

# Scriptie

## **Botsende moraliteit: cliëntgerichtheid onder druk?**

Begeleider: Jan Hein Mooren

Meelezer: Carmen Schumann



Afstudeerscriptie geestelijke begeleiding van Miriam Gankema  
Onderdeel van Master Humanistiek  
miriam.gankema@kpnplanet.nl  
studentnummer 70047

Universiteit voor Humanistiek, juli 2012

## INHOUDSOPGAVE

<b>VOORWOORD</b> .....	<b>4</b>
<b>1 PROBLEEMSTELLING EN AFBAKENING</b> .....	<b>6</b>
1.1 Inleiding tot probleemstelling .....	6
1.2 Probleemstelling.....	7
1.3 Onderzoeksopzet .....	8
1.4 Relevantie en verbinding met humanistiek .....	9
<b>2 CLIËNTGERICHTHEID EN (BOTSSENDE) MORALITEIT</b> .....	<b>11</b>
2.1 Cliëntgerichtheid en de drie core conditions.....	11
2.2 Ethiek en moraliteit .....	12
2.3 Cliëntgerichtheid en botsende moraliteit .....	14
<b>3 EEN HOOGST ONGEMAKKELIJK GEVOEL EN EEN ANTWOORD</b> .....	<b>19</b>
3.1 Verschillende auteurs zien moreel verval als kenmerk van onze tijd .....	19
3.2 Hulpverlening en de moreel autonome cliënt .....	21
3.3 Moraal en zingeving.....	21
3.4 Verbeelding en bestaansoriëntatie als ingang voor het morele gesprek .....	23
3.5 Morele educatie .....	25
<b>4 MORALITEIT: VERMIJDEN, BESTRIJDEN EN BELIJDEN</b> .....	<b>28</b>
4.1 Wat is tegenoverdracht?.....	29
4.2 Vermijden, bestrijden en belijden .....	30
<b>5 ONDERZOEKSOPZET EN METHODOLOGISCHE VERANTWOORDING</b> ....	<b>32</b>
5.1 Onderzoeksopzet .....	32
5.2 Selectie .....	34
5.3 Registratie en verwerking van de data .....	34
5.4 Interne en externe betrouwbaarheid .....	34
5.5 Interne en externe validiteit.....	35
<b>6 RESULTATEN VAN HET EMPIRISCHE DEEL</b> .....	<b>37</b>
6.1 Situaties waarin het morele in het geding is.....	38
6.2 De eigen morele positie tot uiting brengen? .....	39
6.3 Manieren waarop de morele positie het gesprek mede bepaalt en de rol van emoties daarin	41
6.4 Vermijden, belijden en bestrijden .....	44
6.6 Opvallende thema's nader belicht.....	50
<b>7 CONCLUSIES EN AANBEVELINGEN</b> .....	<b>55</b>
7.1 Cliëntgerichtheid onder druk?.....	55
7.2 Botsende moraliteit en toch cliëntgericht en integer? .....	58
7.3 Aanbevelingen voor vervolgonderzoek .....	61

<b>NAWOORD .....</b>	<b>63</b>
<b>LITERATUUR .....</b>	<b>64</b>

## VOORWOORD

Het onderwerp voor mijn scriptie moet voor mij iets zijn wat aansluit bij de praktijk van geestelijke verzorging. Op een lijst met scriptieonderwerpen stond het volgende thema; 'morele aspecten van geestelijke begeleiding. Ik was direct enthousiast. 'Er zijn morele vragen te stellen bij gesprekken met cliënten'. En: 'Je kan je in bepaalde situaties afvragen of je je wel alleen op de cliënt waarmee je in gesprek bent moet richten, of ook op diens sociale omgeving'.

Ik herken mezelf in dit onderwerp: tijdens mijn twee stages merk ik een aantal keren dat ik blokkeer op momenten dat ik weerstand voel tegen het verhaal van de ander: wanneer de ander iets vertelt wat niet overeenkomt met mijn moraliteit.

Twee voorbeelden.

Tijdens mijn stage in de ouderenzorg vertelt een mevrouw mij dat ze niet meer bij haar dochter over de vloer komt omdat die een relatie heeft met een man die zij niet aardig vindt. De dochter zegt haar dat ze het heel erg vindt en niet snapt waarom haar moeder haar zo behandelt. Ik snap het evenmin, en weet even niet hoe op dit verhaal te reageren.

Tijdens mijn stage in een revalidatiecentrum vertelt een jongeman mij dat hij met zijn scooter tegen een zeecontainer is opgereden. Hij had teveel gedronken en denkt in zijn gesprek met mij na over zijn manier van in het leven staan. Hij realiseert zich zijn eigen kwetsbaarheid. Hij geeft aan dat hij niet meer met alcohol op scooter gaat rijden, 'dan gaat hij wel achterop'. Dat wordt anders als hij in een grote brede auto zit. Op zo'n moment kan hij wel met alcohol op gaan rijden: 'dan ben ik minder kwetsbaar.' Ik ben in eerste instantie perplex. Hoe kan iemand zoiets zeggen?

In beide gevallen vind ik het (in eerste instantie) lastig te reageren op het verhaal van de ander. Ik wil die ander niet met mijn oordeel confronteren. Maar als ik niets doe met mijn eigen morele reacties lijkt mijn eigen integriteit in het geding. Dat maakt dat ik soms blokkeer: ik trek me dan min of meer terug uit het gesprek en wacht tot het gesprek als vanzelf op een ander onderwerp overgaat. Dit doet geen recht aan de cliënt. Maar ik blokkeer omdat er voor mij iets in het geding is: het zegt iets over wat ik belangrijk en van waarde vind. Niets doen met wat ik in moreel opzicht soms onjuist vind ervaar ik als niet integer zijn. Deze ervaringen hebben mijn interesse gewekt voor het onderwerp van deze scriptie. Ik vraag me met name af hoe cliëntgerichtheid en morele reacties zich tot elkaar verhouden. Is het zo dat botsende moraal cliëntgerichtheid onder druk zet? Met andere woorden: is er een grens aan cliëntgerichtheid? Zijn er momenten waarop je stelling moet en kunt nemen? Stap je daardoor uit de rol die je als geestelijk verzorger zou moeten vervullen?

Ik blijf de enige niet die het ongemakkelijk vind om te gaan met 'botsende' morele standpunten. Als ik er met anderen over praat blijkt het onderwerp herkend te worden. Zo

raakte ik er van overtuigd dat dit onderwerp meer aandacht behoeft en dus geschikt is als scriptieonderwerp. Ik beoog met deze scriptie meer zicht te krijgen op hoe dit onderwerp leeft in de praktijk van geestelijk begeleiders. Ook wil ik onderzoeken hoe je in een geval van botsende moraliteit zowel recht doet aan de ander (cliëntgericht blijft) als recht doet aan dat wat voor jou in het geding is (dus aan mijn eigen integriteit).

# 1 PROBLEEMSTELLING EN AFBAKENING

## 1.1 Inleiding tot probleemstelling

Als geestelijke verzorger richt je je voornamelijk één op één op de cliënt met wie je contact hebt. Cliëntgerichtheid is een belangrijk uitgangspunt in het contact. (Rogers, 1957) beschrijft dit als het je inleven in het referentiekader van de ander. Er zijn drie 'core conditions' (grondhoudingen) die belangrijk zijn voor de relatie tussen therapeut en cliënt.

Deze drie 'core conditions' zijn:

1. unconditional positive regard/acceptance - positieve bejegening/acceptatie
2. empathy/empathetic understanding - empathie/empathisch begrijpen
3. congruence/genuineness - congruentie/echtheid

In de meeste gesprekken gaan deze kenmerken goed samen. Dat wordt anders als de waarden en normen van de cliënt en die van de begeleider zelf met elkaar botsen. Volgens (McLeod, 1998) moet de counselor gericht zijn op rechtvaardigheid en heeft hij de verplichting verder te kijken dan die ene persoon. Hij dient gericht te zijn op de waardigheid van *elk* individu (1998, 273).

Hoe zit het met cliëntgerichtheid en de 'core conditions' op het moment dat een cliënt iets vertelt wat botst met de eigen normen en waarden van de therapeut? Het gaat hier om vragen die denk ik gesteld moeten worden, bij geestelijke begeleiding. Vragen als: 'hoe ga je om met cliënten die in hun verhalen weinig blijken te geven van moreel besef?'. En: 'moet je je wel op die ene cliënt richten of kan / moet de beleving van diens sociale omgeving op een of andere wijze worden meegenomen?'. En: 'hoe doe je dat dan?'

Over dit thema is vaker geschreven. (Mooren, 2010) schrijft:

*'Met de morele dimensie hebben raadslieden het niet altijd gemakkelijk. Het humanisme is geen openbaringsgeloof en wil geen verkondigingstraditie hebben. Het legt verder nadruk op de autonomie en de eigen verantwoordelijkheid van het individu. Deze twee posities vormen bij elkaar een voedingsbodem van een diepliggende huiver bij de meeste raadslieden voor moraliseren. Humanisten staan hierin overigens niet alleen: 'In de westerse seculiere cultuur hebben morele uitspraken geen duidelijke plaats, en het doen van zulke uitspraken geeft velen een hoogst ongemakkelijk gevoel' (Neiman, 2008). Hoe dit ook zij, deze huiver is in het raadswerk niet zelden aanleiding voor terughoudendheid in het aan de orde stellen van waarden en normen.'* (2010, 218)

Van Praag en Jansen-van Driel menen in (Jorna, 2008) dat humanistisch geestelijk verzorgers zich verre willen houden van schuld omdat zij niet op de stoel van de rechter willen gaan

zitten en omdat bij het bespreekbaar maken al snel een schuld inducerend moralisme op de loer zou liggen (2008, 154).

(Slagmolen, 2011) onderzoekt in zijn scriptie wat de humanistisch geestelijk verzorger ervan weerhoudt het schuldfeit te bespreken. Huizinga, belast met management en inhoudelijke zaken bij de Dienst Geestelijke Verzorging bij Justitie, formuleert in (Slagmolen, 2011) een aantal belemmeringen om de schuldvraag te bespreken, maar zegt dat er van vermijding bij de geestelijk verzorgers geen sprake is. Ook de respondenten geven aan de genoemde belemmeringen te ervaren, maar deze liggen volgens hen vooral bij de gedetineerde. Het eigen functioneren wordt nauwelijks besproken. Slagmolen concludeert dat er voldoende te onderzoeken blijft op dit terrein, onder andere ten aanzien van een eventuele samenhang tussen het niet bespreken van het schuldfeit en vermijding hiervan bij de humanistisch geestelijk verzorger zelf (2011, 75 – 78).

(Vos, 2011) onderzoekt in zijn scriptie reflecties en opvattingen van humanistisch raadslieden bij Justitie over geweld. De erkenning is breed dat de mens van nature zowel goed als slecht is, of in potentie tot het goede en het kwade in staat. Toch geven enkele raadslieden expliciet aan dat er binnen het humanisme veel te weinig wordt gesproken over woede, het irrationele, het kwaad en geweld: over de wat meer duistere kanten en drijfveren van de mens. De posities van raadslieden vallen globaal uiteen in een groep raadslieden die terughoudend is met de inbreng van eigen opvattingen over geweld en een groep die dat veel minder is. Er is onder de meeste respondenten in meer of mindere mate behoefte aan een koppeling tussen de praktijkervaringen ten aanzien van geweld en een geïntegreerde opvatting daarover binnen het humanisme, aldus Vos (2011, 67).

Deze literatuur en onderzoeken sluiten aan bij mijn vermoeden dat humanistisch geestelijk verzorgers over het algemeen huiverig zijn, of op z'n minst spanning ervaren bij het inbrengen van de eigen waarden en normen in het gesprek en dat er angst leeft om moraliserend te zijn.

De onderzoeken van Slagmolen en Vos hebben zich gericht op de werkerreinen justitie en defensie. Ook in de zorg spelen dergelijke dilemma's. Ik ben tijdens mijn literatuuronderzoek geen onderzoek tegengekomen dat dit onderwerp in de zorgsector onder de loep neemt. Maar ik vermoed dat in de zorg, waar geestelijk verzorgers sterk gericht zijn op het helpen van de ander, dit dilemma ook leeft. Om deze redenen wil ik mijn onderzoek richten op geestelijk verzorgers in de zorgsector. Om het onderzoek niet te breed te maken, kies ik voor één specifiek werkveld: de ouderenzorg.

## **1.2 Probleemstelling**

Dit kwalitatieve onderzoek onder geestelijk verzorgers werkzaam in de zorg is een onderzoek naar de reflecties, emoties en opvattingen, en van de bijhorende reacties van hen als ze in een gesprek een discrepantie ervaren tussen de eigen morele opvattingen en die van de cliënt. Het

gaat daarbij om momenten in het begeleidingscontact waarin de ander iets vertelt wat de geestelijk begeleider als ‘niet goed’ kwalificeert, dus om momenten waarop de begeleider bij zichzelf een morele, afkeurende reactie constateert.

Ik ga met name kijken of en hoe de eigen opvattingen in zo’n geval (kunnen) worden ingezet in het raadsgeprek en hoe dit uitwerkt in het contact. Dit om te weten te komen hoe je in zo’n geval zowel recht doet aan de ander (cliëntgericht blijft) als recht doet aan dat wat in het geding is (dus hoe je open en integer blijft).

Ik kom dan tot de volgende vraagstelling:

*Op welke wijze gaan humanistisch geestelijk verzorgers werkzaam in de ouderenzorg om met een waargenomen discrepantie tussen de eigen morele opvattingen en de zijnswijze en bestaansopvattingen van cliënten, met name die momenten waarop de geestelijk begeleider bij zichzelf een morele, afkeurende reactie constateert, en hoe werkt dit uit in het contact?*

Om zicht te krijgen op de verschillende morele opvattingen, de reacties van humanistisch geestelijk verzorgers daarop, de wijze waarop die al dan niet in het begeleidingscontact worden ingezet, en de uitwerking daarvan, heb ik de volgende deelvragen geformuleerd.

Als er sprake is van zo’n moment waarop de geestelijk verzorger bij zichzelf een morele, afkeurende reactie constateert op wat de ander vertelt:

1. Wat zijn de emotionele en morele reacties van humanistisch geestelijk verzorgers op het verhaal van de cliënt?
2. Komt het voor dat de genoemde discrepantie zo groot is dat dit ten koste gaat van de cliëntgerichtheid, en hoe reageren geestelijk verzorgers als dat gebeurt?
3. Hoe reguleren humanistisch geestelijk verzorgers bij henzelf de emoties op deze momenten om in dialoog te blijven met de ander?
4. Hoe kun je zowel recht doen aan de ander (cliëntgericht blijven) als recht doen aan wat in het geding is (dus hoe blijf je open en integer)?

### **1.3 Onderzoeksopzet**

Dit onderzoek richt zich op de dagelijkse praktijk van geestelijk verzorgers. Ik probeer zowel zicht te krijgen op het feitelijk verloop van contacten waarin de eigen morele opvattingen divergeren met iets wat de cliënt vertelt als antwoord te geven op de vraag hoe contacten zouden kunnen verlopen.

Het eerste doe ik door semi-gestructureerd interviews te houden. Uit deze interviews komen de antwoorden op de eerste drie deelvragen, die gaan over de dagelijkse praktijk van geestelijk verzorgers. Voor de derde deelvraag worden de resultaten uit de interviews in verband gebracht met bestaande theorie, met name met de drie door Kerssemakers (1989, 34) beschreven vormen van (godsdienstige) tegenoverdracht: bestrijden, belijden en vermijden.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> deze indeling is van Uleyn (1986).



De vierde deelvraag wordt beantwoord door middel van een reflectie op de gelezen literatuur en de resultaten van het empirisch onderzoek.

Ik heb er over gedacht te onderzoeken via het bespreken van casussen. Dat leek me bij nader inzien minder wenselijk. Ik wilde niet op voorhand beperkingen opleggen aan de uitkomsten of sturing geven aan wat de ander moet gaan vinden. Ook heb ik overwogen elke respondent in een tweede ronde de casuïstiek van de anderen voor te leggen, om te onderzoeken hoe verschillende geestelijk verzorgers met één zelfde situatie omgaan. Dit heb ik niet gedaan omdat het vermoedelijk zo is dat een reactie op een gelezen casus anders is dan een reactie bij het tegenkomen van zo'n zelfde casus in de praktijk.

#### **1.4 Relevantie en verbinding met humanistiek**

De humanistiek berust op twee pijlers (humanisering en zingeving).

(Alma & Smaling, 2010) maken onderscheid tussen alledaagse zingeving, die te vinden is in allerlei dagelijkse situaties zoals in de omgang met anderen, en existentiële zingeving. Deze laatste heeft te maken met het zoeken en deels ook vinden van het antwoorden op levensvragen (2010, 17). Ze definiëren (existentiële) zingeving als een persoonlijke verhouding tot de wereld waarin het eigen leven geplaatst wordt in een breder kader van samenhangende betekenissen, waarbij doelgerichtheid, waardevolheid, verbondenheid en transcendentie worden beleefd, samen met competentie en erkenning, zodat ook gevoelens van gemotiveerd zijn en welbevinden worden ervaren (ibid., 23).

De humanistische canon op de site van het humanistisch verbond, zegt over humanisering:

*'Humanisering is het streven naar humane verhoudingen tussen mensen in allerlei leefsituaties. Een aspect van humanisering is het scheppen van voorwaarden voor het (meer) beleven van zin. Men kan zeggen dat humanisering en zingeving elkaar wederzijds veronderstellen'<sup>2</sup>.*

Het omgaan met botsende moraliteit is een onderwerp dat volgens mij binnen de humanistiek sowieso meer aandacht vraagt. Als ik terugkijk op de vakken die ik gevolgd heb, ligt de nadruk sterk op cliëntgerichtheid en individualiteit: de geestelijk verzorger luistert, en biedt de ander ruimte zijn verhaal te doen. Door je in te leven in de leef- en ervaringswereld en de vermogens van de cliënt ondersteun je diens eigen oriëntatie op de problemen of de situatie waarmee hij of zij geconfronteerd wordt. Het is een belangrijke waarde voor humanistisch geestelijk verzorgers juist die eigenheid van de ander te ondersteunen.

Dit onderzoek is gericht op het geven van meer inzicht op wat een passende respons is in de situatie dat de cliënt iets vertelt dat een (innerlijke) morele, afkeurende reactie oproept, die ontstaat omdat er iets (vaak juist op het terrein van humane verhoudingen) in het geding is. Hoe zorg je ervoor dat je in zo'n situatie zowel cliëntgericht blijft, in dialoog met die ander

---

<sup>2</sup> Gevonden op 18 juni 2012 op [http://www.humanistischecanon.nl/humanisering\\_en\\_zingeving](http://www.humanistischecanon.nl/humanisering_en_zingeving)

als integer, trouw aan je eigen waarden? Meer inzicht op dit gebied komt het proces van zingeving ten goede en heeft alles te maken met humanisering.

## 2 CLIËNTGERICHTHEID EN (BOTSENDE) MORALITEIT

In dit hoofdstuk ga ik in op cliëntgerichtheid, ethiek en moraal. Vervolgens laat ik zien dat cliëntgerichtheid zomaar onder druk kan komen te staan wanneer er sprake is van botsende moraliteit.

### 2.1 Cliëntgerichtheid en de drie core conditions

De cliëntgerichte grondhouding wordt mooi getypeerd in het volgende gedichtje van Camus:

*Loop niet voor me, want ik zal niet volgen.*

*Loop niet achter me, want ik zal niet leiden.*

*Loop naast me, zoals een vriend.*

Camus (in: de Mönnink, 2008, 197)

Cliëntgericht werken is, als eerder aangegeven, het inleven in het referentiekader van de cliënt.

#### 2.1.1 De drie core conditions

(Huijting, 2007) staat met haar scriptie ‘Congruentie, wanneer je echt bent’ uitgebreid stil bij cliëntgerichtheid, Rogers en de drie ‘core conditions’. Rogers beschrijft het individu als organisme en beklemtoont de groei en het zelfregulerend vermogen hiervan. De therapeut dient zich faciliterend op te stellen, in plaats van directief. Rogers formuleert een aantal kwaliteiten (‘core conditions’) die een counsellor moet bezitten, wil deze een gunstig therapeutisch klimaat kunnen scheppen, waarin de ander kan groeien. Deze ‘core conditions’ of grondhoudingen zijn congruentie, empathie en onvoorwaardelijke positieve aandacht, aldus Huijting.

*‘Congruentie maant de therapeut tot helderheid en openheid naar zijn cliënt. Dat wil zeggen dat de therapeut volgens Rogers moet kunnen laten zien wat er met hem gebeurt in het contact met de cliënt. Datgene wat de therapeut ervaart en wat in zijn bewustzijn is, moet in overeenstemming zijn met wat de therapeut uit naar zijn cliënt’.*  
(2007, 32 )

(Mearns & Thorne, 1998) beschrijven empathie als een voortdurend proces, waarin je je als therapeut moet kunnen verplaatsen in de ander en je de wereld door de ogen van die ander moet kunnen bekijken, zonder dat je je eigen realiteit uit het oog verliest. Empathie gaat er om dat de cliënt zich gehoord en begrepen voelt (1998, 39).

Onvoorwaardelijke positieve aandacht tenslotte is een consistente houding waaruit blijkt dat de counsellor de menselijkheid van de cliënt tegenover zich ziet en waardeert. Hij laat zich niet afleiden door zijn waardeoordelen over zijn cliënt en treedt hem tegemoet met warmte en vol acceptatie (ibid., 59).

