

Dood & Verderf?

De bijdrage van geestelijke verzorging aan de beeldvorming over religie

Sjaak Körver*

*'And, finally, this is what I need to say to you.
There are things in your life that only you will see,
stories that only you will hear.
If you don't tell them or write them down,
if you don't make the picture,
these things will not be seen,
these things will not be heard.'*
(Emmet Gowin 2013, 64)

Summary

The imagery of religion in the media is usually negatively coloured and stereotyped, emphasizing the conflicting and violent sides and highlighting the differences. This imagery is in sharp contrast with the experiences of chaplains working in prison, the army, youth care, and care institutions. Although their position is often unclear and under pressure, they are actually asked for assistance in case of existentially serious events. Usually clients and caregivers (especially nurses) know when to appeal to them. Opposite the negative framing of religion in the media chaplains create positive images of religion dealing with the boundaries of existence in a personal way. Stories about these experiences can counterbalance the unilaterally hostile image of religion. Rituals, an attitude of hospitality and common humanity, and especially the awareness that we share in the same fragility of life appear to play an essential role.

Inleiding

Wie het beeld over religie in de media enigszins tot zich door laat dringen, moet constateren dat dit meestal negatief gekleurd en stereotiep van aard is,

* J.W.G. (Sjaak) Körver is als universitair docent verbonden aan de Masteropleiding Theologie van de Universiteit Tilburg en hoofdredacteur *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*.

en dat vooral de conflictueuze en gewelddadige kanten breed worden uitgemeten. Hiermee wordt de suggestie gewekt dat religie vooral spanningen en conflicten oproept, mensen tegen elkaar opzet en beter alleen privé kan worden beleden. Dit staat in scherp contrast met wat geestelijk verzorgers in de feitelijke praktijk van hun werk ondervinden. Hoewel hun positie binnen de publieke instellingen waar zij werkzaam zijn (zorg, justitie, jeugdzorg, krijgsmacht) bedreigd wordt en het besturen en management vaker niet helder is wat (zij met) geestelijk verzorgers in huis hebben, worden geestelijk verzorgers feitelijk te hulp gevraagd bij existentieel zeer ingrijpende gebeurtenissen: na een dodelijk ongeluk op een spoedeisende hulp, een militair die na een uitzending niet meer zichzelf is, een fragiele oudere die zich afvraagt of ze niet iedereen tot last is, een ex-gedetineerde die elk gevoel van eigenwaarde ontbeert. In deze bijdrage verken ik het verschil van het beeld van religie zoals dit expliciet in de media wordt opgeroepen naast zoals dit beeld impliciet aanwezig is zodra geestelijk verzorgers in zorginstellingen gevraagd worden hulp te bieden wanneer de dood in zicht komt, zich ethische vragen opdringen waarvoor geen antwoorden bestaan, wanneer anderen de ogen sluiten voor de kwetsbaarheid en machteloosheid die nu eenmaal met het leven zijn gegeven. Tegenover de negatieve *framing* in de media staan positieve beelden over geestelijk verzorgers die op een persoonlijke wijze voorwaarden scheppen om met de grenzen van het bestaan om te gaan. Verhalen (*storytelling*) over deze ervaringen kunnen een tegenwicht bieden tegen het eenzijdig gewelddadige beeld van religie, juist omdat verhalen een transformatieve kracht bezitten. Rituelen, een houding van gastvrijheid en het besef dat we delen in de vergankelijkheid van het bestaan blijken daarbij een wezenlijke rol te spelen.

Van religiestress tot ‘Rot op met je religie’

‘Religiestress’ werd in 2012 door de redacteurs van Van Dale genomineerd als *Woord van het Jaar*. Zij omschreven de term als ‘het geheel van religieuze spanningen die kunnen optreden in een moderne, seculiere samenleving als die wordt geconfronteerd met traditionele godsdienstuitingen’. In datzelfde jaar werd in de categorie jongerentaal ‘booslim’ genomineerd: ‘een fundamentalistische moslim, die in het openbaar agressief reageert op (vermeende) aantasting van zijn godsdienstige normen en waarden [samentrekking van boos en moslim]’ (De Wever 2012). De herkomst van het woord booslim bleek onduidelijk, maar het werd in de loop van 2012 regelmatig gebruikt op blogs als *De Dagelijkse Standaard* en *GeenStijl*. De term religiestress werd eerder

