp. 9,28).

Het hoofdpersonage van Camus’ (2010) boek *l’étranger* is Meursault, een persoon die niet liegt, niet pretendeert en volledig trouw aan zichzelf is. Wanneer zijn moeder komt te overlijden is zijn reactie onverschillig, als geïllustreerd in het bovenstaande citaat. Deze oprechte verhouding tot het overlijden van zijn moeder maakt van Meursault een vreemdeling, omdat het haaks staat op de reacties en verwachtingen van anderen in de maatschappij. Later in het verhaal, wanneer Meursault terecht staat voor een gepleegde moord, wordt zijn schuld of onschuld niet bepaald aan de hand van de feiten van het incident, maar staat zijn lot beschreven in het feit dat hij ‘anders’ is, een *vreemdeling*, gebaseerd op zijn authentieke verhouding tot het overlijden van zijn moeder. De wereld waarin *l’étranger* zich afspeelt illustreert een zekere normativiteit met betrekking tot de emotionele reacties die een mens hoort te hebben bij bepaalde existentiële gebeurtenissen in het leven. Meursault wordt in het verhaal van Camus niet veroordeeld in de context van het gepleegde feit, de moord, maar op zijn emotionele reactie op het overlijden van zijn moeder welke niet in lijn lag met gesocialiseerde normen over hoe men dient te reageren op zo’n levensgebeurtenis. Het gegeven dat bepaalde specifieke uitingen van emoties horen bij specifieke levensgebeurtenissen is een gegeven dat niet onbekend is in de echte wereld (Elster, 2002). Hoe individuele emoties getoetst en beoordeeld worden aan de hand van sociale normen in maatschappelijke context wordt geïllustreerd door Elster (2002) in het volgende citaat:

“One is supposed to be happy at one’s wedding day or sad at a funeral, and failure to experience these emotions is likely to induce shame. Because of strong social norms against envy people often feel ashamed when they experience this emotion” (p.5)

Volgens Ratcliffe & Byrne (2021) hangt de rouwervaring van een persoon af van hoe diegene relateert aan specifieke mensen, zowel dood als levend, alsmede de sociale wereld waarin die persoon leeft. In *l’étranger* wordt fictief geïllustreerd wat de consequenties zouden kunnen zijn wanneer iemand zich vanuit de eigen authenticiteit onttrekt aan deze

gesocialiseerde normen, en dat dat in dit geval dus een sociale verkettering als consequentie draagt.

Paul Ekman (1980), een psycholoog en een pionier op het gebied van emotie onderzoek, spreekt hierover zelfs als zijnde “display rules” met betrekking tot emoties als zijnde emoties die men dient te hebben en te uiten in bepaalde gebeurtenissen. Volgens Ekman (1980) zijn er emotionele etiquettes welke ontstaan in sociale en maatschappelijke context. De individuele en daarmee authentieke emotionele ervaring van iemand kan dus in een gesocialiseerde omgeving ondergeschikt raken aan de collectief gedeelde emotie. De mogelijkheid de doorleving en uiting van emoties, en daarmee het authentiek verschijnen aan de ander, is het thema welke in deze masterthesis onderzocht zal worden. Daar, zoals hierboven omschreven, emotionele processen niet los kunnen worden gezien van de (sociale) context waarin iemand zich begeeft, zal de focus van deze masterthesis liggen op emoties in de context van geestelijk verzorging en diens *vrijplaatsfunctie*. De geestelijke verzorging is een tak van de geestelijke gezondheidszorg welke veel van haar vorm ontleent aan methodieken, visie en ideeën uit de psychologie en filosofie. Zodoende zullen theorieën uit de psychotherapie en filosofie aan de basis staan van het theoretische kader van deze masterthesis.

1.1 Geestelijke verzorging

Een context waarin er ruimte wordt gemaakt voor begeleiding bij levensgebeurtenissen waar veel emoties bij vrij kunnen komen is dat van de geestelijke verzorging. Mensen die geconfronteerd worden met existentiële levensgebeurtenissen, bijvoorbeeld ziekenhuisopnames of verlies van een geliefde, komen in aanmerking voor begeleiding door een geestelijk verzorger. In de beroepsstandaard van de VGVZ, de vereniging van geestelijk verzorgers, wordt geestelijke verzorging als volgt omschreven:

“Geestelijk verzorgers bieden individuele begeleiding en groepsbegeleiding, meestal in de vorm van gesprekken. Zij gaan op zoek naar wat de cliënt kracht en inspiratie geeft, aansluitend bij diens levensverhaal en levensbeschouwelijke achtergrond. Ook kunnen zij cliënten bijstaan met rituelen en sacramenten” (2015, p.10).

Ondanks deze omschrijving van wat geestelijke verzorging is, constateerden Handzo et al. (2014) dat er binnen het vakgebied zelf heel weinig consensus is over wat relevante doelstellingen zijn van geestelijke verzorging. Visser, Damen & Schuhmann (2022) hebben een uitgebreide literatuurstudie gedaan naar de verschillende doelen die in het veld van de geestelijke verzorging het sterkst naar voren komen. Hier wordt een grote verscheidenheid aan doelen gepresenteerd, met als zes hoofddoelen dat geestelijk verzorgers ondersteunen bij *well-being*, *worldview vitality and plausibility*, *processing life events*, *deepening spirituality*, *relational affirmation* en *exercising freedom of religion* (Visser, Damen & Schuhmann, 2022, pp. 6-7). Opvallend is het echter dat er in deze literatuurstudie maar éénmaal een verwijzing gemaakt wordt naar emoties, en dan specifiek binnen de context van de Islamitisch geestelijke verzorging waar het verbeteren van het emotionele welzijn van de ander als doel genoemd wordt (Visser, Damen & Schuhmann, 2022, p. 13). Geestelijk verzorgers staan mensen dus bij gedurende (existentiële) levensgebeurtenissen welke een grote geestelijke en emotionele impact kunnen hebben, echter bestaat er weinig onderzoek naar de rol van emoties in de geestelijke verzorging.

1.2 Emoties in de geestelijke gezondheidszorg

Volgens Jan Hein Mooren (1996) zijn de emotionele processen die zich afspelen bij de ander om meerdere redenen belangrijk voor de geestelijk verzorger ten behoeve van mogelijkheid om de ander zo goed mogelijk te verzorgen. Zo schrijft Mooren (1996) dat “emoties indicatoren zijn voor (dreigende) ontregeling van zingevingsprocessen en voor de mate van welbevinden van patiënten” (p. 898). Mooren & Walton (2018) benoemen nog specifiek dat er een circulair verband bestaat tussen enerzijds bestaansoriëntatie en anderzijds emoties (p.29). Evenwel stelt psychologe Dorothy Rowe (2005) dat emoties zelf individuele zingevingselementen zijn in iemands leven. Robert Solomon (2008) illustreert aan de hand van verschillende filosofieën over emoties hoe complex het verhelderen en definiëren van emoties is, en in welke verhouding de mens tot zijn of haar emoties staat. Wel zijn er volgens filosoof Robert Solomon (2008) verscheidene filosofen die emoties zien als een tegenpool van ratio, en soms ook een factor die het geestelijk werk in de weg zit. Deze complexiteit is ook terug te vinden in de psychologische studies van emoties waar er geen éénduidig antwoord te vinden is op wat emoties nou exact zijn en welke impact zij hebben op de mens (Frijda 2008; Mulligan & Scherer 2012). Echter benoemen zowel Frijda (2008) als Mulligan & Scherer

(2012) dat er in de psychologie een consensus is dat emotionele processen niet los staan van cognitieve processen. Zodoende kan gesteld worden dat als de geestelijk verzorger de ander zo constructief mogelijk wil bij kunnen staan in termen van het geestelijk welzijn, de geestelijk verzorger er goed aan zou doen stil te staan bij het faciliteren van een ruimte waarin deze emoties vrij gesproken en onderzocht kunnen worden. Zo schrijft Mooren (1996) ook het volgende:

“Zonder afbreuk te doen aan de specifieke aard en taak van de geestelijke verzorging is waarschijnlijk waar dat het meest heilzame effect van begeleidingsrelaties is, dat de patiënt zich werkelijk gekend weet in de eigen gemoedsbewegingen, zich begrepen voelt in verdriet, angst, schaamte, boosheid, en andere gevoelens die in de situatie van opname zo ’n grote rol kunnen spelen” (p.899).

1.3 Een psychotherapeutisch perspectief: Carl Rogers & Irvin Yalom

In de geestelijke gezondheidszorg zijn er psychotherapeuten en stromingen die zich zeer sterk bekommeren om die unieke individuele ervaring en expressie van gedachten en emoties. Dit is terug te vinden in de psychotherapeutische praktijk van onder andere Carl Rogers en Irvin Yalom in wier werk een van de kernelementen is om een veilige *therapeutische relatie* te faciliteren. In de psychotherapeutische filosofie van beiden is het bieden van een ruimte aan de cliënt om vrij met zijn of haar gedachten en gevoelens te mogen zijn, en deze te mogen uiten (2015; 2020). Carl Rogers (2020) heeft deze psychotherapeutische filosofie uitgebreid uitgewerkt in een praktijkvorm welke uiteindelijk bekend zou komen te staan als de *Client-centered therapy* of *Client-centered approach*, en welke uiteindelijk ook bekend kwam te staan onder de naam *Person-centered approach* waarin de gelijkwaardigheid tussen behandelaar en de cliënt extra naar voren komt als zijnde twee mensen die met elkaar in contact staan. Voor zowel Yalom (2015) als Rogers (2020) is die veiligheid geen gegeven, maar een continue handeling en grondhouding die door de therapeut uitgevoerd en onderhouden moet worden.

De mogelijkheid tot de gelijkwaardigheid in een therapeutische relatie wordt echter niet door iedereen onderschreven. Zo zijn er verscheidene auteurs (Tjeltveit 1999; Blass 2003; Keenan 2010) die het onderscheid benadrukken tussen behandelaar en behandelde, en dat therapie altijd voortkomt uit een bepaald behandelingsdoel voor de therapeut ten aanzien van de cliënt. Vanwege de aanwezigheid van dit doel, kan volgens Tjeltveit (1999) therapie dan

ook niet een relatie zijn die volledig waarde vrij en zonder oordeel is. Rogers (2020) en Yalom (2015) hebben echter een filosofie van de psychotherapie ontwikkeld waar deze therapeutische belemmering doorgrondelijk wordt genavigeerd en voor hen tot op zekere hoogte daardoor niet meer als belemmering gezien hoeft te worden.

1.4 Een dialogisch filosofisch perspectief: Martin Buber

Vanuit een filosofisch perspectief wordt er door de Oostenrijkse filosoof Martin Buber ook aandacht besteed aan wat het betekent om een ander te ontmoeten in zijn of haar uniciteit, vanuit de eigen uniciteit. Zo geeft Buber (2020) in *Ik en Jij* een filosofische beschouwing op de gelaagdheid en vormen van relaties die zich tussen mensen onderling en mensen en objecten voordoen, vanuit het oogpunt dat *de relatie* een fundamentele voorwaarde is vanuit waar alles wat men in de wereld beleeft ontstaat. In *Dialogisch Leven* schrijft Buber (2016) specifiek over wat het betekent om iemand anders écht te ontmoeten vanuit de eigen échtheid, waarbij beide mensen volledig aanwezig zijn met al hun eigen unieke emoties en gedachten en tegelijkertijd erkentelijk van de ander als een uniek eigen wezen met een unieke eigen belevingswereld. Evenwel bespreekt Buber (2016) in dit werk verscheidene persoonlijke en contextuele variabelen welke zo'n ontmoeting in de weg kunnen zitten. In Buber's (2016; 2020) filosofische werk gaat het in essentie om wat het betekent om in relatie te staan als mens en in welke vormen zich dit uit. In het werk van Buber (2015; 2016; 2020) heeft dit alles te maken met de grondhouding van waaruit een mens de wereld en daarmee de ander betreedt, en dat een bewustzijn en ontwikkeling van bepaalde elementen in de eigen grondhouding een voorwaarde is om een ander daadwerkelijk als volledig unieke ander te kunnen gewaarworden en tegemoet te treden.

1.5 Geestelijke verzorging als vrijplaats

Terugkerend naar de geestelijk verzorging, een werkveld dat deels is vormgegeven vanuit psychotherapeutische en filosofische ideeën, is er een concept in de geestelijke verzorging waar deze elementen in samenkomen. Volgens Wimmers (1996) is geestelijke verzorging als ambt onlosmakelijk verbonden en verweven met het fenomeen van een *vrijplaats*. De *vrijplaats* wordt in het Van Dale woordenboek omschreven als “plaats waar iets mag wat

elders niet kan of mag” (“Vrijplaats”, 2023). Schilderman (2012) stelt dat de *vrijplaats* in context van geestelijke verzorging binnen zorgorganisaties vaak verstaan wordt als zijnde “een toegeschreven asielrecht voor patiënten en een daarmee corresponderende vertrouwenstaak om elkaar in de zorg in egalitaire verhoudingen – van mens tot mens – te ontmoeten” (p.13). Dit asielrecht wordt in het onderzoek naar historische *vrijplaatsen* door Gijswijt-Hofstra (1984) benaderd als zijnde een relatiebegrip. Volgens Gijswijt-Hofstra (1984) gaat het in het asielrecht om het verlenen van bescherming aan asielzoekers door asielverleners. Deze asielverlening vond geschiedkundig plaats binnen een afgebakende fysieke ruimte, welke ruimte de *vrijplaats* of asielplaats wordt genoemd. Deze bescherming wordt volgens Gijswijt-Hofstra (1984) echter wél geboden binnen een specifieke fysieke ruimte, maar niet dóór die ruimte zelf. Deze bescherming wordt indirect of direct geboden van een mens tot één ander. In de beroepsstandaard van de VGVZ wordt de *vrijplaatsfunctie* van de geestelijke verzorging omschreven als een doel van de geestelijke verzorging, in de volgende formulering:

“Geestelijk verzorgers behartigen in de zorgpraktijk en in maatschappelijke velden de vrijplaats die voortvloeit uit het grondwettelijk vastgelegde recht op de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging. De vrijplaats garandeert geestelijke bijstand voor burgers, onafhankelijk van een indicatie of toestemming door een derde” (2015, p.11)

Evenwel, wanneer er in de beroepsstandaard een uiteenzetting wordt gegeven van de verschillende rollen welke een geestelijk verzorger vertolkt, komt de *vrijplaats* wederom naar voren:

“De geestelijk verzorger fungeert voor velen als representant, waar gewenst als vertegenwoordiger van een levensbeschouwelijke traditie en meer algemeen als behartiger van levensbeschouwelijke thema’s. De geestelijk verzorger behartigt de vrijplaats die de uitoefening van het recht op vrijheid van godsdienst en levensovertuiging van de cliënt garandeert” (2015, p.12).

Ondanks dat er in de beroepsstandaard van de VGVZ (2015) meermaals verwezen wordt naar de *vrijplaats* functie van geestelijke verzorging, gaat het in deze omschrijvingen louter om de garantie dat iemand geestelijke bijstand krijgt en evenwel de mogelijkheid voor iemand om de eigen godsdienst en levensovertuiging uit te oefenen. Het gaat dan in deze omschrijving meer om de functie en het doel van de *vrijplaats* in plaats van hoe deze

vrijplaats tot stand komt en onderhouden wordt. Er wordt wel door verscheidene auteurs geschreven over het spanningsveld dat ontstaat tussen diensten geestelijke verzorging en de respectievelijke organisaties waarin deze diensten actief zijn, juist vanwege die *vrijplaats* functie die geestelijke verzorging binnen een organisatie vertolkt (Van der wal 2008; Schilderman 2012). Zo schrijft Schilderman (2012) onder andere dat door die *vrijplaats* er een risico schuilt dat het nut en belang van geestelijke verzorging onzichtbaar blijft, daar deze *vrijplaats* zich onttrekt aan de interdisciplinariteit en bijbehorende overleg van een zorgomgeving zoals een ziekenhuis. Hetgeen evenwel in de wetenschappelijke literatuur omtrent geestelijke verzorging en de *vrijplaats* grotendeels ontbreekt is een explicitering van hoe deze *vrijplaats* überhaupt tot stand komt en welke rol de geestelijk verzorger speelt in het faciliteren van de *vrijplaats*.

1.6 Onderzoeksvraag

De *vrijplaats* is onlosmakelijk verbonden met het ambt van de geestelijke verzorging en tegelijkertijd ook een relatiebegrip, wat inhoudt dat het onderhouden dient te worden van één persoon naar de ander toe én dus geen onvoorwaardelijk gegeven is (Wimmers 1996; Gijswijt-Hofstra 1984). Evenwel zijn emoties onlosmakelijk verbonden met de mogelijkheid en capaciteit van iemand om bij zijn of haar eigen zingevingsprocessen te kunnen komen, zoals Mooren (1996) bespreekt. Zodoende kan er gesteld worden dat de *vrijplaats* in de geestelijke verzorging allereerst dient als een veilige ruimte waar er vrijheid ervaren wordt voor de unieke emotionele doorleving en uiting daarvan. Vanuit deze ervaring van veiligheid kan de geestelijk verzorger contact maken met deze authentieke ander om die ander ook zo goed mogelijk te kunnen begeleiden in diens geestelijke processen. De *vrijplaats* wordt in deze masterthesis dan ook besproken en gezien als een ruimte waarin *emotionele veiligheid* bestaat tussen geestelijk verzorger en de ander. *Emotionele veiligheid* is een term die niet bestaand is in de vakliteratuur van geestelijke verzorging, noch in de filosofie of psychologie. Daarom zal in deze masterthesis deze term geconceptualiseerd worden aan de hand van de theorieën van Carl Rogers en Irvin Yalom over de *therapeutische ruimte* en Martin Buber's theorie over *Dialogisch Leven*. In deze masterthesis zal dan ook onderzocht worden hoe deze *emotionele veiligheid* in deze *vrijplaats* tot stand komt en waar de geestelijk verzorger bewust van dient te zijn in het continue onderhouden van deze *vrijplaats* in de ontmoeting met een unieke ander. Mijn onderzoeksvraag luidt als volgt:

Wat kunnen de theorieën van Rogers, Yalom en Buber bijdragen aan het conceptualiseren van emotionele veiligheid in relatie tot de geestelijke verzorging als vrijplaats?

Ten behoeve van het beantwoorden van deze vraag zal ik de volgende deelvragen beantwoorden:

- 1. Wat verstaat Carl Rogers onder de therapeutische relatie?*
- 2. Wat verstaat Irvin Yalom onder de therapeutische relatie?*
- 3. Wat verstaat Buber onder dialogisch leven?*
- 4. Welke rol speelt de vrijplaats in geestelijke verzorging en hoe wordt deze vormgegeven?*

1.7 Definities van hoofdconcepten

In deze masterthesis zullen de volgende (werk)definities van de hoofdconcepten worden gebruikt:

Emotie

Naar encyclopedia Britannica:

“A complex experience of consciousness, bodily sensation, and behaviour that reflects the personal significance of a thing, an event, or a state of affairs” (Solomon, 2022).

Vrijplaats

Een plek waar iets kan wat elders niet kan of mag (“Vrijplaats”, 2023). Een relationele houding en relationeel handelen waarbij één mens één ander mens vrij van veroordeling tegemoet treedt, zoals die ander is in zijn of haar uniciteit. Een voorwaarde vóór geestelijke verzorging en onlosmakelijk verbonden met het ambt van geestelijke verzorging.

Geestelijke verzorging

Geestelijke verzorging als omschreven in de beroepsstandaard van de VGVZ, welke luidt:

“Geestelijk verzorgers bieden individuele begeleiding en groepsbegeleiding, meestal in de vorm van gesprekken. Zij gaan op zoek naar wat de cliënt kracht en inspiratie geeft, aansluitend bij diens levensverhaal en levensbeschouwelijke achtergrond. Ook kunnen zij cliënten bijstaan met rituelen en sacramenten” (2015, p.10).

Emotionele veiligheid

Emotionele veiligheid is in deze masterscriptie een werkdefinitie welke luidt als volgt: Een relationeel fenomeen waarbij één mens zich volledig vrij voelt om alle aandienende emoties te doorleven en te uiten, vrij van oordeel van de ander. De definitie van emotionele veiligheid zal in deze masterscriptie vorm krijgen aan de hand van de theorieën over de *therapeutische relatie en dialogisch leven*, door Carl Rogers, Irvin Yalom en Martin Buber respectievelijk.

1.8 Type onderzoek

De onderzoek vorm in deze masterscriptie kan omschreven worden als een synthetiserend theoretisch onderzoek waar de psychotherapeutische theorieën over de *therapeutische relatie* van Carl Rogers (1957; 2020) en Irvin Yalom (2015) samengebracht worden met de filosofische theorie van Martin Buber (2016) over *dialogisch leven* om *emotionele veiligheid* in de geestelijke verzorging als *vrijplaats* te conceptualiseren. Ten behoeve van dit onderzoeksdoel zal het eerste hoofdstuk gewijd worden aan deze psychotherapeutische theorieën, ondersteund met andere werken uit de psychologische literatuur die betrekking hebben op emoties zoals enkele hoofdstukken *The handbook of emotions* door Lewis et al., (2008). In het tweede hoofdstuk zal de filosofische theorie van Martin Buber (2016; 2020) over authenticiteit, ontmoeting in het *tussenmenselijke* en *dialogische* uitgewerkt worden en een eerste koppeling volgen aan de visie van Rogers gebaseerd op een *gedachtewisseling* welke tussen beiden heeft plaatsgevonden (Anderson & Cissna, 1997). In het derde hoofdstuk zullen deze ideeën gesynthetiseerd worden in de context van geestelijk verzorging als *vrijplaats*, waarbij de visies omtrent geestelijk verzorging ontleend worden aan werken van Jaap van Praag (1997) Elly Hoogeveen (1996), Jan-Hein Mooren (2013; 2018) en Ton Jorna (2008). In dit hoofdstuk zal vanuit het eerder uitgewerkte theoretisch kader een conceptualisering van *Emotionele veiligheid* gemaakt worden.