## 2.2 Ethiek en moraliteit

### 2.2.1 Ethiek, moraal, normen, waarden, deugden en morele principes

De moraal geeft aanwijzingen aan het individu hoe deze zich (in tussenmenselijk opzicht) heeft te gedragen (Mooren, 2011a, 14). (Aloni, 2007) die gericht is op humanistische morele educatie zegt over moraal:

*'In the Biblical Hebrew, the word "morality" – moosar – indicates guidance, admonition and punishment, which are all directed towards the inculcation, acquisition and fulfilment of the code of proper behavior' (ibid., 122).*

Hij beschrijft ethiek als:

*'Ethics, as a parallel concept in Ancient Greece (that acquired status and usage in international language) denotes customs, habits and virtues that characterize the character of the way of life of individuals or a specific public. But it is common knowledge that ethics is also something else – moral philosophy and ethical theory' (ibid., 122).*

Ethiek of moraalwetenschap is de wetenschappelijke bestudering van (filosofische reflectie op) de gehanteerde beginselen om te komen tot het juiste handelen.

Bij moraliteit gaat het dus om wat we als juist of onjuist zien, moraliteit ligt ten grondslag aan ons handelen. Hierbij speelt de sociale omgeving een rol evenals ons eigen oordeel. (Kunneman, 1998) zegt dat moraliteit zodoende altijd verwijst naar het eigen oordeel of minstens de eigen instemming van de betrokkenen. Moraal kan daarom slechts tot op beperkte hoogte dwingend opgelegd worden. Moraliteit berust nooit alleen op externe dwang maar altijd ook op innerlijke overtuiging (1998, 53).

Bij het bepalen hoe te handelen spelen normen en waarden een belangrijke rol. Op deze begrippen wil ik nu nader ingaan.

(Mooren, 2011a) schetst dat onze oriëntatie op waarden en normen behoort tot het domein van zingeving en levensbeschouwing. Waarden en normen maken het handelen betekenisvol, want ons doen en laten is gericht op wat we nastrevenswaardig en toelaatbaar vinden (2011a, 9). Normen zijn concrete richtlijnen voor ons handelen. De functie van onze morele normen is om onze (hoogste menselijke) waarden te beschermen en te consolideren. Waarden geven aan wat we waardevol vinden, het zijn de dingen in het leven waarvoor je je wilt inzetten. (Aloni, 2007) noemt waarden als één van de drie elementen van morele ervaring, naast deugden en principes. Over waarden zegt hij:

*'Values are a special kind of ideas (in the private consciousness of the individual as much as in the shared normative consciousness of the community) to which we accord importance as a touchstone for evaluation, judgement and action. Values, in other words, constitute a sort of basic standpoint which relates to things as they should be, serves us as criterion for evaluating things as they are, and guiding us towards actions*

*whose purpose is to reduce the gap between the ideal human reality and the actual reality of our daily experience'*

Waarden zijn dus belangrijk omdat ze richting geven aan ons handelen, met het doel meer in de buurt te komen van een ideale menselijke realiteit.

Over deugden zegt hij:

*'Character qualities, attributes or traits are the actual patterns of behaviour and reaction that characterize the personality in its interactions with people and situations'*, (Aloni, 2007, 128).

Hij noemt als voorbeelden: moed vs. lafheid, bescheidenheid vs. zelfgenoegzaamheid, wilskracht vs. een zwakke, besluiteloze wil. Deugden zijn goede gewoontes, die aangeleerd kunnen worden. Humanistisch morele opvoeding is daarbij heel belangrijk.

Morele principes, tenslotte, zijn richtlijnen voor overleg, besluiten en acties op het gebied van ethiek - zij tonen ons wat wij zouden moeten overwegen en hoe wij zouden moeten denken, kiezen en handelen in diverse menselijke situaties. Hij geeft als voorbeeld de tien geboden, of de woorden van Socrates als hij in gesprek is met Crito over het idee uit de gevangenis te ontsnappen (ibid., 130).

De dialoog tussen Socrates en Crito, beschreven door Plato, gaat over rechtvaardigheid. Crito biedt Socrates, die in de gevangenis in afwachting is van zijn executie, de mogelijkheid om uit de gevangenis te ontsnappen. Socrates stelt hem de vraag of het wel rechtvaardig is om zonder toestemming van de Atheners te proberen weg te komen. Hij geeft aan dat hij jaren in Athene als burger heeft gewoond, en daarmee de wet heeft onderschreven. Het zou onjuist zijn om zich nu te onttrekken aan een oordeel, hoe onrechtvaardig die ook moge zijn. Als burger moet je de wetten gehoorzamen.

### **2.2.2 Moraliteit 'is' wie je bent**

Moraliteit ligt dus ten grondslag aan ons handelen. Het is altijd op alle niveaus van ons dagelijks leven aanwezig, aldus (Aloni, 2007). Het is niet optioneel. De keuze in welke richting je je ontwikkelt, het standpunt dat je inneemt ten aanzien van minderheden, het bepalen wat te doen voor mensen die lijden en in nood zijn, het zijn maar voorbeelden die aangeven dat moraliteit altijd speelt (2007, 126–127).

Taylor gaat nog een stap verder, door aan te geven dat moraliteit ten diepste verbonden is met onze identiteit. (Mooren, 2010) verwijst naar Taylor, die in zijn boek 'Bronnen van het Zelf' laat zien dat individualiteit en ethiek onontwarbaar zijn vervlochten. Anders gezegd: het waardekader is niet zomaar een onverbrekelijk aspect van onze identiteit, het is tot op zekere hoogte onze identiteit (2010, 219). *'Weten wie je bent, betekent dat je je in de morele ruimte kunt oriënteren'*, aldus (Taylor, 1998, 70). Voor het referentiekader dat we zelf kiezen om ons in de morele ruimte te oriënteren gebruikt Taylor de naam 'morele horizon'. Deze individuele morele horizon is onder meer opgebouwd uit elementen van de morele ordes die ons worden

aangereikt in de interactie met de cultuur waarin we leven. We positioneren ons in de morele ruimte. Dat betekent dat we ons ook verhouden tot wat al in de cultuur aan morele kaders aanwezig is. Oriënteren waar we staan is geen passief proces, maar een actieve daad.

Moraliteit is dus een wezenskenmerk van onze identiteit. Dat betekent dat bij botsende moraliteit ook ten diepste onze identiteit geraakt kan worden.

## **2.3 Cliëntgerichtheid en botsende moraliteit**

Binnen de UvH worden cliëntgerichtheid, en de person-centered benadering gezien als een bij geestelijk raadswerk passende manier van werken. Een humanistisch geestelijk verzorger werkt vanuit een humanistische levensvisie, waarbij hij of zij gericht zal zijn op humaniteit, en zal werken vanuit waarden. Als er in het contact iets aan de orde is wat botst met de moraliteit van de geestelijk verzorger, en dit ten diepste raakt aan zijn of haar identiteit, wat is dan de betekenis van cliëntgericht werken? Komt cliëntgerichtheid in de verdrukking op het moment dat rechtgedaan wordt aan de eigen integriteit? Wat zegt de literatuur over situaties waarin cliëntgerichtheid moeilijker wordt?

### **2.3.1 Een positief mensbeeld**

Persoonsgerichte counselors werken vanuit een positief mensbeeld. Dit mensbeeld sluit denk ik goed aan bij hoe humanisten graag naar mensen kijken. (Vos, 2011) laat zien dat zo'n beeld niet altijd aansluit bij de realiteit van het raadswerk. Hij bespreekt dat enkele raadslieden bij defensie aangeven dat er binnen het humanisme veel te weinig gesproken wordt over woede, het irrationele, het kwaad en geweld. De meeste respondenten in het onderzoek van Vos missen een geïntegreerde opvatting daarover binnen het humanisme.

Ook in het geval van de botsende moraliteit in de zorg kan het dat het positieve mensbeeld botst met de realiteit. Voor ik dit verder wil onderzoeken, sta ik eerst stil bij de aannames die gelden bij de persoonsgerichte manier van werken.

De persoonsgerichte counsellor gelooft in de fundamentele rechtvaardigheid, passendheid of zelfs goedheid van de menselijke natuur (Mearns & Thorne, 1998). Dit is niet hetzelfde als suggereren dat we per definitie zuiver geboren zijn en zonder gebreken, een soort deugdzame tabula rasa, maar het is ongetwijfeld een standpunt dat indruist tegen veel van de pessimistische overtuigingen die vastliggen in bepaalde religieuze en psychologische systemen. Een persoonsgerichte counsellor is echter wel van mening dat ieder individu de potentie heeft een uniek en mooi mens te worden, maar weet dat niemand van ons dat alleen en zonder hulp kan (1998, 13).

McLeod zegt in (Huijing, 2007) dat hoewel het in zijn geschriften niet heel duidelijk is uitgewerkt, één van Rogers onderliggende aannames te zijn dat elke mens een universele moraal bezit (2007, 18).

De menselijke natuur gezien wordt als fundamenteel sociaal, zodat mensen in hun aard beschermend zouden zijn, gevend, meelevend en begrijpend ten opzichte van elkaar (Mearns & Thorne, 1998). Een ander uitgangspunt is dat mensen in principe gemotiveerd zijn om te streven naar de waarheid; ze hebben in feite een wetenschappelijke natuur die de realiteit van situaties wil ontwarren en niet hun toevlucht willen nemen in bedrog of halve waarheden (1998, 16).

Het eerste uitgangspunt maakt dat de counsellor steeds primair het individu als referentiepunt houdt, het tweede uitgangspunt maakt dat de counsellor iedere vorm van controle of gezag over de ander te verwerpt.

Op het moment dat de cliënt iets vertelt wat in strijd is met de waarden en normen van de counsellor, bijvoorbeeld als een cliënt haast verlekkerd vertelt dat hij anderen geliquideerd heeft (een voorbeeld dat één van de respondenten mij vertelde), wat is dan de betekenis van cliëntgerichtheid? Geef je op zo'n moment op de een of andere manier uiting aan je verbazing dat de ander daar verlekkerd over spreekt of probeer je je verder in te leven in het referentiekader van de ander, en is dat mogelijk zonder je eigen integriteit geweld aan te doen?

### **2.3.2 Grenzen aan congruentie, empathie en onvoorwaardelijke positieve aandacht**

Om te onderzoeken wat maakt of je in situaties van botsende moraliteit cliëntgericht kunt en wilt blijven, bekijk ik eerst per 'core condition' wat dit vraagt van de begeleider.

Onvoorwaardelijke positieve aandacht vraagt van de begeleider een niet veroordelende houding, met andere woorden: hij moet de eigen meningen en oordelen tussen haakjes zetten.

Empathie vraagt van de begeleider om inleving, hij moet de belangen van de ander volgen.

Congruentie of echtheid vraagt om transparantie. Dit betekent dat morele oordelen zichtbaar worden als die aanwezig zijn.

Het is vooral de conditie 'echtheid' die op gespannen voet kan komen te staan met de andere twee condities, op het moment dat je als begeleider een moreel oordeel hebt over de ander.

Empathie lijkt de conditie te zijn die het 'midden' vertegenwoordigt, door je (opnieuw) in te leven in de ander, kan je zorgen dat je in het contact blijft als er oordelen opkomen over het verhaal van de ander.

#### *Wat zegt de literatuur over de 'core conditions' onder druk?*

Volgens (Mearns & Thorne, 1998) wordt de waardering van de counsellor op de proef gesteld wanneer het gedrag van de cliënt bij tijden erg onplezierig is. In dat kader kun je als begeleider een onderscheid tussen iemands daden en de persoon. Het is mogelijk de cliënt als een waardevol persoon te accepteren terwijl je ondertussen de dingen die hij doet niet waardeert. Een voorbeeld hiervan is een gesprek tussen een begeleider en een schooljuf die vertelt dat ze schoolkinderen haat. Het lijkt dan een normale reactie te zijn om aan te geven

dat deze houding onacceptabel is, en om haar te laten nadenken of het wel moreel juist is dit werk te blijven doen. Dit is echter niet de taak van de counsellor. Deze reactie zal de communicatie eerder stoppen, dan verdiepen. De acceptatie dat dit gewelddadige gedrag niet de hele mens representeert helpt de counsellor om geïnteresseerd, betrokken en zelfs warm te blijven in het contact (1998, 59–60).

Elke counsellor is mens, en dus feilbaar. Iedereen heeft zijn of haar persoonlijke grenzen, en niemand kan onvoorwaardelijke positieve aandacht garanderen. Een counsellor kan echter wel minder voorwaarden hebben dan die normaal gesproken meespelen in contacten die cliënten hebben (ibid., 60–61).

Echtheid beperkt zich normaal gesproken niet tot de begeleidingssetting. Ook de directe omgeving merkt dat iemand ‘echter’ wordt. Dat kan zowel tot uiting komen in het meer spontaan tonen van liefdevolle gevoelens (bijvoorbeeld van een moeder naar haar kinderen en partner), maar wordt ook zichtbaar in verminderde waakzaamheid op het niet uiten van minder liefdevolle gevoelens. Het laatste maakt dat dezelfde moeder bijvoorbeeld openhartiger moeilijkheden bespreekt en het duidelijker aangeeft als ze recht meent te hebben meer tijd en energie buiten haar gezin te besteden (ibid., 28).

Bovenstaande laat zien dat vanuit de conditie ‘echtheid’ het mogelijk en aannemelijk is dat ook minder liefdevolle gevoelens een stem krijgen in het contact. Dat betekent niet dat daarmee de ander condities worden losgelaten. Je kunt de ander bijvoorbeeld aangeven dat zijn verhaal afkeuring op kan roepen, en vragen of hij dat tegenkomt in de praktijk. Door dit te doen hoeft kun je toch onvoorwaardelijk positief en empathisch blijven.

#### *Wat als je de cliënt niet accepteert?*

Wanneer je merkt dat je moeite hebt met iemand, is het zaak meer aandacht te schenken aan empathie in de relatie, aldus (Mearns & Thorne, 1998). Als je de neiging voelt je terug te trekken uit het contact, kan het helpen tegen jezelf te zeggen dat je deze persoon nog helemaal niet kent. Je kunt jezelf de vraag stellen: ‘wat weet ik op dit moment over deze persoon?’ Dat maakt je ervan bewust op hoe weinig je huidige oordeel is gebaseerd. Je kan dan hopelijk in jezelf de bron vinden van je oordeel, en ontdekken dat dit oordeel van jou is, en niet van de ander, en er verantwoordelijkheid voor nemen (1998, 65–66).

Een heel praktische stap die (Mearns & Thorne, 1998) aangeven, is het bespreken van de situatie in een supervisiecontact. Je kunt ook samen met de cliënt de moeilijkheden in het contact gaan uitzoeken, zodat beide betrokken worden bij de oplossing. Dit helpt niet alleen in het ontwikkelen van de relatie, maar kan ook belangrijk therapeutisch materiaal voor de cliënt opleveren (ibid., 65-66).



*Onvoorwaardelijke positieve aandacht en congruentie in conflict*

(Mearns & Thorne, 1998) geven aan dat de drie condities niet los van elkaar staan, maar met elkaar samenhangen. Zo ook onvoorwaardelijke positieve aandacht en congruentie. Als de counsellor de cliënt accepteert is het gemakkelijker de cliënt te vertrouwen en voelt de counsellor zich vrijer zichzelf op een congruente manier in te zetten. Als de counsellor de cliënt niet accepteert, kan het zo zijn dat het hierover congruent zijn het vertrouwen herstelt. Maar daarmee neem je wel risico in de relatie. Wanneer je dit doet is het belangrijk duidelijk aan te geven dat het jouw moeilijkheden zijn binnen deze relatie, en dat je eraan wilt werken om de zaken die spelen te verhelderen. Een voordeel is dat dit de situatie demystificeert: je laat immers merken wat je bij het horen en zien van de cliënt ervaart. Door daar geen geheim van te maken wordt duidelijk dat adviseur en cliënt een zelfde werkelijkheid delen. In het beste geval zal het de therapeutische relatie versterkt worden doordat de moeilijkheid verduidelijkt en overwonnen wordt (1998, 93–95).

Op een site van een psychologische praktijk vond ik de volgende beschrijving van dit congruent zijn ten behoeve van de relatie<sup>3</sup>:

*‘Echtheid kan ook betekenen dat de therapeut iets laat merken van zijn eigen gevoelens over de cliënt. De therapeut laat zich kennen als een ‘echt mens’ die betrokken is vanuit zichzelf, niet uitsluitend vanuit zijn rol als therapeut. In hoeverre de therapeut alles laat zien wat in hem omgaat, is een punt van discussie. Sommigen laten ook irritaties en boosheid zien in het hulpverleningscontact, omdat de cliënt ermee geholpen wordt als anderen, dus ook de therapeut, eerlijk zijn in hun gevoelens. Het is dan van belang om de cliënt daarnaast het gevoel te blijven geven dat hij, hoe dan ook, als persoon geaccepteerd blijft. Meestal hebben irritaties te maken met onecht gedrag van de cliënt en helpt het hem dat de therapeut zijn eigen gevoel hierover toont. Een therapeut oordeelt nooit over een cliënt. Als hij zich ergert aan een cliënt, zal hij zijn irritaties eventueel uiten via een ‘ik-boodschap’. Hij zegt iets over zichzelf, over hoe hij iets ervaart bij de cliënt, maar oordeelt niet over hoe de cliënt is’.*

Het bovenstaande stukje laat zien dat er verschil van mening bestaat over wat je als counsellor al dan niet van jezelf laat zien, juist op die momenten dat je boos of geïrriteerd bent over wat de cliënt doet of vertelt.

Uit deze literatuur komt naar voren dat het probleem van al dan niet cliëntgericht blijven in geval van botsende waarden en normen, zowel een communicatief probleem (ben je in staat om in dialoog te blijven) als een inhoudelijk probleem (is er een (persoonlijke) grens waarop het niet meer lukt cliëntgericht te blijven) kan zijn.

---

<sup>3</sup> <http://www.xead.nl/psychologische-stromingen-de-clientgerichte-benadering-> op 29 maart 2012.

### **2.3.3 Een geestelijk verzorger is geen psychotherapeut**

Anders dan een psychotherapeut werkt een humanistisch geestelijk verzorger vanuit een (humanistische) levensvisie, en zal dus gericht zijn op humaniteit, en werken vanuit bepaalde waarden. Daarom lijkt het voor de hand liggend dat een geestelijk verzorger eerder bepaalde waarden over het voetlicht zal willen brengen dan dat een psychotherapeut dat zal willen doen. (Mooren, 2008, 75-76) schrijft daarover: ‘In het professioneel handelen van geestelijk verzorgers ontlene ze het nodige aan de psychotherapie, vooral in methodisch opzicht. Anderzijds (en feitelijk in de eerste plaats) putten ze uit de eigen traditie van levensbeschouwelijk handelen en steunen ze in hun gespreksvoering op noties uit het primair referentiekader, wat bestaat uit diens levensbeschouwing en de wetenschappelijke doordenking daarvan’.

### 3 EEN HOOGST ONGEMAKKELIJK GEVOEL EN EEN ANTWOORD

*'In de westerse seculiere cultuur hebben morele uitspraken geen duidelijke plaats, en het doen van zulke uitspraken geeft velen een hoogst ongemakkelijk gevoel' (Neiman, 2008'). In (Mooren,2010, 218).*

#### 3.1 Verschillende auteurs zien moreel verval als kenmerk van onze tijd

Verschillende auteurs hebben een visie op moraal in deze tijd die steeds enigszins anders is. Er is echter wel sprake van een zekere convergentie in het geschetste beeld: volgens een aantal auteurs leven we in een tijd van moreel verval die gekenmerkt wordt door een waardecrisis. Hieronder geef ik een paar auteurs weer:

(Timmer, 1998) is staffunctionaris van de Nederlandse Vereniging van Maatschappelijk Werkers. Ze geeft in haar boek 'Tijd voor ethiek' de volgende beschrijving van deze tijd:

*'De toon van de huidige debatten over de moraal heeft de inkleuring van moreel verval. In de huidige samenleving zou sprake zijn van morele onttakeling. Hiervoor wijst men dan op de voortgaande secularisatie, waardoor christelijke waarden aan zeggenschap verliezen. Een ander argument in de discussie over de – vermeende – morele onttakeling zoekt men in de voortgaande individualisering. Hierbij wordt het individu voorgesteld als iemand die alleen in zijn eigen belang geïnteresseerd is. Individualisering zou leiden tot ontmanteling van collectieve waardesystemen. Ieder voor zich, en dat is het dan. De postmoderne wending resulteert in een volstrekt waarderelativisme' (1998, 17)*

(Aloni, 2007) schetst dat heeft deze tijd het karakter heeft van een waardecrisis.

*'With the shattering of all the gods there is no longer a belief or a standpoint that is accepted by the general public as possessing absolute validity (in the scientific knowledge sense)' (2007, 133).*

Hij beschrijft verschillende vormen van barbarisme in deze tijd. We vernietigen onze natuurlijke omgeving; velen van ons zijn geworden tot producenten en consumenten, en stellen de menselijke kwaliteit van leven gelijk aan de materiële levensstandaard; de grote steden kennen culturen waarbinnen armoede, verwaarlozing, analfabetisme, geweld en hopeloosheid te vinden zijn; het praktisch, berekenende en kwantitatieve denken wordt opgelegd aan geestelijke, spirituele terreinen; en er is sprake van geestelijk barbarisme dat in de vrije tijd streeft naar opwinding en directe bevrediging – met behulp van tabloids en televisie – waarbij de grote meerderheid niet de kracht en interesse heeft in meer serieuze, diepgaande, kwalitatieve en veeleisender zaken. Hij beschrijft dit alles als een waarde- en autoriteitscrisis. Hij gaat daarbij zover dat hij zegt dat deze crisis morele en humanistische opvoeding bijna onmogelijk maakt (ibid., 135).