in 2012 gemunt door de remonstrantse theoloog Tom Mikkers in een boek met de gelijknamige titel, en met de ondertitel *Hoe je te bevrijden van deze eigentijdse kwelgeest*. Met dit zelfhulpboek signaleert de auteur dat ‘het redelijk religieuze spreken en het redelijk spreken over religie langzaam maar zeker steeds ingewikkelder zijn geworden’ (Mikkers 2012, 9). En even verder: ‘Religiestress ontstaat als de druk die religieuze of levensbeschouwelijke opvattingen en gedragingen op mensen uitoefenen te groot wordt. De mensen zelf en hun onderlinge relaties komen onder hoogspanning te staan, met als gevolg een verhoogd risico op spanningen, conflicten, mijding en geweld’ (idem, 10). De dan volgende beschouwingen en tips zijn bedoeld om de stress te verminderen en om te laten zien hoe religie vruchtbaar en nuttig kan zijn voor een seculiere samenleving. Om te zorgen dat beide – religie en samenleving – weer *on speaking terms* raken is volgens Mikkers vooral verbeeldingskracht (van theologen) nodig: ‘In mijn beleving is een theoloog iemand die beelden van nu verbindt aan beelden en handelingen uit een religieuze traditie. Tekstuitleg en toegepaste theologie winnen aan kracht als ze aansluiten bij het menselijk vermogen om het leven te duiden met behulp van beelden en metaforen’ (Mikkers 2012, 113).

Tegen deze achtergrond heeft *Motivaction* begin 2017 in opdracht van de *Evangelische Omroep* een onderzoek gedaan naar de dilemma’s en stress die Nederlanders in het dagelijks leven ervaren rond religie. Ruim 1000 Nederlanders werden ondervraagd. Uit dit onderzoek komt naar voren dat 93% van de Nederlanders voor de vrijheid van meningsuiting is, 82% voor de vrijheid van godsdienst, maar dat bijna de helft vindt dat mensen hun religie niet openbaar dienen uit te dragen en dat religie juist een privé kwestie is. 60% van de respondenten zegt dat religie geen invloed mag hebben op de politieke besluitvorming, en dat de vrijheid van godsdienst niet mag leiden tot het kwetsen van mensen met een religie. Volgens 43% is godslastering onacceptabel (Redactie Kerk 2017).¹ Naar aanleiding van het onderzoek wijst EO-eindredacteur Arie Rijnveld erop dat mensen religiestress ondervinden als zij ongewild worden geconfronteerd met religieuze uitingen van anderen: ‘Bijvoorbeeld als ze zien dat een man weigert een hand te geven aan een vrouw, vanwege zijn geloof. 76 procent van de ondervraagden geeft aan daar grote moeite mee te hebben. Wat ook stress geeft, is als jouw kind in de klas zit met een aantal kinderen die niet zijn gevaccineerd vanwege de religieuze overtuiging van hun ouders. 67 procent van de Nederlanders zegt hier moeite mee te hebben. Maar religieuzen zelf ervaren ook stress. Als je merkt dat jouw religie een baan op de arbeidsmarkt in de weg staat, of als je gedwongen wordt

op zondag te werken terwijl dat ingaat tegen je principes, kan dat veel spanning geven' (Redactie Kerk 2017). De EO heeft over het verschijnsel religiestress vervolgens begin 2017 een vijfdelige televisieserie gelanceerd onder de titel *Rot op met je religie*, waarin vijf mensen met verschillende religieuze achtergronden die twee weken in een huis samenleefden, werden gevolgd. De bedoeling was om in beeld te brengen wat religiestress doet met deze vijf mensen en wat het effect was op hun opvattingen. Gezien de opzet van het programma lijkt het er vooral op dat de stress zo hoog mogelijk moest worden opgevoerd, vooral door de verschillen tussen de deelnemers scherp aan te zetten. De confrontatie en de verhitte gesprekken worden gezocht, en de hoop op verzoening is ijdel: een hoop pleuris lijkt de bedoeling (Beerekamp 2017; Heesakkers 2017).