1.9 Wetenschappelijke en Maatschappelijke relevantie

Als geïllustreerd in deze inleiding wordt *de vrijplaats* beschouwd als onlosmakelijk verbonden met het ambt van de geestelijke verzorging (Wimmers, 1996). Echter wordt er in de literatuur weinig aandacht besteed aan hoe deze *vrijplaats* tot stand komt maar vooral aan wat deze *vrijplaats* betekent in relatie tot de organisaties waarin deze *vrijplaats* van geestelijke verzorging aanwezig is (Van der wal 2008; Schilderman 2012). In ogenschouw nemend dat geestelijk verzorgers mensen begeleiden bij thema's en vraagstukken rondom zingeving, levensbeschouwing en bestaansoriëntatie (Beroepsstandaard geestelijke verzorging, 2015; Visser, Damen & Schuhmann, 2022) en dat emoties onlosmakelijk verbonden zijn met het cognitieve vermogen en dit vermogen informeren om deze thema's en vraagstukken te onderzoeken (Mooren 1996; Frijda 2008; Mulligan & Scherer 2012; Mooren & Walton 2018), is het relevant dat er meer wetenschappelijke aandacht besteed wordt aan hoe de geestelijk verzorger die *vrijplaats* kan faciliteren en waarborgen ten behoeve van de meest optimale geestelijke verzorging van die ander.

De maatschappelijke relevantie kan vooral geduid worden vanuit de positie van degene die deze *vrijplaats* aangeboden krijgt door een geestelijk verzorger. Zoals Ekman (1980) en Elster (2002) bespreken kan de eigen individuele emotionele ervaring in de buitenwereld ondergesneeuwd raken door de socialisatie van emoties en hoe men dient te reageren op bepaalde levensgebeurtenissen, ook wanneer die niet in lijn of haaks liggen met wat de persoon in kwestie daadwerkelijk doorvoelt. Zodoende biedt geestelijke verzorging iemand een unieke ruimte en relatie waarin iemand zo vrij en veilig mogelijk zijn eigen welzijn en zingeving kan onderzoeken en verhelderen. Geestelijk verzorgers bieden, vanuit hun vrijplaatsfunctie, zodoende een unieke ruimte, gefaciliteerd door een professioneel geschoold individu binnen en buiten organisaties waar mensen vrij ontvangen worden met alle complexe zingevings- en levensvragen die bij iemand op dat moment in hun leven spelen. Een onderzoek naar hoe een geestelijk verzorger deze *vrijplaats* faciliteert en waarborgt is daarmee niet enkel ten behoeve van de competenties van de geestelijk verzorgers, maar vooral ten behoeve van het emotionele en geestelijk welzijn van eenieder die in de toekomst nog professioneel begeleid zal worden door een geestelijk verzorger.

2. Filosofische oriëntatie van de psychotherapeut

2.1 Inleiding

In dit hoofdstuk zullen de psychotherapeutische visies van Carl Rogers (1957; 2020) en Irvin Yalom (2015) onderzocht worden om uit deze visies verschillende elementen te kunnen distilleren welke zij in hun eigen psychotherapeutische praktijk inzetten om een veilige *therapeutische relatie* met de cliënt te bewerkstelligen. Daar deze masterthesis de vraag poogt te beantwoorden hoe onder andere de theorieën van Rogers (1957; 2020) en Yalom (2015) kunnen bijdragen aan het conceptualiseren van *emotionele veiligheid* zal er eerst een bespreking volgen van hoe emotionele processen in de psychologische literatuur geduid en onderzocht worden. Vervolgens zal er aandacht worden besteed aan de grondhouding van waaruit zowel Rogers (1957; 2020) en Yalom (2015) hun psychotherapeutische praktijk vorm hebben gegeven, en welke elementen daarin centraal staan. In het derde deel van dit hoofdstuk zal de *Client-Centered Approach* door Rogers (1957; 2020) besproken worden, daar deze psychotherapeutische theorie sterk gestoeld is op het onderzoeken van het unieke verhaal van een unieke ander in plaats van een gegeneraliseerd of normatieve behandeling. Rogers (1957; 2020) heeft zelf een aantal voorwaarden geformuleerd welke noodzakelijk zijn in de relatie tussen psychotherapeut en cliënt om deze theorie daadwerkelijk effectief in de praktijk toe te passen. Drie van deze elementen zullen inhoudelijk geëxpliciteerd worden en evenwel wat zij kunnen betekenen in de context van relaties in de geestelijke verzorging. Tot slot zal er ook aandacht besteed worden aan de *niet-directieve houding*, waar de verschillende componenten uit dit hoofdstuk in samenvloeien, hoe deze houding vormgeeft aan de *therapeutische relatie* en hoe deze visie met betrekking tot de *therapeutische relatie* van waarde is ten behoeve van het conceptualiseren *emotionele veiligheid* in de geestelijke verzorging als *vrijplaats*.

2.2 Emoties in de psychologie

“When we published the first edition of the *Handbook of Emotions* in 1993, research in emotions was beginning to blossom. Since then, its study has been recognized as an essential aspect of any study of humankind. At the beginning of the new century, the value of studying emotions – as they interface with cognition, with personality, and with social and health issues – has become obvious to all (Lewis, Haviland-Jones & Barrett, 2008, p.xi).

Zoals eerder besproken in de introductie van deze thesis, wordt de rol van emoties in relatie tot cognitief vermogen en zingevingsprocessen zowel benadrukt in de geestelijke verzorging als in de psychologie (Frijda, 2008; Mooren, 1996; Mooren & Walton, 2018; Mulligan & Scherer, 2012; Rowe, 2005). Over de definitie en omvang van emoties is echter geen eenduidigheid in de psychologische noch in de filosofische literatuur. Solomon (2008), schrijvend over de *filosofie van emotie*, omschrijft hoe in filosofische literatuur veelal de emotie als ondergeschikte gezien wordt aan de rede, en de rede als taak heeft om de emoties in bedwang te houden. Dat heeft er voornamelijk mee te maken dat emoties als een fenomeen gezien wordt welke cognitief niet volledig vatbaar is, en daarmee een zekere mate van onvoorspelbaarheid en oncontroleerbaarheid met zich meebrengt.

Echter voegt Solomon (2008) toe dat in de filosofie de vraag wat een emotie precies inhoudt even moeilijk te beantwoorden is als het daadwerkelijk onderschikken van emoties aan de rede. Deze complexiteit wordt verder geïllustreerd door psycholoog en pionier in het onderzoek van emoties in de psychologie, Nico Frijda (2008), in zijn uiteenzetting over de positie van de psycholoog ten opzichte van emoties. In het werk van Frijda (2008) wordt het helder dat het binnen psychologisch onderzoek nog immer een extensieve zoektocht is wat men kan verstaan onder *emoties*. Zo wordt er volgens Frijda (2008) door psychologen onder andere onderzoek gedaan naar *basic emotions, action tendencies, appraisals, contextual influence* en *regulation and expressions*. In *basic emotions* draait het volgens Frijda (2008) om het onderzoeken van universeel gekende emoties als blijdschap, boosheid en angst, terwijl het bij het onderzoek naar *action tendencies* gaat om het onderzoeken van de relatie tussen emoties en een motivatie tot een bepaalde handeling. Daarentegen zijn *appraisals* volgens Frijda (2008) dan weer een cognitieve response op een gebeurtenis of situatie, waar een emotionele response uit voortvloeit. Denk hierbij bijvoorbeeld aan het zien van iemand die gestraft wordt, het benoemen van deze straf als onterecht waar vervolgens gevoelens van boosheid uit voortvloeien. In onderzoek naar *contextual influence* draait het dan weer om de

doorleefde emoties in relatie tot de sociale en culturele omgeving, de socialisatie van emoties waar Elster (2002) ook al naar verwees.

In psychologisch onderzoek wordt er echter naar *emoties* ook rekening gehouden met een heel andere variabele, namelijk de duratie van een *emotioneel fenomeen*. Frijda (2008) erkent dat emoties kunnen variëren in langdurigheid en intensiteit, grotendeels gebaseerd op de unieke en individuele *appraisal* van een situatie, persoonlijke doelen en ook de relevantie van een gebeurtenis in relatie tot iemands eigen welzijn. Zo zijn er onder andere drie tijdsgebonden *fenomenen* welke onderzocht worden in relatie tot emoties, namelijk *sensations*, *feelings* en *moods*, waar *sensations* refereren naar een *emotionele* gebeurtenis in een klein tijdsgebonden moment terwijl *feelings* en *moods* beide van langere duur, afhankelijk van de specifieke individuele mens, kunnen zijn (Frijda 2008; Rodriguez & Kross 2023; Solomon 2003). Waar de waarde en relevantie en noodzakelijkheid van het onderzoeken van emoties binnen een psychologische context benadrukt wordt door Frijda (2008), blijft het een gecompliceerd onderzoeksthema daar er geen eenduidigheid bestaat over wat de grenzen of kaders zijn van het fenomeen *emoties* welke men onderzoekt en de beleving van deze fenomenen ook sterk kan verschillen per persoon. Dit wordt verder onderschreven door Mulligan & Scherer (2012), waar zij specifiek illustreren dat de onduidelijkheid omtrent de inkadering van *emoties* voor frustrerende debatten en belemmeringen zorgt binnen het onderzoeksveld van *emoties* in de psychologie.

Een unanieme duidelijkheid omtrent de kaders van *emoties* is niet existent in de psychologische literatuur. Dat heeft er dus voornamelijk mee te maken dat de kaders van emoties dus ook per psychologisch onderzoek verschillend kunnen zijn, zoals Frijda (2008) bespreekt. Zo schetst Frijda (2008) het landschap van emoties binnen psychologisch onderzoek, waar onderzoeken naar emoties gefocust kunnen zijn op onder andere *moods*, *feelings* en *sensations*. Dit zijn volgens Frijda (2008) allen componenten welke onder *emoties* geschaard kunnen worden, waardoor het echter onduidelijker wordt wanneer iets daadwerkelijk als *emotie* onderzocht kan worden. Zo schrijft Frijda (2008):

“What we use words like “emotion” for are usually complex response patterns spread out over time. Their components show variation in duration and time course. Brief facial expressions occur alongside longer-lasting changes in heart rate or respiration, interspersed with flashes of strong feeling against a background of feeling that waxes and wanes” (p. 74)

Daar geleefde *emotionele episodes* dus ook uit een gelaagdheid van deze verschillende componenten kan bestaan, is het des te moeilijker om grip te krijgen op het fenomeen zelf. Ten behoeve van dit onderzoek zullen deze componenten dan ook niet verder uitgediept worden, maar wordt de volgende werkdefinitie van *emotie* gehanteerd:

“A complex experience of consciousness, bodily sensation, and behaviour that reflects the personal significance of a thing, an event, or a state of affairs” (Solomon, 2022).

Deze definitie dekt in grote lijnen de complexe en uitgebreide kaders van alle (gemoeds)bewegingen welke onder *emotie* kunnen vallen.

De noodzaak van het in beschouwing nemen van emotionele processen wordt ook binnen de geestelijke verzorging literatuur benadrukt. Zo zijn emoties volgens Mooren (2006) potentiële indicatoren voor ontregeling met betrekking tot interne zingevingsprocessen, en daarmee evenwel potentiële ontregelingen van het eigen welbevinden van de patiënt. In een latere studie van Mooren & Walton (2018) schrijven zij bovendien over een *circulair verband* tussen enerzijds emoties en anderzijds bestaansoriëntatie. Rowe (2005) draagt hierin nog een fundamentele visie wanneer zij schrijft dat de *emoties* zelf, of de beleving van deze *emoties*, op zichzelf al zingevingselementen zijn. Zodoende kan vastgesteld worden dat ook binnen de geestelijke verzorging het onderzoeken en verhouden tot *emotie* een waardevolle bijdrage kan leveren aan het verder ontwikkelen van methodieken en werkpraktijk. Mooren (1996) omschrijft zijn visie op *emoties* in de werkpraktijk van de geestelijke verzorging als volgt:

“Zonder afbreuk te doen aan de specifieke aard en taak van de geestelijke verzorging is waarschijnlijk waar dat het meest heilzame effect van begeleidingsrelaties is, dat de patiënt zich werkelijk gekend weet in de eigen gemoedsbewegingen, zich begrepen voelt in verdriet, angst, schaamte, boosheid, en andere gevoelens die in de situatie van opname zo’n grote rol kunnen spelen” (p.899).

Hetgeen Mooren (1996) in het bovenstaande citaat omschrijft komt sterk naar voren in een casusvoorbeeld welke Elly Hoogeveen (1996) uit haar eigen praktijk voordraagt:

“Ik kwam eens met een man in contact die aan een beademingstoestel lag in het ziekenhuis en die in een depressieve en apathische toestand verkeerde. Hij beduidde me dat hij niet verder wilde leven. Mijn reactie was dat ik me dat, zijn situatie en omstandigheden meevoelend, inderdaad heel goed kon indenken. Deze herkenning en erkenning van het geuite gevoel opende – tot mijn verrassing en tot verbazing van andere betrokkenen – het contact en gaf de

man ruimte om zijn situatie verder met mij te doordenken en te beleven, hetgeen leidde tot een opvallende verandering van instelling. Uiteindelijk herstelde hij volledig” (p.30)

Deze visie kan des te meer onderschreven worden wanneer men in ogenschouw neemt wat Patel & Patel (2019) schrijven met betrekking tot de repressie van emoties in relatie tot lichamelijk en geestelijk welzijn:

“Repression of emotion implies the act of masking facial and bodily expressions in order to conceal a current emotional status. Repression of emotion can also be defined as the intentional and automatic method by which individuals exert control over the emotions they have, altering factors like when and how the emotions are experienced and expressed. Effective regulation of emotion enables the individual to adaptively cope with a broad range of environmental eventualities. However, when it goes uneven or lopsided, it becomes increasingly recognized and its negative consequences may pose danger to emotional and cognitive health. It may thus become a potential development or maintenance factor in mental or physical disease conditions”

Bovenstaand citaat door Patel & Patel (2019) wordt extra relevant in ogenschouw nemende hetgeen in de introductie van deze masterthesis al besproken is, namelijk dat *emoties* en haar uiting vaak onderworpen zijn aan sociale normen. Zo illustreerde Elster (2002) aan de hand van maatschappelijk breed gedeelde ervaringen (als bruiloften en uitvaarten) dat de *emoties* waar iemand uiting aangeeft ook erg gestuurd kunnen worden door het evenement en welke *emoties* daar vanuit socialisatie bij zouden horen. Ook als deze haaks zouden kunnen staan op de *emoties* die een individu daadwerkelijk doorleeft in zijn of haar situatie. Evenwel benoemde Ekman (1980) de sociale etiquettes die onbewust gehanteerd worden in maatschappelijke context. De *emoties* welke iemand daadwerkelijk doorleeft, ofwel vormen van authentieke expressie, kunnen dus haaks staan op hetgeen iemand uit, daar dit individu onbewust doorleeft dat er iets van hem of haar verwacht wordt in de gegeven context. Echter kan hier ook een kritische noot bij geplaatst worden, zoals Han (2020) dat doet wanneer hij schrijft over de *cult of authenticity*:

“When one person is judged to be authentic, or when society as a whole is described as creating problems of human authenticity, the language reveals one way in which social action is being devalued in the process of placing more weight on psychological matters” (p.18).

Volgens Han (2020) is het zo dat de dwangmatigheid naar authenticiteit leidt naar introspectie welke narcistische vormen aanneemt, waar het sociale ondergeschikt raakt aan het individuele. Zo schrijft Han (2020) ook het volgende met betrekking tot *authenticity* in de publieke sferen:

“The cult of authenticity erodes public space, which disintegrates into private spaces. Everyone carries their own private space with them wherever they go. In public space, one has to leave aside the private and play a role. It is a space for scenic presentations, a theatre. The play, the drama, is essential to it” (p. 20)

Deze visie van Han (2020) biedt een kritische blik op de relatie van authenticiteit in het sociale domein. Het is volgens Han (2020) niet zozeer dat authenticiteit zelf een probleem is, echter dat het in de huidige vorm zoals het uitgedragen wordt een ondermijning is van het sociale en communale domein, welke gedevalueerd wordt en uiteenvalt als iedereen voornamelijk bezig is met zichzelf zo authentiek mogelijk etaleren. Han (2020) schetst de huidige vormgeving van de sociale wereld dan ook als zijnde een markt waar men druk bezig is met zichzelf exposeren en daarbij voorbij gaat aan de emotionele waarde van het engageren in het sociaal theater met de ander en de rollen die gespeeld dienen te worden in de creatie van de sociale gemeenschap. Dit wordt nog helderder in het volgende wat Han (2020) schrijft:

“In the society of authenticity, actions are guided internally, motivated psychologically, whereas in ritual societies actions are determined by externalized forms of interaction. Rituals make the world objective; they mediate our relation to the world. The compulsion of authenticity, by contrast, makes everything subjective, thereby intensifying narcissistic tendencies” (p. 23).

De visie van Han (2020) is helder toe te passen op hetgeen Elster (2002) schreef met betrekking tot gesocialiseerde emoties in specifieke levensgebeurtenissen, zoals huwelijken of begrafenissen. Als iedereen zijn of haar authentieke gemoed mee zou nemen naar en zou etaleren tijdens een ritueel als een huwelijke verbintenis tussen twee mensen, zou daarmee potentieel het hele ritueel ondermijnt kunnen worden. Vanuit deze authenticiteit zouden sociale rituelen of ruimtes ook van hun functie gestript kunnen worden, daar iedereen voornamelijk met zichzelf bezig zou zijn ongeacht in welke sociale of rituele ruimte men zich

begeeft. Dit kan nog verder geïllustreerd worden aan de hand van een fictief doch niet onrealistisch voorbeeld:

Stel dat meneer A naar het ziekenhuis moet voor een acute ingreep die noodzakelijk is om zijn leven te redden, maar waar het maar de vraag van is of de operatie succesvol gaat zijn. Meneer A is al vele jaren getrouwd met zijn partner, met wie hij twee kinderen heeft. Zijn partner lijdt aan een chronische ziekte welke dagelijks een impact heeft op de gezinsverhoudingen, daar iedereen zich moet verhouden tot de zorg die deze partner nodig heeft. Meneer A neemt al jarenlang een verzorgende rol op zich en is de rots in de branding binnen het gezin, de persoon op wie iedereen (en met name zijn partner) kan leunen. Meneer A staat bekend als een optimist en iemand die problemen pragmatisch aanpakt en heeft zelf nooit om mentale of emotionele hulp gevraagd van zijn familieleden.

In het beknopte bovenstaande scenario zien wij iemand met een gevestigde rol in zijn eigen gezin, waar meneer A altijd de gever van zorg en aandacht is, en zelden de ontvanger. Deze rol is zo gegroeid onder andere naar de zorgbehoeften van zijn partner, welke hij jarenlang op zich genomen heeft. Nu bevindt meneer A zich in een situatie waar hij zelf volledig van slag is en zich angstig voelt richting de operatie. Hij maakt zich zorgen om de mogelijkheid dat de operatie niet slaagt, wat het betekent om eventueel dood te gaan. Evenwel maakt hij zich zorgen over wat dit voor zijn gezin zou betekenen mocht hij te komen overlijden, met name hoe zijn partner het eventueel zonder de zorg moet stellen die hij altijd gegeven heeft. Echter lukt het meneer A niet om deze emoties te uiten. Wanneer zijn gezin op bezoek komt wordt er veel gelachen en lijkt er geen vuiltje aan de lucht, echter wanneer zij weer vertrekken zien de zorgverleners een teruggetrokken man die niet lekker in zijn vel zit en wie kort en beknopt communiceert met het zorgpersoneel.

Mooren (1996) schreef dus over het belang dat iemand zich gekend en gezien voelt in zijn of haar emoties. Echter staat ieder ook in een structuur van socialisatie, zoals Ekman (1980) en Elster (2002) bespreken. Deze socialisatie is niet louter op maatschappelijk niveau, maar ook in de intermenselijke relaties waar iemand deel van uit maakt. Zodoende is in het bovengenoemde voorbeeld iemand geïllustreerd die wel onderworpen is aan innerlijke emotionele beweging, maar vanuit de gesocialiseerde rol in zijn gezin geen ruimte kent om uiting te geven aan deze emoties. Dit is een ruimte die gegeven kan worden door een geestelijk verzorger, als zijnde deskundigen geschoold op het begeleiden van mensen bij

evenementen waarbij de alledaagse orde wordt doorbroken (VGVZ, 2015). Echter, is deze ruimte voor de ander om uiting aan zijn of haar emoties te kunnen geven, geen gegeven van het feit dat dat een geestelijk verzorger aanwezig kan zijn. Het is een *veilige* relationele ruimte, een *vrijplaats*, welke de geestelijk verzorger dient te scheppen in samenspraak met deze ander en welke ook continu onderhouden dient te worden door de geestelijk verzorger.

2.3 Grondhouding van de psychotherapeut

“In any psychotherapy, the therapist himself is a highly important part of the human equation. What he does, the attitude he holds, his basic concept of his role, all influence therapy to a marked degree” (Rogers 2020, p.19).