(Kunneman, 2005) schetst een vergelijkbaar beeld als hij over het ‘dikke-ik’ schrijft, maar geeft tegelijkertijd aan dat een terugkeer naar ‘oude’ gezagsverhoudingen ook niet wenselijk is.

*‘Het dikke-ik vormt een verontrustende uitvergroting van het autonome individu dat zich bevrijd heeft van alle vormen van moreel gezag en dat zich aan niets en niemand nog wat gelegen laat liggen. Maar voor postmoderne individuen die de opmars van het dikke-ik met lede ogen aanzien, is een terugkeer naar bindende normen en waarden en naar de bijbehorende verticale gezagsverhoudingen evenmin acceptabel.’*  
(achterkant boek)

Volgens Kunneman is het dikke-ik vrij, autonoom en welvarend – en tegelijkertijd hoogst ontevreden. Hij stelt de vraag: ‘In naam van welke waarden kunnen de autonomie en onverzadigbaarheid van het dikke-ik in het dagelijks leven begrensd worden zonder diens eigenheid geweld aan te doen?’.

De filosoof Lyotard noemde in (Kunneman, 1998) een belangrijk kenmerk van de postmoderne context: ‘het einde van de grote verhalen’. Niemand heeft nog allesomvattende principes waar alles aan vastgeknoopt kan worden. Er ontbreekt een collectief draagvlak. Door de secularisatie biedt het verhaal uit de bijbel dit draagvlak niet meer, maar ook het liberalisme en het socialisme zijn geen identiteitsbepalende tradities. Op het gebied van de grote existentiële thema’s en de daarmee verbonden bestaansknopen moet ieder individu autonoom zelf uitmaken wat voor hem of haar in deze maatgevend is. Andere individuen en de staat dienen zich niet te mengen in dit domein. Zingeving is in onze tijd een privé-domein geworden. (1998, 67 – 68).

Met de individualisering is de keuzevrijheid vergroot, maar (dit) brengt ook een zekere spanning en gevoel van ongemak met zich mee. Mede vanuit dit gevoel van onbehagen is er weer nieuwe aandacht voor ethiek. (Timmer, 1998) verwoordt dat zo:.

*‘Er is toenemende bezorgdheid over vermeende normvervaging. Het ontbreken van een collectief gedeelde moraal geeft velen een gevoel van onveiligheid. Daarnaast – omdat er in de samenleving veel mensen zijn die het niet goed gaat – rijst er bezorgdheid over het ontbreken van een door mensen gedeelde norm over wat goed is. Ook het begrippenpaar ‘normen-en-waarden’ is populair en wordt veel en vaak gebezigd zonder dat er enige inhoud aan wordt gegeven.’* (1998, 131, 132)

Het besef leeft in de maatschappij dat het goed is stil te staan bij ethische vragen. Zo wordt bijvoorbeeld breed erkend dat aandacht voor ethische vragen onmisbaar is voor een goede kwaliteit van zorg.

Samenvattend is het beeld dat bovenstaande auteurs schetsen van ons huidige liberale klimaat in de westerse samenleving dat die zich kenmerkt door moreel verval. Mensen zouden overwegend gericht zijn op eigenbelang en consumeren is de norm. De grote verhalen zijn

verdwenen, er zijn geen of weinig collectieve waardesystemen meer. Deze systemen zorgden voor een gevoel van bescherming en richting. Zingeving is meer een individuele aangelegenheid geworden. Dat betekent voor de individuele mens dat hij meer en meer zelf zijn leven vorm en inhoud moet geven, ook op moreel gebied. Er is sprake van morele autonomie.

### **3.2 Hulpverlening en de moreel autonome cliënt**

Het streven naar morele autonomie is zeer herkenbaar in deze tijd, en wordt ook weerspiegeld in de hulpverlening. (Timmer, 1998) geeft aan dat de gangbare normatieve uitgangspunten in de hulpverlening liberaal van aard zijn. In zijn het in onze maatschappij in elk geval op de twee volgende punten met elkaar eens:

1. Het streven naar de grootst mogelijke vrijheid van individuen en groepen om het leven naar eigen inzicht in te richten (autonomie).
2. Het streven naar de kleinst mogelijke bemoeienis van de overheid met de wijze waarop het leven wordt ingericht (neutraliteit).

Het tweede punt resulteert in een hulpverlening waarin geen goed- of afkeurend oordeel over wat de cliënt als een goede en waardevolle manier van leven beschouwt, uitgesproken mag worden. Mede in verband met culturele verschillen, ziet Timmer de beperkingen van deze uitgangspunten. Uit de eerste doelstelling volgt het streven cliënten te begeleiden naar zelfstandigheid, zelfredzaamheid en weerbaarheid. Dit sluit niet altijd aan bij allochtone meisjes die zelfstandig leren wonen. Ze hebben problemen om individueel en zelfstandig hun leven in te richten. De tweede doelstelling maakt dat de hulpverlener het als zijn taak ziet een jongere bij te staan bij het nemen van zijn of haar eigen beslissingen, terwijl allochtone cliënten het als de taak van de hulpverlener zien hun zoon of dochter op andere gedachten te brengen.

Ondanks deze beperkingen is Timmer hoofdzakelijk positief over de twee normatieve uitgangspunten omdat ze de meeste ruimte bieden aan de culturele en morele verscheidenheid die we in onze samenleving tegenkomen (1998, 103). Het streven naar autonomie, en neutraliteit is een herkenbaar uitgangspunt in begeleidingscontact, ook van geestelijk begeleiders, en is een belangrijke reden voor de genoemde huiver te spreken over morele zaken.

### **3.3 Moraal en zingeving**

Het is niet altijd eenvoudig te beslissen hoe te handelen. Volgens (Kunneman, 1998) wordt er ten onrechte door velen gesproken over een fragmentering van de moraal. Het begrip fragment blijft naar het idee van een eenheid verwijzen die verloren is gegaan. De uitdaging van de postmoderne situatie is voor hem juist gelegen in het toelaten van en het omgaan met

interplexiteit (uiterst complexe interacties mét de systemen en tussen de systemen), het kunnen uithouden van de gelijktijdigheid en de interferentie van heterogene krachten, logica's en potenties, die niet langer door één overkoepelende moraliteit verzoend kunnen worden, maar steeds opnieuw, situationeel bepaald, in concrete, voortdurend veranderende contexten met elkaar in verbinding gebracht dienen te worden (1998, 111-112).

Onze oriëntatie op waarden en normen behoort tot het domein van zingeving en levensbeschouwing (Mooren, 2011a). Waarden en normen maken het handelen betekenisvol, want ons doen en laten is gericht op wat we nastrevenswaardig en toelaatbaar vinden (2011a, 9). Ook Baumeister (Amerikaans psycholoog) noemt in zijn boek 'Meanings of Life' Morele rechtvaardiging ('value') als één van de vier categorieën voorwaarden die vervuld moeten zijn wil iemand zin in zijn of haar leven kunnen ervaren. Deze vier zijn tegelijkertijd voorwaarde als manifestatie van zin. De vier categorieën voorwaarden zijn:

- Doelgerichtheid
- Morele rechtvaardiging ('value')
- Grip op het leven
- Zelfrespect

In het kader van deze scriptie is de tweede categorie interessant. Morele rechtvaardiging is volgens (Baumeister, 1991) één van de voorwaarden die vervuld moet zijn wil iemand zin in het leven ervaren. Wat verstaat hij onder morele rechtvaardiging?

*'As a need for meaning, this need for value refers to people's motivation to feel that their actions are right and good and justifiable. The need to see their current actions as well as their past acts as not being bad and objectionable, and the want to see their life as having positive value. People want to justify their actions even when morality is not a decisive factor in causing the behaviour. In many cases, people are actually motivated by self-interest or financial incentives, but they still need to be able to justify their acts'* (1991, 36).

Mensen hebben behoefte hun daden moreel te rechtvaardigen. Dit is zelfs het geval als het ware motief van de handeling eerder bijvoorbeeld financieel (gericht op eigen belang) is, dan moreel. Sommige waarden zijn voor ons belangrijker dan andere. Er zit met andere woorden een hiërarchie in de verschillende waarden. Waar komen de meest fundamentele principes vandaan? En waarop baseren zij hun aanspraak op morele waarde? Er is dus een noodzaak om een waardefundament te hebben: een basis waar andere waarden op gevestigd zijn.

*'Something has to be capable of justifying other things without needing further justification itself. These "somethings" can be called value bases. A value base serves as a source of value without needing in turn to derive its value from another, external source. A value base is accepted without further justification'* (ibid., 39).

De moderniteit heeft de neiging de traditionele waardefundamenten te vernietigen:

*‘Modernization tends to destroy many traditional value bases, leaving modern society unable to provide sufficient justifications to get by. As Habermas argues, value bases are rare and difficult to create, so their loss can throw a state into crisis. This problem of modern society is important for understanding how people today struggle to find value in their lives.’ Habermas (1973) in (ibid., 39-40).*

Het is duidelijk dat het belang dat we hechten aan morele autonomie, en het wegvallen van waardefundamenten invloed hebben op de praktijk van geestelijke verzorging. Het lijkt immers ondenkbaar bij dit beroep, dat gericht is op zingeving, dit geen uitwerking zal hebben. De invloed van de tijd is merkbaar in de weerstand die cliënten en andere professionals hebben ten aanzien van geestelijk verzorging: men ziet niet meer te wachten op morele standpunten, en normatieve regels.. Geestelijk verzorging moet duidelijk maken dat dit niet is wat geestelijk verzorging inhoudt. De huidige tijdsgeest is ook merkbaar in hoe geestelijk verzorgers hun werk graag invullen: niet normatief, maar veeleer als gesprekspartner, ook rondom morele kwesties. Maar mensen worstelen met morele besluiten, en hebben de behoefte hierover in gesprek te gaan.

Mensen leven in een wereld waarin het moeilijk is te weten wat de ‘juiste’ manier van leven is, schetst (McLeod, 1998). In een meer en meer seculiere maatschappij waar traditie en gezag kritisch bekeken of verworpen worden, en waar verschillende morele of godsdienstige aanwijzingen naast elkaar bestaan, moeten individuen keuzes maken omtrent morele kwesties in een mate die in vorige generaties onbekend was (1998, 263-264).

McLeod schetst dat veel van de behoefte aan psychotherapie is toe te schrijven aan het feit dat morele controle grotendeels intern in plaats van extern geworden is. Individen moeten in zichzelf de middelen vinden om te beslissen wat juist en verkeerd is, en ook de middelen tot straf hebben - bijvoorbeeld, door zich schuldig te voelen - als zij deze regels overtreden. Velen, misschien zelfs de meeste mensen die counseling zoeken, worstelen met morele besluiten (ibid., 263-264). Hij geeft aan dat binnen de beroepsgroep het besef groeit dat counseling fundamenteel te maken heeft met dialoog tussen concurrerende en contrasterende morele gezichtspunten.

Habermas schetst dat mensen kunnen worstelen met het vinden van waarden in hun leven, Taylor laat zien dat identiteit en moraliteit onontwarbaar met elkaar verbonden zijn (zoals beschreven in §2.2.2), en McLeod stelt dat er behoefte is aan moreel gesprek. Maar hoe kun je over moraliteit spreken?

### **3.4 Verbeelding en bestaansoriëntatie als ingang voor het morele gesprek**

Hofmannsthal brengt in (Jorna, 2008) het sensitieve en reflectieve ‘poëtische wezen’ onder de aandacht dat zich bedient van taal die leeft en die mensen en inhoud verbinden. Het is

volgens hem de taal van de dichter die de mensen kan voeden. Hofmannsthal zegt in zijn toespraak uit 1907: 'Der Dichter und diese Zeit' dat 'tegenwoordig' de verbinding met de geest ontbreekt. Dat heeft tot gevolg dat niets wat van werkelijk van belang is voor mensen op metaforische wijze naar buiten komt (zoals in de middeleeuwen gebruikelijk was), zich uitspreekt of anderszins meedeelt. Dit alles wordt daarentegen mee naar binnen genomen en blijft binnen, terwijl al het onbelangrijke toegankelijk en zichtbaar wordt (2008, 81).

In zijn toespraak staat hij stil bij de sociale plaats en het ambt van de schrijver. De schrijver als intellectueel die afstandelijk staat tegenover het leven, maakt volgens hem plaats voor de mystieke schrijver die de dingen recht wil doen en zoekt naar hun diepste wezen.

(Mooren, 2011b) staat stil bij 'bestaansoriëntatie', wat verwijst naar het reflectief zoeken van antwoorden op bestaansvragen, maar ook naar de 'vanzelfsprekende' concrete vormgeving aan het leven vanuit niet-geëxpliciteerde levensvisies of elementen daarvan. Bestaansoriëntatie is de aanduiding van het onontkoombare gegeven dat individuen zich continu verhouden tot het bestaan, mens en wereld en tot actuele ontwikkelingen en gebeurtenissen (2011b, 18).

Hofmannsthal staat stil bij de behoefte aan verbinding met de geest, en geeft aan dat het de taal van de dichter is die de mensen kan voeden. Dit sluit aan bij (Mooren, 2011b). Volgens hem is bestaansoriëntatie zonder de werking van de verbeelding niet goed denkbaar. Begeleiden langs de lijn van de verbeelding komt idealiter neer op het stimuleren van morele verbeelding en het daardoor bevorderen van het interne morele beraad.

Dat morele verbeelding nodig is om intern moreel beraad te bevorderen sluit aan bij de visie van Dewey over hoe mensen tot een morele keuze komen. Volgens Dewey (in Mooren) redeneren mensen, staande voor een keuze of dilemma, meestal niet rationeel vanuit algemeen ethische regels over welk gedrag nu wel of niet gepast is of toegestaan. Voor een situatie staande reageert het individu met spontane intuïtieve waardebeoordelingen, die worden herzien en gecorrigeerd door een idee over de gevolgen en over de kwaliteit en reikwijdte van het mogelijke handelen. Dat werkt door middel van verbeelding: in het proces van moreel beraad probeert de betrokkene in zijn verbeelding concurrerende mogelijke handelingen uit. Dewey noemt dit 'dramatic rehearsal', aldus Mooren (ibid., 21). Door gebruik te maken van morele verbeelding is het dus mogelijk te spreken over moraliteit vanuit individualiteit. Hoe doe je dat?

(Mooren, 2011b) noemt twee aspecten die een rol spelen in het tot stand komen van morele verbeelding: empathische projectie en creativiteit. Empathische projectie is het zich verplaatsen in de houding van de ander om diens strevingen, belangen en zorgen te onderzoeken, alsof ze de onze zijn, aldus Mooren. Al met al is empathische projectie dus wat eerder empathie genoemd is. Het tweede aspect 'creativiteit', is het creatief toegankelijk maken van de mogelijkheden die de situatie biedt. Anders gezegd: via het verbeelden komt een proces van gevoelsmatig waarderen op gang. Dit proces doorbreekt onze gewoontes in



denken, ervaren en doen. Begeleiding van mensen in dit opzicht betekent het versterken van het vermogen van verbeeldingsvolle alternatieven (ibid., 114).

Metaforen zijn manifestaties van de verbeelding. Fesmire wijst (aldus Mooren) meer specifiek op het belang van metaforen voor ons morele bewustzijn: als we onvoldoende beseffen welke metaforen we gebruiken, wordt het gebruik van één van onze primaire morele bronnen een kwestie van wispelturigheid. Het – veelal onbewuste – gebruik van metaforen door mensen biedt een ingang om de morele dimensie naar voren te halen. Raadslieden kunnen zelf ook nieuwe metaforen introduceren en mensen uitnodigen zich daartoe te verhouden. De introductie van nieuwe metaforen, bijvoorbeeld door relaties te bestempelen als bronnen (voor herstel, voor voeding en inspiratie), roept alternatieve morele overwegingen op, haalt gedragsalternatieven binnen het bereik van de betrokkene en stelt de cliënt in staat vanuit een ander perspectief het eigen gedrag beschouwen (ibid., 114).

### 3.5 Morele educatie

Veel mensen hebben moeite te bepalen wat de ‘juiste’ manier van leven is. Ook morele educatie kan een bijdrage leveren aan de behoefte die mensen hebben hierin gevoed te worden. Ik wil nu stilstaan bij de vraag waarom morele educatie eventueel nodig is.

#### *Geestelijke weerbaarheid*

(Arendt, 2005) schrijft over de instorting van de moraal, tijdens de tweede wereldoorlog, die ze als Joodse vrouw in Duitsland zeer nabij heeft meegemaakt. (Kohn, 2005) zegt over haar:

*‘Niemand was zich er meer van bewust dan Arendt dat de politieke crises van de twintigste eeuw gezien kunnen worden als vormen van ineenstorting van de moraal. De controversiële, uitdagende en problematische kern van de inzichten die Arendt had verworven, was dat die morele ineenstorting niet te wijten was aan de onwetendheid of kwaadaardigheid van mensen die er niet in slaagden morele ‘waarheden’ te onderkennen, maar aan de ontoereikendheid van morele waarheden; als criterium om te beoordelen waartoe een mens in staat was gebleken. In tijden van crises of echte keerpunten achtte ze de duisternis in de geest de duidelijkste aanwijzing van de noodzaak om de betekenis van de menselijke verantwoordelijkheid en de kracht van het menselijke oordeel te heroverwegen’.* (2005, 15,16)

Op de site van human.nl<sup>4</sup> staat dat Van Praag zich ook afvroeg hoe zoveel mensen blind achter het nationaalsocialisme aan hadden kunnen gelopen. Volgens hem had dat te maken met een gebrek aan geestelijke weerbaarheid. De zogeheten ‘grote strijd’ was voor Van Praag mensen weerbaar maken tegen de krachten en verleidingen van gelijkschakelende massabewegingen. Duyndam wil met zijn benoeming tot Socrates-hoogleraar deze strijd

---

<sup>4</sup> human.nl/index.php?option=com\_resource&view=article&article=33235&Itemid=79, gevonden op 21 maart 2012

actualiseren. Geestelijke weerbaarheid is die vorm van weerbaarheid die te omschrijven is als het vermogen om in de confrontatie met tegenkrachten in het leven (fysiek, geestelijk, sociaal, maatschappelijk, existentieel) de gerichtheid op eigen en andermans menswaardigheid te behouden en verder te ontwikkelen, aldus (Mooren, 2012, 503-511). Op human.nl staat:

*‘Mensen staan bloot aan de druk van massaliteit, zoals consumentisme, lifestyle- en opiniedruk, mediahypes, populisme, vreemdelingenangst. Geestelijke weerbaarheid is nodig om geen speelbal van dergelijke bewegingen en ontwikkelingen te worden’.*

Geestelijke begeleiding levert een bijdrage aan het bevorderen van de geestelijke weerbaarheid op individueel niveau. Hoewel deze scriptie niet over geestelijke weerbaarheid gaat, zijn er zeker raakvlakken met dit onderwerp. Als je geestelijk weerbaar bent, ben je volgens Arendt en Van Praag beter in staat ‘morele waarheden’ te onderkennen, en zul je niet blind ergens achter aanlopen: niet meelopen en napraten maar zelf nadenken.

#### *Morele vorming door humanistische educatie*

Behalve het werken aan geestelijke weerbaarheid kunnen geestelijk begeleiders ook actief bepaalde waarden en normen uitdragen, en zo doen aan morele educatie. De filosoof en pedagoog Aloni pleit voor humanistische vorming.

Humanistische vorming is 2500 jaar geleden geboren in het klassieke Athene, en is beïnvloed door tal van kunstenaars en filosofen. Aloni heeft de filosofische fundering van humanistische vorming uitgebreid beschreven. Hij stelt dat de basiselementen uit al deze cultuurperioden de humanistische vorming ook in de eenentwintigste eeuw inhoud geven. Hieronder worden aan de hand van (Aloni, 2007) en (Devuyt & Van Waerebeke, 2010) een aantal belangrijke stromingen en filosofen uit deze 2500 jaar op een rijtje gezet.

In het klassieke Athene ontstond de vorming in de hoofddeugden: wijsheid, moed, rechtvaardigheid en zelfbeheersing (2010, 75). Deze klassieke deugden gaan terug tot de Griekse filosoof Plato, die ze beschreef in zijn boek *Politeia*. Het klassieke Rome werd sterk beïnvloedt door de Griekse cultuur. Daar ontstond de ethiek van de Stoa. Deze ethiek geeft aan dat we door het ontwikkelen van de *logos* in ons, niet alleen gericht hoeven te zijn op de oorspronkelijkste drift naar zelfbehoud (van waaruit we ons richten op wat goed is voor onszelf), maar ook de vereisten van de *logos* buiten ons onderkennen. Dan wordt niet alleen meer aan zelfbehoud gedacht, maar aan het welzijn van alle mensen, aan wat goed is voor de hele mensheid. Dit is het echte *leven in overeenstemming met de natuur*, zegt de Stoa. In de Renaissance ontstond een gerichtheid op schoonheid en menselijke waardigheid (ibid., 75). De humanistische leraren uit deze tijd probeerden menselijke uitmuntendheid en schoonheid te wekken en te voeden (Aloni, 2007, 27-28). In de tijd van de Verlichting werd door pedagogen en filosofen kritisch en autonoom denken van het grootste belang gevonden (2007, 29). In de Romantiek kwam de nadruk meer te liggen op subjectieve ervaringen. Het kind zelf werd belangrijk, en het onderwijs richtte zich meer op authenticiteit (Devuyt & Van

Waerebeke, 2010, 75). De existentiële filosofie en pedagogie uit de vorige eeuw richten zich meer op de eigen verantwoordelijkheid (2010, 75).