Negatief framen van religie als bron van conflict

Het bovenstaande is een voorbeeld van hoe religie in de media in beeld komt of in beeld wordt gebracht. Dat religie in allerlei gedaanten in de media wordt gepresenteerd, is niet verwonderlijk, omdat religie een wezenlijk onderdeel is van onze cultuur. In tal van culturele, sociale en politieke uitingen speelt religie een impliciete of expliciete rol. Dat betekent dat in kunst, literatuur en architectuur, maar ook in vele gewoontes, tradities, waarden en normen sprake is van religieuze of levensbeschouwelijke elementen. Ook als velen zich hiervan nauwelijks bewust zijn. Religie blijkt, ondanks de secularisatie, nog steeds een belangrijke maatschappelijke en publieke factor, iets wat een decennium geleden al door de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) werd vastgesteld (Van de Donk, Jonkers, Kronjee & Plum 2006). Hoewel religie een wezenlijke dimensie is van ons bestaan, blijkt zij echter vooral in een negatieve sfeer, negatief *geframed*, in de media te verschijnen. Onderzoek maakt bijvoorbeeld duidelijk dat moslims in de Nederlandse media stereotyperend, stigmatiserend, vooringenomen en met soms ronduit racistisch taalgebruik ter sprake komen. *Priming* en *framing* spelen daarbij een belangrijke rol, dat wil zeggen dat enerzijds de media kernthema's selecteren aan de hand waarvan personen of gebeurtenissen worden beoordeeld, en dat anderzijds de media de gebeurtenissen vanuit heel specifieke perspectieven aan de orde stellen die de interpretatie en waardentoekenning door de lezers en luisteraars beïnvloeden (Shadid 2009). Op deze manier wordt de werkelijkheid die complex en meerduidelig is, gestructureerd en versimpeld, en vindt er een selectie plaats van wat als belangrijk dient te worden beschouwd (Entmann

1993). De beelden of frames van religie in het publieke debat en de media zijn vooral dat religie achterhaald is, soms nuttig, maar meestal onderdrukkend en gewelddadig (Ratheiser & Van der Stoep 2013). Het blijkt dat juist conflict, bij het duiden van nieuws in de media, een van de meest dominante frames is, vooral ook als religie in beeld komt (Mitchell 2007).

Deze mechanismen zijn eveneens van toepassing op de presentatie van andere religieuze tradities (dan de islam) in de media. In het WRR-rapport *Identificatie met Nederland*, dat ingaat op de Nederlandse identiteit die door migratie en mondialisering diffuser lijkt dan vroeger, wordt vastgesteld: 'De media zijn ontegenzeggelijk een steeds belangrijker rol gaan spelen in het articuleren van normen. Ten eerste functioneren ze als vindplaats van normen, ze weerspiegelen bepaalde normen uit de samenleving. Ten tweede is het een plek waar afwegingen worden gemaakt over wat wel en niet wordt getoond, en waar dus bepaalde posities, standpunten en personen meer aandacht krijgen dan andere. De media reguleren in dat opzicht in belangrijke mate het publieke debat, en daarmee de arena waarin normen besproken en vastgesteld worden' (WRR 2007, 145). De vaak eenzijdige, stereotype en stigmatiserende benadering van religie in de media, waarbij vooral de excessen van de traditionele en geïnstitutionaliseerde religieuze tradities in beeld komen, heeft twee docenten journalistiek aangezet tot het schrijven van een boek dat (aankomende) journalisten wil helpen om op een eerlijke en professionele wijze verslag te doen van gebeurtenissen, personen en verschijnselen die met religie hebben te maken (Ratheiser & Van der Stoep 2013). Om de berichtgeving over religie te verbeteren, benadrukken zij vijf principes: (1) respect voor sterke religieuze overtuigingen en deze niet meteen als intolerant framen; (2) waarachtigheid, om recht te doen aan hoe religieuze overtuigingen vorm krijgen in het leven van mensen; (3) balans, om het complete beeld te belichten en niet alleen de extreme of spectaculaire uitingsvormen; (4) voldoende kennis van zaken; en (5) lichtvoetigheid en moed om taal te kiezen die recht doet aan gelovigen en tegelijk toegankelijk is voor niet-gelovigen (Ratheiser & Van der Stoep 2013, 5). Dat deze vijf principes zo expliciet dienen te worden genoemd, geeft aan hoe krachtig het negatieve frame is waarin religie in de media verschijnt en dat er bij velen (o.a. journalisten, ambtenaren, leraren) sprake is van religieuze ongeletterdheid.