Ieder mens heeft een natuurlijke drang om zichzelf te ontplooien (Horney 2014). De psychotherapeut Irvin Yalom (2015) stelt dat dit concept welke Karen Horney (2014) in haar werk *Neurosis and Human Growth* uitwerkt een openbaring is geweest in zijn benadering van en visie op psychotherapie. Echter wordt een mens geconfronteerd met vele obstakels die deze zelfontplooiing in de weg zitten, en Yalom (2015) zag het dan ook als zijn taak als psychotherapeut om die obstakels die een patiënt blokkeren, op te heffen. Zo zegt Yalom (2015):

“Ik hoefde al het werk niet zelf te doen; ik hoefde de wens om te groeien niet in de patiënt wakker te roepen; ik hoefde hem niet te inspireren tot nieuwsgierigheid, wilskracht, levenslust, liefde, trouw of een van de andere duizenden kenmerken die ons volledig mens maken. Nee, ik hoefde alleen maar obstakels te onderscheiden en ze uit de weg te ruimen. De drang naar zelfontplooiing in de patiënt zelf zorgde voor de rest” (p.19).

Dit resoneert met de benadering van psychotherapie die Carl Rogers (2020) onderzocht en uitgewerkt heeft. Wanneer Rogers (2020) schrijft over de filosofische oriëntatie van de psychotherapeut, stelt hij onder andere de volgende reflecterende vragen:

“Is our philosophy one in which respect for the individual is uppermost? Do we respect his capacity and his right to self-direction, or do we basically believe that his life would be best guided by us? [...] Are we willing for the individual to select and choose his own values, or are our actions guided by the conviction (usually unspoken) that he would be happiest if he permitted us to select for him his values and standards and goals?” (p.20).

Rogers (2020) schrijft dat de grondhouding die door de therapeut wordt gehanteerd met betrekking tot de waarde en significantie van het individu van essentieel belang is. Hierbij stelt Rogers (2020) reflectie vragen met betrekking tot hoe een therapeut naar de ander kijkt, waarin de waarde en waardigheid van die ander centraal staan. Vervolgens is het volgens Rogers (2020) noodzakelijk voor de therapeut om een interpersoonlijke situatie vorm te geven waarin een tastbare demonstratie aanwezig is van de therapeut die zijn of haar cliënt accepteert als een persoon die competent is om zichzelf te sturen en te ontwikkelen. Gebaseerd op zijn jarenlange ervaringen in de praktijk als therapeut ontwikkelde Carl Rogers (2020) al deze ideeën tot een psychotherapeutische methodiek die bekend is komen te staan als de *Client-Centered Approach of Client-Centered Therapy*.

2.4 Cliënt-Centered Approach: Kernvoorwaarden

Carl Rogers (1957) heeft zes voorwaarden geformuleerd waaraan voldaan dient te worden in het contact tussen therapeut en cliënt om constructieve ontwikkeling in de persoonlijkheid van de cliënt te bewerkstelligen. Deze voorwaarden zijn volgens Rogers (1957) als volgt:

- 1. “Two persons are in psychological contact*
- 2. The first, whom we shall term the client, is in a state of incongruence, being vulnerable or anxious.*
- 3. The second person, whom we shall term the therapist, is congruent or integrated in the relationship.*
- 4. The therapist experiences unconditional positive regard for the client.*
- 5. The therapist experiences an empathic understanding of the client’s internal frame of reference and endeavors to communicate this experience to the client.*
- 6. The communication to the client of the therapist’s empathic understanding and unconditional positive regard is to a minimal degree achieved” (pp. 95-96)*

Met de eerste voorwaarde refereert Rogers (1957) simpelweg aan het gegeven dat er contact moet zijn, een minimale vorm van relatie, tussen twee mensen. Voorwaardes twee tot en met zes refereren allen naar de karakteristieken van de relatie tussen deze twee mensen. Voorwaarde twee refereert naar het gegeven dat de cliënt met een psychologisch of mentale blokkade of worsteling zit, waar de cliënt zelf geen zicht op heeft of raad mee weet. Voorwaardes drie tot en met zes zullen in de rest van dit hoofdstuk uitgebreider behandeld worden, daar deze voorwaardes van waarde zijn met betrekking tot het faciliteren van een veilige *therapeutische relatie* tussen de therapeut en zijn cliënt. Verscheidene auteurs, wanneer zij de voorwaardes van de cliënt-centered approach bespreken, gaan veelal uit van drie kernvoorwaarden voor deze psychotherapeutische praktijk, namelijk: *congruence*, *unconditional positive regard* en *empathic understanding of the client's frame of reference* (Baldin 1987; Brodley 1998; Witty 2011). Daar voorwaarde zes eigenlijk een uiting is dat aan voorwaarde vier (*unconditional positive regard*) en vijf (*empathic understanding of the client's internal frame of reference*) voldaan is, zal de focus liggen op het verhelderend van voorwaarde vier en vijf. In dit subhoofdstuk zal dan ook ingezoomd worden op deze drie voorwaarden (drie, vier en vijf) daar beargumenteerd zal worden dat deze voorwaarden kunnen bijdragen aan het conceptualiseren van *emotionele veiligheid* in de geestelijke verzorging als *vrijplaats*.

2.4.1 Congruence

“It is not necessary (nor is it possible) that the therapist be a paragon who exhibits this degree of integration, of wholeness, in every aspect of his life. It is sufficient that he is accurately himself in this hour of this relationship, that in this basic sense he is what he actually is, in this moment of time” (Rogers, 1957, p.97).

In Rogers' visie draait de voorwaarde van *congruence* om een staat van integratie en volledigheid binnen de therapeut, een dynamische innerlijke zijnshouding waarin de therapeut volledig aanwezig kan zijn in de relatie met de cliënt zonder afgeleid te zijn door zijn eigen onrust of zorgen (Witty 2011). *Congruence* wordt hierin gezien als zijnde een onderscheidende innerlijke ervaring welke voortvloeit uit de positieve kijk op en zelfacceptie door de therapeut zelf (Bozarth 1998; Witty 2011). Dit illustreert Rogers (1957) zelf ook op de volgende manier:

“It should be clear that this includes him [the therapist] being himself even in ways which are not regarded as ideal for psychotherapy. His experience may be “I am afraid of this client” or “my attention is so focused on my own problems that I can scarcely listen to him. If the therapist is not denying these feelings to awareness, but is able freely to be them (as well as being his other feelings) then the condition [congruence] is met” (p.97).

Rogers (1957) benadrukt daarin wel dat het niet de bedoeling is dat de therapeut vrij en grenzeloos zijn of haar gevoelens en gedachten in de relatie met de cliënt dient te brengen. Rogers (1957) ziet deze voorwaarde voornamelijk als een voorwaarde dat de therapeut ten alle tijden eerlijk en oprecht dient te zijn naar de ander toe, en niet de ander noch zichzelf dient te bedriegen. Een voorwaarde voor het praktiseren van *congruentie* is dan ook dat de therapeut een heldere verhouding heeft tot diens eigen gedachten en gevoelens, en bijvoorbeeld zich comfortabel kan verhouden tot diens eigen ongemak wanneer deze in contact met de cliënt aangeraakt wordt. Volgens Witty (2011) creëert een congruente therapeut op een spontane manier een ervaring voor de cliënt dat hij in de nabijheid is van een persoon, niet iemand die in een professionele rol zit. Dit wordt nog duidelijk verhelderd door Schmid (2001) in het volgende citaat:

“Person-centered psychotherapy is the practice of an image of the human being which understands the human being as a person and thus encounters him or her personally, acknowledging him or her as the Other . . . instead of objectifying him or her by trying to know him or her, to get knowledge over him or her (p.42).

Congruence in de houding van de therapeut, wat inhoudt dat je voornamelijk vanuit je eigen menselijkheid de ander tegemoet treedt in plaats van als een behandelaar, is dus een manier om échter en authentieker contact te maken met de ander. *Congruence* verkleint de afstand tussen jou en de ander, daar jij laat zien dat jij evenwel eigen gedachten en gevoelens te navigeren hebt en de ander zich daarmee meer gekend, geaccepteerd en gezien kan voelen in diens worstelingen met zichzelf. *Congruence* is daarmee een bouwsteen die kan bijdragen aan het creëren van een sfeer van *veiligheid* in menselijk contact.

2.4.2 Unconditional positive regard

“It [unconditional positive regard] means a caring for the client, but not in a possessive way or in such a way as simply to satisfy the therapist’s own needs. It means a caring for the client as a separate person, with permission to have his own feelings, his own experiences”
(Rogers, 1957, p. 98)

De kernvoorwaarde van *unconditional positive regard* verwijst naar de ervaring van de therapeut als zijnde een persoon die de ander prijst en zonder oordeel voor die ander zorgt ongeacht diens ideeën, gedrag of zijnshouding (Witty 2011). Yalom (2015) onderschrijft dit ook wanneer hij stelt dat “een van de belangrijkste aspecten van een intensieve individuele therapie is dat een patiënt zelf de enorm waarde van positieve ondersteuning kan ervaren” (p.28). Volgens Rogers is effectieve therapie niet echt mogelijk wanneer de therapeut continu negatieve gevoelens en een negatieve houding cultiveert naar de cliënt toe (Rogers & Koch 1959; Witty 2011). Hieruit blijkt wederom hoe essentieel *congruence* is, daar een congruente houding van de therapeut een noodzaak is wil de therapeut *unconditional positive regard* in de praktijk willen brengen. Rogers (1959) legt *unconditional positive regard* in de praktijk als volgt uit:

“It is the fact that he [the therapist] feels and shows an unconditional positive regard toward the experiences of which the client is frightened or ashamed, as well as toward the experiences with which the client is pleased or satisfied, that seems effective in bringing about change. Gradually the client can feel more acceptance of all his own experiences, and this makes him again more of a whole or congruent person, able to function effectively (p. 208).

Voor de therapeut betekent dit dat de therapeut het toelaat om zijn eigen discriminerende en duale manier van denken los te laten ten behoeve van het ontmoeten van de ander in zijn of haar eigen wereld van betekenisgeving. Dit wordt nog verder geïllustreerd door Rogers (1957) wanneer hij schrijft over een cliënt wie *unconditional positive regard* heeft ervaren:

“One client describes the therapist as “fostering my possession of my own experience . . . that [this] is my experience and that I am actually having it: thinking what I think, feeling what I feel, wanting what I want, fearing what I fear: no ‘ifs,’ ‘buts,’ or ‘not

reallys.’” This is the type of acceptance which is hypothesized as being necessary if personality change is to occur” (p. 98).

Exemplarisch voor de *unconditional positive regard* is dus dat een client ervaart dat hij gevalideerd en erkent wordt in zijn ervaring, denkende wat hij denkt, voelende wat hij voelt. Het is aan de therapeut om middels *unconditional positive regard* een ruimte te creëren waar de ander dus vrij diens gedachten mag denken en gevoelens mag voelen, zonder voorwaardes of oordeel. *Unconditional positive regard* vertoont dus veel gelijkenissen met het idee van de *vrijplaats* als zijnde een ruimte of een plek waar iets kan wat elders niet kan of mag (“Vrijplaats”, 2023).

2.4.3 *Empathic understanding of the client’s frame of reference*

Wanneer Yalom (2015) empathie bespreekt, komt hij met een prachtig illustratief voorbeeld uit zijn eigen psychotherapeutische praktijk. Het voorbeeld luidt als volgt:

“Tientallen Jaren geleden had ik een patiënte met borstkanker, die gedurende haar hele puberteit in een lange, verbitterde strijd met haar humeurige vader was gewikkeld. Ze snakte naar een vorm van verzoening, naar een nieuw fris begin van hun relatie, en toen haar vader haar weg zou brengen naar de universiteit, besloot ze de gelegenheid dat ze met zijn tweeën alleen waren, aan te grijpen om dat begin gestalte te geven. Maar de langverwachte reis werd een regelrechte ramp: haar vader verloochende zijn aard niet en mopperde uitvoerig over het lelijke, met afval vervuilde beekje langs de weg. Zij zag echter helemaal geen afval in de landelijke, schone beek. Ze wist niet hoe ze op zijn gemopper moest reageren en viel helemaal stil; de rest van de tocht brachten ze in zwijgzaamheid door.

Later reed ze dezelfde weg een keer in haar eentje en tot haar verbijstering bleken er twee beekjes te zijn: één aan iedere kant van de weg. ‘Deze keer zat ik achter het stuur, ‘vertelde ze bedroefd, ‘en de beek die ik door het raampje aan mijn kant van de weg zag, was precies zo lelijk en vervuild als mijn vader had gezegd.’ Tegen de tijd dat ze had geleerd door het raam van haar vader te kijken, was het te laat: haar vader was inmiddels overleden” (p.32).

Voor Yalom (2015) betekent empathie dan ook de poging of onderneming om “uit het raam van de patiënt naar buiten te kijken” (p.32). Yalom (2015) ziet dit als een essentiële voorwaarde voor effectieve therapie, daar het bij een patiënt enorm veel positieve

ontwikkeling teweeg kan brengen wanneer de patiënt ervaart dat hij of zij volledig begrepen en/of gezien wordt. Een praktijkmethodiek gekoppeld aan deze voorwaarde is volgens Yalom (2015) de taak van de therapeut om regelmatig te controleren of zijn of haar veronderstellingen over de ervaring van de cliënt te controleren aan de hand van directe vragen aan de cliënt. Zowel Rogers (1957; 2020) als Yalom (2015) omschrijven deze houding als zijnde *accurate empathie*. Het impliciete doel van deze houding is dat de therapeut daadwerkelijk probeert om de ander te begrijpen zonder persoonlijke doeleinden, zoals geïllustreerd aan de hand van het volgende citaat:

“There is a crucial distinction between the therapist who instructs him- or herself to repeat back the words of the client in order to convey to the client that the therapist empathizes and understands, and the therapist who responds empathically in order to check his or her understanding for him- or herself (Witty 2011, p.38).

Het verschil tussen deze twee posities van de therapeut in Rogers' theorie is dat in de eerste houding, de therapeut een doel heeft boven op het begrijpen wat de cliënt zegt, namelijk dat de therapeut duidelijk wil maken dat hij de ander begrijpt en empathisch is met die ander. In de tweede houding heeft de therapeut geen ander doel dan louter een beeld krijgen van de betekenissen welke de cliënt duidt (Witty, 2011). Echter is het wel zo dat de ervaring van de cliënt dat hij/zij begrepen wordt een positief neveneffect kan zijn van de oprechtheid waarmee de therapeut het verhaal van zijn cliënt probeert te begrijpen. Voor Rogers (1957) komt de *Empathic understanding of the client's frame of reference* in essentie op het volgende neer:

“To sense the client's private world as if it were your own, but without losing the “as if” quality-this is empathy, and this seems essential to therapy. To sense the client's anger, fear, or confusion as if it were your own, yet without your own anger, fear, or confusion getting bound up in it, is the condition we are endeavoring to describe. When the client's world is this clear to the therapist, and he moves about in it freely, then he can both communicate his understanding of what is clearly known to the client and can also voice meanings in the client's experience of which the client is scarcely aware” (Rogers, 1957, p. 98).

Wederom sluit deze voorwaarde nauw aan bij de voorwaardes welke eerder besproken zijn in dit hoofdstuk. Er kan beargumenteerd worden dat *congruence* ook aan de basis staat

van de mogelijkheid om een *empathic understanding of the client's frame of reference* te bewerkstelligen. Daarbij is het, zoals Rogers (1957) het in bovenstaand citaat beschrijft, de kunst om de gevoelens en verwarring van de ander te kunnen doorvoelen als zijnde je eigen gevoelens, zonder dat je eigen daadwerkelijke gevoelens en gedachten in de weg komen te zitten of het verhaal overnemen. Dit is relevant ten behoeve van het conceptualiseren van *emotionele veiligheid* in de geestelijke verzorging als *vrijplaats* daar het zowel over het faciliteren van een ruimte gaat voor de ander om zichzelf zo verstaand mogelijk te kunnen maken, en evenwel de implicaties bespreekt voor de geestelijk verzorger zelf, wanneer deze in zo'n open en authentieke relatie wil treden met de ander.

2.5 De niet-directieve houding

De niet-directieve houding van de therapeut komt niet expliciet voor in het geschreven werk van Carl Rogers met betrekking tot de *Cliënt-centered approach* (Brodley 1997). Echter is het wel impliciet verweven in Rogers' visie met betrekking tot de therapeutische intentie om al zijn of haar aandacht tot de cliënt te richten om diens verhaal empathisch en acceptierend te begrijpen (Brodley 1997; Witty 2011). De origine van de niet-directieve houding als psychotherapeutisch concept is terug te herleiden naar een essay van Nathaniel Raskin (1947), waarin Raskin deze houding conceptualiseert aan de hand van visie die Carl Rogers formuleert in zijn werk *Counseling and Psychotherapy* uit 1942. Waar Rogers deze fundamentele grondhouding van een therapeut ook verder in zijn geschreven werk niet benadrukt, heeft Rogers in zijn volledige levensloop als therapeut deze grondhouding sterk onderschreven (Brodley 1997; Witty 2011). Volgens Brodley (1997) betekent de niet-directieve houding in *client-centered therapy* de houding van een therapeut als zijnde niet-paternalistisch noch antiautoritair. Brodley (1997) omschrijft dit als volgt:

“The therapist who is inclined to adopt the philosophical orientation and practice of client-centeredness is pushing his or her non-paternalistic and non-authoritarian tendencies further away from societal norms. The therapist, as well, is almost inevitably functioning in the context of the prevailing authoritarian and paternalistic clinical culture. Consequently he or she must often tolerate relative isolation from like-minded colleagues and persist in a life of considerable incongruence with the

social context of work. Tolerance for criticism, tolerance for conflict, capability for independent thinking and propensities for maintaining integrity, maintaining valued principles and self-direction while in a marginal position are necessary characteristics of, or ones that need to be developed by, client-centered workers” (p.20).

Hierin komt naar voren de eigenheid die een therapeut dient te behouden in zijn relatie tot de cliënt, welke onder druk staat van de werk technische cultuur en context waarin hij of zij opereert. Vanuit de cliënt-gerichte benadering is het immers zo dat de cliënt gezien kan worden als de grootste expert over zijn of haar eigen leven, of de cliënt als architect van diens leven (Brodley 1998; Raskin 1988). Dit resoneert ook sterk met een theorie welke Anderson & Goolishian (1992) geformuleerd hebben, namelijk de *not-knowing approach to therapy*. De theorie van Anderson & Goolishian (1992) is gestoeld op het idee dat de cliënt ook de eigen expert en architect van diens eigen leven is, en dat de grondhouding van de therapeut dient te zijn dat de therapeut geen idee kan hebben wat zich daadwerkelijk in de binnenwereld, in termen van gevoelens en gedachten, afspeelt. Anderson & Goolishian (1992) schetsen de rol van de therapeut dan ook als volgt:

“The role of the therapist is that of a conversational artist – an architect of the dialogical process – whose expertise is in the arena of creating a space for and facilitating a dialogical conversation. The therapist is a participant-observer and a participant-facilitator of the therapeutic conversation” (p.27).

In de visie van Anderson & Goolishian (1992) komt die *niet-directieve* houding dan ook sterk naar voren, waarbij het echt gaat om het creëren van én blijvend faciliteren van een ruimte voor een ander om zichzelf te kunnen onderzoeken. Yalom (2015) bespreekt dit thema ook, maar benoemt daarbij ook expliciet een element van de geestelijke gezondheidszorg welke belemmeringen kan opleveren in het vormen van zo'n *therapeutische relatie*, namelijk de (noodzaak tot) diagnostiek. Yalom (2015) ziet diagnostiek als een thema is waar binnen de geestelijke gezondheidszorg te veel aandacht aan besteed wordt. Volgens Yalom (2015) is een diagnose uiterst belangrijk wanneer het patiënten betreft wie genezen dienen te worden van zwaardere psychologische aandoeningen zoals bijvoorbeeld schizofrenie of bipolariteit. Echter ziet Yalom (2015) de diagnostiek als uiterst belemmerend wanneer het cliënten betreft die met minder zwaardere geestproblematiek worstelen, zo stelt hij:

“Op de eerste plaats is een psychotherapeutische behandeling een proces dat zich geleidelijk aan ontwikkelt en waarin de therapeut zijn patiënt zo volledig mogelijk probeert te leren kennen. Een diagnose resulteert in een beperkte kijk op de patiënt en doet afbreuk aan het vermogen de ander als een persoon te zien” (p.21-22).

Yalom (2015) ziet bovendien dat de therapeutische relatie vaak omschreven wordt in een contrasterende dualiteit, zoals therapeut/patiënt en counselor/cliënt. In Yalom's (2015) benadering van psychotherapie zijn de therapeut en patiënt niet twee tegenover elkaar staande fenomenen, maar reisgezellen van elkaar. Op deze manier verdwijnt het onderscheid tussen hen die 'ziek' zijn en hen die 'genezen' en komen deze twee personen naast elkaar te staan in plaats van tegenover elkaar. Dat wordt nog verder door Yalom (2015) geïllustreerd wanneer hij spreekt over de betrokkenheid van de therapeut bij de patiënt. Yalom (2015) beschouwt betrokkenheid bij de patiënt als zijnde de mogelijkheid om als therapeut geraakt en beïnvloed te worden door de ander. Die mogelijkheid tot innerlijke verandering door de ontmoeting met een ander is voor Yalom (2015) een wezenlijk onderdeel van een therapeutische relatie, waar Yalom benadrukt dat het naar de ander ook de eigen menselijkheid communiceert. Volgens Yalom (2015) is het dan ook zo dat “zelfonthulling van de therapeut leidt tot zelfonthulling van de patiënt” (p.41).