De noodzaak voor humanistische educatie in onze tijd wordt door (Aloni, 2007) als volgt beschreven:

*‘Regarding human beings as sovereign individuals who are responsible for their destiny, attributing to all people an unconditional self value equal to that of their fellow men and women, and striving to establish a just, democratic, and humane social order, which is committed to the sanctity of human life and the furthering of human equality, freedom, solidarity, growth and happiness’....*

*‘to develop those intellectual and moral virtues that each person should strive to acquire, because they assist human beings in becoming more human, and further them towards a full, decent and dignified life’.* (2007, 63)

Waarden vormen volgens (Aloni, 2007) de basis die aangeven hoe dingen zouden moeten zijn. Ze dienen als criterium om dat wat is af te kunnen zetten tegen ons ideaal. Op die manier zetten ze ons aan tot actie met het doel de kloof te verkleinen tussen de ideale menselijke werkelijkheid en de werkelijkheid van onze dagelijkse ervaring. Zo zijn onze waarden (moreel, esthetisch, economisch of ecologisch), de “antennes” waardoor we in staat zijn kritisch te zijn op momenten dat onze waarden worden aangetast, en kunnen we mensen prijzen die hen bevorderen, en onszelf aanzetten tot handelingen die deze waarden realiseren in onze geleefde werkelijkheid (ibid., 127).

Het onderwijzen van waarden kent twee moeilijkheden. Ten eerste is het moeilijk de waakzaamheid, gevoeligheid en ethische vitaliteit in diverse gebieden van menselijke ervaring te bevorderen. De tweede moeilijkheid is dat bij mensen die waakzaam, gevoelig en vol ethische vitaliteit zijn de concrete inhoud van waarden erg kunnen verschillen. In het slechtste geval zijn deze waarden tegengesteld aan de fundamentele en meest universele humanistische waarden van gelijkheid, waardigheid en vrijheid, aldus (ibid., 128).

Het gaat dus niet alleen om geestelijke weerbaarheid en het bevorderen van leven naar de eigen waarden, maar ook om welke waarden worden nageleefd. Deze waarden moeten minimaal niet strijdig zijn met heel fundamentele, universele waarden als gelijkheid, waardigheid en vrijheid.

#### **4 MORALITEIT: VERMIJDEN, BESTRIJDEN EN BELIJDEN**

In hoofdstuk 2 is gekeken naar cliëntgerichtheid, moraliteit en situaties waarin cliëntgerichtheid moeilijker wordt (zoals kan ontstaan bij botsende moraliteit). Deze tijd, waarin morele autonomie belangrijk wordt gevonden, collectieve waardesystemen verdwenen zijn, er huiver bestaat waardeoordelen uit te spreken over een ander, maar er wel behoefte is aan het morele gesprek, is onderwerp van hoofdstuk 3.

Deze scriptie wil onderzoeken of het voorkomt dat cliëntgerichtheid onder druk komt te staan in situaties waarin er sprake is van botsende waarden en normen tussen geestelijk begeleider en cliënt. In dit hoofdstuk sta ik stil bij mogelijke reacties van geestelijk begeleiders waarbij dit het geval is.

In § 2.1 besprak ik het begrip cliëntgerichtheid en zijn drie voorwaarden ('core conditions'): empathie, onvoorwaardelijk positieve aandacht en congruentie. In § 2.3.2 kwam aan de orde dat het vooral de conditie congruentie is die op gespannen voet komt te staan met de andere twee op momenten dat je als begeleider een moreel oordeel hebt over de ander. Dit wil ik in dit hoofdstuk verder uitwerken.

Congruentie vraagt om transparantie, wat kan betekenen dat morele oordelen zichtbaar worden als die aanwezig zijn. Afhankelijk van de wijze waarop dit gebeurt kan dit het contact met de cliënt schaden of aanleiding zijn tot dialoog. Een andere mogelijke reactie is dat de begeleider het morele oordeel achterhoudt. Dit kan tot consequentie hebben dat een gesprek over dat wat in het geding is niet wordt gevoerd juist omdat de begeleider zichzelf terughoudt. Beide mogelijkheden zijn in voorbeelden aan de orde geweest.

In het voorwoord gaf ik twee eigen voorbeelden van gesprekken waarbij er bij mij sprake is van een moreel oordeel. Het betrof situaties waarin ik niet weet hoe te reageren: ik wil mijn oordeel niet over de ander leggen wat maakt dat ik blokkeer. Dit doet geen recht aan de ander omdat ik op een specifiek punt niet op het verhaal inga: ik ben daar niet congruent en haak af.

In § 2.3.2 kwam het voorbeeld aan de orde van een begeleider in gesprek met een schooljuf die kinderen haat. Besproken werd de voor de hand liggende reactie te zeggen dat de houding van deze juf onacceptabel is. Deze reactie geeft blijk van wat er in je omgaat, en is congruent te noemen, maar is niet cliëntgericht, omdat je door dit te zeggen de communicatie stopt.

Deze twee voorbeelden laten twee mogelijke reacties zien waarbij de cliëntgerichtheid onder druk kan komen te staan. In het ene geval houdt je jezelf terug om de ander niet te veroordelen, waardoor een deel van het verhaal van de ander niet wordt gehonoreerd. In het andere geval kan het eigen standpunt zo naar buiten komen dat de communicatie stopt of in ieder geval wordt geschaad.

##### *Overeenkomsten met vormen van religieuze tegenoverdracht*

Er blijken nogal wat overeenkomsten tussen bovenstaande reacties van begeleiders in situaties van botsende moraliteit en de in het proefschrift 'Psychotherapeuten en religie' beschreven

reacties van psychotherapeuten in gesprek met cliënten over religie. In dit proefschrift beschrijft (Kerssemakers, 1989) de resultaten van een verkennend onderzoek naar tegenoverdracht bij religieuze problematiek. Kerssemakers geeft aan dat het thema ‘religie’ bij psychotherapeuten niet goed in de markt ligt.<sup>5</sup> Heel wat psychotherapeuten lijken huiverig voor de associatie tussen therapie en religie. Er zijn veel therapeuten die een religieus verleden achter de rug hebben en hebben verkozen dit verder vooral de rug toe te keren. Kerssemakers maakt gebruik van het onderscheid dat Uleyn (1986) maakt van drie soorten vermijdingsgedrag bij hulpverleners: vermijden, bestrijden en belijden (1989, 34).

De huiver van psychotherapeuten voor de associatie tussen therapie en religie vertoont overeenkomsten met het ongemakkelijke gevoel dat raadslieden hebben bij moraliseren. De eerder genoemde voorbeelden laten zien dat de door Kerssemakers beschreven soorten vermijdingsgedrag ook herkenbaar zijn voor de geestelijk begeleider die gericht wil blijven op de cliënt maar zich geconfronteerd ziet met een verhaal dat in hem een morele, afkeurende reactie oproept.

#### **4.1 Wat is tegenoverdracht?**

Tegenoverdracht is een lastig begrip, waarvan Kerssemakers in 1989 schreef dat het toen onvoldoende uitgekristalliseerd en voor meerdere interpretaties vatbaar was (Kerssemakers, 1989, 19). In zijn weergave van de verschillende opvattingen hierover onderscheidt hij de klassieke en de totaliserende opvatting, een onderscheid dat tot op de dag van vandaag gangbaar is.

Tegenoverdracht is te definiëren als de invloed van de persoonlijke geschiedenis van de therapeut op diens interactie met de cliënt (de Vries – Schot, 2006, 13). In de klassieke opvatting van tegenoverdracht wordt het als een onbewuste, neurotische reactie van de therapeut op de overdracht van de cliënt gezien. Tegenoverdracht is dan de weerstand van de therapeut als gevolg van zijn innerlijke conflicten; zij verstoren zijn begrip van de cliënt en gedrag in de therapie (Kerssemakers, 1989, 49). Het is aldus een obstakel voor de therapie. Verschillen in culturele en ethische waarden, vooroordelen, politieke, seksuele, en religieuze ideologieën kunnen een voedingsbodem voor tegenoverdracht vormen (ibid., 24).

Naast deze klassieke opvatting is er de totaliserende opvatting van tegenoverdracht, waarbij tegenoverdracht alle reacties van de therapeut omvat, en de bruikbaarheid van de tegenoverdracht wordt benadrukt, zonder daarbij de weerstandselementen te verwaarlozen. Bij de totaliserende opvatting is tegenoverdracht het totaal van de psychologische belevingen die de analyticus ondergaat; reële en gefantaseerde, interne en externe processen, die hem helpen de patiënt te leren kennen. Ook empathie kan zo gezien worden als een vorm van

---

<sup>5</sup> Opgemerkt dient te worden dat er inmiddels 20 jaar verstreken zijn. Ik heb geen gegevens over de situatie op dit moment.

tegenoverdracht. Een tijdelijke identificatie van de therapeut met de cliënt stelt de therapeut in staat tot empathie (ibid., 23).

Zo bezien is tegenoverdracht niet iets wat je moet zien te vermijden, maar is de vraag veeleer wanneer tegenoverdracht – onvermijdelijk en essentieel – benut kan worden in de therapie en onder welke condities ze stoort. Om dit te ontdekken is intensieve zelfanalyse vereist, in de hoop dat daarmee ongecontroleerde tegenoverdracht afneemt, of in ieder geval gedeeltelijk weggenomen wordt (ibid., 29).

## 4.2 Vermijden, bestrijden en belijden

In dit onderzoek ga ik net als (Kerssemakers, 1989) uit van de totaliserende definitie van tegenoverdracht. In deze definitie wordt ervan uitgegaan dat zowel aan de zijde van de cliënt als van die van de therapeut bewuste en onbewuste, gezonde en minder gezonde factoren of processen meespelen en dat deze niet alleen als statische grootheden tegenover elkaar geplaatst worden, maar een eigen dynamische interactie ontplooien (1989, 48-49). Deze beschrijving recht doet aan de interactie van een begeleidingsgesprek, waarin beide gesprekspartners deelnemen met eigen gevoelens, wensen en ervaringen, die medebepalend zijn voor het gesprek.

(Kerssemakers, 1989) maakt zoals gezegd gebruik van het onderscheid dat Uleyn (1986) maakt van drie soorten vermijdingsgedrag bij hulpverleners: vermijden, bestrijden en belijden (1989, 34). Hierbij van elk van deze drie vormen van ‘religieuze’ tegenoverdracht een korte definitie<sup>6</sup>:

*Belijden: het duidelijk maken van het eigen levensbeschouwelijk standpunt door de therapeut.*

*Bestrijden: het duidelijk laten blijken dat men het levensbeschouwelijk standpunt van de ander afkeurt.*

*Vermijden: het gesprek over levensbeschouwing uit de weg gaan en hiermee de cliënt achter laten met het idee dat dit wezenlijke levensterrein er klaarblijkelijk niet toe doet voor de therapeut.*

(De Fruyt, 2011, 12) geeft in een artikel in het tijdschrift ‘Pastorale Perspectieven’ een bepaalde volgorde aan tussen deze begrippen:

*‘Hiernaast zitten we binnen de sector natuurlijk ook met een bepaalde erfenis in onze verhouding tot deze dimensie (MG: de religieuze dimensie). Een verhouding die Kerssemakers ooit omschreef als één waarin we na een eerste periode van belijden, over de klassieke periode van bestrijden, geëvolueerd zijn naar een houding van stilzwijgend vermijden van deze dimensie’.*

---

<sup>6</sup> Uit Berkhout, L., ‘Zingeving in het contact tussen psychiater en patiënt’ (scriptie master geestelijke verzorging aan de faculteit geesteswetenschappen, departement religiewetenschappen en theologie, universiteit van Utrecht).

De essentie van de eerder gegeven definities zijn eenvoudig weer te geven voor de situaties die in dit onderzoek aan de orde zijn<sup>7</sup>:

*Belijden: het duidelijk maken van het eigen morele standpunt door de begeleider.*

*Bestrijden: het duidelijk laten blijken dat men het morele standpunt van de ander afkeurt.*

*Vermijden: het gesprek over moraliteit uit de weg gaan en hiermee de cliënt achter laten met het idee dat dit wezenlijke levensterrein er klaarblijkelijk niet toe doet voor de begeleider.*

Ik verwacht dat bij humanistisch geestelijk verzorgers, evenals bij psychotherapeuten, van de drie vormen van tegenoverdracht vermijden het meeste voorkomt. In dat geval gaan geestelijk verzorgers niet in op dat wat ze moreel onjuist vinden om zo te voorkomen moraliserend te zijn. Omdat geestelijk verzorgers bepaalde humanistische opvattingen willen ‘belijden’, ofwel voor het voetlicht brengen, lijkt me dat ook dit voor zal komen bij geestelijk verzorgers. Als belijden inderdaad voorkomt is de vraag interessant wat dan een cliëntgericht antwoord zou kunnen zijn. Uitgaande van de humanistische opvatting over morele autonomie is het onwaarschijnlijker dat opvattingen van cliënten bestreden zullen worden. Of één of meer van de houdingen belijden, vermijden en bestrijden naar voren komen tijdens de interviews met de geestelijk begeleiders, komt later aan de orde.

---

<sup>7</sup> Idem voetnoot 6, ook hier is de definitie conform de definities uit de scriptie van Berkhout.

## 5 ONDERZOEKSOPZET EN METHODOLOGISCHE VERANTWOORDING

### 5.1 Onderzoeksopzet

Voor ik inga op de resultaten uit de gehouden interviews sta ik in dit hoofdstuk stil bij de onderzoeksopzet en de methodologie.

In dit onderzoek is gekozen voor literatuuronderzoek en voor kwalitatief onderzoek met een overwegend beschrijvend karakter. Ik heb me gericht op het verdiepen en versterken van inzichten over wat er in de dagelijkse praktijk van humanistisch geestelijk verzorgers in strijd is met de eigen waarden en normen, welke emoties en andere reacties dit oproept en wat de uitwerking daarvan is in het gesprek. Het gaat om de dagelijkse praktijk van geestelijk verzorgers werkzaam in de ouderenzorg.

Omdat er geen ander onderzoek te vinden was op dit terrein en er dus sprake is van relatief onontgonnen gebied, heb ik gekozen voor een open en verkennende wijze van interviewen. De interviews zijn semi-gestructureerd. De vragen liggen niet exact van tevoren vast en ook hun volgorde niet. Het interview begint door middel van een open beginvraag. De interviewer beschikt over een lijst met items (onderwerpen) die in principe aan bod komen. De reacties van de respondent bepalen de volgorde en de aard van de vervolgvragen.

Elk interview start met de vraag of de geestelijk verzorger situaties kent waarin de eigen morele opvattingen niet overeenkomen met die van de cliënt. Deze vraag is erop gericht de aandacht van de geestelijk verzorger op de concrete dagelijkse praktijk te richten. In aansluiting op deze vraag volgt een verkenning welke waarden en normen van de geestelijk verzorger niet overeenkomen met waar de cliënt blijk van geeft, welke emoties dat oproept en wat dan de reactie is van de geestelijk verzorger.

In elk interview komen verder in principe de volgende zaken in willekeurige volgorde aan bod:

- inspiratie (van waaruit de geestelijk verzorger werkt)
- emotieregulatie van de geestelijk verzorger (als er sprake is van een moreel verschil)
- cliëntgerichtheid, en de drie kenmerken: empathie, onvoorwaardelijke positieve aandacht en congruentie (en of die al dan niet behulpzaam zijn of in het geding zijn wanneer er sprake is van een moreel verschil)
- dichtslaan, langs iets gaan, of willen overtuigen (vermijden, belijden en bestrijden)
- voorbeeld waarin geestelijk verzorger tevreden is over eigen omgang met moreel verschil, en voorbeeld waarin geestelijk verzorger niet tevreden is over eigen omgang met moreel verschil

*Moraliteit: geen gemakkelijk gespreksonderwerp*

Dit onderwerp vraagt om een zekere diepgang in de interviews. Ik wil in dit onderzoek helder krijgen wat gevoelens en overtuigingen van geestelijk verzorgers doen in de gesprekken die



ze hebben met cliënten. Heel specifiek in die gevallen wanneer iemand iets vertelt wat een morele, afkeurende reactie bij de geestelijk verzorger oproept. Wat gebeurt er dan in het hoofd en met het gevoel van raadslieden, hoe beïnvloedt dat hen en het gesprek, zowel positief als negatief? Een gesprek hierover vraagt om diepgang.

Gezien dit feit zou het wenselijk zijn geweest als respondenten van te voren na zouden denken over situaties waarin botsende moraliteit aan de orde is zodat ze al bepaalde situaties paraat zouden hebben als het interview begint. Vermoedelijk is het echter zo dat door kandidaat-respondenten te vragen zich voor te bereiden, deze minder snel geneigd zijn mee te doen aan het onderzoek. Daarom is er voor gekozen geen voorbereidingstijd van respondenten te vragen.

Om de interviews zo goed mogelijk te laten verlopen, heb ik per item stilgestaan bij mogelijke antwoorden. Ik heb me afgevraagd wat ik zelf zou antwoorden op vragen en of ik direct antwoord zou kunnen geven. Door deze voorbereiding, zullen vragen hopelijk beter over het voetlicht komen. Ook zal dit voorwerk er toe bijdragen dat het degene die de vragen beantwoordt iets gemakkelijker gemaakt wordt zich in te leven in het gebied waar de vraag over gaat.

#### *Begrippen die niet aansluiten bij de belevingswereld van respondenten*

Ondanks deze voorbereiding merkte ik tijdens de interviews dat begrippen als ‘moraliteit’, ‘oordelen’, ‘onjuist’ niet altijd bleken aan te sluiten bij hoe de geestelijk verzorgers in de praktijk een moreel verschil benoemen. Zo sprak een respondent over ‘last hebben van’, of ‘moeite hebben met’ bepaalde opvattingen, en gaf ze aan dat ‘onjuist’ niet een begrip is wat bij haar opkomt. Er bleek soms een vertaalslag nodig van de woorden die ik in mijn vraag gebruikte, naar de woorden die overeenkwamen met de beleving van de respondenten.

Ook bleek dat het onderwerp ‘morele aspecten van geestelijke begeleiding’ iets opriep bij de respondenten dat het gesprek over grote dingen moet gaan. In gesprekken kwam de term ‘morele dilemma’s’ naar voren, een term die ik zelf niet gebruikt heb in het kader van mijn onderzoek, maar waarvan raadslieden bleken aan te nemen dat dit was waar het gesprek over zou gaan.

Als ik de interviews opnieuw zou doen, zou ik het onderwerp meer inleiden, en wellicht met een voorbeeld aangeven wat ik met dit interview voor ogen heb. Maar met de kennis van nu is dat gemakkelijk gezegd. Ik zou het nu anders doen, maar dat komt door de ervaring die ik heb opgedaan.

## 5.2 Selectie

De werving van respondenten is in eerste instantie verlopen via de werkbegeleiders van de twee stages die ik gelopen heb.<sup>8</sup> Zij hebben hun intervisiegroepen benaderd met het verzoek aan hun collega's om in het onderzoek te participeren. Daarna is op er sprake geweest van een bescheiden 'sneeuwbal': de respondenten die participeerden in het onderzoek hebben weer hun collega's benaderd met het verzoek ook in het onderzoek te participeren. Uiteindelijk hebben vijf respondenten meegedaan aan dit onderzoek.<sup>9</sup>

Er hebben drie vrouwen en twee mannen meegedaan aan het onderzoek. Ze zijn ouder dan dertig, en zijn ervaren tot zeer ervaren geestelijk verzorgers (allemaal minimaal drie jaar werkervaring). Alle respondenten zijn werkzaam of woonachtig in Amsterdam of omgeving. Ze zijn allen werkzaam in de ouderenzorg.

## 5.3 Registratie en verwerking van de data

De interviews zijn opgenomen met een voicerecorder en letterlijk uitgeschreven. Overeenkomstig de opzet van de analyse van Atlas-Ti, heb ik een handmatige analyse uitgevoerd in verband met de beperkte omvang van het onderzoek. Een analyse bestaat uit twee fasen, zoals (Maso & Smaling, 1998) beschrijven: een confrontatiefase en een generatiefase. In de confrontatiefase wordt het theoretisch kader geconfronteerd met de verzamelde informatie (1998, 57). In mijn onderzoek betekent dit dat de interviews geanalyseerd zijn aan de hand van de itemlijst. In de generatiefase worden voorlopige nieuwe begrippen, veronderstellingen en hypothesen gegenereerd en geformuleerd (ibid., 57). In dat kader heb ik ook nadrukkelijk gekeken of de interviews onverwachte bevindingen opleveren.

## 5.4 Interne en externe betrouwbaarheid

Betrouwbaarheid is afwezigheid van toevallige of onsystematische vertekeningen van het object van studie. In kwalitatief onderzoek betekent betrouwbaarheid herhaalbaarheid van de resultaten van het onderzoek (Maso & Smaling, 1998, 68).

Interne betrouwbaarheid verwijst naar consistentie van de gegevensverzameling, de data-analyse en de conclusies (ibid., 69). Bij de analyse van het empirisch gedeelte van het onderzoek wordt steeds weergegeven van welke respondent de informatie afkomstig is. De gebruikte uitspraken van respondenten zijn op deze manier in hun context te achterhalen. De consistentie is ook verhoogd doordat bij alle interviews gebruik gemaakt is van dezelfde itemlijst.

---

<sup>8</sup> Een werkbegeleider is werkzaam in de instelling waar de student stage loopt (en is in dit geval een humanistisch geestelijk verzorger), die de stagiair wegwijs maakt in de organisatie en in het vak..

<sup>9</sup> Het aantal respondenten is heel laag. Het aantal gegadigden waaruit respondenten kunnen voortkomen is relatief klein. Van hen gaf een aantal aan erg druk bezet te zijn, en/of al te hebben meegedaan aan andere onderzoeken.