Tussenstop in Molenbeek

Om een meer onbevangen en minder eenzijdige benadering van religie te stimuleren, zijn andere invalshoeken nodig, misschien ook andere mediale uitingsvormen. Zo nodigt de Belgische fotograaf Kurt Deruyter met zijn foto's en rapportages in zijn project *Halfway Home* uit om anders naar de betekenis van religie te kijken. Hij brengt het leven van migranten in wijken als Molenbeek in Brussel in beeld, en maakt inzichtelijk dat auto's, religie en kapsalons (*cars, priests and haircuts*) een verbindende kracht hebben in deze wijken die een soort tussenruimte vormen, halverwege het land van oorsprong en een nieuwe bestemming (Deruyter & Vankersschaever 2016). Een artikel uit een serie die Deruyter samen met de journaliste Fikry El Azouzzi voor het Vlaamse dagblad *De Morgen* heeft geschreven, heeft als titel meegekregen: 'Elke stad heeft een Molenbeek nodig' (El Azouzzi & Deruyter 2016). In deze verborgen stad, na de aanslagen in Parijs en Brussel geframed als 'een hellegat vol geradicaliseerd addergebroed', blijken de autohandel, de kapsalons en de talloze en zeer diverse religieuze organisaties en bijeenkomsten sociale bindmiddelen bij uitstek te vormen. 'Als je (...) het standpunt van de migrant kiest, is zo'n wijk een godsgeschenk. Je kan er te voet heen, het is vlak bij het centrum, je vindt er gemakkelijk werk – akkoord: de jobs worden slecht betaald, en zijn zeker niet voor iedereen weggelegd, maar het geeft je een inkomen (en soms ook een opleiding) –, in de buurt zijn er overal winkeltjes, het leven is er niet duur, landgenoten op elke straathoek... Kortom: voor veel heel wat migranten is dit een levenslijn, een manier om te overleven in België. Hoop op een betere toekomst. Die er vaak ook komt' (Deruyter & Vankersschaever 2016).

In tegenstelling tot wat in de media gebruikelijk is, maakt Deruyter zichtbaar welke rol religie in het concrete leven van mensen speelt of kan spelen. Het gaat dan niet om grote systemen, tradities en identiteiten die op principiële niveau met elkaar worden vergeleken en tegen elkaar uitgespeeld, het gaat om steun en houvast die mensen in hun wankel bestaan vinden bij religieuze rituelen, groepen en voorbeeldfiguren. Het gaat om *lived religion* (Ganzevoort & Roeland 2014), waarbij de wijze waarop mensen vorm geven aan en steun ondervinden van hun religieuze beleving voorbij de grenzen van systemen, mediabeelden en theologische orthodoxie gaan. Vooral in ideografisch onderzoek kan zichtbaar worden hoe mensen steun en houvast vinden in religie (Murphy 2017). Het is dus zaak om voorbij de *mediaframes* van religie (o.a. achterhaald, onderdrukkend en/of gewelddadig) goed te observeren

hoe religie feitelijk – impliciet of expliciet – een rol speelt in het leven van mensen, in specifieke sociale contexten en in publieke instellingen. In het vervolg van deze bijdrage richt ik het focus op de wijze waarop geestelijke verzorging in zorginstellingen functioneert, te hulp geroepen wordt in zeer specifieke situaties en door cliënten en medewerkers zeer hoog wordt gewaardeerd. Door het focus te richten op het functioneren van geestelijke verzorging wordt iets zichtbaar van de wijze waarop religie een belangrijke rol kan spelen in het leven van mensen, vooral als zij worden geconfronteerd met de fragiele kanten van het bestaan. Een heel ander beeld van religie laat zich zien, verhalen die verteld moeten worden en die het vermogen tot transformatie van de luisteraar in zich dragen.

‘Verkeerde’ beeldvorming over geestelijk verzorgers

Afgaande op enkele Nederlandse onderzoeken zijn patiënten of cliënten in de zorg uitermate tevreden over de geestelijke verzorging die zij hebben ontvangen; hun beeld van religie, of in ieder geval van geestelijke verzorging, lijkt zeer positief. De geestelijk verzorgers Loes Berkhout en Anne Helms (2015) ontwikkelden een vragenlijst om de tevredenheid van patiënten in een (academisch) ziekenhuis met de hen geboden geestelijke verzorging in kaart te brengen. Het blijkt dat de tevredenheid eigenlijk niet of nauwelijks hoger kan, dat patiënten zich begrepen en gesteund voelden, dat de geestelijk verzorgers – volgens de rapportage van de patiënten – goed aansloten bij de situatie en vraag of behoefte van de patiënten, en dat patiënten het idee hadden dat ze nadien beter met hun situatie konden omgaan. Los van de vraag of er sprake is van bias en van een plafondeffect, en los van de vraag wat deze vragenlijsten precies meten (klanttevredenheid, algemeen welbevinden, effect van geestelijke verzorging?), komen in internationaal onderzoek vergelijkbare resultaten bij de ontwikkeling en inzet van dergelijke PROM's (*Patient Reported Outcome Measures*) naar voren (zie o.a. Snowden, Telfer, Kelly, Bunniss & Mowat 2012; Snowden & Telfer 2017). Het bevestigt ook het beeld uit eerder Nederlands onderzoek naar de grote behoefte van patiënten, cliënten en bewoners in zorginstellingen aan geestelijke verzorging en de hoge mate van hun tevredenheid met de geboden zorg (zie o.a. Rooijackers, De Jong, Van Knippenberg & Wolswijk 1987; Prins 1996; Pieper & Van Uden 2006).