In dit hoofdstuk is er aandacht besteed aan de relevantie van *emoties* in relatie tot cognitieve processen en de psychotherapeutische filosofieën van Carl Rogers en Irvin Yalom. Er kan gesteld worden dat *emoties* zondermeer een belangrijke rol spelen in de geestelijke gezondheidszorg. Zoals besproken is er binnen het onderzoeksveld van de psychologie nog een zoektocht gaande naar de inkadering van *emoties* en hoe deze benoemd en bestudeerd moeten worden. Echter komt het in zowel de psychotherapeutische filosofieën van Rogers (1957; 2020) en Yalom (2015) duidelijk naar voren dat ten behoeve van effectieve therapie, een cliënt zich gekend en geaccepteerd wil voelen in al diens unieke gedachten en gevoelens. In dit hoofdstuk zijn drie voorwaardes behandeld vanuit Rogers' (1957; 2020) *client-centered approach* welke bijdragen om deze *therapeutische relatie* te verwezenlijken waarin de cliënt zich vrij en veilig voelt om zich zo authentiek mogelijk te kunnen uiten. Echter zijn deze theorieën en voorwaarden afkomstig uit het vakgebied van de psychotherapie, en daarin zit altijd een element van behandelaar en behandelde, een afstand tussen de psychotherapeut en de cliënt welke genavigeerd dient te worden, zoals Yalom (2015) bespreekt. In de geestelijke verzorging is dat behandelingselement per definitie niet present, daar een geestelijk verzorger

niet handelt vanuit een bepaalde (gediagnostiseerde) geestesproblematiek bij de ander. Job Smit (2021) spreekt als de geestelijk verzorger als zijnde een “spiritueel betrokken evenmens: iemand die met je meegaat, mee afdaalt, meegaat in een spirituele zoektocht” (p.30). Ondanks dat de geestelijk verzorger ook een zorgprofessional is, gaat het volgens Smit (2021) in de geestelijke verzorging in essentie om “het contact van mens tot mens” (p.30). Om verder uit te kunnen diepen wat mens tot mens contact inhoudt en in kan houden, zal er in het volgende hoofdstuk uitgebreid aandacht besteed worden aan de filosofie van Martin Buber (2016; 2020) waarin hij uitvoerig onderzoekt wat het betekent om als mens in een relatie te staan tot andere mensen.

3. Tussen Ik en Jij

3.1 Inleiding

“Wie jij spreekt, heeft geen iets tot object. Want waar iets is, is een ander iets; ieder Het grenst aan een ander Het; Het is er slechts doordat het grenst aan een ander Het. Waar echter Jij wordt gesproken, is geen iets. Jij is zonder grens. Wie Jij spreekt, heeft geen iets, heeft niets. Maar hij staat in de relatie” (Buber 2020, p.9).

In hoofdstuk 1 is er uitgebreid aandacht besteed aan de cliënt-gerichte psychotherapeutische benadering welke het fundament is van de praktijk van Carl Rogers en Irvin Yalom. Deze benadering kan gezien worden als zijnde gecentreerd om een ontmoeting met een authentieke en unieke ander, vanuit de eigen authenticiteit als mens, waardoor er ruimte ontstaat voor een daadwerkelijke ontmoeting met elkaar waarin beide mensen aanwezig kunnen zijn met al hun gedachten en gevoelens. In dit hoofdstuk zal dit thema onderzocht worden aan de hand van de *philosophy of dialogue* door Martin Buber en hoe zijn visie complementair kan fungeren aan de visie van Carl Rogers en Irvin Yalom. Buber's (2016; 2020) dialogische filosofie kan bijdragen aan het verhelder van essentiële elementen welke een geestelijk verzorger zou kunnen integreren in diens grondhouding ten behoeve van het faciliteren van *veiligheid* in de relatie tussen hem en de ander. In dit hoofdstuk zal er ook aandacht besteed worden aan waar er wrijving bestaat tussen deze filosofieën onderling, specifiek aan de hand van een dialoog ontmoeting welke Martin Buber en Carl Rogers in 1957 met elkaar hebben gehad bij een conferentie van de University of Michigan. Naar het einde van dit hoofdstuk zal helderder gemaakt zijn hoe Buber's opvattingen over *het tussenmenselijke* en het *dialogische* complementair zijn aan de visie van Rogers en Yalom, maar evenwel waar de schuring tussen beide visies zit en hoe deze theorieën geïntegreerd kunnen worden in de context van geestelijke verzorging.

3.2 Dialoog in het Dialogische

Om de *dialogische houding* op een essentiëler niveau te begrijpen, kan men eigenlijk niet om de, zoals Gorzsna (2014) schrijft, “vader” van de dialoogfilosofie heen. Deze vader van de “*Philosophy of Dialogue*” is de Oostenrijkse godsdienstfilosoof Martin Buber, wiens filosofische werken veelal betrekking hebben op de relatie van mens tot mens, mens tot de wereld en mens tot God. Zo heeft Buber (2016) in zijn werk *Dialogisch Leven*, specifiek het hoofdstuk *Elementen van het Tussenmenselijke*, geschreven over wat het betekent om als mens een ander mens écht te ontmoeten. Evenwel bespreekt hij in datzelfde hoofdstuk hoe het gros van de interacties tussen mensen heden ten dage weinig blijk hebben van een daadwerkelijke ontmoeting, en illustreert hij aan de hand van voorbeelden welke elementen zo’n echte ontmoeting tussen mens in de weg staat. Echter, om de brug te kunnen slaan naar de *dialogische filosofie* van Martin Buber, is het verhelderend om allereerst in kaart te brengen hoe dialoog precies omschreven wordt.

Om helderder in beeld te brengen waar het *dialogische* in Buber’s (2016) filosofie om draait, wordt er nu eerst aandacht besteed aan een bekender concept, namelijk dat van de *dialoog*, middels de visie van filosoof David Bohm (1996). Allereerst is Bohm’s (1996) essentiële visie op dialoog gegrond in de betekenis van het originele Griekse *dialogos*, waar *logos* refereert naar ‘woord’ of ‘betekenis van het woord’ en *dia* staat voor ‘doorheen’ (p.6). Overigens expliciteert Bohm (1996) ook dat *dia* dus niet ‘twee’ betekent, welke opvatting juist in zijn visie ook de betekenis van dialoog belemmert. *Dialoog* staat dus voor Bohm (1996) als zijnde ‘door het woord heen’ of ‘door de betekenis van het woord heen’. Om helder te illustreren wat een *dialoog* nou uitzonderlijk maakt, gebruikt Bohm (1996) de vergelijking tussen een dialoog en een discussie. Zo schrijft Bohm (1996) het volgende:

“Discussion is almost like a ping-pong game, where people are batting the ideas back and forth and the object of the game is to win or to get points for yourself. Possibly you will take up somebody else’s ideas to back up your own – you may agree with some and disagree with others – but the basic point is to win the game. [...] In a dialogue, however, nobody is trying to win. Everybody wins if anybody wins. There is a different spirit to it. In a dialogue, there is no attempt to gain points, or to make your particular view prevail. [...] A dialogue is something more of a common participation, in which we are not playing a game against each other, but with each other. In a dialogue, everybody wins (p.7).

Deze visie op dialoog resoneert met het beschouwen van de ander als reisgezel, een van de elementen uit Yalom's (2015) psychotherapie welke in hoofdstuk 1 aan bod is gekomen. In een dialoog voer je geen competitie met elkaar, is er geen bewijsdrang om je eigen gelijk of waarheid aan de ander over te dragen, maar gaat het om de groei en ontwikkelingen die jij en de ander samen én in samenspraak kunnen doormaken. Een essentieel element hierin is dus ook dat je beide geraakt kunt worden en dat er bij beide deelnemers innerlijke verandering kan plaatsvinden. Waar Bohm's (1996) visie op *dialoog* voornamelijk gestoeld is op de daadwerkelijke uitwisseling van woorden, ligt Buber's (2016) *dialogische* visie meer in lijn met de definitie welke Anderson, Cissna & Arnett (1994) hebben geformuleerd, namelijk:

“[dialogue] *implies more than a simple back-and-forthness of messages in interaction; it points to a particular process and quality of communication in which the participants 'meet,' which allows for changing and being changed*” (p.10)

Dialoog of het *dialogische* is in deze definitie dus niet iets wat voortvloeit uit een ontmoeting tussen twee mensen, maar het is een voorwaarde die in de kwaliteit van de ontmoeting zelf omsloten ligt. Het contrast tussen Bohm's (1996) en Buber's (2016) visie op *dialoog* is dan ook dat Bohm zich voornamelijk oriënteert op het proces dat zich tussen beiden afspeelt, maar Buber onderzoekt wat er voorafgaat aan het ontstaan, ofwel de voorwaarden, van een *dialogisch* proces. Zo ziet Buber (2016) elementen van *dialogisch leven* ook niet als zijnde een handeling welke tussen twee mensen afspeelt en los staat van deze twee mensen, maar onderdeel van en voortvloeiend uit een grondhouding welke de twee mensen die in *dialoog* treden dienen toe te eigenen. Zoals eerder aan bod is gekomen in hoofdstuk 1, gaat het in de visie van Rogers (2020) en Yalom (2015) ook niet louter om het handelen tussen therapeut en de ander maar vóóral ook over de grondhouding vanuit waar de therapeut de ander tegemoet treedt.

Buber's (2016; 2020) gedachtegoed opereert niet vanuit de kaders van een *therapeutische relatie*, maar heeft betrekking op de ontmoeting tussen één mens en één ander mens ongeacht de context waarin die ontmoeting plaatsvindt. Hetgeen Rogers (2020), Yalom (2015) en Buber (2016; 2020) daarentegen wel gemeen hebben, is dat Buber daarbij ook specifiek de grondhouding onderzoekt waarin en van waaruit een échte ontmoeting plaats kan vinden. Dit onderzoek heeft Buber (2016) uitgewerkt tot zijn theorie van *dialogisch leven*,

waar hij bespreekt wat een wezenlijke ontmoeting tussen twee mensen behelst en vooral ook aandacht besteed aan alle elementen welke zo'n wezenlijke ontmoeting in de weg zitten. Om Buber's (2016) visie op *dialogisch leven* praktisch uit te kunnen werken zal er nu allereerst aandacht besteed worden aan de fundamentele van Buber's (2020) filosofie van het *Ik* en *Jij*, welke aan de basis staan van zijn *dialogisch leven* filosofie.

3.3 Blauwdruk van Buber's filosofie

Om Buber's filosofie van *Dialogisch Leven* op een fundamenteelere laag te begrijpen kan men niet om zijn werk *Ik en Jij* (2020) heen. *Ik en Jij* kan gezien worden als een uitgebreide filosofische blauwdruk van wat het volgens Buber (2020) betekent om mens te zijn in relatie tot iets anders, zowel subjecten als objecten. Buber (2020) omschrijft de twee vormen, of in zijn eigen taal *grondwoorden*, van relatie waarin een mens treedt. Zo opent Buber (2020) in *Ik en Jij* met de volgende woorden:

“De wereld is voor de mens tweevoudig naar zijn tweevoudige houding.

De houding van de mens is tweevoudig naar het tweevoud van de grondwoorden die hij kan spreken.

De grondwoorden zijn geen afzonderlijke woorden, maar woordparen.

Het ene grondwoord is het woordpaar Ik-Jij.

Het andere grondwoord is het woordpaar Ik-Het; zonder verandering in betekenis van het grondwoord kan voor Het ook een van de woorden Hij en Zij in de plaats komen.

Ook het Ik van de mens is dus tweevoudig.

Want het ik van het grondwoord Ik-Jij is een ander Ik dan van het grondwoord Ik-Het.” (p.7).

Hetgeen Buber (2020) hier probeert te illustreren is dat de mens, het *Ik*, ten alle tijden in relatie staat tot één of meerdere *Jij* (subjecten) en *Het* (objecten). De mens opereert niet losstaand van alles wat er om hem heen gebeurt, en alle fenomenen die in de ruimte van het *Ik* zijn staan in relatie tot dat *Ik*. Hierbij is het belangrijk om te verhelderen dat het onderscheid tussen subject en object niet lichtvoetig opgevat moet worden als zijnde het onderscheid tussen dat wat leeft en dat wat niet leeft. Een ander mens hoeft niet per se een subject (*Jij*) te zijn vanuit de *Ik-positie*, en Buber (2016) argumenteert juist dat het uitzonderlijke ontmoetingen tussen mensen zijn wanneer de relatie geen *Ik-Het* vorm aanneemt, maar een *Ik-*

Jij vorm. In het bovenstaande citaat probeert Buber (2020) dit te duiden door te stellen dat *Het* ook vervangen kan worden door *Hij* en *Zij*. *Hij* en *Zij* zijn relationele begrippen, waarmee wordt bedoeld dat deze concepten louter bestaan vanuit het perspectief van een ander. Zo kan gezegd worden dat er geen *Hij* of *Zij* bestaat zonder een *Ik* vanuit wiens positie een *Hij* of *Zij* geduid kan worden. Juist om die reden is *Het* vervangbaar door *Hij* en *Zij*, daar er onder de benoeming een objectificatie uitgaat vanuit het *Ik* naar een ander wezen of fenomeen. In het grondwoord *Ik-Jij* gaat het volgens Buber (2020) juist om de relatie tot een ander *Ik* welke evenwel *subject* is als het *Ik* zelf. Het zijn twee verschillende evenwaardige *Ikken* die elkaar ontmoeten, waar vanzelfsprekend de relatie alsnog vanuit het eigen *Ik* vormgegeven en ingekaderd wordt, en de ander daarmee tot *Jij* geduid wordt. Daarin omsloten ligt echter wel de voorwaarde dat *Ik* de ander ontvangt en tegemoet treedt als een ander *Ik*. Ook in de context van geestelijke verzorging is hierover geschreven door Kees de Groot (2021) wie betoogt dat om de uniciteit van de ander daadwerkelijk te kunnen ervaren, men bewust dient te zijn van diens *singulariteit*, als een wezen afgezonderd van alles wat dit wezen omgeeft.

3.3.1 De grondwoorden van de relatie

*“Als Jij wordt gesproken, is het Ik van het woordpaar Ik-Jij mee-gesproken
Als Het wordt gesproken, is het Ik van het woordpaar Ik-Het mee-gesproken
Het grondwoord Ik-Jij kan slechts met het gehele wezen worden gesproken
Het grondwoord Ik-Het kan nooit met het gehele wezen worden gesproken.”*
(Buber 2020, p.8)

In de filosofie van Martin Buber (2020) bestaat er geen fenomeen van een “Ik” welke losstaat van de wereld waarin deze “Ik” plaatsvindt. Buber (2020) beschouwt de relatie die deze “Ik” per definitie met de wereld om zich heen heeft als zijnde de scheppingsbron vanuit waar alle leven en ervaring uit ontstaat. Zo zou Buber’s filosofische grondhouding gezien kunnen worden als “Ik sta in een relatie, dus ik ben” ten opzichte van Descartes’ (2003) fameuze “ik denk, dus ik ben”, of in Buber’s (2020) eigen woorden: “*in den beginne is de relatie*” (p.24). Het citaat hierboven is een heldere illustratie van dit filosofische principe, waar wederom de relationaliteit van het *wezen* besproken wordt. Er bestaat geen *Jij* zonder dat er een *Ik* is en evenwel gaat dit op voor het *Het* (objecten) welke enkel objecten zijn daar er een *Ik* is die het *Het* tot object inkadert. Dit is het fundament van Buber’s (2020) relationele filosofie welke hij beschrijft in zijn werk *Ik en Jij*. In Buber’s (2016) werk *Dialogisch leven*

wordt deze filosofie tot op zekere hoogte uitgewerkt in praktische voorbeelden, illustratief van hoe deze *grondwoorden van de relatie* vorm krijgen in de geleefde realiteit.

Dit is relevant in de context van de geestelijke verzorging daar het waardevol kan zijn voor de geestelijk verzorger om zich bewust te zijn van dit continue “in relatie” staan. Zo dient de geestelijk verzorger idealiter te allen tijde zich ervan bewust te zijn dat hij met een ander *Ik* te maken heeft met wie hij in een *Ik-Jij* relatie staat, om de ander op zo’n volledig en oprechte manier bij te kunnen staan.

Mocht de geestelijk verzorger bijvoorbeeld gaandeweg het contact menen te begrijpen wat de ander nodig zou hebben van hem, dat zelf invult en vanuit daar verder in de ontmoeting treedt, dan maakt hij de ander tot een *Het* waar de geestelijk verzorger diens eigen visie op geprojecteerd heeft. Evenwel kan het de geestelijk verzorger helpen bewust te zijn dat er te allen tijde vanuit de ander ook een mogelijk tot objectificatie is. Wanneer de geestelijk verzorger zijn eigenheid (*Ik*), inclusief zijn eigen gevoelens en gedachten omtrent wat zich manifesteert tussen beide, wegcijfert en zich volledig begeeft in de belevingswereld van de ander, dan bestaat het risico dat de ander met de geestelijk verzorger in een *Ik-Het* relatie treedt. Wanneer deze ontwikkeling zich voordoet dan maakt het in feite niet meer uit dat de ander met een geestelijk verzorger in de ontmoeting staat, daar de geestelijk verzorger ook vervangen zou kunnen worden door een ander willekeurig *Het*. Evenwel dient de geestelijk verzorger zich er vanuit deze filosofische visie bewust van te zijn dat zodra het moment van contact met de ander voorbij is, de geestelijk verzorger een *Het* wordt in de belevingswereld van de ander. Mocht er een volgende ontmoeting in het verschiet liggen, dan is het aan de geestelijk verzorger wederom om in deze nieuwe ontmoeting de voorwaarde(n) te scheppen om tot een *Ik-Jij* relatie te komen.

3.4 Dialogisch Leven

“Verreweg het meeste van al datgene wat tegenwoordig tussen mensen gesprek heet, zou juister, of nauwkeuriger, als <<gepraat>> aan te duiden zijn. In het algemeen spreken de mensen niet echt met elkaar; eenieder is weliswaar de ander toegewend en in gesprek, maar praat dan in werkelijkheid tegen een fictieve instantie wiens bestaan uitsluitend de bedoeling heeft hem aan te horen” (Buber 2016, p. 144).

Het bovenstaande citaat is in de geleefde praktijk aanmerkelijk lastiger te observeren en aan te voelen. Hetgeen Buber (2016) in het bovenstaande citaat poogt te illustreren is dat de ontmoeting welke veeleer door mensen begrepen wordt als een *Ik-Jij* relatie eigenlijk veel meer wegheeft van een *Ik-Het* relatie. Met een ander mens zijn, en toegewend zijn tot dit andere mens, is niet voldoende voorwaarde voor een daadwerkelijke ontmoeting tussen jij en die ander. Echter is dit volgens Buber (2016) wel hoe het gros van de ontmoetingen en relaties tussen mensen onderhouden worden. Om het concept van de *fictieve instantie* te verhelderen, kan men zich voorstellen dat iemand zijn of haar verhaal komt vertellen omdat die persoon graag zijn of haar verhaal kwijt wil of iets van zijn of haar hart af wil. Wanneer deze behoefte opspeelt bij iemand dan is er wel een behoefte om deze woorden aan een ander mens te richten, maar het maakt voor de spreker (onbewust) eigenlijk helemaal niet uit aan welk mens deze woorden gericht zijn. Zodoende wordt de ander, zij het een bekende of onbekende van de spreker, omgedoopt tot een *fictieve instantie* (een Het) die in dat moment louter bestaat om deze spreker aan te horen. Het gaat de spreker dan ook niet om wat zijn of haar verhaal met deze ander doet, de visie van deze ander of wat het verhaal in deze ander beweegt, maar puur om het uiten van de eigen gedachten en gevoelens. Evenwel kan dit geïllustreerd worden aan een algemener bekend relationeel fenomeen van conversatie welke gaat als volgt:

Mens A: *“Ik kom net terug van een weekje vakantie in Spanje. Heerlijk weer, veel aan het strand gelegen en het eten was verrukkelijk. Dat had ik echt even nodig, maar wat mis ik de Sangria al!”*

Mens B: *“Ah, dat doet mij denken aan toen ik in Barcelona was met mijn partner afgelopen jaar. Wat een heerlijke vakantie was dat. We waren allebei een beetje uitgeblust van ons werk, en dat weekje heeft ons echt weer even opgeladen. Een avond hadden we een pittoresk restaurantje gevonden en ik heb in mijn leven nog nooit zo ’n lekkere paella gegeten als toen!”*

Mens A: *“Ja, de Paella was bij ons ook niet aan te slepen. Het was ook zo fijn dat ons hotelletje pal naast het strand lag, zo werden we iedere dag wakker met een prachtig uitzicht en binnen enkele minuten lag ik te genieten aan de zee. Wat een fijn land met fijne mensen is het toch!”*

Bovenstaand is een fictieve kleine interactie tussen twee mensen die ervaringen over hun eigen vakanties met elkaar delen. Het kan beargumenteerd worden dat in de reactie van B

een poging tot verbinding met A ligt, daar B aan de hand van een eigen ervaring aanhaakt op het verhaal van A. Evenwel doet A vervolgens weer hetzelfde door één element uit het verhaal van B te gebruiken om aan te haken, om vervolgens weer andere nieuwe elementen in te brengen uit diens eigen ervaring. In de visie van Buber (2016) zou een bovengenoemd gesprek ver verwijderd zijn van een daadwerkelijke ontmoeting. A & B zijn in dit gesprek absoluut toegewend tot elkaar, maar zijn eigenlijk niet bezig met het daadwerkelijke verhaal van de ander. Wat zij in conversatie vorm aan elkaar geven hadden ze tegen iedere andere willekeurige *Het* kunnen zeggen met een soortgelijke ervaring. Ondanks dat er mogelijk een vermeende poging tot verbinding met elkaar is, gaat het hier voor zowel A als B om het spreken van de eigen ervaring en dient de ander als een *Het* (object) om die ervaringen aan te horen.