De interviews hebben bewust een open karakter. De bedoeling van het onderzoek is immers zoveel mogelijk een zo breed mogelijk beeld te krijgen van de emoties en opvattingen van respondenten en hoe die uitwerken in het gesprek op momenten van moreel verschil. De interviews zijn daardoor onderling sterk verschillend.

Externe betrouwbaarheid is herhaalbaarheid van het hele onderzoek, inclusief alle resultaten, door andere, onafhankelijke onderzoekers in dezelfde situatie, met dezelfde onderzoeksopzet en met dezelfde methoden en technieken (ibid., 70).

Zoals eerder aangegeven is er in alle interviews gebruik gemaakt van dezelfde itemlijst. Wel is de manier waarop de vragen over de items gesteld werden aan verandering onderhevig geweest. Tijdens het laatste interview heb ik meer duidelijkheid gegeven over de reden om bepaalde items aan bod te laten komen. Die duidelijkheid gaf ik omdat ik tijdens de eerdere interviews bleek dat voor geïnterviewden bepaalde onderwerpen uit de lucht kwamen vallen. Dit had wel tot gevolg dat de gespreksrichting minder open gelaten werd. Een voordeel was wel dat 'het morele' minder uit beeld verdween dan in de eerste paar gesprekken gebeurde. Hierdoor zijn de interviews niet helemaal vergelijkbaar. Het moge duidelijk zijn dat een ontwikkelingsproces in de wijze van interviewen zowel invloed heeft op de interne als op de externe betrouwbaarheid.

Het is opvallend hoe verschillend de interviews zijn. Er is nauwelijks sprake van herhaling in dat wat in de gesprekken aan bod komt. Dit wijst er op dat dit onderzoek nog ver af is van het zogenaamde verzadigingspunt. Dit punt wordt bereikt als herhaaldelijk geen nieuwe informatie meer gevonden wordt (ibid., 75).

## **5.5 Interne en externe validiteit**

Validiteit vatten (Maso & Smaling, 1998) op als afwezigheid van systematische vertekeningen (1998, 68).

Interne validiteit is validiteit binnen een onderzoeksproject en betreft vooral de deugdelijkheid van de argumenten (verzamelde gegevens) en de redenering (de onderzoeksopzet en de analyse) die tot de conclusies geleid hebben (ibid., 71).

De interviews hadden zoals al herhaaldelijk gezegd een bewust open karakter. Er is gestreefd naar een dialogische relatie tussen interviewer en respondent.<sup>10</sup> Dat leek de beste garantie voor zo groot mogelijke variatie in antwoorden. Gezien het beperkte materiaal is de kans zeer wel aanwezig dat er grote vertekeningen zullen zijn, dus beperkte interne validiteit.

De interne validering had kunnen worden vergroot door de overwegingen en conclusies terug te koppelen naar de respondenten met het verzoek deze te valideren. Dit is vanwege beperkte tijd.

---

<sup>10</sup> Het dialogisch karakter moet hier niet al te zeer strikt worden opgevat (als een gelijkwaardig heen en weer gaan tussen de gesprekspartners). Gedoeld wordt hier op een open karakter van het gesprek, waarin de ander de ruimte heeft zich uit te spreken, kan inbrengen wat hij wil, en zich goed beluisterd voelt.

Externe validiteit wordt meestal opgevat als de generaliseerbaarheid van onderzoeksconclusies naar andere personen, fenomenen, situaties en tijdstippen dan die van het onderzoek (ibid., 73). Dit onderzoek heeft een geringe omvang en richt zich op het verkennen van een redelijk onontgonnen gebied. De generaliseerbaarheid zou kunnen worden verhoogd als de gekozen respondenten een representatieve steekproef vertegenwoordigen. Daar is niet aan voldaan. De selectie is tot stand gekomen op basis van beschikbaarheid van de respondenten.

Een versterking van de externe validiteit, maar ook van de externe betrouwbaarheid zou kunnen worden verkregen door het aantal respondenten te verhogen.

## 6 RESULTATEN VAN HET EMPIRISCHE DEEL

De resultaten van het empirische deel worden weergegeven in vijf paragrafen, die een antwoord geven op de eerste drie deelvragen zoals die zijn aangegeven in de probleemstelling.

§ 6.1 geeft in strikte zin geen antwoord op een deelvraag. Het antwoord op de eerste deelvraag kan gevonden worden in § 6.2 en (een groot deel van) § 6.3. In § 6.3 is ook het antwoord op de derde deelvraag te vinden. § 6.4 richt zich op de tweede deelvraag. De laatste paragraaf (§ 6.5) gaat in op drie thema's die niet bij een deelvraag zijn onder te brengen. Hieronder per paragraaf een korte omschrijving van de inhoud:

§ 6.1 geeft een beeld van situaties waarin volgens geestelijk verzorgers sprake is van een discrepantie tussen de eigen morele opvattingen en de zijnswijze en bestaansopvattingen van de cliënt.

In § 6.2 komen de overwegingen van de geestelijk verzorgers aan de orde om hun eigen morele positie al dan niet in de begeleiding tot uiting te brengen.

De volgende paragraaf (§ 6.3) geeft een beeld van de wijze waarop de geestelijk verzorgers dit doen. Ook wordt hier geschetst hoe de respondenten naar eigen zeggen hun emoties reguleren teneinde hun begeleiding van de cliënt te kunnen voortzetten.

In § 6.4 wordt het omgaan met de discrepantie tussen de eigen morele opvattingen van de respondenten en de zijnswijze en bestaansopvattingen van de cliënt in verband gebracht met het thema tegenoverdracht.

De laatste paragraaf (§ 6.5) gaat in op drie thema's die zoals eerder gezegd niet bij een deelvraag zijn onder te brengen maar die wel bij de respondenten ter sprake kwamen: cliënten die slechte verhoudingen hebben met hun familie; cliënten die spreken over de wens de dood te bespoedigen en het uitdragen van morele standpunten bij bezinningsbijeenkomsten door respondenten.

De keuze om de eerste twee thema's apart te bespreken komt voort uit het feit dat onverwacht bleek dat respondenten heel verschillend tegen deze thema's aankijken en/of heel verschillend met deze thema's omgaan. Bij het laatste thema (over bezinningsbijeenkomsten) gaat het niet om botsende moraliteit (het onderwerp van deze scriptie) maar wel om een vorm van morele educatie: een onderwerp dat ook in het literatuuronderzoek aan de orde is geweest.

### *Mijn eigen morele positie*

Tijdens de verschillende interviews die gingen over morele kwesties werd me steeds ook mijn eigen morele positie duidelijk die soms een andere is dan die van de respondent waarmee ik in gesprek was. Er zijn situaties die aan de orde kwamen waar ik een andere (morele) keuze zou maken. Dit is vanzelfsprekend niet iets wat in de gesprekken naar voren is gebracht. Het is niet de intentie van deze scriptie een waardeoordeel te geven over het handelen van de respondenten. Bij de weergave van de resultaten van het empirisch gedeelte (in hoofdstuk 6)

wordt beschreven hoe respondenten omgaan met situaties waarin de eigen waarden en normen botsen met die van de cliënt. In hoofdstuk 7 geef ik een eigen antwoord op de laatste deelvraag: *‘Hoe kun je zowel recht doen aan de ander (cliëntgericht blijven) als recht doen aan wat in het geding is (dus hoe blijf je open en integer)’?*

## **6.1 Situaties waarin het morele in het geding is**

Deze paragraaf geeft een beeld van situaties waarin volgens geestelijk verzorgers sprake is van een discrepantie tussen de eigen morele opvattingen en de zijnswijze en bestaansopvattingen van de cliënt. Hierbij is niet gestreefd naar volledigheid, de bedoeling is een eerste indruk te geven van wat er zoal in de interviews aan bod is geweest.

- Meerdere respondenten spraken over bewoners die aangeven dood te willen. Hier worden zowel bewoners die aangeven euthanasie te willen bedoeld als bewoners die zelfmoord zeggen te willen plegen. Eén van de respondenten had er moeite mee dat een bewoner euthanasie ziet als een recht.
- Niet alle gedrag van cliënten in gespreksgroepen is voor de ander acceptabel. Zo kan een cliënt anderen onheus bejegenen of voor anderen irritant gedrag vertonen. De geestelijk verzorger staat dan voor de keuze om in te grijpen of niet.
- In bijna elk gesprek kwamen slechte familieverhoudingen, met name ouder-kind relaties, ter sprake. Respondenten (de geestelijk verzorgers) hebben soms moeite met de opstelling van de bewoner, bijvoorbeeld een starre afwijzende houding.
- Geestelijk verzorgers hebben soms moeite met een discriminerende houding van bewoners, bijvoorbeeld ten opzichte van allochtonen of homoseksuelen.
- Ook een cultuurverschil kan de begeleiding van iemand lastiger maken. Een respondent begeleidt een Turkse vrouw (een dochter van een bewoner). Deze dochter is een hoog opgeleide vrouw, die zich haar hele leven heeft opgeofferd. Nu heeft ze verdriet over een verloren gegaan eigen leven. De respondent geeft aan dat ze vanuit de Nederlandse moraal denkt: ‘laat je vader toch, ga je eigen leven leiden’, maar dat kan helemaal niet vanuit de cultuur van de dochter.
- Eén respondent gaf aan er altijd moeite mee te hebben als een bewoner met veel negatief commentaar komt op iemand anders.

In het voorbeeld waarin sprake is van een cultuurverschil speelt een net iets andere morele discrepantie als bij de andere voorbeelden. Deze discrepantie roept minder een afkeurende innerlijke morele reactie op, maar plaatst de respondent wel voor een zelfde soort lastige keuze wat te doen met de eigen morele positie als in de andere gevallen.

Dit overzicht geeft een eerste indruk van het soort onderwerpen dat besproken is. Uit de bovenstaande opsomming blijkt al dat de aan bod gekomen onderwerpen divers waren. Door deze lijst met voorbeelden van door respondenten genoemde situaties waarin iets van hun eigen waarden en normen in het geding is, kan de indruk zijn ontstaan dat deze situaties

regelmatig aan de orde zijn. Dit is zeker niet het geval. De respondenten geven aan dat moreel verschil niet aan de orde van de dag is. Het komt voor, maar niet heel regelmatig. En als het speelt spreken respondenten lang niet altijd over botsende waarden en normen.

Ze zijn voorzichtig in hun oordelen, en blijken vaak ook als de ander het anders ziet wel begrip op te kunnen brengen voor het standpunt van de ander. Alle respondenten verwoorden dat hun oordeel er niet zo toe doet. Het is voor (humanistisch) geestelijk verzorgers een waarde om de ander ruimte te geven, niet met een eigen oordeel te komen. Dat is mooi verwoordt door (Hensing, 2011), geestelijk verzorger in de gevangenis. De ruimte niet te bezetten is voor haar een bewuste keuze: niets in te vullen, niet te gaan classificeren of categorieën aan te brengen. Ze doet dit uit respect voor de ander. Zij vindt hierbij de openheid die de gedetineerde de mogelijkheid tot contact biedt wanneer de gedetineerde dat wil, en vindt het belangrijk dat de gedetineerde zelf kiest voor dit contact (2011, 63-81).

## **6.2 De eigen morele positie tot uiting brengen?**

In deze paragraaf ga ik in op de vraag op grond waarvan geestelijk verzorgers besluiten de eigen morele positie tot uiting brengen in situaties waarin er sprake is van een moreel verschil tussen henzelf en een cliënt.

Respondent A verwoordt dat door de cliënt ruimte te geven, deze veelal vertelt wat zijn overwegingen zijn in hoe hij tot een moreel standpunt gekomen is. Het besef dat de cliënt ruimte nodig heeft is bij hem ook te zien als een tactische overweging: deze ruimte maakt dat de cliënt meer gaat vertellen. Wanneer de situatie vanuit meerdere invalshoeken wordt beoordeeld kan het dat het morele standpunt van de ander al verzacht. Hij kiest ervoor om als de cliënt een moreel standpunt inneemt, de opvattingen van de ander niet aan de orde stellen. Hij maakt een onderscheid tussen opvattingen en kwesties. In onderstaand citaat wordt duidelijk wat hij onder deze begrippen verstaat.

*‘Een opvatting is moeilijk te veranderen, een kwestie daar zitten pro’s en contra’s in. Ik vind het veel interessanter om over de kwestie te praten, dan om over een mening of een opvatting, dat test ook of een opvatting wel weloverwogen is. Want als hij weloverwogen is, dan worden er meerdere perspectieven gehanteerd....Ik denk dat er in het leven geen pasklare antwoorden zijn. En iedereen die daar wel zit, gaat bij mij jeuken om daar kritische vragen over te stellen. En we hebben ze in het humanisme ook niet, we hebben geen pasklare antwoorden. Dus laten we ook vooral niet doen of ze wel hebben. En, hoe ik daar zelf in die kwestie sta, dat is in het horen wel van belang, als referentiekader. Maar, als iemand daar andere keuzes in maakt, ja, ergens is het mijn zegen heb je. Want ik kan dat niet dragen’.*

Deze respondent vindt het dus niet zinnig zijn morele standpunt tegenover die van de cliënt te zetten. Hij wil dat een cliënt zelf een afgewogen keuze maakt, waarbij de situatie vanuit verschillende invalshoeken wordt beoordeeld.

*Wanneer geven respondenten stem aan hun morele standpunt?*

Er is één duidelijk argument om dat wel te doen, en dat is dat er op de één of andere manier belangen van anderen in het geding zijn. Er is dan sprake van door de geestelijk verzorger ervaren noodzaak om te reageren. Maar wanneer is dat het geval? Hierin zijn enkele duidelijke verschillen tussen de respondenten waarneembaar. De volgende voorbeelden geven daar meer helderheid over.

1. De momenten dat respondent D stem geeft aan de eigen moraliteit spelen zich (over het algemeen) af in de gespreksgroep. Als daar bijvoorbeeld iemand anderen niet respectvol behandelt, of de eigen levensbeschouwing als de enige juiste voor het voetlicht wil brengen, probeert hij dat te stoppen *‘dan moet ik zorgen dat de irritaties bij de andere groepsleden niet te hoog oplopen’*. Uit deze voorbeelden komt naar voren dat het voor deze respondent gewettigd is stem te geven aan het eigen morele standpunt als er direct belangen van anderen worden geschaad.
2. Na een incident waarbij een verpleegster een zieke bewoonster geen drinken wilde geven, is er een verhaal rond gaan zingen dat *‘je hier niet ziek moet worden, dan wordt er niet naar je omgekeken’*. Respondent C vindt dat de verpleegster niet goed heeft gehandeld. Ze heeft echter ook moeite met de negatieve beeldvorming die optreedt doordat mensen elkaar napraten en geen verantwoordelijkheid nemen. Dit creëert een gevoel van angst. Ze spreekt bewoners daarop aan: *‘Je hebt zelf geen slechte ervaring met de zorg, waarom praat je er dan zo over?’* en *‘Kaart dit incident aan bij de teamleider, of bespreek het bij een bewonersbespreking’*. Uit dit voorbeeld blijkt dat je ook stem kunt geven aan je eigen waarden en normen als er indirect belangen van anderen worden geschaad.
3. Respondent B vindt familiekwesaties morele kwesaties bij uitstek. Als ze vindt dat de familie door de cliënt wordt geschaad komt ze op voor de belangen van de familie. In dit voorbeeld wordt de eigen moraliteit dus geuit als er direct belangen van anderen (niet-clënten) worden geschaad.
4. Respondent B gaat altijd in op discriminerende opmerkingen: op het afwijzen van mensen om geslacht, geloof, huidskleur of ras. Ze heeft er moeite mee als over een groep mensen algemeen in termen van ‘ze’ wordt gesproken. In een gesprek met een bewoner die zich negatief uitlaat over ‘die Marokkanen’ zegt ze: *‘Die Marokkanen’. Die heb ik nog nooit gezien. Ik zou niet weten waar die wonen’*. In dit voorbeeld komt de eigen morele positie naar buiten op het moment dat een cliënt een ander (of een groep anderen) onheus bejegend.

Uit de voorbeelden van de respondenten komt naar voren dat er hier een keuze ligt: wanneer vind je dat je voor de belangen van anderen moet opkomen? Is dat alleen als er direct belangen worden geschaad, of alleen als het belangen betreft van cliënten? Respondenten



ervaren dit soort momenten als een keuze, waarvan uit de interviews blijkt dat dat vaak een hele bewuste keuze is.

### **6.3 Manieren waarop de morele positie het gesprek mede bepaalt en de rol van emoties daarin**

De eigen morele opvattingen van de geestelijk begeleider komt op verschillende manieren tot uiting. Ook zonder direct het eigen morele standpunt in te brengen kan het toch mede bepalend zijn van het gesprek. Respondent A zegt hierover:

*‘Ik moet mee kunnen bewegen, en dan kijken welke kant ik op kan, en die kant die is dan mede ingegeven door wat ik als waarden heb, door mijn moraliteit, maar die hoeft helemaal niet expliciet aan bod te komen’.*

De eigen waarden en normen van de geestelijk verzorger werken door doordat ze mede de richting bepalen waar het gesprek heen gaat: Op welk deel van het verhaal ga je in, welke vraag stel je aan de cliënt als die iets vertelt waar je je niet in kunt vinden?

Zoals eerder aangegeven stellen respondenten in gesprekken hun oordeel op het tweede plan, omdat ze belang hechten aan de morele ruimte van de ander. Een aantal respondenten verwoordt dat ze voor bewoners een autoriteit zijn en dat ze daarom extra voorzichtig zijn met het uiten van morele standpunten. Respondent E gebruikt om die reden niet bestaande anderen (bijvoorbeeld een oom of tante) die dan in het gesprek haar eigen morele positie vertegenwoordigt. Haar reactie op iemand die negatief aankijkt tegen homoseksuelen, is hier een voorbeeld van:

*‘Mijn tante die heeft een buurjongen, die is homoseksueel. Dat vond ze in het begin maar helemaal niks. Nu blijkt het toch gewoon een jongen te zijn, hij heeft gisteren nog boodschappen voor haar gedaan’.*

Dit voorbeeld laat een creatieve vorm zien van de eigen morele positie tot uiting laten komen, zonder (direct) aan te geven dat dit de eigen positie is.<sup>11</sup> Er wordt hier een ander perspectief naast het perspectief van de cliënt gezet.

#### *Een weloverwogen morele positie*

In §6.2 kwam het citaat van respondent A aan de orde, wat laat zien dat hij het belangrijk vindt dat een cliënt een (morele) kwestie vanuit meerdere perspectieven bekijkt, om dan tot een weloverwogen keuze of standpunt te komen. Hieronder nogmaals het bewuste citaat:

*‘Een opvatting is moeilijk te veranderen, een kwestie daar zitten pro’s en contra’s in. Ik vind het veel interessanter om over de kwestie te praten, dan om over een mening of*

---

<sup>11</sup> Dit is te zien als een specifieke vorm van self-disclosure, één van de narratieve microprocessen zoals die beschreven zijn in (Mooren, 1999, 116): ‘Self-disclosure verwijst in narratieve termen naar een respons van de begeleider waarbij deze iets vertelt uit het eigen levensverhaal, hetzij in directe vorm, hetzij in meer algemene termen van de wijze waarop mensen reageren of processen verlopen, hetzij in de vorm van het gebruik van verhalen die in de cultuur van betekenis zijn’.

*een opvatting, dat test ook of een opvatting wel weloverwogen is. Want als hij weloverwogen is, dan worden er meerdere perspectieven gehanteerd....Ik denk dat er in het leven geen pasklare antwoorden zijn. En iedereen die daar wel zit, gaat bij mij jeuken om daar kritische vragen over te stellen. En we hebben ze in het humanisme ook niet, we hebben geen pasklare antwoorden. Dus laten we ook vooral niet doen of ze wel hebben. En, hoe ik daar zelf in die kwestie sta, dat is in het horen wel van belang, als referentiekader. Maar, als iemand daar andere keuzes in maakt, ja, ergens is het mijn zegen heb je. Want ik kan dat niet dragen’.*

De respondent vindt dat zijn opvatting (over de kwestie die aan de orde is) er niet toe doet. Hij geeft wel blijk van een moreel standpunt van waaruit ‘het gaat jeuken om kritische vragen te gaan stellen’. Deze opvatting is dat de morele positie van mensen weloverwogen moet zijn. Hij verwoordde eerder dat hij meestal cliënten de ruimte biedt om te vertellen hoe ze tot een opvatting komt. Het is de vraag hoe het ruimte bieden zich hier verhoudt tot de neiging kritische vragen te willen stellen.

#### *Een gezicht dat boekdelen spreekt*

Ook als je dat wat je vindt van het verhaal van de ander niet uit wil spreken, kan het nog dat dit toch zichtbaar wordt in je houding of gezichtsuitdrukking. Respondent B zegt zich er niet altijd van bewust is dat haar gezicht boekdelen spreekt. Dat ervaart ze als lastig in vergaderingen waar de andere aanwezigen het direct kunnen zien als ze het ergens niet mee eens is. In gesprekken met bewoners ziet ze dit minder als probleem omdat daar de ander centraal staat en haar emoties dan materiaal zijn tijdens het gesprek. Het omgaan met emoties komt later in deze paragraaf uitvoeriger aan de orde.

#### *Emoties die opkomen als iets je niet zint*

Wanneer het morele in het geding is, kan dat sterke gevoelens oproepen. Vier respondenten spraken over emoties. Respondent B krijgt een beetje buikpijn als iets haar niet zint.

*‘Ja, dat is heel vaak, als iets me niet zint, dan begin ik een beetje hier buikpijn te krijgen. En ik weet het niet altijd meteen, maar ik ervaar het lichamenlijk. Ik bedoel, in mijn hoofd triggert het dan al veel langer, want dan denk ik van: ‘is dat zo’? Maar ik voel het ook in mijn buik’.*

Respondent C wordt emotioneel geraakt als mensen geweldsincidenten breed uitmeten. Ze zegt:

*‘Dat is ook iets waar ik zelf wat mee moet, hoor, wat een gevoelig punt bij mij is, ...dat bewoners zo geschokt zijn als er weer zo’n geweldsdaad is geweest, zo’n Tristan van der Vlist, ... dat raakt mensen ontzettend, komt ook ontzettend binnen via de media, en er is altijd een aantal mensen die zeggen van: ‘ja, het tegenwoordig is de maatschappij veel gewelddadiger geworden’. Volgens mij is dat dus helemaal niet zo.*

*...En natuurlijk is er geweld, ... maar mensen kunnen dat slecht relativeren, en dat heeft waarschijnlijk met de ouderdom te maken, maar mij raakt dat altijd heel erg...dat roept bij mij een verontwaardiging en boosheid op'.*

Ze heeft moeite met het feit dat geweldsincidenten worden uitvergroot, waardoor een gevoel wordt opgeroepen van onveiligheid. Haar emotionaliteit op dit punt komt ook voort uit een eigen persoonlijke ervaring.

Respondent D voelt zich onmachtig als een mevrouw in de gespreksgroep niet respectvol met haar medegroepsleden omgaat. Hij probeert dat te temperen, maar zonder resultaat. Hij zegt over zijn gevoel:

*'Ik voelde me wel onmachtig, van: 'hoe dam ik dit in'? En tegelijkertijd had ik zoiets van: 'het is haar verantwoordelijkheid'. Dat is het ook, maar ook de mijne. Ik wil dit ook niet laten gebeuren'.*

Respondent E tenslotte beschrijft een wringend gevoel als een bewoonster vertelt dat ze bang voor de dood is vanwege de dag des oordeels terwijl deze bewoonster zoveel goeds heeft gedaan in haar leven in de ogen van de respondent.<sup>12</sup> Hieronder een fragment over haar gevoelens die dan spelen:

*'Hoe kan in vredesnaam een levensbeschouwing dit met mensen doen, dat mag toch nooit de bedoeling zijn. Ik word daar boos van'.*

#### *Het belang van aandacht hebben voor emoties*

Respondent A vertelt niet over emoties omdat hij zijn gevoel helemaal niet zo interessant vindt. Een drietal andere respondenten spreekt juist over het belang aandacht te hebben voor de eigen gevoelens. Dat is nodig om contact aan te kunnen gaan in situaties waarin het morele een rol speelt. Respondent B beschrijft deze noodzaak in contact met een bewoonster met een 'naar' karakter. Ze zegt:

*'En je kunt niet net doen alsof je dat niet vindt. Of niet voelt. Maar het hoort wel bij je professionaliteit om ook met mensen om te gaan die moeilijk zijn, of waar je zelf wat meer moeite mee hebt. En in die zin is dan zelfkennis, en aandacht besteden aan als er hier iets omdraait (wijst op buik) voor dat je voor de tweede keer naar deze bewoonster gaat, dat is dan wel nodig'.*

Ook respondent C vindt het belangrijk emoties te signaleren en zich af te vragen waarom iets haar raakt. In haar woorden:

*'Nee, ik signaleer dat wel bij mezelf, dat probeer ik wel te doen, de dingen die me raken, hè, en te bedenken waarom het me raakt. Want eigenlijk vind ik het sowieso niet zinvol om boos te worden'.*

---

<sup>12</sup> In dit voorbeeld geldt net als in het voorbeeld uit § 6.1 (waar cultuurverschil speelde) dat er sprake is een net iets andere morele discrepantie als bij de andere voorbeelden. Deze discrepantie roept minder een afkeurende innerlijke morele reactie op, maar plaatst de respondent wel voor een zelfde soort lastige keuze wat te doen met de eigen morele positie als in de andere gevallen.

Respondent E tenslotte geeft ook het belang aan de eigen emoties te signaleren: ‘mijn en dijn in de gaten te houden’. Dat helpt haar te bepalen wanneer ze gevoelens al dan niet uit, en hoe.

*‘Het is ook meer een worsteling met mezelf. Ik weet wel wat van mij is, als ik iets in mijn opleiding heb meegekregen is het dat wel. Dus ik weet wel dat het mijn boosheid is, en dat zij daar helemaal niets mee opschiet’.*

#### *Emotieregulatie om in dialoog te blijven met de ander*

Twee respondenten besteden tijdens het interview aandacht aan manieren om hun emotie te reguleren. Respondent C probeert in gesprekken met bewoners emoties niet te laten zien. Het helpt haar thuis te praten over haar sterke gevoelde emoties tijdens gesprekken met bewoners. Ze zegt daarover:

*‘Nou, ik probeer dat in te houden. ...ik probeer wel eens dingen uit te leggen, waarom ik er anders tegenaan kijk, en ik probeer ook wel aan bewoners te vragen waarom ze dat zo ervaren ... en dan heb ik het daar thuis over: ‘Goh, ik was zo boos. Denk eens even met me mee. Hoe kan ik dat de volgende keer anders aanpakken’?’*

Respondent E verwoordt hoe ze haar eigen emoties inzet en hoe ze emoties kanaliseert. Ze schetst heel duidelijk wat haar in de relatie houdt: door te weten dat het meevoelen met de ander (empathie) een alsof-karakter heeft (je bent de ander niet) en door het zien van tragiek.

*‘Als ik verontwaardiging verwoord, doe ik dat vaak wel in een vraag: ‘wordt u daar nou niet ontzettend boos van?’ ... En dat is wel, dat is soms wel balanceren, vind ik. Daar moet je wel heel erg alert op zijn, want het gaat niet over mij. ...Dat is wel een heel bewust proces, jezelf inzetten, en wat doe je dan daarmee? Maar het is aan die ander wat hij daarmee doet. Het is aan die ander. ... Ja, alles kan en mag er zijn wat mij betreft, ook mijn eigen boosheid. Maar het gaat erom hoe ik het kanaliseer. Soms door te zeggen: ‘M’n tante (niet bestaand) die heeft zoiets meegemaakt, die wordt daar ontzettend boos van. Heb u dat nou ook?’ ... ‘Wat mij het meest helpt als de moraal botst, is toch denk ik de afstand-nabijheid, het wat betreft de empathie dat ‘alsof-karakter’ en het kunnen zien van tragiek. Dat houdt mij allemaal in de relatie. Dat helpt om niet totaal verontwaardigd te raken, zodat ik niet meer zou kunnen functioneren als geestelijk verzorger. Ik denk dat dat ook wel een beroepshouding is’.*

## **6.4 Vermijden, belijden en bestrijden**

In deze paragraaf komt aan de orde hoe respondenten omgaan met een ervaren discrepantie tussen de eigen morele opvattingen en de zijnswijze en bestaansopvattingen van de cliënt. Dit wordt in verband gebracht met het thema tegenoverdracht.

Tijdens de interviews is het thema tegenoverdracht aan bod gekomen door te spreken over de items dichtslaan, langs iets gaan en willen overtuigen. De eerste twee items slaan daarbij op situaties van vermijden. Het derde item: de neiging te (willen) overtuigen kan zowel slaan op

een situatie waarin de opvatting van de cliënt bestreden wordt als op een situatie waarin de eigen overtuiging beleden wordt. In de praktijk blijkt dat deze twee vaak samen gaan.

Per vorm van tegenoverdracht is gekeken of die in het interview voorkomt. Ook is gekeken naar de eigen reactie van de respondenten op de items. Hieronder wordt per vorm van tegenoverdracht het resultaat hiervan weergegeven.

Na deze analyse ga ik in op de vraag of mijn verwachting (uit &4.2) dat vermijden het meest voorkomt, dan belijden en dan bestrijden overeen blijkt te komen met de praktijk.

### **6.5.1 Vermijden**

Alle respondenten zeggen niet (snel) dicht te slaan en ook niet te herkennen langs dingen te gaan wanneer ze een morele afkeurende reactie in zichzelf constateren tijdens hun gesprekken met cliënten. Er zijn echter wel situaties aan te wijzen waarin sprake is van vermijding. Eerst wordt ingegaan op wat respondenten als reden geven voor het niet uit de weg gaan voor 'het morele gesprek'. Na de bespreking van een reden iets tijdelijk te laten liggen en een andere reden de morele dimensie wel te vermijden, wordt stil gestaan bij die situaties waarin vermijding aan de orde is.

#### *Waarom het morele gesprek niet vermeden wordt*

Er worden meerdere redenen genoemd waarom het morele gesprek juist aangaan wordt. Drie respondenten noemen hiervoor redenen die zowel slaan op hun eigen competentie (bij A, B en E) als op het belang over dit soort dingen te spreken (bij B).

Respondent A noemt dat het feit dat hij afstand houdt en cliëntgericht blijft als belangrijk om dit gesprek te kunnen voeren. Respondent E geeft aan dat het wel kan gebeuren dat ze perplex is, of met stomheid geslagen. Dat kan ook op het gebied van moraal zo zijn. Ze geeft daar dan woorden aan. Zo heeft ze wel eens tegen mensen gezegd: '*Dit gaat mijn bevattingsvermogen te boven*', '*Dit kan ik niet snappen, of begrijpen*', '*Hier kan ik heel moeilijk mee omgaan*', '*Dit vind ik echt moeilijk om mee om te gaan*', '*Ik weet niet zo goed wat ik hier op moet zeggen, verwacht u een bepaalde reactie van mij?*', '*Nou weet ik het even niet meer*'. Daar zit voor haar ook congruentie, in het benoemen van dit soort dingen. Ze herkent dus niet dat ze echt dichtslaat, dat ze echt niet meer weet wat ze ermee moet, of een boei krijg, dat benoemt ze dan. Respondent B geeft aan meestal wel snel te kunnen denken, en in die zin altijd wel met een vraag of antwoord te kunnen komen.

Respondent B laat dingen liever niet liggen dan wel. Ze zegt liever te praten over iets wat ertoe doet (zoals over morele kwesties) dan over meer algemeenheden.

### *Tijdelijk iets laten liggen*

Respondent E geeft aan soms dingen te laten liggen omdat ze er op dat moment geen zin in heeft. Maar dan laat ze ze niet voor altijd liggen. Ook geeft ze aan dat ze het soms laat liggen omdat ze eerst dingen bij zichzelf wil onderzoeken, waar ze staat.

### *Een reden om de morele dimensie te vermijden*

Respondent C zegt dat ze wel voorzichtig is om over haar homoseksualiteit te spreken. Dat heeft er gewoon mee te maken dat ze merkt dat bewoners daar hun vooroordelen bij kunnen hebben, en soms echt worstelen met deze informatie als ze het wel vertelt.

### *Enkele voorbeelden waarin vermijding een rol speelt*

Respondent C noemt het voorbeeld dat kort in §2.3.1 aan bod is geweest. Ze is in gesprek met een man, een Indische bewoner, die vertelt over zijn jaren in Indië. Deze man spreekt verlekkerd over het feit dat hij veel mensen heeft geliquideerd. Hij maakt er ook nog zo'n gebaar bij (alsof hij mensen liquideert) en zijn ogen stralen als hij erover verteld. De respondent zegt in shock te zijn door dit verhaal. Ze heeft wel het gevoel iets te moeten zeggen: *'Mijn oprisping is dan om te zeggen: 'Goh, maar dat is toch niet leuk, dat is toch niet fijn?'*, maar doet dat niet. Ze praat er later over in haar intervisiegroep, en komt tot de conclusie dat ze niets met dit verhaal hoeft. In dit voorbeeld volgt dus na een aanvankelijke vermijdingsreactie een bereflecteerde keuze van de respondent om niet in te gaan op het verhaal van de cliënt.

Respondent D vertelt dat hij een moeilijke mevrouw die medegroepsleden uit de gespreksgroep niet respectvol behandelde, op een indirecte manier uit de groep heeft gezet. Hij kon haar niet hanteren, maar zegt tegen haar dat ze beter een tijdje niet kan komen omdat ze in de lappenmand zit. Als ze weer helemaal beter is wordt samen gekeken hoe verder te gaan, vertelt hij deze mevrouw. Hij komt nooit meer op dit gesprek terug. Hij zegt over zijn eigen handelen:

*'Dus, ja, als ik het niet aankan, dan moet zij er misschien dan toch maar uit, ik heb het maar één keer gedaan, en dat zal me wel blijven heugen. Ik vond het een moeilijke keuze. Maar ik had wel zoiets van: nee, dat gaan we zo niet laten passeren.'*

Dit is een voorbeeld van vermijden. Ook hij reflecteert na afloop over deze situatie. Hij vindt het aan één kant onzorgvuldig van zichzelf dat hij niet meer op dit gesprek te zijn teruggekomen. Aan de andere kant vindt hij dat erop terugkomen het extra pijnlijk maakt. *'Is ze al uit de groep gezet, kom ik haar ook nog eens vertellen waarom ze uit die groep gezet is'*. Hij geeft aan dat hij geen vertrouwen heeft dit voor haar begrijpelijk te kunnen maken, dus besluit hij het zo te laten.

Van respondent E tenslotte is in het voorbeeld van de begeleiding van de Turkse vrouw (een dochter van een bewoner) vermijding aanwezig. De dochter is een hoog opgeleide vrouw die

zich haar hele leven heeft opgeofferd en nu verdriet heeft over een verloren gegaan eigen leven. Respondent E voelt twijfel hoe op dit verhaal in te gaan. Dat heeft te maken met het cultuurverschil: deze vrouw heeft een keuze gemaakt die buiten haar bevattingen ligt. Hoog opgeleid, en dan zo slaafs doen wat van haar gevraagd wordt, en dan tegelijkertijd zoveel verdriet over een eigen leven dat verloren is gegaan. En nog steeds houdt ze deze situatie in stand. Respondent E is niet tevreden over haar eigen besluiteloosheid. Ze zegt: *‘Op een gegeven moment moet je een standpunt innemen, maakt op zich helemaal niet zoveel uit welk standpunt, want daar komt dan wel weer de beweging uit voort. Maar twijfelen, dat, levert niet zoveel op’*. Deze respondent zit nog midden in deze situatie op het moment van ons gesprek. Ook bij haar valt op dat ze het niet bij vermijden laat, maar bij zichzelf nagaat wat haar te doen staat. Bij deze respondent houdt dat in dat ze het gesprek aan zal gaan.

Bij de bovenstaande situaties is er steeds sprake van vermijding van het morele gesprek. In het eerste geval is de respondent verbijsterd, letterlijk met stomheid geslagen lijkt het. In het tweede voorbeeld speelt de eigen onmacht een grote rol. De respondent is niet bij machte de moreel onjuiste houding van de vrouw te veranderen, maar wil haar ook niet zeggen dat hij vindt dat ze met deze houding niet in de groep kan participeren. In deze positie blijft alleen de mogelijkheid die hij kiest over: deze vrouw moet uit de groep. In de derde situatie is twijfel over hoe op het verhaal in te gaan de reden van vermijding. Deze twijfel komt voort uit het cultuurverschil, de respondent wil recht doen aan de ander, en dus niet vanuit haar westerse kant op de zaak reageren, maar ze wil ook een echt gesprek aangaan. Dat veroorzaakt haar twijfel. In alle gevallen blijft het niet bij vermijding, er is steeds sprake van reflectie achteraf, waarna een bewuste keuze gemaakt wordt of en hoe het contact wordt vervolgd.

### **6.5.2 Belijden en bestrijden**

Waar de respondenten weinig herkenning hadden bij de items die te maken hadden met situaties van vermijden, is dat heel anders bij het derde item: de neiging te (willen) overtuigen. Vier van de vijf respondenten geven aan de neiging te (willen) overtuigen te herkennen. Deze neiging kan betrekking hebben op een situatie waarin belijden of bestrijden aan de orde is. Zoals ik aan het begin van deze paragraaf aangaf blijkt uit de praktijk dat belijden en bestrijden vaak samen gaan. Dat is de reden om ze hier samen te behandelen.

De enige respondent die de neiging te (willen) overtuigen niet herkent is respondent D. Deze zegt zelf dat hij meer aftast, een idee er naast zet, dan echt iemand proberen te overtuigen. Het is interessant dat voor deze respondent een idee er naast zetten iets anders is dan iemand proberen te overtuigen. Hierover is niet doorgepraat, maar het verschil moet te maken hebben met de ruimte die de ander krijgt.

*Niets doen met de neiging te willen overtuigen*

Respondent E herkent de neiging te willen overtuigen. Ze zegt:

*‘Die neiging voel ik wel. Zo van, luister nou eens even. Ja, die neiging heb ik wel. Ik probeer het niet te doen. Niet in de één op één gesprekken’.*

Ze houdt zich in gesprekken meer terug, hoewel ze dan wel de neiging voelt mensen te willen overtuigen. Een heel concreet voorbeeld hiervan is de volgende situatie:

Een bewoonster heeft een zoon waar ze al heel lang geen contact meer mee heeft. Er is een thuiszorghulp waarmee in vijftien jaar een relatie is ontstaan die aan een moeder-dochter relatie doet denken. De bewoonster vraagt zich af of ze geen testament moet laten maken, omdat als ze niks doet, alles naar haar zoon gaat, die ze al zoveel jaar niet gezien heeft, en die haar ook niet wil zien. Ze zou in een testament kunnen laten vastleggen dat in ieder geval een deel van haar bezit naar deze vrouw gaat. De bewoonster neigt ernaar het testament achterwege te laten, maar vraagt de respondent wat zij ervan vindt. De respondent is het daar niet mee eens, maar zegt dat niet. Ze verwoordt het zo:

*‘Nou, dan heb ik wel eens de neiging om te zeggen: ‘Nou heb je in al die tijd zo vaak geprobeerd contact met je zoon te leggen, elke keer wil hij geen contact met jou, op geen enkele manier, en deze vrouw doet alles voor jou, zou je dan niet gewoon een testament maken en, voor mijn part doe je een deel, naar, en laat je de rest’. Nou, die neiging voel ik wel, dat bedenk ik wel, want dat vind ik niet eerlijk. Maar dat doet er helemaal niet toe, wat ik daarvan vind. ... Dus daar heb ik wel, heel concreet de neiging om te willen overtuigen, maar dat doe ik dan niet hoor. Dat hou ik allemaal keurig binnen. En zelfs dan, als zij vraagt wat vind jij nou dat ik moet doen? Dat heeft ze letterlijk aan mij gevraagd, en dan zeg ik: ‘dat kan ik niet zeggen. Want ik ben niet jou’. ‘Maar je bent zo wijs’. Ja, maar die wijsheid heb ik dan even niet. ‘Daar moet je je eigen wijsheid op toepassen’.*

#### *De ander moreel ‘corrigeren’*

Bij de drie andere respondenten komen situaties ter sprake waarbij ze op de een of andere manier laten zien dat ze het niet eens zijn met morele standpunt of gedrag van de ander en in het daar op ingaan hun eigen morele standpunt uitdragen (bestrijden en belijden).

Respondent A geeft als voorbeeld een cliënt die op haar manier niet goed met haar eigen situatie om kan gaan en daarin allerlei manipulaties uitvoert op haar familie. Hij probeert haar te overtuigen om dat niet te doen. En dat werkt dan niet. Hij zegt dat het vaak geen zin heeft een ander te proberen te overtuigen en dat hij meestal een naar gevoel heeft over zo’n gesprek.

Respondent C noemt het eerder besproken thema dat bewoners geweldsincidenten uitvergrooten, en daarmee een gevoel van onveiligheid creëren als een voorbeeld waarin ze de neiging heeft bewoners te willen overtuigen. Ze wil dat bewoners dit anders te zien (‘deze tijd is niet onveilig’) en er anders mee om te gaan (dit soort incidenten niet breed uit gaan meten). Een ander eerder besproken voorbeeld van deze respondent wijst in eenzelfde



richting. Dit betreft het voorbeeld waarin bewoners elkaar zijn gaan napraten in het vertellen dat *'je hier niet ziek moet worden, dan wordt er niet naar je omgekeken'*. Ook hier spreekt deze respondent over het gevoel van onveiligheid dat zo gecreëerd wordt. Ze spreekt mensen aan op dit napraten en op hun eigen verantwoordelijkheid zelf de dingen aan te kaarten die misgaan in de zorg.

Respondent B zal altijd ingaan op discriminerende opmerkingen. Ze zegt daarover:

*'Er is één ding dat ik niet over me heen kan laten gaan, maar dat weten ze heel goed, dus één op één zullen ze niet zo gauw met mij daarover spreken. ...Alles wat met discriminatie te maken heeft, met afwijzen van mensen om geslacht, geloof, huidskleur, ras, dan ben je bij mij helemaal aan het verkeerde adres. Als je daar iets over zegt, dan heb je mij tegen. Daar zal ik altijd op in gaan. 'Die zwarten die deugen niet'. 'Ik heb een schoonzusje uit Afrika', zeg ik dan. (lacht) Dan wordt het al meteen moeilijk. ... En dan hoef ik ze niet te overtuigen, want ik denk niet dat ze daarna die zwartjes allemaal leuk vinden, omdat ik dat gezegd heb, maar, dus ik ga niet een heel betoog houden, maar ik zal er altijd iets over zeggen. Ik vind wel dat wij als humanisten het voorbeeld moeten zijn van die humaniteit. En in die humaniteit zitten alle mensen, niet één uitgezonderd'.*

Respondent B noemt ook een voorbeeld waarin haar emotie tot uiting komt in het gesprek. Het gaat over de eerder genoemde bewoonster met een 'naar' karakter. Ze beschrijft een moment waarop ze boos wordt op deze vrouw nadat de respondent van de zoon van de bewoonster gehoord had dat er stukken zijn waarin zijn moeder hem ontferfd.