3.4.1 *Het Tussenmenselijke*

“In deze voor de moderne mens zo wezenlijke functie schijnt het tussenmenselijke, het leven tussen persoon en persoon, meer en meer terug te treden ten opzichte van het collectieve. Het collectieve met-elkaar-samen-zijn is erop uit, de neiging tot het persoonlijke op-elkaar-toegericht-zijn binnen de perken te houden. Het is alsof zij, die in de groep verbonden zijn, in hoofdzaak nog slechts gemeenschappelijk op het werk van de groep gericht mogen zijn en zij zich alleen in secundaire ontmoeting tot de door de groep getolereerde partners van persoonlijke relaties mogen wenden” (Buber, 2016, p.135)

Wanneer Buber (2016) spreekt over *Dialogisch Leven* bedient hij zichzelf van de term *het tussenmenselijke*. Daarmee bedoelt Buber (2016) het leven tussen persoon en persoon, in contrast met het leven in het *collectieve*. Buber (2016) contrasteert dit aan de hand van enerzijds het *collectieve met-elkaar-samen-zijn* versus het *persoonlijke op-elkaar-toe-gericht-zijn*. Het contrast welke Buber (2016) probeert te schetsen is dat het in het *collectieve* niet zozeer gaat om de individuele mens binnen het collectieve, maar de groep mensen bijeen die hoofdzakelijk met het belang van de groep als geheel bezig is en daarop gericht is. In het *persoonlijke* gaat het om de één op één relatie tussen twee verschillende unieke individuen, die volledig tot elkaar gewend zijn en niet handelen vanuit een doel dat buiten hen om ligt. Het *tussenmenselijke* volgens Buber (2016) hoeft geen extensieve sociale interactie te zijn, maar kan zich ook manifesteren wanneer in een volle treincoupé twee mensen met elkaar in een moment van oogcontact geraken. In dat moment is er vanuit beide even een moment van

volledige aandacht en gewaarwording van die ander, om vervolgens weer uit elkaar te vallen in een houding van *niets-van-elkaar-willen-weten* (Buber, 2016). De essentie van het *tussenmenselijke* komt volgens Buber (2016) op het volgende neer:

“Het komt er uitsluitend op aan dat van twee mensen beiden de ander als deze bepaalde andere ondergaat en elk van beiden de ander zó gewaarwordt en juist daardoor met hem in relatie treedt, waarbij hij de ander niet beschouwt en behandelt als zijn object maar als zijn partner in een levensgebeuren, al ware het slechts in een bokswedstrijd. Dit is het beslissende: het niet-object-zijn” (Buber, 2016, p.137).

Het gaat volgens Buber (2006) dus om de wederzijdse gewaarwording, ongeacht wat er ook vanuit die gewaarwording voortvloeit. Dat kan een kleine interactie zijn zoals boven omschreven, of een daadwerkelijk gesprek welke je met iemand kan voeren. De enige echt voorwaarde is dus dat het echt om een *Ik-Jij* relatie gaat, waar wederzijds de ander niet gezien wordt als zijnde een object maar erkent in de volledige uniciteit en anders-zijn van de mens welke jij gewaarwordt. Het *tussenmenselijke* en het *dialogische* verhouden zich dan volgens Buber (2016) als volgt tot elkaar:

“De sfeer van het tussenmenselijke is die van het naar-elkaar-toe-staan; de ontplooiing van het tussenmenselijke noemen wij dan het dialogische” (p.138)

Deze visie op het *tussenmenselijke* kan bijdragen aan hoe de geestelijke verzorger de *vrijplaats* vormgeeft daar de *vrijplaats* een relatiebegrip is. De geestelijk verzorger, als zijnde de zorgprofessional, kan gezien worden als degene in het contact wie de aanzet doet tot het scheppen van de *vrijplaats*, maar een *vrijplaats* kan dus enkel onderhouden als de ander zich evenwel volledig tot de geestelijk verzorger kan en wil wenden. De geestelijk verzorger kan vanuit zijn kennis en kunde een aanzet doen tot, maar zonder een soortgelijke grondhouding van de ander, komt er geen echte *Ik-Jij* relatie tot stand. De geestelijk verzorger is verantwoordelijk voor om de voorwaarden voor zo'n relatie te scheppen, echter zal hij zich bewust moeten zijn dat de ander potentieel niet buiten een *Ik-Het* relatie met de geestelijk verzorger kan of wil treden, en de geestelijk verzorger tot een object poogt te maken die naar die dient te luisteren. In dat geval kan men dus ook niet spreken van het *tussenmenselijke* waar Buber (2016) over schrijft.

3.4.2 Zijn en Schijnen

“Wij mogen een onderscheid maken tussen twee vormen van menselijk bestaan. De ene kan aangeduid worden als leven vanuit het *wezen*, leven, bepaald door datgene wat men is; de andere als leven vanuit het *beeld*, leven, bepaald door hoe men wil *schijnen*. In het algemeen treden deze vormen gemengd op; er zullen weinig mensen geweest zijn die volledig onafhankelijk waren van de indruk die zij op een ander maakten, maar iemand die uitsluitend daardoor geleid wordt, zal eveneens nauwelijks te vinden zijn. Wij moeten ons ermee tevreden stellen een onderscheid te maken tussen mensen bij wie in hun *wezenlijk* gedragslijn het ene, en mensen bij wie het andere overheerst.” (Buber, 2016, p.139).

Het *tussenmenselijke* en het *dialogische*, ofwel de ontplooiing van het *tussenmenselijke*, staat volgens Buber (2016) onder continue spanning door het gegeven dat mensen zowel kunnen *zijn* als kunnen *schijnen*. Zoals in bovenstaand citaat te lezen is, is *zijn* het leven vanuit wat men daadwerkelijk is, leven vanuit het eigen *wezen*. *Schijnen* daarentegen is leven vanuit beelden en ideeën die iemand over zichzelf geïnternaliseerd en onderhouden heeft, en evenwel hoe iemand verlangt gezien en gehoord te worden door zijn of haar omgeving. Zoals Buber (2016) zelf ook aangeeft zou het een unicum zijn om een mens te treffen die volledig leeft vanuit het *zijn* ofwel het *schijnen*. Dat kan ook gekoppeld worden aan wat eerder in hoofdstuk 1 besproken is rondom sociale *display rules* (Ekman, 1980) en evenwel hetgeen eerder in dit hoofdstuk benoemd werd rondom het *persoonlijke* versus het *collectieve*. Daar een mens continu in relatie staat tot veel andere individuen, en evenwel individuen in groepsverband met welke deze mens ook naar een collectief doel streeft, is het een fundamenteel lastig proces om continu te *zijn*. Uit praktische overwegingen en evenwel behoefte aan sociale acceptatie is er veelal niet om het *schijnen* heen te bewegen. Echter ziet Buber (2016) het fenomeen van het *schijnen* als de fundamentele belemmering om het *tussenmenselijke* te betreden. Buber (2016) illustreert deze problematiek aan de hand van het volgende voorbeeld:

“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 dan de beelden optellen die daar in het spel zijn. Daar zien we ten eerste Peter, zoals hij zich aan Paul wil

voordoën en Paul zoals hij zich aan Peter wil voordoën. Dan Peter, zoals hij werkelijk aan Paul verschijnt, Paul's 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, 2016, p.141).

De bovenstaande voorstelling geeft een beeld van de complexiteit welke genavigeerd dient te worden wanneer men zich daadwerkelijk in het *tussenmenselijke* verlangt te begeven. Deze *schijn gestalten*, zoals Buber (2016) ze noemt, hebben de neiging zich continu tussen de lijnen van de ontmoeting op te dringen, zonder dat men zich daar noodzakelijk bewust van is. Dit haakt ook weer aan op wat Buber (2020) schreef met betrekking tot de *Ik-Jij* en *Ik-Het* relaties. Wanneer men niet vanuit het wezenlijke contact maakt met een ander, wordt de ander een *Het* in de eigen *schijn* vertoning. Ter verduidelijking, als Paul bezig is met hoe hij op Peter overkomt wordt Peter dus een *object* in de belevingswereld van Paul, daar Peter een behoefte van Paul te vervullen heeft, namelijk op een bepaalde manier gezien worden door Peter. Daarmee ontnemt Paul Peter ook de kans om een *Jij* te zijn in deze relatie, daar Paul aanwezig is vanuit een eigen behoefte die vervuld dient te worden en waarvoor Peter als middel (*object*) dient. Voor Buber (2016) schuilt hier een groot gevaar in de menselijke ontmoeting, daar *schijnen* een vorm van een leugenachtige verschijning is:

“Waar de schijn uit de leugen voortkomt en van leugen doortrokken is, wordt het tussenmenselijke in zijn bestaan bedreigd. Dat is niet het geval als iemand zo maar een leugen zegt en in zijn mededeling bijvoorbeeld de toedracht van een geval vervalst: de leugen, die ik bedoel, voltrekt zich niet aan een feit maar aan het bestaan zelf en tast het tussenmenselijke bestaan zelf aan. Iemand kan soms ter wille van een armzalige nietigheid de grote kans van het ware gebeuren tussen Ik en Jij verspelen” (Buber, 2016, p.141)

Het gaat hier dus volgens Buber (2016) niet zozeer om het liegen over iets wat buiten het wezenlijke is, het verdraaien van de feiten van een extern evenement. Waar Buber (2016) over spreekt is wanneer het *schijnen* een leugen is die haaks staat op wat er wezenlijk binnen

die mens gebeurt, waardoor het wezenlijke onwezenlijk wordt, en daarmee de mogelijkheid tot een waarachtige ontmoeting tussen het *Ik* en het *Jij* belemmerd wordt. Waar het wezenlijke dan volgens Buber (2016) wel op neer komt, omschrijft hij als volgt:

“De wezensmens ziet de ander op een wijze aan zoals men nu eenmaal aanziet met wie men zich persoonlijk inlaat; de zijne is een <<spontante>>, een <<onbevangen>> blik. Hij is vanzelfsprekend in enige mate beïnvloed door het voornemen zich voor de ander begrijpelijk te maken, maar hij is niet beïnvloed door de vraag welke voorstelling van de kijkende hij in de aangekekenen kan of moet opwekken” (Buber, 2016, p.140).

Dit is de toewending tot de ander vanuit het wezenlijke, tot een ander wezenlijk iets, een *Jij*. Bovenstaand citaat illustreert de blik en houding waarin de *schijn* geen ruimte heeft, vanuit een vertrekpunt of grondhouding van spontaniteit en onbevangenheid. Zoals Buber (2016) duidelijk maakt betekent dat niet dat er helemaal geen beïnvloeding plaatsvindt, maar dat de beïnvloeding niet zit in het bewerkstelligen van een beweging in en binnen de ander. De beïnvloeding zit in het verlangen van het *Ik* zich verstaanbaar te maken aan een ander *Ik*, een *Jij*. Waar, zoals eerder besproken is, men niet kan veranderen of deduceren wat er in de belevingswereld gebeurt, en dat ook niet wenselijk is, is het dan ook onmogelijk om de ander te sturen naar een *zijnshouding* in plaats van een *schijnhouding*. Hetgeen de geestelijk verzorger wel invloed op heeft, is diens eigen houding richting de ander. Is de geestelijk verzorger bezig met zichzelf op een bepaalde manier manifesteren naar de ander toe? Probeert hij iets in de ander te bewerkstelligen, iets los te maken? Dit zijn reflectieve vragen welke een geestelijk verzorger zichzelf met regelmaat aan dient te onderwerpen, daar de *schijn* ook in de persoon van de geestelijk verzorger, als zijnde een mens, zich gemakkelijk in het menselijke contact kan opdringen.

3.4.3 Iemand gewaarworden

Er is al meermaals gerefereerd naar wat Buber (2016) noemt “iemand gewaarworden”. Wat iemand gewaarworden volgens Buber (2016) behelst is dat jij iets beleeft als geheel zonder beperkende abstracties, en daarmee de volledige concreetheid van het andere kan ervaren. Buber (2016) omschrijft dit als volgt:

“De mens is, hoewel hij er is als wezen onder de wezens en zelfs als ding onder de dingen, toch iets dat van alle dingen en van alle wezens volstrekt verschilt. Een mens kan immers niet werkelijk begrepen worden, zonder dat men hem ook begrijpt vanuit de gaven van de geest die de mens alleen eigen zijn, en wel vanuit de geest die een beslissend aandeel heeft in het persoon-zijn van dit levende wezen: van de persoonbepalende geest”

Een mens gewaarworden betekent dus vooral zijn totaliteit als een door de geest bepaalde persoon waarnemen; het dynamische midden waarnemen dat aan zijn uitingen, handelingen en houding het waarneembare teken van de eenmaligheid verleent” (p.146)

Hetgeen Buber (2016) hier probeert te duiden is dat je een ander alleen gewaar kunt worden wanneer deze ander buiten de eigen beschouwing of observatie valt, wanneer je niet naar de ander kijkt en de analyseert, maar louter wanneer je op een elementaire manier met de ander in relatie treedt. Op die manier wordt de ander een volledige aanwezigheid. Wat hier ook door Buber (2016) geïmpliceerd wordt is dat het *tussenmenselijke* of de echte *ontmoeting* tijd en plaatsgebonden is. Zo spreekt Buber (2016) hierboven over de eenmaligheid, wat betrekking heeft dat de waarachtige ontmoeting tussen beide ontmoeting als een eenmalig moment gezien kan worden. Potentieel kun je met een ander een langdurige of meerdere waarachtige ontmoetingen hebben, echter is de *ontmoeting* iets wat zich tussen twee *Ikken* afspeelt in een specifieke tijd en ruimte. Wanneer zo'n *ontmoeting* zich manifesteert biedt dat geen enkele garantie dat deze *ontmoeting* blijvend deze aard zal hebben, daar het zo is dat iemand gewaarworden een continu proces is. Buber (2016) zegt daarover het volgende:

“Het waarnemen van de medemens als een – zij het ook meestal zeer onvolkomen ontplooid – geheel, als een eenheid en eenmaligheid, wordt in onze tijd belemmerd door welhaast alles, wat men als het specifiek moderne pleegt te begrijpen. In deze tijd heerst een analytisch, reductief en afleidend kijken tussen mens en mens” (p.147).

Het gevaar wat hierin schuilt is volgens Buber (2016) dat de mens de neiging heeft om te begrijpen door middel van inkadering, ook de mens die hij tegenover zich heeft. Dit is enorm afleidend en problematisch ten opzichte van het *tussenmenselijke* daar het afleiding is van de *ontmoeting* die aan het plaatsvinden is. Buber (2016) zelf noemt het de problematiek van het proberen te vatten in een formule van hetgeen wat niet te vatten is in een formule. Het is een poging om datgeen wat dynamisch en individueel is (*de Jij*) tot een rationeel tastbaar *Het* te formuleren, waarbij de eigenheid en authenticiteit verdwijnt en daarmee ook de

gewaarwording van de ander. Dit is te vergelijken met hetgeen eerder besproken is rondom de filosofische oriëntatie van Yalom en Rogers, waar bijvoorbeeld Yalom (2015) stelde dat in veel situaties diagnostiek van een ander een belemmering kon zijn om daadwerkelijk met die unieke andere mens te zijn.

In relatie tot de geestelijke verzorging als *vrijplaats* is dit interessant daar een geestelijk verzorger zich bewust dient te zijn dat iedere ontmoeting met dezelfde persoon in een langduriger begeleidingstraject weer zijn eigen uitdagingen met zich mee kan brengen. De geestelijk verzorger kan gedurende een specifieke ontmoeting met een ander in volledige wederkerige gewaarwording met de ander gestaan hebben. Echter biedt dit geen houvast voor ontmoetingen die daarna nog tussen beide zullen plaatsvinden. De *veiligheid* welke in die specifieke *vrijplaats* van die ene ontmoeting plaats heeft gevonden, is gebonden aan dat specifieke moment van ontmoeten. Echter is het aan de geestelijk verzorger om ook bij de volgende ontmoeting vanuit eenzelfde grondhouding tegemoet te treden, waarmee de *vrijplaats* opnieuw en verder vormgegeven kan worden met de ander.

3.4.4 Het echte gesprek

“De eerste voorwaarde voor het ontstaan van een echt gesprek is dat elk zijn partner als deze mens, ja als juist deze mens bedoelt. Ik word hem, ik word gewaar dat hij anders, wezenlijk anders is dan ik, op deze bepaalde hem eigen eenmalige wijze wezenlijk anders dan ik, en ik aanvaard de mens die ik waargenomen heb, zodat ik in staat ben mijn woord in volkomen ernst tot hem, juist als hemzelf, te richten” (Buber, 2016, p.145).

Wanneer Buber (2016) spreekt over de voorwaarden voor een *echt gesprek* verwijst hij wederom naar de voorwaarde van het gewaarworden van deze ander als wezenlijk anders, maar daarbij ook nogmaals expliciet het aanvaarden van de mens die je gewaarwordt. Voor Buber (2016) is dit het aannemen en accepteren van de ander in een levensgebeuren wat zich ontvouwt tussen *Jij* en die ander. Ook hier kan er weer een interessante parallel gemaakt worden tot hetgeen Rogers (2020) omschreef als een van de kernvoorwaarden voor zijn *cliënt-gerichte benadering* in de psychotherapie, namelijk de *unconditional positive regard*. In Buber's (2016) visie zou het misschien beter omschreven kunnen worden als *unconditional regard* ofwel *unconditional positive regard* waarbij de *positive* zou refereren naar het volledig aanvaarden van die ander als een wezenlijk eigen *Ik*. Volgens Buber (2016) is de bevestiging

of acceptatie van de ander overigens iets wat impliciet gevangen ligt in het gegeven dat je die andere gewaarwordt. Het is dus niet zozeer een apart gegeven, maar ligt omsloten in de grondhouding waaruit je de ander überhaupt gewaarwordt. Daarbij moet het wel expliciet benoemd worden dat in Buber's (2016) filosofie een "bevestiging" of "aanvaarding" geen "goedkeuring" van de ander betekent. De acceptatie draait om het accepteren van de ander als een uniek eigen wezen in deze grondrelatie *Ik-Jij* met dus ook een visie die volledig eigen en uniek kan zijn en evenwel haaks kan staan op de eigen visie. Buber (2016) zegt daarover het volgende:

“Wil een echt gesprek ontstaan, dan moet voorts ieder die eraan deelneemt, zichzelf inbrengen. Dit betekent dat hij van plan moet zijn steeds te zeggen wat hij met betrekking tot het besproken object in gedachten heeft. En dat betekent weer dat hij telkens de bijdrage van zijn geest zonder inkorting of accentverlegging heeft over te geven [...] In de grote trouw, die de ademruimte is van het echte gesprek, heeft dat wat ik steeds weer te zeggen heb in mij reeds het karakter van het gezegd-willen-woorden, en ik mag het daarvan niet afhouden – ik mag het niet in mijn terughouden. Het draagt immers, zoals voor mijzelf onmiskenbaar is, het teken dat het samen toebehoren tot het gemeenschappelijke leven van het woord aantoot”
(p.155-156)

Steeds zeggen wat iemand met betrekking tot het besproken object in gedachten heeft betekent overigens volgens Buber (2016) absoluut niet dat iemand er gewoon op los dient te praten. Het *echte gesprek* is voor Buber (2016) een arena waar de *schijn* niet bestaat, dus ieder woord dat gesproken wordt komt voort uit een relevantie vanuit het eigen *Ik* in verbinding het *tussen* wat zich manifesteert in deze *Ik-Jij* verhouding. Wanneer er een situatie voortdoet binnen dit *echte gesprek* waarin de *Ik*-vorm een zich geldende houding aanneemt, is er volgens Buber (2016) voorbij gegaan aan hetgeen daadwerkelijk gezegd diende te worden, en sluipt de *schijn* alsnog naar binnen. Daarbij kan als voorbeeld wederom de ontmoeting tussen Peter en Paul aangehaald worden, waarbij de een zich dus niet meer tot de ander richt vanuit wat er wezenlijk gezegd moet worden, maar om zijn *Ik* te laten gelden aan de ander, waarmee de ander tot *object* gemaakt wordt. Daarentegen, wanneer twee wezens zich tot elkaar gekeerd hebben in *waarheid*, wanneer zij zich vrij van *schijnverlangen* en zonder voorbehoud uiteten, dan ontstaat er volgens Buber (2016) een unieke gemeenschappelijke vruchtbaarheid.

Het kernelement uit dit thema is voor de geestelijk verzorger om volledige acceptatie, zonder oordeel (*de vrijplaats*), niet te benaderen als zijnde het bieden van een volledig

luisterend oor, zonder in te brengen wat het bij de geestelijk verzorger zelf beweegt in de binnenwereld. De geestelijk verzorger is niet louter een luisterend oor, maar ook een mens die zijn eigen gedachten en gevoelens met betrekking tot hetgeen zich tussen beide afspeelt dient te navigeren en wanneer door zichzelf nodig bevonden, dient te uiten.

3.5 *The Buber-Rogers Dialogue*

In 1957 heeft er een ontmoeting plaatsgevonden tussen Martin Buber en Carl Rogers tijdens een conferentie georganiseerd door de University of Michigan. Op deze conferentie zijn deze twee mensen met elkaar in dialoog gegaan omtrent het onderwerp dialoog, waarbij zij in samenspraak hun eigen positie en houding ten aanzien van elkaar hebben onderzocht (Merrill, 2008). In deze dialoog tussen Buber en Rogers zijn er meerdere invalshoeken welke interessant zijn om uit te diepen en welke illustratief zouden kunnen zijn voor de verschillende filosofieën die eerder in deze masterthesis uiteen zijn gezet. Echter, ten behoeve van de onderzoeksvraag, zal er nu voornamelijk ingezoomd worden op thema's welke expliciet tussen beiden besproken zijn. Tijdens deze ontmoeting zijn Buber en Rogers in dialoog gegaan rondom zes thema's, namelijk *Invitation and stories*, *Mutuality and Therapy*, *Inner Meeting and Problems of Terminology*, *Human nature as Positive or Polar*, *Acceptance and Confirmation* en *Within and Between* (Anderson & Cissna, 1997). Aansluitend bij de thematieken welke eerder in deze masterthesis aan bod zijn gekomen, zal de gedachtewisselingen rondom *Mutuality and Therapy* in de volgende paragraaf even beknopt toegelicht worden.