*'Ik was echt boos, in die moeilijke situatie van die moeder en die zoon, daar speelde op een gegeven moment dat die zoon bij stukken uitgekomen was waarin zij hem ontferfde. ...De eerste keer dat ik toen daarover met die vrouw praatte, was ik dus echt boos op haar. Omdat ze daar omheen wilde draaien, toen ik haar daarmee confronteerde. En dat heeft ze ook gezien: 'U bent boos, hè'? Ik zei: 'Ja, dat ziet u goed. Ik ben echt boos'.*

De hierboven beschreven situaties waarin sprake is van wat je zou kunnen noemen 'moreel corrigeren' laten voorbeelden zien waarin het pad van cliëntgerichtheid (tijdelijk) verlaten wordt. In hoofdstuk 7 ga ik hier verder op in.

### **6.5.3 Mijn verwachting niet uitgekomen**

In § 4.2 gaf ik aan te verwachten dat vermijden het meest voor zou komen, dan belijden en dan bestrijden. Dit is niet het beeld dat naar voren komt uit de verhalen van de respondenten. Hoewel respondenten aangeven geen herkenning te hebben bij het vermijden van situaties, zijn er in de gesprekken wel situaties aan te wijzen waar dit speelt. Bij dit thema komt steeds naar voren dat na aanvankelijk (meer onbewust) vermijden respondenten reflecteren over hun

eigen reactie om dan te komen tot een bereflecteerde tweede reactie (al dan niet gelijk aan de eerste reactie).

Bestrijden en belijden blijken over het algemeen samen voor te komen. Drie van de vijf respondenten komen met situaties waarbij ze op de één of andere manier het morele standpunt of gedrag van de ander bestrijden en daarmee tegelijkertijd hun eigen morele waarde belijden. Bij twee respondenten gaat het in de geschetste situaties om iets wat hen na aan het hart ligt: waar ze voor staan. Bij respondent C speelt een persoonlijke ervaring mee in de moeite die ze heeft als er een sfeer van onveiligheid gecreëerd wordt. Bij respondent B is discriminatie duidelijk een onderwerp waar ze vindt stelling te moeten nemen. In de situatie waarin ze boos wordt op een cliënt vindt ze dat de cliënt haar zoon en schoondochter heel verwerpelijk behandelt.

In §7.1.3 komen de vormen van tegenoverdracht opnieuw aan de orde als de vraag centraal staat of het voorkomt dat de genoemde morele discrepantie zo groot is dat dit ten koste gaat van de cliëntgerichtheid, en hoe geestelijk verzorgers reageren als dat gebeurt?

## **6.6 Opvallende thema's nader belicht**

### **6.6.1 Familiekwesties**

Voor sommige geestelijk verzorgers is een familiekwestie een moreel lastige kwestie bij uitstek waar in het interview langdurig bij stilgestaan werd, terwijl een andere geestelijk verzorger dit soort kwesties niet eens zelf aan de orde stelt tijdens het gesprek. Dit is het eerste opvallende, in het oog springende verschil in hoe de door mij geïnterviewde geestelijk verzorgers omgaan met en aankijken tegen dit thema.

Er blijken grote verschillen te zijn in hoe omgegaan wordt met familiekwesties. Daar spelen de eigen waarden en normen een belangrijke rol: hoe kijk je aan tegen een situatie waarin er geen contact is tussen bijvoorbeeld ouder en kind, en in hoeverre vind je dat je als geestelijk verzorger de taak hebt te bemiddelen in een conflict? Ook bij de beantwoording van de laatste vraag spelen morele uitgangspunten een rol.

#### *Waarden en oordelen die meespelen rond verstoorde familierelaties*

Familiekwesties zijn ingewikkeld, en bewoners kunnen zich star opstellen naar bijvoorbeeld hun kinderen. Wat vinden respondenten van situaties waarin verhoudingen binnen de familie verstoort zijn, soms zelfs in die mate dat er geen contact meer is, bijvoorbeeld tussen ouders en kinderen?

Respondent A zegt dat je wel dingen kunt vinden, maar ook wel weer kunt begrijpen waarom een cliënt het ziet zoals hij het ziet. Respondent C noemt familiekwesties ingewikkeld. Mensen kunnen soms heel hard zijn in hoe ze kijken naar bijvoorbeeld hun kinderen.

Respondent E kan zich vanuit haar eigen waardepatroon (als er zich geen ernstige dingen hebben voorgedaan zoals mishandeling of incest) niet voorstellen dat je als kind niet meer naar je ouders gaat. Daar ligt een waarde aan ten grondslag: je komt niet uit de lucht vallen, je komt ergens vandaan, je staat in een traditie, je hoort ergens bij. Dus als je boos bent, kun je op basis daarvan over dingen heen stappen. Respondent B noemt verstoorde familierelaties een moreel lastige kwestie bij uitstek. Ze komt veel verstoorde ouder-kindrelaties tegen in de ouderenzorg. Het is één van de hoofdthema's. Ouderen vinden vaak vinden dat ze in het gelijk staan, zegt ze, ze willen niet buigen, en vinden het moeilijk naar hun eigen aandeel te kijken. Ze vindt net als respondent E dat mensen wezenlijk bij elkaar horen, en dat dat indringend is, als dat verstoord is.

De oordelen over familiekwesities richten zich dus op de houding van de betrokken bewoner (star en niet geneigd naar het eigen aandeel te kijken) vanuit de waarde dat mensen wezenlijk bij elkaar horen, wat maakt dat als je boos bent je over dingen heen zou moeten stappen. Respondent A geeft aan begrip te hebben voor hoe de cliënt het ziet.

Een zeer opvallend verschil wordt zichtbaar in de manier waarop de respondenten omgaan met familiekwesities. De ene geestelijk begeleider begeleidt alleen cliënten bij het kijken naar wat de situatie voor iemand betekent terwijl een ander actief bemiddelt.

*Waarden die meespelen bij de beslissing als geestelijk begeleider geen bemiddelende rol te spelen bij verstoorde familierelaties*

Bijna alle door mij gesproken geestelijk verzorgers vinden dat familieverbanden zo ingewikkeld zijn dat je daar als geestelijk verzorgers heel weinig te zeggen hebt. Je moet daarin niet gaan bemiddelen.

Respondent A zegt alleen iets te kunnen veranderen aan hoe de cliënt de relatie percipieert, en dat alleen als de cliënt daarvoor openstaat. Hij kan en wil bij een verstoorde relatie het familielid waarmee de relatie verstoord is wel bellen om aan te geven dat de cliënt contact heel erg op prijs stelt, maar geeft nadrukkelijk aan geen oordeel te hebben over de situatie omdat hij niet weet wat er is voorgevallen. Hij noemt familieopstellingen om aan te geven dat je als begeleider / opsteller alleen maar kunt volgen, een eventuele oplossing kan alleen maar uit het systeem komen, niet van jou. Als je probeert op te lossen, ga je meedragen, en het is niet jouw familie, je hoort er niet bij, je bent maar een opsteller.

Respondent C had in het begin wel het gevoel iets te moeten betekenen in verstoorde familierelaties. Ze heeft daar toen met collega's over gesproken, en noemt één specifieke collega die aangaf dat bemiddeling wel heel moeilijk is.

Respondent E geeft ook aan niet te interveniëren in relaties die zich gaandeweg het leven ontwikkeld hebben. Ze ziet interveniëren als een standpunt innemen of een partij kiezen. Ze wil wel meekijken naar handelingsmogelijkheden, mee helpen iets te formuleren, maar zij zal

nooit het contact leggen. Dat ziet ze als plaatsvervangend handelen, en ze wil niet plaatsvervangend handelen voor mensen.

#### *Een opmerkelijk voorval*

Respondent C noemt een opmerkelijk voorval waaruit blijkt dat ook een collega geestelijk verzorger je in een moreel lastige positie kan brengen. De geestelijk verzorger die voor haar deze functie vervulde brengt respondent C in een lastig pakket door haar een verklaring te geven van een mevrouw waarin staat dat haar kleinkinderen niet achter haar kist mogen lopen omdat ze toch nooit komen. Die verklaring krijgt zij overgedragen op het moment dat ze in dienst komt met het verzoek daar werk van te maken bij het overlijden van die mevrouw. Dit heeft ze als vervelend ervaren, omdat ze een belofte krijgt overgedragen waar ze niet helemaal achter kan staan. Ze ervaart dit als een moreel dilemma. Uiteindelijk besluit ze niets met de verklaring te doen op het moment dat de mevrouw overlijdt. Ze vindt dat zij niets heeft beloofd, ze heeft enkel aan de mevrouw bevestigd dat ze de verklaring in haar bezit had.

#### *Het belang van bemiddelen in verstoorde relaties*

Respondent B bemiddelt wel in verstoorde relaties. Ze vindt het daarbij belangrijk beide kanten van de zaak te horen juist omdat er zoveel speelt. Omdat mensen bij elkaar horen, en vaak veel verdriet hebben van een verstoorde relatie, probeert ze relaties indien mogelijk en gewenst, te herstellen. Ze vertelt tevreden te zijn over de situatie die ik al eerder ter sprake kwam, de situatie waarin ze bemiddelt tussen moeder en zoon. De moeder was zo verbittert over het wegblijven van haar zoon, dat ze hem had ontfermt. De respondent heeft de moeder laten merken dat ze dit niet vond kunnen, dat ze vond dat ze dit ongedaan moest maken. Na de bemiddeling zijn moeder en zoon naar de notaris gegaan om de ontferming ongedaan te maken. Haar bemiddeling levert een positief resultaat op: de bewoonster heeft meer ongestoorde laatste levensjaren, en de zoon heeft wel een moeilijk contact met zijn moeder, maar heeft toch 'relatief goed' contact met zijn moeder gehad in de laatste jaren. Bij haar sterven, waar ze waardig afscheid nemen van zijn moeder, geeft hij aan dat het goed is geweest.

### **6.6.2 De wens voor euthanasie of zelfdoding**

Drie van de vijf respondenten spreken over bewoners die de wens hebben het levenseinde te bespoedigen. Twee van de drie geven daarbij aan euthanasie niet in alle gevallen te zien als iets dat altijd moet kunnen.

#### *Trouw aan wat de ander wil*

Respondent D begeleidt al vele jaren een mevrouw die aangeeft (in de toekomst) euthanasie te willen. Hij gaat met haar mee naar artsen met de vraag of ze hieraan mee willen werken. Zij

zoekt steeds nieuwe adressen van artsen, waarop hij ondersteunt bij het contact leggen met de betreffende arts. Hij is daar heel trouw in en lijkt dat ook een belangrijke waarde te vinden. Op mijn vragen wat hij zelf vindt van euthanasie in het algemeen, en de wens van deze vrouw in het bijzonder, geeft hij geen duidelijk antwoord. Aan één kant gaat hij met de kinderen mee in het idee dat ze nu nog te veel van het leven geniet om nu al voor euthanasie te kiezen. Dit lijkt in het contact geen rol te spelen, daar gaat het vooral om ondersteuning bij de wens tot euthanasie, en trouw bij het meegaan naar artsen, en het helpen benaderen van artsen. Opvallend is ook dat hij zich herhaaldelijk afvraagt of hier nou wel of niet voor hem een moreel dilemma in zit.

### *Euthanasie geen vanzelfsprekend recht*

De respondenten A en E hebben er moeite mee euthanasie te zien als een altijd vanzelfsprekend recht.

Respondent A vindt het standpunt van het HV rond euthanasie, dat dat altijd moet kunnen, heel dubieus. Hij vindt dat het moet kunnen, maar vindt wel dat er allerlei waarborgen zijn. Zo geeft hij aan het leven heel waardevol te vinden, en dat je als samenleving ook moet uitstralen dat het leven waardevol is. Het gaat dus te ver dat iedereen maar moet doen wat hij wil. Hij vindt dat het recht op autonomie in balans moet zijn met de waarde van het leven. En dat wordt ook weerspiegeld in hoe je met ouderen omgaat, in hoe je met eenzaamheid omgaat. Wel vindt hij dat mensen het ten diepste zelf moeten bepalen, ook als mensen aangeven zelfmoord te willen plegen. Hij ziet het dan wel als zijn plicht aan te geven dat dat heel zwaar is voor de omgeving.

Respondent E heeft moeite met de vanzelfsprekendheid waarmee mensen recht menen te hebben op euthanasie. Het is voor haar geen recht. Mensen realiseren zich vaak niet wat ze van een ander mens vragen: “*Als ik eruit wil stappen, dan moet iemand anders het doen*”.

Ze vindt dan ook dat mensen het moeten respecteren als een ander aangeeft dat niet te willen. Ze heeft het daarbij niet over situaties waarbij mensen ondraaglijk lijden. In principe is euthanasie een wens die je mag inwilligen, maar niet zonder meer. Dat heeft voor haar ook te maken met het feit dat we in de samenleving verleren om om te gaan met de kreukels, met pijn en lijden, met verdriet en ziekte. Dat soort dingen wordt gepatologiseerd, weggestopt, ontwijken we, dan stappen we eruit, want we doen het laatste stukje niet meer. Daar heeft ze moeite mee.

### **6.6.3 Morele educatie tijdens bezinningsbijeenkomsten**

Twee respondenten geven aan in bezinningsbijeenkomsten of vieringen wel normatief te kunnen zijn, terwijl ze voorzichtig zijn met het verwoorden van hun morele standpunt tijdens één op één gesprekken.

Respondent B in een bezinningsbijeenkomst:

*‘We zouden best wel wat vriendelijker tegen elkaar kunnen zijn. Groeten op de gang kost niks, iemand met een rollator of iemand die slecht loopt voor laten gaan met de lift kost ook niks. En daar wordt het gezelliger van. Dus dat zouden we ons eens als goed voornemen voor het nieuwe jaar voor kunnen nemen’.*

Een andere keer is ze tijdens zo’n bijeenkomst ingegaan op het belang van een ander vergeven. Toen heeft ze laten zien dat vergeven zeker zo belangrijk is voor jezelf als voor de ander.

Ook respondent E zegt moralistisch te kunnen zijn in overwegingen. Ze denkt dat dit soort bijeenkomsten daarvoor bedoelt zijn. Ze geeft dan echt aan wat goed en fout is. Bijvoorbeeld:

*‘Goed is zelf denken, samen leven. Niet klakkeloos napraten, geen vanzelfsprekendheden aannemen’.*

## 7 CONCLUSIES EN AANBEVELINGEN

De vraagstelling van dit onderzoek is:

*Op welke wijze gaan humanistisch geestelijk verzorgers werkzaam in de ouderenzorg om met een waargenomen discrepantie tussen de eigen morele opvattingen en de zijnswijze en bestaansopvattingen van cliënten, met name die momenten waarop de geestelijk begeleider bij zichzelf een morele, afkeurende reactie constateert, en hoe werkt dit uit in het contact?*

Het antwoord op deze vraag is het geheel van antwoorden op de volgende deelvragen.

1. Als er sprake is van zo'n moment waarop de geestelijk verzorger bij zichzelf een morele, afkeurende reactie constateert op wat de ander vertelt, wat zijn de emotionele en morele reacties van humanistisch geestelijk verzorgers op het verhaal van de cliënt?
2. Komt het voor dat de genoemde discrepantie zo groot is dat dit ten koste gaat van de cliëntgerichtheid, en hoe reageren geestelijk verzorgers als dat gebeurt?
3. Hoe reguleren humanistisch geestelijk verzorgers bij henzelf de emoties op deze momenten om in dialoog te blijven met de ander?
4. Hoe kun je zowel recht doen aan de ander (cliëntgericht blijven) als recht doen aan wat in het geding is (dus hoe blijf je open en integer)?

Wat is er aan de hand van de onderzoeksgegevens te concluderen? De conclusies worden ondergebracht in twee delen. § 7.1 geeft antwoord op de eerste drie deelvragen. De antwoorden op deze deelvragen komen uit de resultaten van het empirisch deel en bestaan dus grotendeels uit een samenvatting van wat in hoofdstuk 6 aan de orde is geweest. In § 7.2 wordt antwoord gegeven op de vierde deelvraag. In de laatste paragraaf (§ 7.3) doe ik aanbevelingen voor vervolgonderzoek.

### 7.1 Cliëntgerichtheid onder druk?

#### 7.1.1 Emotionele en morele reacties bij een moreel verschil

Wat zijn de emotionele en morele reacties van humanistisch geestelijk verzorgers op het verhaal van de cliënt?

Situaties waarin sprake is van een discrepantie tussen de morele opvattingen van de geestelijk verzorger en de zijnswijze en bestaansopvattingen van de cliënt zijn niet aan de orde van de dag. Zoals verwacht zijn respondenten als dit gebeurt voorzichtig in hun oordelen en blijken vaak - ook als de ander het anders ziet - wel begrip op te kunnen brengen voor het standpunt van de ander. Het is voor (humanistisch) geestelijk verzorgers een waarde om de ander ruimte te geven, een waarde die voortkomt uit respect voor de ander. Dit kwam al uitvoeriger aan de orde in § 6.1.

Over het algemeen komt de eigen morele positie van de begeleider niet tot uiting, althans niet expliciet als een openlijk geformuleerd standpunt. Impliciet speelt de moraliteit van de begeleider echter altijd een rol, bijvoorbeeld in de keuze op welke dingen hij ingaat en op welke dingen niet.

De morele standpunten van de begeleider krijgen vaak wel een expliciete stem zodra er in het verhaal van de ander belangen van anderen (dreigen te) worden geschaad. Hier zijn duidelijke verschillen tussen de respondenten waarneembaar. Op grond waarvan in dit soort situaties respondenten besluiten de eigen morele positie tot uiting te brengen is uitgebreid beschreven in § 6.2. Een afweging die meespeelt is of er sprake is van direct geschade belangen, of dat dit alleen indirect gebeurt. Iets anders wat deze keuze mede bepaalt is of het gaat om belangen van cliënten, of om belangen van anderen. In het laatste geval kan bijvoorbeeld gedacht worden aan het opkomen voor belangen van familie van een cliënt op het moment dat de geestelijk begeleider vindt dat deze door de cliënt worden geschaad (zie § 6.2).

In § 6.3 werd zichtbaar hoe de morele positie van de respondenten tot uiting komt. Een aantal respondenten verwoordt dat ze voor bewoners een autoriteit zijn en dat ze daarom extra voorzichtig zijn met het uiten van morele standpunten. Een respondent gebruikt om die reden een specifieke vorm van self-disclosure door niet bestaande anderen te gebruiken om haar standpunt over het voetlicht te brengen. Een andere respondent geeft aan dat ze zich er niet altijd van bewust is dat haar gezicht boekdelen spreekt. De morele positie wordt over het algemeen niet direct geuit in één op één gesprekken. Wanneer het morele in het geding is, kan dat sterke gevoelens oproepen. Eén respondent gaf aan dat hij zijn gevoel helemaal niet zo interessant vindt. De andere respondenten gaven wel aan dat er gevoelens bij hen spelen als de eigen waarden en normen in het geding zijn. Eén respondent krijgt een beetje buikpijn als iets haar niet zint. De anderen spreken van gevoelens van irritatie en boosheid, onmacht of een wringend gevoel.

### **7.1.2 Emotieregulatie om in dialoog te blijven met de cliënt**

Hoe reguleren humanistisch geestelijk verzorgers bij henzelf de emoties op deze momenten om in dialoog te blijven met de ander?

Drie respondenten spreken over het belang aandacht te hebben voor de eigen gevoelens (§ 6.3). Dat is nodig om contact aan te kunnen gaan in situaties waarin het morele een rol speelt. Het is belangrijk emoties te signaleren en je af te vragen waarom iets je raakt, vindt een respondent. Door de eigen emoties te signaleren kun je mijn en dijn in de gaten houden, zegt een ander. Dat helpt te bepalen of ze gevoelens al dan niet uit en hoe.

Twee respondenten besteden tijdens het interview aandacht aan manieren om hun emotie te reguleren. Een respondent ervaart het als hulp thuis te praten over haar soms sterk gevoelde



emoties tijdens gesprekken met bewoners. Een andere respondent geeft aan dat het weten dat het meevoelen met de ander (empathie) een alsof-karakter heeft (je bent de ander niet) en het zien van tragiek haar in de relatie houdt.

### **7.1.3 Botsende moraliteit: cliëntgerichtheid onder druk?**

Komt het voor dat de genoemde discrepantie zo groot is dat dit ten koste gaat van de cliëntgerichtheid, en hoe reageren geestelijk verzorgers als dat gebeurt?

Zoals verwacht komt uit de gesprekken naar voren dat de respondenten de morele autonomie van de ander zeer belangrijk vinden. De eigen meningen en oordelen worden daarom niet snel verwoord. Over het algemeen gaan de respondenten bij zichzelf na wat voor de ander belangrijk is en is het referentiekader van de ander het uitgangspunt. Zij omarmen dus in de meeste gevallen de cliëntgerichte werkwijze, ook als er sprake is van botsende waarden en normen.