3.5.1 *Mutuality and Therapy*

Rondom het thema *Mutuality and Therapy* gaan Buber en Rogers in dialoog over (de limitaties) van gelijkwaardigheid in menselijk contact, specifiek in de context van psychotherapie. Rogers beargumenteert dat hij in een gelijkwaardige relatie tot zijn cliënten kan staan, mits hij voldoet aan de kernvoorwaarden voor *cliënt-centered therapy*, welke in hoofdstuk 1 zijn besproken. Carl Rogers legt dit als volgt uit:

Carl Rogers:

“Well, I'd like to shift to a question that I have often wondered about. I have wondered whether your concept of what you have termed the I-Thou relationship is similar to what I see as the effective moments in a therapeutic relationship? If you would permit me, I might take a moment or two to say what I see as essential in that and then perhaps you could comment on it from your point of view. I feel that when I'm being effective as a therapist, I enter the relationship as a subjective person, not as a scrutinizer, not as a scientist. I feel, too, 'that when I am most effective, then somehow I am relatively whole in that relationship, or the word that has meaning to me is transparent. To be sure there may be many aspects of my life that aren't brought into the relationship, but what is brought into the relationship is transparent. There is nothing hidden. Then I think, too, that in such a relationship I feel a real willingness for this other person to be what he is. I call that acceptance. I don't know that that's a very good word for it, but my meaning there is that I'm willing for him to possess the feelings he possesses, to hold the attitudes he holds, to be the person he is. And then another aspect of it which is important to me is that I think in those moments I am able to sense with a good deal of clarity the way his experience seems to him, really viewing it from within him, and yet without losing my own personhood or separateness in that. Then, if in addition to those things on my part, my client or the person with whom I'm working is able to sense something of those attitudes in me, then it seems to me that there is a real, experiential meeting of persons, in which each of us is changed. I think sometimes the client is changed more than I am, but I think both of us are changed in that kind of an experience. Now, I see that as having some resemblance to the sort of thing you have talked about in the I-Thou relationship. Yet I suspect there are differences. I would be interested very much in your comments on how that description seems to you in relation to what you have thought of in terms of two persons meeting in an I-Thou kind of relationship.” (Anderson & Cissna, p.29-32)

Buber plaatst hier een kritische kanttekening bij, daar Buber argumenteert dat er per definitie een ongelijkwaardigheid in de relatie sluipt daar één van de deelnemers in een vorm van psychologische nood verkeert en hulpbehoevend is (Anderson & Cissna, 1997). Een ander belemmering in de mogelijke gelijkwaardigheid in de ontmoeting met een ander in de *therapeutische relatie* is volgens Buber dat deze ander vanwege diens situatie ook niet

dezelfde grondhouding van acceptatie en nieuwsgierigheid naar jou als therapeut kan uitdragen, zoals de therapeut dat naar hem doet (Anderson & Cissna, 1997). Buber legt dit als volgt uit:

Martin Buber:

I don't mean ... Let me leave out this word sick. A man coming to you for help. The essential difference between your role in this situation and his is obvious. He comes for help to you. You don't come for help to him. And not only this, but you are able, more or less, to help him. He can do different things to you, but not help you. And not this alone. You see him, really. I don't mean that you cannot be mistaken, but you see him, just as you said, as he is. He cannot, by far, cannot see you. Not only in the degree, but even in the kind of seeing. You are, of course, a very important person for him. But not a person whom he wants to see and to know and is able to. You're important for him. You're ... he is floundering around, he comes to you. He is, may I say, entangled in your life, in your thoughts, in your being, your communication, and so on. But he is not interested in you as you. It cannot be. You are interested, you say so and you are right, in him as this person. This kind of detached presence he cannot have and give. Now this is the first point as far as I see it. And the second is-Now please, you may interrupt me any moment. [...] Now, the second fact, as far as I see, is in this situation that you have in common with him, but from two sides. You're on one side of the situation on the, may I say so, more or less active, and he in a more or less patient, not entirely active, not entirely passive, of course-but relatively. And this situation, let us now look on this common situation from your point of view and from his point of view. The same situation. You can see it, feel it, experience it, from the two sides. From your side, seeing him, observing him, knowing him, helping him ... from your side and from his side. You can experience, I would venture to say, bodily, his side of the situation. When you do, so to speak, something to him, you feel yourself touched first by what you do to him. He cannot do it at all. You are at your side and at his side at the same time. Here and there, or let's rather say, there and here. Where he is and where you are. He cannot be but where he is. And this, you will, you not only will, you want, your inner necessities may be as you are. I accept that. I have no objection at all. But the situation has an objection. You have necessarily another attitude to the situation than he has. You are able to do something that he is not able. You are not equals and cannot be. You have the great task, self imposed-a great self

imposed task to supplement this need of his and to do rather more than in the normal situation.” (Anderson & Cissna, 1997, p.34-39).

Volgens Buber zijn er dus limitaties aan de daadwerkelijke gelijkwaardigheid in de *therapeutische relatie* daar de therapeut over bepaalde competenties beschikt, bijvoorbeeld het uitdragen van *congruence* of de *empathic understanding of the client's frame of reference*, welke de hulpbehoevende niet zal kunnen wederkeren vanuit diens positie, vanwege de staat van psychologische onrust waar deze ander in verkeert. In essentie kan de cliënt in kwestie niet éézelfde aanwezigheid geven aan de therapeut als de therapeut aan de cliënt, waardoor het volgens Buber niet mogelijk is om elkaar daadwerkelijk te ontmoeten in elkaars volledigheid. Rogers gaat hier vervolgens op in door beknopt nog het volgende te stellen:

Carl Rogers: Well, what you've said certainly stirs up lots of reactions in me. One of them, I think, is this. Let me begin first on a point that I think we would agree on ... I suspect that you would agree, that if this client comes to the point where he can experience what he is expressing, but also can experience my understanding of it and reaction to it, and so on, then really therapy is just about over. (Anderson & Cissna, p.39).

Deze afsluitende woorden van Rogers signaleren dat wanneer de cliënt in de *therapeutische relatie* dezelfde interpersoonlijke competenties zou kunnen uitdragen naar de therapeut, als de therapeut naar hem, dat dat op zekere hoogte het einde van de therapeutische relatie zou betekenen daar de ander niet meer noodzakelijk hulpbehoevend is van de therapeut. In de geestelijke verzorging is deze hulpbehoevendheid geen vaststaand element, hetgeen Mooren (2013) ook illustreert in het volgende citaat:

“De geestelijk verzorgende is niet probleemoplossend bezig, en dat is soms frustrerend. In plaats daarvan wordt de zin van het werk gevonden op het diepere niveau van het in directe aansluiting op individuele levensgeschiedenissen (helpen) realiseren van essentiële menselijke waarden” (p.134)

Het is interessant om te zien hoe Mooren (2013) in het bovenstaande ‘helpen’ ook tussen haakjes zet, daar de geestelijk verzorger juist vaak vanuit een positie van niet kunnen helpen de ander tegemoet treedt. Waar de *therapeutische relatie* over een langduriger contact gaat tussen therapeut en cliënt, is dit in de geestelijke verzorging geen gegeven, en vaker juist

uitzonderlijk. Mooren (2013) schetst dan ook het beeld dat het bijzondere van geestelijke verzorging schuilt in het alledaagse contact, het mens tot mens contact welke zit in het alledaagse, in de “vluchtige ontmoetingen” (p.134).

4. *Vrijplaats als emotionele veiligheid*

4.1 *Inleiding*

In Hoofdstuk 1 en 2 zijn middels de theorieën en filosofieën van Carl Rogers, Irvin Yalom en Martin Buber een theoretisch kader neergezet met betrekking tot welke elementen bij kunnen dragen aan het scheppen van een *ruimte* en/of *relatie* waarin één mens één ander mens zo oprecht en authentiek mogelijk kan ontmoeten, waardoor er een mogelijkheid ontstaat tot een constructieve ontwikkeling in de levens van beide deelnemers. In dit hoofdstuk zullen deze theorieën samengebracht worden in de context van de geestelijke verzorging, een tak van de geestelijke gezondheidszorg welke nauwe banden toont met zowel de psychologie en filosofie, daar ook ideeën aan ontleent, maar toch heel eigen is in theorie en praktijk. In het eerste gedeelte van dit hoofdstuk zal dan ook toegelicht worden wat geestelijke verzorging precies inhoudt, en hetgeen geestelijke verzorging uniek maakt ten opzichte van andere domeinen van de geestelijke gezondheidszorg. Daarin zullen onder andere elementen besproken worden als de *vrijplaatsfunctie* en het *levensbeschouwelijke karakter* van geestelijke verzorging. Opvolgende deze bespreking zullen elementen van de theorieën van Rogers (1957; 2020), Yalom (2015) en Buber (2016; 2020) geïntegreerd worden in de context van geestelijke verzorging om *emotionele veiligheid* te conceptualiseren in de context van geestelijke verzorging als *vrijplaats*.

4.2 *Geestelijke verzorging: een unieke tak in de geestelijke gezondheidszorg*

Zoals in de introductie van deze masterthesis benoemd, wordt door de VGVZ (2015), de vereniging van geestelijk verzorgers, geestelijke verzorging als volgt omschreven:

“Geestelijk verzorgers bieden individuele begeleiding en groepsbegeleiding, meestal in de vorm van gesprekken. Zij gaan op zoek naar wat de cliënt kracht en inspiratie geeft, aansluitend bij diens levensverhaal en levensbeschouwelijke achtergrond. Ook kunnen zij cliënten bijstaan met rituelen en sacramenten” (p.10).

Op de website van de VGVZ komt ook nog de volgende uitleg met betrekking tot geestelijke verzorging naar voren:

“Geestelijk verzorgers komen in beeld als de vanzelfsprekende orde van het alledaagse leven wordt doorbroken; in situaties van leven en dood, bij afscheid en verlies, bij ervaringen van grote verbondenheid of juist van verlatenheid, en bij ethische vragen. Zij zijn deskundig in het omgaan met levensvragen, zingeving, spiritualiteit en ethische afwegingen” (Vereniging van Geestelijk Verzorgers, n.d, Wat is geestelijke verzorging?)

Een essentieel onderdeel van het definiëren van geestelijke verzorging zit in de term *begeleiding* ten opzichte van bijvoorbeeld behandeling. Hijweege (2010) stelt dat het begeleidende karakter van geestelijke verzorging een onderscheiding is ten aanzien van ‘behandelende’ professionals. Waar de behandelende professional zich volgens Hijweege (2010) bezighoudt met doelstellingen welke nagestreefd dienen te worden, zoals bijvoorbeeld het bijdragen aan het beperken van consequenties van bepaalde handicaps of ziekte, is de geestelijke verzorging gericht op het verstaan van de ander en de gezamenlijke zoektocht naar betekenis. Hijweege (2010) beschrijft de geleefde praktijk als volgt:

“De geestelijk verzorger gaat al pratend en vertellend samen met de cliënt op zoek naar existentiële en spirituele waarden en bronnen die in de huidige situatie van de cliënt gemobiliseerd en ingezet (kunnen) worden. De insteek is daarbij niet noodzakelijk probleem- of vraag georiënteerd. Mogelijk kan de cliënt zich in de omstandigheden goed redden, mogelijk komt de geest rond bepaalde – triviale – thema’s moeilijk tot rust, mogelijk is de stroom van woorden nauwelijks te stoppen, verlangt deze structuur, mogelijk is de stilte oorverdovend. De aanleiding voor het contact kan met andere woorden al dan niet probleemgestuurd zijn. De cliënt heeft de mogelijkheid om een beroep te doen op de geestelijk verzorger vanuit een niet probleemgestuurd verlangen om zijn hart te luchten” (p.199).

Waar de geestelijke verzorging zich tot recent daarnaast ook nog onderscheidde door het levensbeschouwelijke karakter, gegrond de ambtelijke binding welke geestelijk verzorgers met een zendende instantie of genootschap hadden, is dit kenmerk naar de achtergrond aan het verdwijnen (Mooren, 2013). Het levensbeschouwelijke karakter is nog steeds wel present en komt ook terug in verscheidene omschrijvingen van geestelijk verzorging, echter neemt de

persoonlijke levensbeschouwing van de geestelijk verzorger een veel prominentere rol (Jorna 2008; Mooren 2013). Jorna (2008) schrijft hier heel expliciet over, daar hij beargumenteert dat het overdragen van externe levensbeschouwelijke kennisinhouden een achterhaalde visie is van de geestelijke verzorging. Voor Jorna (2008) is de grondhouding van de geestelijk verzorger van veel groter belang, daar in zijn grondhouding ook diens eigen levensbeschouwelijke filosofie uitgedragen wordt. Jorna (2008) legt dit als volgt uit:

“Waar het wel om gaat, is dat de werker [geestelijk verzorger] in relatie staat met de ander, zodanig dat hij de eigen innerlijke ruimte kan aanwenden voor de ontsluiting bij de cliënt van diepere regionen waar zin te vinden is. Wil de werker zo in-relatie-staan en deze relatie ondergaan teneinde echte woorden te spreken die als kwaliteit in het werk tot uitdrukking komen, dan zal iedere werker zelf de keuze voor systematische introspectie gemaakt moeten hebben, waarbij ‘traditionele’ levensbeschouwelijke en spirituele bronnen kunnen worden aangewend als voeding” (Jorna, 2008, p.29-30).

Het levensbeschouwelijke karakter is in Jorna's (2008) visie dus nog steeds relevant, echter dienen de levensbeschouwelijke bronnen als voeding voor de eigen innerlijke ruimte welke een geestelijk verzorger meebrengt wanneer hij in relatie treedt tot de ander. Daarbij schetst Jorna (2008) dan ook wel de voorwaarde dat als een geestelijk verzorger daadwerkelijk iemand anders bij wil kunnen staan op een vruchtbare manier, de geestelijk verzorger diens eigen binnenwereld grondig onderzocht dient te hebben, en ook blijvend dient te onderzoeken. Dit illustreert Jorna (2008) nog verder door te stellen dat *“het bewustzijn groeiende is dat de kwaliteit van geestelijke begeleiding staat of valt met een zelf verworven diepte van de werker. Met andere woorden: de aandacht voor de binnenkant van het bestaan moet het uitgangspunt zijn c.q. blijven”* (p.29)

Ook Elly Hoogeveen (1996) heeft zich uitgebreid beziggehouden met de kern en essentie van vruchtbare geestelijke verzorging, en hoe een geestelijk verzorger in relatie dient te treden met een ander. Een essentie van geestelijke verzorging welke Hoogeveen (1996) uit haar eigen ervaring heeft gedistilleerd is dat geestelijke werk fundamenteel niet in te kaderen is in enige vorm van planmatig handelen. Hoogeveen (1996) schetst geestelijke verzorging als een fluïde proces waarin centraal staat dat er continu vanuit een open en onderzoekende houding samen met die ander op een ontdekkingsreis gegaan wordt. Hoogeveen (1996) schetst het volgende beeld:

Ik ga iedere keer weer te water, maar het is geen zaak van: 'intrekken-spreid-sluit', daarbij de ander recht naar de overkant meevoerend. Ik ervaar steeds opnieuw tot mijn gelukkige verbazing dat ik het hoofd boven water houd en dat ik me samen met de ander worstel naar een plaats die ik vaak niet precies van tevoren kon bepalen. Voortdurende reflectie op dit proces kan me helpen mijn eigen aandeel duidelijker te zien, helpt me mijn waarden duidelijker te formuleren, kan er toe bijdragen dat ik beter zicht krijg op wat zich in een begeleidingssituatie binnen en tussen mensen afspeelt. Maar elke begeleiding betekent steeds weer een nieuwe stap in het onbekende, en ook binnen begeleiding zijn er steeds weer onverwachte wendingen
(p.19)

Vanwege deze fluiditeit in het begeleidingsproces welke Hoogeveen (1996) hier omschrijft is het des te belangrijker dat de geestelijk verzorger zeer uitvoerig bekend is met de map van diens eigen geestelijke en emotionele binnenwereld, hetgeen waar Jorna (2008) de focus op heeft gelegd als zijnde een voorwaarde voor vruchtbare geestelijke verzorging. Echter is het dan de vraag hoe een *vrijplaats* in de geestelijke verzorging gefaciliteerd en onderhouden kan worden, als alle elementen van de geestelijke verzorging zelf zo fluïde zijn en de geestelijk verzorger in iedere begeleiding weer opnieuw samen dient te zoeken met de unieke ander met wie hij in een begeleidingsrelatie treedt.

4.3 De Geestelijke Verzorging als Vrijplaats

In de literatuur met betrekking tot geestelijke verzorging wordt er meermaals verwezen naar de *vrijplaats*, doch onder verschillende noemers zoals *vrijplaatspositie*, *vrijplaatsfunctie* en *vrijplaatskarakter* (zie Buijs 2000; Mooren 1996; Schouten 2006; Wimmers 1996). Ondanks de gelijkenissen verwijzen de bovenstaande termen naar verschillende *vrijplaats* facetten van het geestelijke verzorging werk, zo heeft *vrijplaatspositie* betrekking op de onafhankelijke houding van de geestelijk verzorger ten opzichte van de organisatie waarbinnen hij werkzaam is terwijl *de vrijplaatsfunctie* van geestelijke verzorging betrekking heeft op het recht voor een individu om diens levensovertuiging te kunnen praktiseren, gefaciliteerd door een geestelijk verzorger. Ten derde is er dan het *vrijplaatskarakter*, waar het ambtsgeheim van de geestelijk

verzorger in centraal staat, gekoppeld aan diens ambtelijke zending en binding. De *vrijplaats* waar in deze masterthesis over geschreven wordt overschrijdt de kaders van deze specifieke sub contexten van de *vrijplaats*, maar wordt wel gevoed door enkele van deze elementen. Zo werd in de introductie van deze masterthesis de volgende (werk)definitie van *vrijplaats* gehanteerd:

“Een plek waar iets kan wat elders niet kan of mag (“Vrijplaats”, 2023). Een relationele houding en relationeel handelen waarbij één mens één ander mens vrij van veroordeling tegemoet treedt, zoals die ander is in zijn of haar uniciteit. Een voorwaarde vóór geestelijke verzorging en onlosmakelijk verbonden met het ambt van geestelijke verzorging.”

Daarbij wil ik nogmaals aanhalen hetgeen Schilderman (2012) schreef over hoe *de vrijplaats* in de context van geestelijke verzorging binnen zorginstanties met regelmaat begrepen wordt als zijnde “een toegeschreven asielrecht voor patiënten en daarmee corresponderende vertrouwenstaak om elkaar in de zorg in egalitaire verhoudingen – van mens tot mens – te ontmoeten” (p.13). Deze “van mens tot mens” ontmoeting staat ook centraal in de *vrijplaats* zoals hij in deze masterthesis gehanteerd wordt. Dat komt ook voort uit het historische karakter van de *vrijplaats*, welke door Gijswijt-Hofstra (1984) onderzocht is als zijnde een relatiebegrip. In essentie beargumenteerde Gijswijt-Hofstra (1984) dat *de vrijplaats* een asielrecht is welke historisch binnen een bepaalde ingekaderde fysieke ruimte geboden wordt, maar niet door die fysieke ruimte specifiek tot stand komt. Dit asielrecht, *de vrijplaats*, is een niet-fysieke ruimte welke geboden wordt door één mens aan één ander mens, en *de vrijplaats* is zodoende een fenomeen welke enkel bestaat in relatie tussen mensen onderling. Daarbij in ogenschouw nemende Buber’s (2016; 2020) visie dat een mens altijd in relatie staat, kan beargumenteerd dat de mens continu dan wél of dan niet zich begeeft in een *vrijplaats*, afhankelijk met wie hij in directe of indirecte relatie staat. Echter ging het in de originele historische *vrijplaats* om een ruimte vrij van strafrechtelijke vervolging welke veelal geboden werd vanuit een religieuze instantie door mensen die deze religieuze instantie representeerden (Bianchi 1985; Gijswijt-Hofstra 1984; Liégeois 2004).

In de context van geestelijke verzorging is de *vrijplaats* ook een onlosmakelijk gegeven verbonden met het ambt van de geestelijk verzorger zelf (Wimmers, 1996). Echter is aanwezigheid van een zendende religieuze instantie in de praktijk van de geestelijk verzorging aan het afnemen en komt de individuele grondhouding van de geestelijk verzorger,

gevoed door spirituele en levensbeschouwelijke bronnen, centraler te staan in de praktijk van de geestelijke verzorging (Hoogeveen 1996; Jorna 2008; Mooren 2013). Hoogeveen (1996) omschrijft dit gegeven als volgt:

“Geestelijke begeleiding voltrekt zich binnen de interactie tussen cliënt en begeleider en toont zich daarin, door een gezamenlijk zoeken en door een persoonlijk proces van oriëntatie en heroriëntatie. De grondhouding van de begeleider is het hart van geestelijk werk en bepaalt zijn handelen. Deze grondhouding kenmerkt zich door een zich instellen op de emotionele en geestelijke situatie waarin de cliënt verkeert” (Hoogeveen, 1996, p.29-30).

De grondhouding van de begeleider als zijnde het hart van het geestelijk werk, welke afgestemd dient te zijn op de emotionele en geestelijke situatie van de ander waarmee de geestelijk verzorger in contact treedt. De grondhouding van de geestelijk verzorger als zijnde het hart van het geestelijk werk, brengt zekere implicaties met zich mee met betrekking tot de *vrijplaats* en *veiligheid*. Hoe kan de *vrijplaats* en de gerelateerde *emotionele veiligheid* geconceptualiseerd worden wanneer de essentie van het geestelijk werk voortvloeit uit deze grondhouding? Om daar antwoord op te kunnen geven, zal er nu eerst besproken worden wat *veiligheid* precies inhoudt in de context van geestelijke verzorging.