De situaties waarin cliëntgerichtheid onder druk kan komen te staan, zijn precies die situaties waarin er sprake is van één van de vormen van tegenoverdracht die door Kerssemakers (1989) worden genoemd: vermijden, bestrijden en belijden. Deze termen (afkomstig van Uleyn (1986)) komen uit een proefschrift van Kerssemakers (1989). In dit proefschrift heeft Kerssemakers onderzocht of er sprake is van 'religieuze' tegenoverdracht in situaties waarin psychotherapeuten tijdens hun gesprekken met cliënten komen te spreken over religie. Dit vanuit de aanname dat door de huiver bij psychotherapeuten voor de associatie tussen therapie en religie sprake zou kunnen zijn van tegenoverdracht wanneer dit onderwerp ter sprake komt. Deze huiver voor de associatie tussen therapie en religie bij psychotherapeuten vertoont overeenkomst met het ongemakkelijke gevoel dat raadslieden hebben bij moraliseren. Dat maakt het aannemelijk dat ook bij raadslieden in geval van botsende moraliteit dezelfde vormen van tegenoverdracht aanwezig zullen zijn. Het gaat dan om belijden (het eigen standpunt duidelijk maken), bestrijden (duidelijk laten blijken het standpunt van de cliënt af te keuren) of vermijden (het gesprek over het morele uit de weg te gaan). Een meer uitgebreide beschrijving van het thema 'religieuze tegenoverdracht' is te vinden in hoofdstuk 4.

In § 6.5 kwam naar voren dat respondenten vermijden niet herkennen in situaties waarin sprake is van een moreel verschil. Toch zijn er in de gesprekken wel situaties aan te wijzen waar dit speelt. Zo vermijdt een respondent het morele gesprek met een bewoonster die anderen in de gespreksgroep onheus bejegend, door haar op een indirecte manier uit de gespreksgroep te zetten en geeft een andere respondent aan last te hebben van besluiteloosheid bij het begeleiden van een hoog opgeleide Turkse vrouw die haar leven heeft opgeofferd voor anderen en nu verdriet heeft over een verloren gegaan eigen leven. In geval er van vermijden sprake is komt steeds naar voren dat na aanvankelijk (meer onbewust) vermijden respondenten via reflectie komen tot een tweede reactie (al dan niet gelijk aan de

eerste reactie). In vermijden is een cliëntgerichte impuls te ontdekken, het heeft steeds te maken met een aarzeling het eigen oordeel niet over de ander te willen leggen. Als er geen inleving mogelijk is in het referentiekader van de ander, wordt toch de mogelijkheid tot dialoog behouden. Dat blijkt ook uit de reflectie achteraf, waarbij steeds nadrukkelijk de ander uitgangspunt is.

Belijden en bestrijden blijken vaak samen te gaan. In situaties waarin hiervan sprake is kan de cliëntgerichtheid echt onder druk te staan. In § 6.5.3 zijn situaties beschreven onder het kopje ‘De ander moreel ‘corrigeren’” waarin dit het geval is. Bij drie respondenten komt naar voren dat er (wel eens) sprake is van zo’n situatie.

Eén van de respondenten is geïrriteerd als een cliënt aanhoudend blijft praten over een geweldsincident op televisie, terwijl zij het over de bewoonster zelf wil hebben. Een punt dat nog niet in § 6.5.3 aan de orde is geweest, is dat de respondent zelf aangeeft dat ze zich achteraf pas realiseert dat ze door haar irritatie niet kon navoelen hoe erg dat geweld bij de bewoonster binnenkwam.

Een andere respondent verwoordt dat bewoners weten dat ze altijd zal ingaan op discriminerende opmerkingen, en dat ze er daarom één op één niet zo gauw met haar over zullen spreken.

In beide voorbeelden wordt zichtbaar wat moreel ‘corrigeren’ doet met cliëntgerichtheid. Bij het eerste voorbeeld zorgt de irritatie ervoor dat de respondent niet kon zien dat het verhaal van de respondent over geweld op televisie juist veel te zeggen had over deze cliënt. In het tweede voorbeeld wordt zichtbaar wat een duidelijk standpunt doet: als mensen dit standpunt niet delen gaan ze een gesprek over dit onderwerp uit de weg. Een standpunt innemen gaat dus ten koste van de mogelijkheid het contact nog vorm te geven op dit onderwerp. Het is de vraag of dat is wat je wilt. Uit bovenstaande komt naar voren dat in situaties waarin de ander moreel ‘gecorrigeerd’ wordt, inderdaad de cliëntgerichtheid onder druk komt te staan.

## **7.2 Botsende moraliteit en toch cliëntgericht en integer?**

Hoe kun je zowel recht doen aan de ander (cliëntgericht blijven) als recht doen aan wat in het geding is (dus hoe blijf je open en integer)? Ik wil proberen op basis van alles wat ik gelezen en gehoord heb tijdens dit onderzoek een antwoord te geven op deze vraag.

### **7.2.1 Mogelijkheden binnen cliëntgericht werken: een casus**

Wanneer er sprake is van botsende waarden, is een eerste belangrijke vraag of de geestelijk begeleider het als noodzakelijk ervaart hier al dan niet op ingaat. Dat is lang niet altijd het geval. In het in § 6.5.1 genoemde voorbeeld van de Indische meneer die verlekkerd verteld mensen te hebben geliquideerd tijdens zijn jaren in Indië is hier geen noodzaak toe: de meneer is in het beginstadium van dementie, er is bij hem geen sprake van een vraag, het incident

heeft lang geleden plaatsgevonden, en het dient niemand als er nu over dit onderwerp doorgepraat wordt.

Vaak roept een verhaal wat botst met het eigen morele gevoel bij de geestelijk begeleider negatieve emoties op. Het is op zo'n moment belangrijk te weten waar je gevoel vandaan komt om een inschatting te kunnen maken hoe sterk je door je gevoel beheerst wordt. Het is meestal raadzaam om in zo'n geval een reactie even uit te stellen. Pas als je je gevoel kan verbinden met de vraag of het probleem van de ander, kun je als er een noodzaak is reageren op het verhaal van de ander vanuit je gevoel. Er zijn verschillende cliëntgerichte mogelijkheden om dit te doen.

Ik wil verschillende mogelijke reacties onderzoeken door nogmaals te kijken naar mijn eigen voorbeeld (uit de inleiding) waarin een mevrouw mij vertelt dat ze niet meer bij haar dochter over de vloer komt omdat die een relatie heeft met een man die zij niet aardig vindt. De dochter zegt haar dat ze het heel erg vindt en niet snapt waarom haar moeder haar zo behandelt.

Omdat ik er van uitga dat deze mevrouw me dit verhaal niet voor niets vertelt, en zij en haar dochter er last van lijken te hebben dat de relatie is zoals hij is, vind ik dat ik op dit verhaal in moet gaan. Ik vind het in mijn reactie belangrijk dat ik zowel laat zien dat ik haar verhaal gehoord heb en me heb ingeleefd in haar situatie als dat mijn reactie voor haar een stimulans is na te denken over haar eigen rol in de ontstane relatie met haar dochter. Hieronder enkele mogelijkheden voor een reactie.

- 'Ik begrijp dat de man van uw dochter flinke weerstand bij u oproept, dat u tot zo'n besluit gekomen bent om niet meer bij uw dochter over de vloer te willen komen'. Dit is een respons die Mooren (1999, 114) bevestiging noemt, waarin de emotie van de cliënt als betekenisvol wordt erkend, zonder dat dit betekent dat je het eens bent met de ander.
- 'Uit wat u vertelt blijkt dat het uw dochter behoorlijk dwars zit dat u niet meer bij haar komt omdat u haar man niet aardig vindt? Wat doet deze reactie met u?' De eerste reactie is in iets andere woorden een herhaling van wat de bewoonster vertelt over haar dochter. Deze reactie wordt gevolgd door een open vraag (ibid., 115). In deze open vraag wordt verkend wat de cliënt met de reactie van haar dochter doet.
- Een reactie die de cliënt ruimte biedt om al dan niet door te praten over dit onderwerp is: 'Dat lijkt me geen gemakkelijke situatie voor u. Wilt u daar eens wat meer over vertellen?'. Deze respons eindigt met indirecte leiding in vraagvorm, een vorm van reageren die het proces verder helpt, en de ander verantwoordelijkheid geeft. (Mooren, 1999, 115).

Dit zijn nog maar enkele voorbeelden van vele mogelijkheden en varianten om op een cliëntgerichte manier verder te praten over de situatie, waarbij er sprake is van inleving van de

kant van de geestelijke begeleider waarbij getracht wordt iets van reflectie over de situatie te doen ontstaan bij de cliënt. Uit de literatuur en de verhalen van respondenten komt naar voren dat juist empathie kan helpen om in geval van botsende waarden gericht te blijven op de ander. Empathie is dan ook in elk van bovenstaande reacties aanwezig. Dat betekent geenszins dat je je eigen oordeel negeert, juist niet, maar je stelt je (definitieve) oordeel uit door verder te onderzoeken hoe het komt dat iemand dit standpunt verkondigt. Dat maakt dat er ruimte ontstaat. Door het gesprek te vervolgen op een manier zoals hierboven geschetst kan er bij de geestelijk verzorger begrip ontstaan voor de ander en kan bij de ander het morele standpunt verzachten doordat er iets van reflectie ontstaat op de eigen situatie.

### **7.2.2 Als cliëntgerichtheid zijn grens bereikt**

Het kan natuurlijk gebeuren dat in een gesprek een situatie ontstaat waarin de geestelijk begeleider in de knel komt als de eigen morele positie niet geuit wordt. Wat zijn dan nog de mogelijkheden om zo cliëntgericht mogelijk uiting te geven aan diens eigen morele positie?

Belangrijk is dan zo te reageren dat er een basis blijft voor gesprek. Dat betekent dat je in ieder geval niet dwingend of eisend of voorwaarden stellend bent naar de ander toe.

Een voorbeeld is een situatie dat een cliënt vertelt dat hij wraak wil nemen op iemand anders.

Een reactie die duidelijk maakt waar je als geestelijk verzorger staat, maar die toch cliëntgericht blijft, is dan bijvoorbeeld:

- ‘Blijkbaar ben je zo boos dat je iets terug wilt doen. Maar ik vraag me af of als je dat gedaan hebt je je daarbij goed zou voelen?’ De eerste reactie verwoordt de empathie, waarbij de tweede reactie aanzet tot reflectie over dat wat de cliënt zegt te willen gaan doen, en welk gevoel hem dat achteraf zal geven.
- ‘Het is niet gemakkelijk voor me om te reageren op wat je me vertelt. Dat heeft ermee te maken dat ik dit zelf anders zou doen omdat ik denk dat ik er niet beter van zou worden als ik zou doen wat jij van plan bent. Maar het is niet nodig om het met elkaar eens te zijn om door te kunnen praten. Ik hoop dat je mijn reactie kan gebruiken om zelf je gedachten te kunnen bepalen’. In deze reactie wordt directer de eigen morele positie ingebracht via self-disclosure (Mooren, 1999, 116). Daarna wordt nadrukkelijk de hoop uitgesproken dat dit verschil van positie een eigen gedachtebepaling van de ander niet in de weg zal staan.

Je kunt in beide gevallen doorpraten over het bevredigen van het gevoel door wraak te nemen, en welk gevoel je dat achteraf geeft als mens.

Uitgangspunt in bovenstaande reacties is dat de eigen morele positie op zo’n manier stem krijgt dat er een mogelijkheid blijft of zelfs een uitnodiging vanuit gaat om door te praten. Ook hier is het zo dat de reactie van de geestelijk verzorger er op gericht is dat er bij de cliënt reflectie op de eigen situatie gestimuleerd wordt.

### 7.3 Aanbevelingen voor vervolgonderzoek

Dit onderzoek heeft terrein verkend, en met de verkenning van dit terrein nieuwe vragen opgeleverd.

Ten eerste is het interessant aan dit onderzoek een vervolg te geven door meer respondenten te vragen naar hun ervaringen in de omgang met botsende moraliteit. Dit vanwege de beperkte omvang van mijn onderzoek. Daarbij is het zo dat de grote verschillen tussen de respondenten aangeeft dat dit onderzoek nog lang niet uitputtend genoeg is onderzocht (het verzadigingspunt waarop niets nieuws meer gevonden wordt is nog lang niet bereikt).

Als dit gedaan wordt is het verstandig een aantal verbeterpunten uit hoofdstuk 5 mee te nemen.

Zo is het goed om te overwegen aan kandidaat-respondenten te vragen als voorbereiding na te denken over situaties waarin voor hen de eigen waarden en normen in het geding zijn.

Ook is het belangrijk dat de brief aan de respondenten het onderwerp goed inleidt. Voorbeelden van situaties die aan bod kunnen komen helpen respondenten een beeld te krijgen wat er met het onderzoek wordt beoogd. Ook is het essentieel om in zo'n brief de vertaalslag te maken naar de belevingswereld van respondenten. Dus niet spreken over 'botsende moraliteit' en 'oordelen over de cliënt', maar over 'last hebben van' of 'moeite hebben met' een bepaald standpunt of bepaald gedrag van een cliënt.

Ten derde wil ik op het belang wijzen de respondenten tijdens het interview mee te nemen in het waarom van de items die aan bod komen. Dit omdat onderwerpen anders te veel uit de lucht komen vallen, waardoor het morele tijdens het gesprek in mijn onderzoek soms teveel uit beeld dreigde te verdwijnen.

Andere mogelijke vervolgonderzoeken:

- Een interessant resultaat dat uit het onderzoek naar voren komt, is dat er een wezenlijk verschil lijkt te zijn in hoe respondenten omgaan met familieconflicten van cliënten. Er wordt heel verschillend over gedacht wat de taak van de geestelijk verzorger is (alleen het bijstaan van de cliënt, of heeft hij of zij ook een bemiddelende taak), en hoe die taak er dan uitziet. Toen ik over mijn bevindingen op dit gebied ging praten, bleek dat dit ook regelmatig onderwerp van discussie is in intervisiegroepen. Dit onderwerp vraagt dan ook om nader onderzoek.
- Een ander onderwerp wat oplicht uit dit onderzoek is hoe geestelijke verzorgers omgaan met cliënten die de wens uiten te sterven. Het Humanistisch Verbond wil cliënten die euthanasie willen daarvoor de ruimte geven maar sommige humanistisch geestelijk verzorgers lijken zich niet (helemaal) in deze lijn te kunnen vinden. Een tweetal respondenten verwoordt naast het recht op euthanasie ook de waarde van het leven en de impact die euthanasie of zelfmoord kunnen hebben op de omgeving.

- Een derde onderwerp is het uitdragen van waarden en normen op bezinningsbijeenkomsten, vieringen of herdenkingen. In hoeverre wordt op dit soort bijeenkomsten iets gedaan aan morele educatie?
- Een laatste onderwerp wat tijdens de interviews naar voren kwam, maar wat ik in dit onderzoek bewust niet heb uitgewerkt, maar dat wel om verdere verdieping vraagt is de moeite die respondenten hebben met moreel onjuist gedrag van verplegend personeel naar bewoners toe. De dialoog hierover met het zorgpersoneel blijkt niet eenvoudig. Hier speelt een vergelijkbaar dilemma als naar cliënten toe. Geestelijk verzorgers willen niet gezien worden als moraliserend maar vinden wel dat ze op moeten komen voor de belangen van de bewoners die soms bruto geschaad blijken te worden.

## **NAWOORD**

Ik wil iedereen bedanken die meegekeken en meegedacht heeft bij het schrijven van deze scriptie. Er zijn een paar mensen die ik speciaal wil noemen. In de eerste plaats mijn man Bert de Jong, die tijdens mijn studie heel wat door mij geschreven teksten zorgvuldig gelezen heeft op taal en spelling en me al die jaren gesteund heeft. Ik vind het heel bijzonder dat hij met mij deze stap is aangegaan om nog geheel van richting te veranderen: van bankmedewerker naar humanistisch geestelijk verzorger. Ik ben daar zeer dankbaar voor. Ook wil ik graag Jan Hein Mooren bedanken die ondanks dat hij eigenlijk geen ruimte had om nog meer scripties te begeleiden toch aangaf mij te willen begeleiden bij deze scriptie. Hij heeft mij zeer geholpen door het stellen van vragen, het doen van suggesties voor boeken, het zorgvuldig lezen van het geschrevene, en het doen van suggesties ter verbetering. Carmen Schumann wil ik bedanken voor het meekijken en meedenken over deze scriptie en haar heldere commentaar tijdens de eindfase. Als laatste wil ik de respondenten bedanken voor de vaak openhartige gesprekken. Ik vond het bijzonder een inkijkje te krijgen in hun dagelijkse praktijk, met name in die situaties waarvan ze aangaven moreel gezien moeite te hebben met dat wat cliënten hen vertellen.

## LITERATUUR

1. Alma, H. & Smaling, A. (2010): *Zingeving en levensbeschouwing: een conceptuele en thematische verkenning*. (in Alma, H. & Smaling, A. (redactie), *Waarvoor je leeft. Studies naar humanistische bronnen van zin*). Amsterdam: SWP.
2. Aloni, N. (2007): *Enhancing humanity. The Philosophical Foundations of Humanistic Education*. Dordrecht: Springer.
3. Arendt, H. (2005): *Verantwoordelijkheid en oordeel*. Rotterdam, Lemniscaat.
4. Baumeister, R.F. (1991): *Meanings of life*. New York, The Guilford Press.
5. Devuyst, L. & Van Waerdebeke, C. (red.) (2010): *De toekomst van de levensbeschouwelijke vakken*. Brussel, Academic and Scientific Publishers NV.
6. De Fruyt, K. (2011): *Gedeelde zorg voor heel de mens? Over oog voor existentieel bewustzijn en de spirituele dimensie in de GGZ*. In Tijdschrift *Pastorale Perspectieven*, 5<sup>e</sup> jaargang, nr. 151, april 2011, p. 5–18.
7. Hensing, I. (2011): *Kapers op de kust. Ruimte, kwaad en raadswerk* (in van Bergen, M. & Vlug, P. (red.): *Humanisme en kwaad. Reflecties op het humanistisch raadswerk bij Justitie*. p. 63-81). Amsterdam: Humanistics University Press / SWP.
8. Huijting, L. (2007): *Congruent, wanneer je er echt bent. Plaatsbepaling van Lotte Huijtings begeleiding bij persoonlijke expressie aan de hand van een literatuuronderzoek naar het begrip 'congruentie' bij Carl Rogers*. Scriptie Universiteit voor Humanistiek.
9. Jorna, T. (2008): *Echte woorden. Authenticiteit in de geestelijke begeleiding*. Amsterdam, SWP.
10. Kerssemakers, J.H.N. (1989): *Psychotherapeuten en religie. Een verkennend onderzoek naar tegenoverdracht bij religieuze problematiek*. Proefschrift aan de Katholieke Universiteit Nijmegen.
11. Kohn, J. (2005): *Inleiding*. (in Arendt, H. (2005): *Verantwoordelijkheid en oordeel*). Rotterdam, Lemniscaat.
12. Kunneman, H. (1998): *Post-moderne moraliteit*. Amsterdam: Boom.
13. Kunneman, H. (2005): *Vorbij het dikke-ik. Bouwstenen voor een kritisch humanisme*. Amsterdam, humanistics university press (een imprint van SWP).
14. Maso, I. & Smaling, A. (1998): *Kwalitatief onderzoek: praktijk en theorie*. Amsterdam, Boom.
15. McLeod, J. (1998): *An introduction to counselling*. Buckingham: Open University Press.
16. Mearns, D. & Thorne, B. (1998): *Person-centred counselling in action*. London, Sage Publications Inc.



17. De Mönnink, H. (2008): *Verlieskunde. Handreiking voor de beroepspraktijk*. Maarssen: Elsevier.
18. Mooren, J.H.M. (1999): *Bakens in de stroom. Naar een methodiek van het humanistisch geestelijk werk*. Utrecht, SWP.
19. Mooren, J.H.M. (2008): *Geestelijke verzorging en psychotherapie*. Utrecht, de Graaff.
20. Mooren, J.H.M. (2010): *Identiteit en morele verbeelding. De verbeelding in humanistisch raadswerk*. In Alma, H. & Smaling, A. (redactie), *Waarvoor je leeft. Studies naar humanistische bronnen van zin*. Amsterdam, SWP.
21. Mooren, J.H.M. (2011a): *Morele competentie en morele erosie. Over moraliteit, geestelijke weerbaarheid en geestelijke verzorging*. Artikelversie van de bijdrage aan het expertseminar van 1 november 2011 Beekbergen, Huis ter Heide, Utrecht.
22. Mooren, J.H.M. (2011b): *Verbeelding en bestaansoriëntatie*. Utrecht, de Graaff.
23. Mooren, J.H.M. (2012): *Een Geestelijk Perspectief: Humanistische geestelijke verzorging in de psychiatrie*. In Verhagen, P.J. & van Megen, H.J.G.M. (Eds.), *Handboek Psychiatrie, Religie en Spiritualiteit* (p. 503-511). Utrecht, De Tijdsgeest.
24. Rogers, C. (1957): *The necessary and sufficient conditions of therapeutic personality change*. In *Journal of consulting psychology* 21, p. 95 – 103.
25. Slagmolen, R. (2011): *Schuld in de begeleiding van de humanistisch geestelijk verzorger. Een theoretisch en empirisch onderzoek*. Scriptie Universiteit voor Humanistiek.
26. Taylor, C. (1989): *Bronnen van het zelf. De ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit*. Rotterdam, Lemniscaat.
27. Timmer, S. (1998): *Tijd voor ethiek. Handreikingen voor ethische vragen in de praktijk van maatschappelijk werkers*. Bussum, Coutinho.
28. Vos, R. (2011): *Geweld genaderd, reflecties en opvattingen van humanistisch raadslieden bij Justitie over geweld*. Scriptie Universiteit voor Humanistiek.
29. De Vries – Schot, M. (2006): *Gezonde godsdienstigheid en heilzaam geloof. Verhelderingen van concepten vanuit de psychologie, psychiatrie en de theologie*. Delft, Eburon.