4.3.1 Veiligheid: Hoe, wat en waar?

“Men kan de vraag stellen hoe zulke relaties nu in feite tot stand komen. Maar daarover laat zich in zijn algemeenheid weinig voorspellen. Wel kan men een aantal fasen onderscheiden, die de raadsman als wegwijzer kunnen dienen. Het is niet verwonderlijk dat de raadsman in de eerste fase nog niet het volle vertrouwen van de cliënt geniet. Het kan zelfs zijn dat de innerlijke moeilijkheden waarmee de cliënt worstelt, weerstand opwekken, die zich ook tegen de raadsman richten kan. Als hij dat met gelijkmoedigheid weert op te vangen, zal te eniger tijd een tweede fase beginnen, waarin een hechtere binding tussen raadsman en cliënt tot stand komt. Die binding kan tegelijk een waarderend en agressief karakter hebben, maar maakt nu in elk geval een diepergaand contact mogelijk. Nu kan de raadsman ook hogere eisen stellen aan de cliënt en met hem trachten tot de kern van de kwesties te komen. In de derde fase groeit de bereidheid van

de cliënt om zijn situatie werkelijk onder ogen te zien. Hoewel dit herhaaldelijk leiden kan tot vlucht en terugval, zal die cliënt, mits hij zich veilig voelt, toch geleidelijk aan trachten nieuwe doeleinden voor zijn eigen bestaan te ontdekken. Soms zal hij de raadsman ook vragen naar diens kijk op het leven, en er is niets tegen daarop ook in te gaan, als het maar duidelijk blijft, dat niet de raadsman, maar de cliënt beslissen moet over zijn eigen leven. In deze fase kunnen raadsman en cliënt volkomen gelijkwaardig deelnemen aan een open gesprek tussen hen beiden. Dan kan ook het moment komen, dat de cliënt de raadsman niet meer zo nodig heeft, en dan is het tijd voor de raadsman om de binding met de cliënt geleidelijk aan los te maken zonder de warmte van de relatie op te offeren” (van Praag, Derkx & Gasenbeek, 1997, p.170-171)

In het bovenstaande tekstfragment schetst Jaap van Praag, de grondlegger van het Nederlands humanisme, hoe een échte relatie tussen de geestelijk raadsman en de ander tot stand komt. In dit tekstfragment betoogt van Praag (1997) dat zo'n relatie een proces is welke meerdere fases doorloopt, welke als map kunnen fungeren voor de geestelijk raadsman om de ander zo goed mogelijk bij te staan. Van Praag (1997) illustreert hier dat de gelijkwaardigheid in een relatie tussen raadsman en cliënt iets is waar gaandeweg naartoe gewerkt wordt, een fase in de menselijke relatie welke bereikt kan worden door het doorlopen van andere fasen. Deze visie van van Praag (1997) komt tot op zekere hoogte overeen met hetgeen Rogers stelde in zijn dialoog met Martin Buber, dat wanneer de cliënt zich tot op zekere hoogte van dezelfde competenties kan bedienen als de therapeut, dat dat eigenlijk tot op zekere hoogte het einde van de therapie inhoudt (Anderson & Cissna, 1997). In de visie van van Praag (1997) lijkt de gelijkwaardigheid in de relatie dus méér een eindpunt, een doelstelling om in de relatie naar toe te werken en waar de geestelijk verzorger de leidsman in is. Desondanks schetst Van Praag (1997) schetst daarbij wel nog de volgende voorwaarde om deze fases überhaupt te kunnen lopen, specifiek toegespitst of hoe de raadsman in het contact met de ander dient te staan:

“Van het grootste belang bij dit alles is het gevoel van veiligheid dat voortdurend tussen raadsman en cliënt moet bestaan. Voorwaarde daartoe is dat de cliënt weet dat de raadsman er niet is om hem te veroordelen, al zal hij aan een oordeel niet altijd kunnen ontkomen. Gedurende de hele loop van de [relatie] zal de raadsman doordrongen moeten wezen van de fundamentele gelijkwaardigheid van beide gesprekspartners, zij het in een verschillende rol. Dat brengt mede de aanvaarding

van de ander in zijn anders-zijn, ook zonder dat men de indruk wekt het met diens opvattingen en gedragingen altijd eens te zijn. Daartoe dient vooral de vakbekwaamheid van de raadsman en die bestaat daarin, dat hij zijn werktuig beheerst. Dat werktuig is uiteraard niet de cliënt, maar ook niet alleen de kennis of vaardigheden van de raadsman; het is zijn eigen persoonlijkheid. Die is bij uitstek het middel om de relatie met de cliënt tot stand te brengen en te onderhouden. In de voorbereiding op het raadsmanschap gaat het er vooral om die eigen persoonlijkheid te leren doorgronden en hanteren. Hij zal inzicht moeten verwerven in zijn eigen onopgeloste problemen, zijn individuele voorkeuren en onbewuste behoeften, bij voorbeeld aan erkenning, om werkelijk dienstbaar te kunnen zijn. Dat stelt hem in staat in een vruchtbare relatie met de cliënt te treden. Daarvoor is ook rust nodig: in de omgeving, en vooral innerlijk bij de raadsman (van Praag, Derkx & Gasenbeek, 1997, p.171).

Dit resoneert ook sterk met hetgeen Buber (2007) schrijft met betrekking tot het onderzoek van de eigen innerlijke wereld:

“De mens moet eerst zelf inzien dat de conflictsituaties tussen hem en de anderen slechts uitvloeisels zijn van de conflictsituaties in zijn eigen ziel, en dan moet hij trachten dit eigen innerlijke conflict te overwinnen, om nu, herboren en tot innerlijke vrede gekomen, zijn medemens tegemoet te treden en een nieuwe, andere verhouding tot hen op te bouwen (Buber 2015, p.36)

Echter resoneert hetgeen van Praag (1997) schetst met betrekking tot de fases in de relatie niet zo met Buber's (2016; 2020) visie op de gelijkwaardigheid in een relatie vanuit een *Ik-Jij* en *Ik-Het* perspectief. Waar van Praag en Rogers sterker de nadruk leggen op het proces van de relatie, draait het in Buber's (2016) filosofie om de momenten van het *tussenmenselijke* waaruit het *dialogische* voortvloeit. Maurice Friedman (2002), de voornaamste onderzoeker op het gebied van Buber's filosofie, omschrijft dit moment als volgt:

“But when two individuals ‘happen’ to each other, then there is an essential remainder which is common to them, but which reaches out beyond the special sphere of each. That remainder is the basic reality, the ‘sphere of between’ (das Zwischenmensliche). The participation of both partners is in principle indispensable

to this sphere, whether the reciprocity be fully actual or directly capable of being realized through completion or intensification. The unfolding of this sphere Buber calls 'the dialogical'. The psychological, that which happens within the souls of each, is only the secret accompaniment to the dialogue. The meaning of this dialogue is found in neither one nor the other of the partners, nor in both taken together, but in their interchange" (p.98).

Daar zit een fijn verschil tussen de *therapeutische relatie* van Carl Rogers (1957; 2020) en Irvin Yalom (2015) en het *tussenmenselijke* en *dialogische* van Martin Buber (2016). Het is mogelijk dat er in de *therapeutische relatie* een moment van het *tussenmenselijke* ontstaat tussen de therapeut en de cliënt, wanneer zij elkander volledig gewaarworden als uniek mens en zij samen deze sfeer buiten henzelf om betreden. Echter bestaat er in de *therapeutische relatie* een serieus risico dat de therapeut in een *Ik-Het* relatie treedt, daar zoals Buber beargumenteert er een fundamentele ongelijkwaardigheid heerst in de dynamiek van iemand die hulp vraagt aan degene die hulp verleent (Anderson & Cissna, 1997).

Er is één element welke essentieel wordt geacht door van Praag (1997) in de begeleidingsrelatie, namelijk "*het gevoel van veiligheid dat voortdurend tussen de raadsman en cliënt moet bestaan*" (p.171). Een voorwaarde daarvoor is volgens van Praag (1997) dat de cliënt ervan doordrongen is dat de raadsman er niet is om hem te veroordelen. Toch is dat niet iets concreets is dat gemakkelijk getoetst kan worden, daar het uit zowel de theorieën van Rogers (1957; 2020), Yalom (2015) en Buber (2016; 2020) blijkt dat er geen mogelijkheid is om daadwerkelijk te begrijpen wat er in de ander beweegt en bewogen wordt, en dat in Buber's (2016; 2020) filosofie ook absoluut niet wenselijk zou zijn, daar je een ander uniek mens dan reduceert tot een object welke je meent te begrijpen. *Veiligheid* kan in die zin dan ook onder geen beding een doel zijn van geestelijk raadswerk, want wanneer een geestelijk verzorger dit hanteert als doel dan wordt de ander een object in relatie tot dat persoonlijke doel. Dan gaat het niet meer om wat er wezenlijk tussen de geestelijk verzorger en de ander gebeurt, maar wordt de ontmoeting tussen de geestelijk verzorger en de ander ondergeschikt aan het project van de geestelijk verzorger zelf. Echter als een gevoel van *veiligheid* niet iets is wat je in de ander kunt toetsen noch iets waar samen met de ander naar toegewerkt wordt, hoe kunnen we ons dat dan voorstellen? Deze vraag brengt ons weer terug naar hetgeen waar de geestelijk verzorger (of therapeut, of mens) wel invloed op heeft, diens eigen grondhouding.

4.3.2 Emotionele veiligheid als grondhouding

“Omdat dit werk zijn uitgangspunt, zijn motief, zijn anker vindt in de persoon van de werker zelf – die in zijn eigen innerlijk zinsamenhang van en met het grote geheel van leven belichaamt, als vertegenwoordiger van en bepaalde gemeenschap en van de mensengeschiedenis die ruimer is dan de individuele werker en de individuele cliënt – gaat het in dit werk om levenszaken en zingeving. Een levensbeschouwelijke en wetenschappelijk-wijsgerige scholing is daarvoor niet toereikend en er zal daarom ook werk gemaakt moeten worden van diepte-spirituele en emotioneel-relatieve vorming” (Jorna, 2008, p.30).

Hetgeen de ideeën, visies en filosofieën van Rogers (1957; 2020), Yalom (2015), Buber (2015; 2016; 2020) bijeenbrengt is dat ieder benadrukt hoe essentieel de grondhouding is waarmee je de ander tegemoet treedt, ongeacht of dat in een *therapeutische relatie* gebeurt of in de wereld in de breedste zin. Ook in de geestelijk verzorging wordt het belang van de grondhouding benadrukt en soms zelfs als de kern gezien van wat daadwerkelijk vruchtbare geestelijke verzorging behelst (Hoogeveen 1996; Jorna 2008; Mooren 1996; Mooren 2013). Dat heeft ook vooral met de aard van het werk als geestelijk verzorger te maken, zoals Mooren (2013) als volgt omschrijft:

“Het begeleiden van patiënten en bewoners brengt de raadsman of-vrouw in contact met intens menselijk lijden, met uitzichtloosheid en soms ook met ontluistering. De positie van geestelijk verzorgenden brengt (als gevolg van de vrijplaatsfunctie) met zich mee, dat de gevoelens die door dit alles worden opgeroepen lang niet altijd in samenspraak met anderen verwerkt kunnen worden. In de begeleiding is bovendien ten aanzien van het leed van patiënten, bewoners en naasten dikwijls het besef aanwezig met lege handen te staan, dat leed niet op te kunnen lossen” (Mooren, 2013, p.133).

De ander tegemoet treden en daarin de ander volledig gewaarworden is in volle overgave aanvaarden dat de ander iets (voor jou) wezenlijk onbekends is voor jou, en dat het enige wat je de ander daadwerkelijk kan bieden een zo'n authentiek mogelijke verschijning van jij zelf is. Om deze authentieke eigen verschijning te bewerkstelligen, is het een vereiste dat de geestelijk verzorger, verschijnende als medemens, zichzelf onderwerpt aan diepgaand zelfonderzoek en thuis en comfortabel is in (de bewegingen in) diens eigen gedachten en

gemoedsbewegingen (Buber 2015; Hoogeveen 1996; Mooren 2013; van Praag 1997; Rogers 2020; Yalom 2015). Vanuit dat thuis zijn in de eigen dynamische en veranderlijke binnenwereld kan de geestelijk verzorger de belichaming zijn van hetgeen hij in en met de ander probeert te openen. Zo stelt Yalom (2015) ook het volgende over de voorbeeldfunctie van de therapeut:

“De eerste opmerking die ik in dit kader moet maken, is dat therapeuten altijd het goede voorbeeld moeten geven aan hun patiënten. Wij moeten duidelijk maken dat we bereid zijn een diepe intieme relatie met hen aan te gaan. Dit vereist dat we met de grootste vakkundigheid de beste bron voor betrouwbare gegevens over onze patiënten moeten aanboren: onze eigen emoties” (Yalom, p.50).

Een bereidheid om een diepe intieme relatie met iemand aan te gaan, zij het een *therapeutische relatie* of een beweging in het *tussenmenselijke*, is dus een vereiste om een ander daadwerkelijk te kunnen ontmoeten (Buber 2015; Yalom 2015). Evenwel is een voorwaarde voor deze bereidheid dat de geestelijk verzorger, als medemens, bekend is met de gronden van zijn eigen binnenwereld daar dit dan weer een voorwaarde is om überhaupt een diepe intieme relatie aan te kunnen gaan. In essentie komt het hierop neer dat om een échte ontmoeting met een ander aan te kunnen gaan, het een vereiste is dat de geestelijk verzorger een diepe en intieme relatie met zichzelf heeft. De geestelijk verzorger creëert geen *veiligheid* voor de ander, of samen met de ander, hij dient tot op zekere hoogte de belichaming van *veiligheid* zelf te zijn. Deze belichaming van *veiligheid* behelst de comfortabele houding tot diens eigen gedachten en gevoelens en de continue veranderlijkheid en aantastbaarheid van deze binnenwereld.

Emotionele veiligheid kan op deze manier gezien worden als een *vrijplaats* welke de geestelijk verzorger naar zichzelf toe hanteert, een grondhouding van volledige omarming en acceptatie van zichzelf. Dit ligt in lijn met *congruence* welke Rogers (1957) als een van zijn kernvoorwaarden voor *client-centered therapy* formuleert. Zoals eerder in Hoofdstuk 1 beargumenteerd, vloeien *unconditional positive regard* en *understanding of the client's frame of reference* als andere kernvoorwaarden enigszins uit de staat van *congruence* voort. *Congruence* is voor Rogers (1957) een staat van zijn waarin de therapeut zichzelf volledig accepteert en omarmt, inclusief complexe positieve en negatieve gevoelens en gedachten die bij de therapeut op kunnen spelen in het voortdurende contact met een cliënt. Yalom (2015) schrijft over therapie als dynamisch proces het volgende:

“Ik wil hiermee benadrukken dat therapie een spontaan proces is; de relatie tussen therapeut en patiënt is dynamisch en steeds in ontwikkeling, er worden voortdurend nieuwe ervaringen opgedaan en het proces is ononderbroken aan onderzoek onderhevig” (Yalom, p.44).

De therapeut, maar evenwel de geestelijk verzorger, dient dus voorbereid te zijn op innerlijke gemoedsbewegingen welke in bewegingen kunnen worden gezet, zonder deze gemoedsbewegingen te anticiperen, tijdens de *relatie* welke ontstaat met de ander.

Ook vanuit de filosofie van Buber (2020) kan *emotionele veiligheid* dan gezien worden als de volledige omarming van het eigen *Ik* zoals Buber (2020) dit omschrijft. Om iemand anders echt gewaar te kunnen worden is het immers uitermate belangrijk dat iemand zijn eigen innerlijke conflicten heeft aangekeken en overwonnen, om tot een vorm van innerlijke vrede te komen (Buber 2015). Dit is volgens Buber (2015) een voorwaarde om de medemens daadwerkelijk tegemoet te kunnen treden, en een diepgaandere verhouding tot hen aan te kunnen nemen. Alleen wanneer iemand zichzelf volledig gewaarwordt, zichzelf kan erkennen in de eigen uniciteit, in het eigen unieke wezen, kan deze mens deze grondhouding uitdragen naar een ander. Vanuit deze grondhouding van *emotionele veiligheid* heeft een mens, ongeacht welke rol zij vertolkt, de mogelijkheid om zich te manifesteren in het *tussenmenselijke*, het levensgebeuren dat zich aan kan dienen in een ontmoeting met een ander. Yalom (2015) schrijft hierover:

“Het hier-en-nu is de belangrijkste bron voor therapeutisch succes, de voedingsbodem voor therapie en de beste vriend van de therapeut (en daardoor van de patiënt). Het hier-en-nu is zo cruciaal voor de effectiviteit van therapie dat ik in dit boek aan dit onderwerp de meeste aandacht zal besteden. Het hier-en-nu heeft betrekking op de directe gebeurtenissen tijdens de therapeutische sessie: wat gebeurt er hier (in deze sessieruimte, in deze relatie, in de ruimte tussen jou en mij) en nu (tijdens deze sessie). Werken vanuit het hier-en-nu is in wezen een ahistorische benadering, waarbij de geschiedenis van de patiënt of de gebeurtenissen uit zijn leven buiten de sessieruimte buiten beschouwing (maar wel in hun waarde) worden gelaten” (p.54).

Concluderende kan gesteld worden dat *emotionele veiligheid* in de geestelijke verzorging als *vrijplaats* geconceptualiseerd kan worden als zijnde een grondhouding waarin

de *congruentie* in de persoon van de geestelijk verzorger hem de ruimte biedt om zich over te geven aan het niet-weten in de ontmoeting met een unieke ander. Het is een grondhouding van zelf-acceptie, omarming en oordeelloosheid waarmee de geestelijk verzorger in zijn volledig oprechte en authentieke wezen een uitnodiging belichaamt naar de ander om ook vrij diens gedachten en gevoelens te laten zien en te spreken. *Emotionele veiligheid* in de geestelijke verzorging als *vrijplaats* is een voorgaande houding van de geestelijke verzorger welke de ander kan volgen, mits de ander de uitnodiging aangaat om de geestelijk verzorger gewaar te worden, waaruit een *vrijplaats (het tussenmenselijke & dialogische)* voortvloeit. De *vrijplaats* in de geestelijke verzorging is zodoende niet een gegeven welke hoort bij het ambt van de geestelijke verzorging, maar een ervaring van *emotionele veiligheid* welke de geestelijk verzorger in de ontmoeting met de ander kan aanwakkeren vanuit zijn eigen grondhouding. *Emotionele veiligheid* veronderstelt zodoende niet alleen de kwetsbaarheid van de ander, maar juist die van de geestelijk verzorger. De geestelijk verzorger treedt in de relatie met de ander vanuit een positie waarin hij weet dat zijn binnenwereld geraakt kan worden en communiceert daar open over wanneer dat het geval is. Dit scheidt een situatie waarin hij zijn eigen medemenselijkheid uit waaruit vervolgens kan voortvloeien dat de ander zich op gelijkwaardige voet gekend voelt en er een *Ik-Jij* relatie ontstaat. Hoogveen's (1996) omschrijving van geestelijke begeleiding is een verhalende illustratie welke dit fenomeen, deze grondhouding, sterk illustreert.

“Begeleiding is zoekend willen bezig zijn samen met de ander. Die bereidheid drukt zich uit in eerbied voor de persoon, de totale persoon van die andere mens. Geestelijk werk vooronderstelt zo een houding van eerbied en zoeken, een houding van steeds weer in alle bescheidenheid een contact willen aangaan, in plaats van te handelen vanuit onbescheiden weten. Al heb je gelukkig af en toe houvast aan een concreet resultaat, in de zin dat je weet dat het contact voor de ander zinvol was, steeds weet je dat je opnieuw begint en het avontuur aangaat. Dat wat ik als de essentie van mijn werk ervaar, ontken ik wanneer ik deze essentie door isolerende en uiteenrafelende gedachten stol tot prestaties. Natuurlijk zijn er waarden te formuleren – zeker ook binnen de humanistische levensovertuiging – die richting geven aan geestelijke begeleiding. Maar dergelijke waarden zijn geen losstaande gegevens: ze leven in mij. En ook bij de cliënt spelen er waarden. Dergelijke waarden hebben concrete betekenis op deelgebieden van ons leven: we geven vanuit specifieke waarden betekenis aan ons privé-leven, aan ons werk, aan ons uiterlijk, etc. Maar we zijn te

zien als een totaal, met een eigen kleur en een specifieke samenhang. Voor ons beiden geldt, dat de totaliteit van onze persoon meer is dan de som der delen. En in de totaliteit van mijn menszijn treed ik in contact met de ander. Tussen ons gebeurt het, vindt het proces plaats dat we geestelijke begeleiding noemen. Dat proces is een beweging, die wordt gedragen door de worsteling van de cliënt en door mijn bewogenheid” (p.19).

5. Discussie en conclusie

5.1 Discussie: Grondhouding versus oriëntatie en heroriëntatie

“Therapeuten moeten goed bekend zijn met hun eigen donkere kant en empathie kunnen opbrengen voor alle menselijke verlangens en impulsen. Wanneer een therapeut in opleiding zelf een individuele therapie ondergaat, ervaart hij vele aspecten van het therapeutische proces vanuit het oogpunt van de patiënt: de neiging om de therapeut te idealiseren, het verlangen naar afhankelijkheid, de dankbaarheid jegens een zorgzame en aandachtige luisteraar, de macht die de therapeut krijgt toebedeeld. Jonge therapeuten moeten hun eigen neurotische problemen verwerken; ze moeten leren feedback te accepteren, hun eigen blinde vlekken te ontdekken en zichzelf te zien zoals anderen hen zien; ze moeten hun eigen invloed op andere mensen erkennen en leren hoe ze anderen goede feedback geven. Ten slotte vraagt de psychotherapie in psychologisch opzicht zeer veel van de therapeut. Daarom moet hij een bewustzijn en innerlijke kracht ontwikkelen waarmee hij het hoofd kan bieden aan de talrijke beroepsrisico's die aan psychotherapie zijn verbonden” (Yalom, 2015, p.50).

Hetgeen Yalom (2015) hierboven schrijft heeft betrekking op therapeuten, maar zou evenwel kunnen gelden voor geestelijk verzorgers. Daar *emotionele veiligheid* geconceptualiseerd is als zijnde een fundamenteel aspect van de grondhouding van de geestelijk verzorger, draaiende om het (volledige) bewustzijn en acceptatie van diens eigen roerige binnenwereld, is diepgravend zelfonderzoek een voorwaarde voor een geestelijk verzorger om zo authentiek (en daarmee effectief) mogelijk in een relatie te treden. Tegelijkertijd is ook Yalom (2015) zich ervan bewust dat “zelfonderzoek een proces is dat een leven lang doorgaat” en ook adviseert Yalom (2015) dat “een therapeut in veel verschillende fasen van zijn leven een therapie zou moeten ondergaan” (p.51). In zowel de filosofieën van Buber (2016), Yalom (2015) en Rogers (2020) is de open houding vanuit waar ook jijzelf geraakt kan worden een voorwaarde voor écht contact met de ander. Echter zou dat ook kunnen impliceren dat er potentieel, in de loop van de therapeutische en geestelijke verzorging praktijk, veranderingen binnen de therapeut en geestelijk verzorger plaatsvinden welke diens visie op zichzelf zouden kunnen aantasten. *Emotionele veiligheid* kan dus op een bepaald moment wel verstevigd zitten in de grondhouding van de geestelijk verzorger zoals die zichzelf op dat moment

ervaart, maar het kan ook gaandeweg het levenspad en de daarbij behorende ontmoetingen veranderen wanneer nieuw en vooralsnog onbekende gevoelens en gedachten bij de *geestelijk verzorger* aangeboord worden.

Hoogeveen (1996) spreekt in die context dan ook van een “persoonlijk proces van oriëntatie en heroriëntatie” (p.29). Hier zit een mogelijk spanningsveld voor de *geestelijk verzorger* wanneer deze dient te balanceren tussen diens *grondhouding* en het proces van *heroriëntatie*. Vanuit de *grondhouding* van volledige congruentie zou beargumenteerd kunnen worden dat *heroriëntatie* juist een uiting is van die innerlijke veiligheid, het durven zoeken. Echter kan een *heroriëntatie* ook als uiteindelijk implicatie hebben dat de *geestelijk verzorger* zich opnieuw moet leren verhouden tot elementen van diens eigen *levensbeschouwelijkheid*, wanneer deze gaandeweg veranderd zijn en beïnvloed zijn door eigen grotere levensgebeurtenissen en diepgaande ontmoetingen met anderen. *Emotionele veiligheid* is in dat opzicht dan ook geen bestemming in de *grondhouding* van de *geestelijk verzorger*, maar ook een verhouding tot zichzelf welke structureel aandacht zal vereisen. De complexiteit van deze situatie kan ook verder geduid worden aan de hand van het volgende citaat van van Praag (1997):

“Empathie of invoelend verstaan is het vermogen om te treden in de wereld van de ander. Hoewel de mensen krachtens de overeenkomstigheid van hun structuur in een gezamenlijke wereld leven, heeft die wereld toch ook een strikt eigen belevingswaarde. [...] om een ander werkelijk te benaderen zal de raadsman zich in diens ervaringswereld moeten inleven. Pas daardoor kan hij diens beleven enigszins verstaan en navoelen. En toch leeft hij tegelijk ook in zijn eigen wereld. Als dat niet het geval was, zou hij geen hulpverlener meer kunnen zijn; hij zou met de cliënt in diens wereld verzinken. Het is juist de paradox van de ontmoeting in het raadswerk, dat zij geen volledige identificatie kan inhouden; dan zou er van een ontmoeting, weliswaar als gelijken, maar toch met een verschillende rol, niets kunnen komen. De raadsman blijft in de ontmoeting toch ook steeds zichzelf, hij leeft tegelijk in twee werelden” (p.170).

Dit in ogenschouw nemende is het lastig te duiden wanneer een *geestelijk verzorger* daadwerkelijk de *vrijplaats* functie kan vertolken inclusief een *grondhouding* van *emotionele veiligheid*. Net zoals de therapeut en *geestelijk verzorger* niet dient te theoretiseren hoe de ander in de innerlijke wereld bewogen wordt in het onderlinge contact en alleen echt

verantwoordelijkheid kan dragen voor diens eigen grondhouding en binnenwereld, is het niet mogelijk om hier praktisch te duiden waar de grenzen van een *geestelijke verzorger* liggen. De kracht van geestelijke verzorging ligt in het feit dat de (mede)menselijkheid van de *geestelijk verzorger* zijn werkinstrument is (Hoogeveen 1996; Jorna 2008; van Praag 1997). Toch is het van essentieel belang, zoals bovenstaande citaten illustreren, om als *geestelijk verzorger* bewust te zijn van de potentiële weerbarstigheid van *geestelijke verzorging* in de praktijk, daar diens eigen *geestelijke en emotionele* welzijn geen vaststaand gegeven is, zeker wanneer de *geestelijk verzorger* zich zo open en kwetsbaar aan de ander toont. Zoals Mooren (2013) besprak is de positie van de *geestelijk verzorger*, juist ook vanwege het *vrijplaats* element, een kwetsbare daar de *geestelijk verzorger* continu geconfronteerd wordt met enorm menselijk lijden, en vele situaties en ontmoetingen welke de *geestelijk verzorger* niet onberoerd zullen laten indien de *geestelijk verzorger* daadwerkelijk in contact staat met deze ander. Vragen rondom hoe de *geestelijk verzorger* dit (continue) zelfonderzoek uit dient te voeren waaruit *emotionele veiligheid* voort kan vloeien en gewaarborgd kan worden zijn dan ook nog thema's die verder onderzocht dienen te worden.

5.2 Emotionele veiligheid: niets verwachtend, alles omarmend.

Deze masterthesis opende met de vraag hoe de theorieën van Carl Rogers, Irvin Yalom en Martin Buber bij konden dragen aan het conceptualiseren van *emotionele veiligheid* in relatie tot de *geestelijke verzorging* als *vrijplaats*. In het onderzoek dat hierop volgde werd het helderder dat emoties een significante rol spelen in relatie tot geestelijk welzijn en de mogelijkheid tot het uitdiepen van zingevingsvraagstukken. Echter zijn authentieke emotionele processen en gerelateerde cognitieve processen van een zeer intieme natuur waar veel mensen onder andere door socialisatie regels deze in veel contexten geen volledige uiting hieraan kunnen of willen geven. Zodoende heeft dit onderzoek zich toegespitst op de context van de *geestelijke verzorging*, een tak van de geestelijke verzorging welke gekend wordt door haar levensbeschouwelijke karakter en de *vrijplaatsfunctie*, waar de *vrijplaats* staat voor een ruimte waar iets kan wat elders niet mag, ofwel de *vrijplaats* is een relationele ruimte waar men zonder oordeel tegemoet getreden wordt. Daar de rol van emoties onder gerepresenteerd is in de vakliteratuur met betrekking tot geestelijke verzorging, heeft dit onderzoek zich voor het theoretische kader toegespitst op literatuur uit de psychologie en filosofie, twee

vakgebieden welke als voedingsbodem dienen voor de vormgeving van de geestelijke verzorging. Uit de theorieën van Carl Rogers (1957; 2020), Irvin Yalom (2015) en Martin Buber (2015; 2016; 2020) is gebleken dat indien iemand echt in relatie wil treden met een ander, een ander volledig gewaar wil worden, deze mens in de wereld en relatie dient te treden vanuit een staat van volledige *congruentie*. Voor de geestelijk verzorger betekent dit dat hij diepgravend onderzoek in en naar zijn eigen gedachten en emoties gedaan dient te hebben, en evenwel blijvend dient te onderzoeken, om zo écht en medemenselijk de ander als uniek eigen wezen te kunnen zien en benaderen. Deze staat van *congruentie* vereist dan ook een volledige acceptatie van de geestelijk verzorger van zijn eigen fluïde binnenwereld, met alle emoties en gedachten welke zich kunnen aandienen, en dat hij deze comfortabel kan navigeren.

Vanuit deze grondhouding van *congruentie*, welke in deze masterthesis geconceptualiseerd is als zijnde *emotionele veiligheid*, verschijnt de geestelijk verzorger aan de andere unieke mens als zijnde een eigen unieke mens, inclusief alle innerlijke complexiteiten welke het mens-zijn behelst. Vanuit deze grondhouding is de geestelijke verzorger de belichaming van *emotionele veiligheid*, en kan hij de ander vanuit zijn professionele competenties maar vooral vanuit zijn *Ik-zijn* een impliciete uitnodiging vertolken naar de ander toe om zich ook volledig te ontsluiten aan hem, waardoor een *tussenruimte* kan ontstaan waar twee mensen in een wezenlijke ontmoeting met elkaar treden. Zodoende is het mooi nog even terug te grijpen op hetgeen Jaap van Praag (1953), vader van het Nederlands humanisme, schreef over humanistisch geestelijk raadswerk:

“Zo staat dan de humanistische geestelijke raadsman in zijn humanistische levensovertuiging voor de medemens als mede-mens, in het volle bewustzijn van zijn verantwoordelijkheid en verbondenheid, niets verwachtend, alles hopen. Niet beschikkend over een toverwoord, dat alle moeilijkheden oplost, maar doordrongen van de raadselachtigheid van het bestaan, dat zelf steeds weer de hernieuwende krachten voortbrengen die het verder stuwten. Moge hij volgens sommigen al stenen voor brood bieden, hij heeft in elk geval toch ook iets te geven dat van onschatbare waarde is: een de ander in zijn eigen wezen eerbiedigende menselijke solidariteit, die een heenwijzing is naar de positie van de mens in de wereld. Zo aanvaardt hij zijn taak in deemoed, binnentredend in de werkelijkheid die in een ander mens vorm gekregen heeft, indachtig, juist in deze situatie, aan het woord: Doe uw schoenen van uw voeten, want gij staat op heilige grond” (van Praag, 1953, p.39-40)

In het kader van deze masterthesis zou er concluderend gesteld kunnen worden dat *emotionele veiligheid* in de geestelijke verzorging als *vrijplaats* niet zozeer draait om “niets verwachtend, alles hopen” maar om “niets verwachtend, alles omarmend”. Alles wat zich manifesteert op de heilige grond waar twee mensen uit hun eigen werkelijkheid treden en gezamenlijk, in samenspraak, op reis gaan in de werkelijkheid welke zich tussen hen wezenlijk manifesteert, tussen het *Ik* en *Jij*.

6. Literatuur

- Anderson, R., Cissna, K. N., & Arnett, R. C. (Eds.). (1994). *The reach of dialogue: Confirmation, voice and community*. Hampton Press.
- Anderson, R., & Cissna, K. N. (1997). *The Martin Buber-Carl Rogers dialogue: A new transcript with commentary*. State University of New York Press.
- Anderson, H., & Goolishian, H. (1992). The client is the expert – A not-knowing approach to therapy. In S. McNamee & K. Gergen (Eds.), *Therapy as social construction* (pp. 25-39). London: Sage.
- Baldwin, M. (1987). Interview with Carl Rogers on the use of the self in therapy. In M. Baldwin & V. Satir (Eds.), *The use of the self in therapy* (pp. 45-52). Haworth Press.
- Bianchi, H. (1985). *Gerechtigheid als vrijplaats. De terugkeer van het slachtoffer in ons recht*. Uitgeverij Ten Have.
- Bozarth, J.D. (1998). *Person-Centered Therapy: A Revolutionary Paradigm*. Llangarron, Ross-on-Wye. PCSS Books.
- Brodley, B. T. (1997). The nondirective attitude in client-centered therapy. *The Person-Centered Journal*, 4(1), 18–30. <https://doi.org/10.1177/0022167802422006>
- Brodley, B.T. (1998). Criteria for making empathic responses in client-centered therapy. *The Person-Centered Journal*, 5, 20-28.
- Beroepsstandaard geestelijk verzorger* (2015). Vereniging van geestelijk VerZorgers. <https://vgvz.nl/wp-content/uploads/2018/07/Beroepsstandaard-2015.pdf>
- Blass, R. B. (2003). On Ethical issues at the foundation of the debate over the goals of psychoanalysis. *The International Journal of Psychoanalysis*, 84, 929-943.
- Bohm, D. (1996). *On dialogue*. Routledge.

- Buber, M. (2015). *De Weg van de Mens*. Uitgeverij Juwelenschap bv.
- Buber, M., (2016). *Dialogisch Leven*. Erven J. Bijleveld.
- Buber, M., (2020). *Ik en Jij*. Erven. J. Bijleveld
- Buijs, F. (2000). *Contouren van nieuw beleid. Een onderzoek naar de toekomst van de humanistisch geestelijke verzorging in de krijgsmacht*. Universiteit van Amsterdam.
- Camus, A. (2010). *The Outsider*. Penguin Books.
- Descartes, R., & Clarke, D. M. (2003). *Discourse on method and related writings*. Penguin Books.
- Ekman, P. (1980) *Biological and cultural contributions to body and facial movement in the expression of the emotions*, in: A. Rorty (ed.), *Explaining the Emotions*. p.73-102.
- Elster, J. (2002). Norms, emotions and social control*. *Demokratie, Recht Und Soziale Kontrolle Im Klassischen Athen*, 1–13. <https://doi.org/10.1524/9783486594522.1>
- Friedman, M. S. (2002). *Martin Buber: The Life of Dialogue*. Routledge.
- Frijda, N.H., *The Therapists' Point of View*. In Lewis, M., Haviland-Jones, J. M., & Barrett, L. (2008). In *Handbook of emotions*. essay, The Guilford Press.
- Gijswijt-Hofstra, M. (1984). *Wijkplaatsen voor vervolgd. Asielverlening in Culemborg, Vianen, Buren, Leerdam en IJsselstein van de 16^{de} tot eind 18^{de} eeuw*. Uitgeverij De Bataafsche Leeuw.
- Górzna, S. (2014). Martin Buber: Father of the Philosophy of Dialogue. *European Journal of Science and Theology*, 10(5), 45–53.
- de Groot, K. (2021). Geestelijke verzorgers: van zielzorgers naar zingevers? Een sociogenetische verkenning en een kritische kanttekening. *Psyche en Geloof: Tijdschrift van de Christelijke Vereniging voor Psychiaters, Psychologen en Psychotherapeuten*, 32(3), 162-171.
- Han, B.-C. (2020). *The disappearance of rituals: A topology of the present*. Polity Press.

- Handzo, G. F., Cobb, M., Holmes, C., Kelly, E., & Sinclair, S. (2014). *Outcomes for professional health care chaplaincy: An international call to action. Journal of Health Care Chaplaincy, 20(2), 43–53. doi:10.1080/08854726.2014.902713*
- Hijweege, N. (2010). ‘Wat betekent dat’ en ‘Waar staat dat voor’?: Over de samenwerking tussen geestelijk verzorger en psycholoog. *Psyche & Geloof, 21(3), 196–212.*
- Hoogeveen, E. (1996). *Verbondenheid: Opstellen over Humanistische Geestelijke verzorging.* Universiteit voor Humanistiek.
- Horney, K. (2014). *Neurosis and human growth: The struggle toward self-realization.* Routledge, Taylor & Francis Group.
- Jorna, T. (2008). *Echte Woorden: Authenticiteit in De Geestelijke begeleiding.* Humanistics University Press.
- Keenan, E. K. (2010). *Navigating the ethical terrain of spiritually focused psychotherapy goals: multiple worldviews, affective triggers, and personal practices. Smith College Studies in Social Work, 80, 228-247.*
- Lewis, M., Haviland-Jones, J. M., & Barrett, L. (2008). *Handbook of emotions.* The Guilford Press.
- Liégeois, A. *Pastoraat tussen vrijplaats en integratie*, in A. Liégeois, K. Demasure & K. De Fruyt (Red.), *Geestkracht – pastoraat en geestelijke gezondheidszorg.* Halewijn, 2004
- Merrill, C. (2008). Carl Rogers and Martin Buber in Dialogue: The Meeting of Divergent Paths. *The Person-Centered Journal, 15.*
- Mooren, J.H. (1996). Emoties. In Doolaard, J.J.A. (red.) (1996). *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen.* Uitgeverij Kok, p. 893-899.
- Mooren, J.H.M. (1996). Professionele eisen. In Doolaard, J.J.A. (red.) (1996). *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen.* Uitgeverij Kok, p. 155-161.

- Mooren, J. H. (2013). *Bakens in de stroom: Naar een methodiek van het humanistisch geestelijk werk*. De Graaff.
- Mooren, J.H. & Walton, M. (2018). *Geestelijke verzorging: Over de Veelvormigheid en de Fluiditeit van het geestelijke*. Tijdschrift Geestelijke Verzorging, 16(70), 24-32.
- Mulligan, K., & Scherer, K. R. (2012). Toward a working definition of emotion. *Emotion Review*, 4(4), 345–357. <https://doi.org/10.1177/1754073912445818>
- Patel, J., & Patel, P. (2019). Consequences of repression of emotion: Physical Health, Mental Health and general well being. *International Journal of Psychotherapy Practice and Research*, 1(3), 16–21. <https://doi.org/10.14302/issn.2574-612x.ijpr-18-2564>
- Praag, J. P. van. (1953). *Geestelijke verzorging op humanistische grondslag*. Humanistisch Verbond.
- Praag, J. P. van, Derkx, P., & Gasenbeek, B. (1997). *J.P. Van Praag: Vader Van Het Moderne Nederlandse humanisme*. De Tijdstroom.
- Raskin, N.J. (1947). The nondirective attitude. *The Person-Centered Journal*, 12(1-2), 5-22. Also published in 2005 in B.E. Levitt, (Ed.), *Embracing Non-Directivity: Reassessing Person-Centered Theory and Practice in the 21st Century*, pp. 329-347. PCCS Books.
- Raskin, N.J. (1988). Responses to person-centered vs client-centered? *Renaissance*, 5 (3&4), 2-3.
- Ratcliffe, M., & Byrne, E. A. (2021). The interpersonal and social dimensions of emotion regulation in grief. *Cultural, Existential and Phenomenological Dimensions of Grief Experience*, 84–98. <https://doi.org/10.4324/9781003099420-8>
- Rodriguez, M., & Kross, E. (2023). Sensory emotion regulation. *Trends in Cognitive Sciences*, 27(4), 379–390. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2023.01.008>
- Rogers, C. R. (1957). The necessary and sufficient conditions of therapeutic personality change. *Journal of Consulting Psychology*, 21(2), 95–103. <https://doi.org/10.1037/h0045357>

- Rogers, C. R., & Koch, S. (1959). *A theory of therapy, personality, and interpersonal relationships, as developed in the client-centered framework*. McGraw-Hill.
- Rogers, C. (2020). *Client-centered therapy: Its current practice, implications and theory*. Constable.
- Rowe, D. (2005), "The meaning of emotion", *Journal of Health Organization and Management*, Vol. 19 No. 4/5, pp. 290-296. <https://doi.org/10.1108/14777260510615341>
- Schilderman, H. (2012). Geïntegreerde geestelijke verzorging. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 15(68), 9-14.
- Schmid, P. (2001) Comprehension: The art of not knowing. In G. Wyatt (Series Ed.) & S. Haugh & T. Merry (Vol. Eds.), *Rogers' therapeutic conditions: Evolution, theory and practice* (Vol. 2, pp. 53-71). PCCS Books.
- Schouten, H. (2006). De vereniging voor geestelijk werkers 'Albert Camus'; een pleidooi voor ontzuiling van de geestelijke verzorging. In *Doolaard, J. (red.) (2006). Nieuw handboek geestelijke verzorging. (2e herz. dr.) Uitgeverij Kok, p. 110-116.*
- Smit, J. (2021). *Met geestelijke verzorging verder: Een kritische blik op de beroepsstandaard*. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 22(95), 24-31.
- Solomon, R. C. (2003). Emotions and choice (1973). *Not Passion's Slave*, 3–24. <https://doi.org/10.1093/0195145496.003.0001>
- Solomon, R. C. (2022) *emotion*. *Encyclopedia Britannica*. Verkregen via <https://www.britannica.com/science/emotion>
- Solomon, C.R., (2008) *The Philosophy of Emotions*. In Lewis, M., Haviland-Jones, J. M., & Barrett, L. In *Handbook of emotions*. essay, The Guilford Press.
- Tjeltveit, A., C. (1999). *Ethics and values in psychotherapy*. Routledge

Van der wal, J. (2008). Geïntegreerd werken. Tijdschrift Geestelijke Verzorging, 12 (52), p. 8-22)

Vereniging van Geestelijk VerZorgers. (n.d). *Wat is geestelijke verzorging?* Verkregen via: <https://vgvz.nl/over-de-vgvz/>

Visser, A., Damen, A., & Schuhmann, C. (2022): Goals of chaplaincy care: a scoping review of Dutch literature, *Journal of Health Care Chaplaincy*, DOI:10.1080/08854726.2022.2080964

Vrijplaats. (2023). In *Van Dale Woordenboek*. Verkregen via <https://www.vandale.nl/gratis-woordenboek/nederlands/betekenis/vrijplaats#>

Wimmers, H.M. (1996). De vrijplaats. In Doolaard, J.J.A. (red.) (1996). *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen*. Kampen: Uitgeverij Kok, p. 168-176.

Witty, M. C. (2011). Client-Centered Therapy. In Kazantzis, N., L'Abate, L., Gérard, F. In *Handbook of Homework assignments in psychotherapy: Research, practice, and prevention* (pp. 35–50). essay, Springer.

Yalom, I. D., & Hendriks, F. (2015). *Therapie als geschenk*. Uitgeverij Balans.