Op basis van deze onderzoeksresultaten zou men kunnen concluderen dat geestelijke verzorging een gewaardeerd en noodzakelijk aanbod is binnen

de zorg. Het tegendeel lijkt eerder het geval. Formatieplaatsen staan onder druk. Geestelijke verzorging wordt niet of te laat ingeroepen door andere zorgverleners (Dobber 2017). Beeldvorming speelt hierbij een belangrijke rol. Managers en andere medewerkers hebben, althans dat is de opvatting van nogal wat geestelijk verzorgers, vaak te weinig beeld van wat geestelijk verzorgers doen. Deze medewerkers nemen waar dat de geestelijk verzorger met mensen praat, maar waarover is hen niet duidelijk, en hoe dit vervolgens bijdraagt aan de zorg en behandeling is nog minder duidelijk. Vaak hebben managers en zorgverleners ook een verkeerd beeld, vinden althans geestelijk verzorgers: geestelijke verzorging heeft met kerk en geloof te maken, inclusief de negatieve associaties op basis van berichtgeving in de media of op basis van eigen negatieve ervaringen in het verleden (Meulink 2006). De mate van integratie van geestelijke verzorging in de desbetreffende zorginstelling speelt daarbij een wezenlijke rol (Van Gerwen 1992; Schilderman 2012), juist omdat geestelijk verzorgers de neiging hebben om op basis van hun rolopvatting vooral in te zetten op het individuele contact met de patiënt, cliënt of bewoner (Smeets 2006) en zich relatief weinig richten op samenwerking, uitwisseling en afstemming in hun werkzaamheden, niet denken in gemeenschappelijke doelen in zorgbeleid en te weinig energie besteden aan de verheldering van hun interventies in voor anderen toegankelijke taal (Vandenhoeck 2007; Körver 2014).

Desondanks vinden andere hulpverleners in de zorg, en in ieder geval de cliënten, hun weg naar de geestelijke verzorging. Uit het onderzoek van Handzo et al. (2008) naar het type interventies dat geestelijk verzorgers inzetten in hun werk, blijkt dat – naarmate de ernst van de situatie toeneemt (crisis, levenseinde, levensbedreigende behandeling) – meer specifieke religieuze interventies door de patiënten worden gevraagd en/of door de geestelijk verzorger worden aangeboden. Het gaat dan vooral om gebed en andere religieuze rituelen. Vooral verpleegkundigen verwijzen naar geestelijk verzorgers, met name als het levenseinde in zicht is en specifieke religieuze ondersteuning aan de orde is, maar ook als naasten worstelen met ingrijpende ethische vragen (Weinberger-Litman, Muncie, Flannelly & Flannelly 2010; Winter-Pfändler, Flannelly & Morgenthaler 2011). De resultaten van deze onderzoeken komen overeen met de indruk die ik krijg uit de huidige praktijk van geestelijke verzorging in de zorg. Deelnemers aan een postacademische cursus (*Geestelijke verzorging 2.2*, TST/Luce) heb ik gevraagd om met voor hen onbekende zorgverleners in hun organisatie in gesprek te gaan en hen te vragen welke associaties zij hebben bij het werk van geestelijk verzorgers. ‘Dood en verderf’, was een van de reacties.² Een verzorgende zei dat het volgens

haar te maken had met ‘katholiek’ en ‘dood’, en een specialist longziekten zei: ‘Geestelijk verzorgers doen toch de mis op zondag en zorgen voor het laatste sacrament, toch?’ Deze reacties weerspiegelen kernachtig wat ook anderen te horen kregen. Door de verschillende associaties te bundelen ontstonden drie clusters: (1) dood en eindigheid, (2) geloof en kerk, en (3) kerkdiensten en ander ritueel. In de spaarzame onderzoeken waarin vooral de cliënt aan het woord is en uitdrukt wat hij of zij van de geestelijk verzorger verwacht, komen dezelfde drie clusters of behoeften naar voren – meestal in samenhang (vgl. o.a. Walton 2014a; Fitchett & Nolan 2015). Het is begrijpelijk dat geestelijk verzorgers zich ongemakkelijk voelen bij deze beeldvorming, omdat de associaties een beperkt en traditioneel beeld van religie en geestelijke verzorging benadrukken. Niet zelden distantiëren zij zich er uitdrukkelijk van: religie en geestelijke verzorging gaan toch over meer dan de dood, zijn ruimer dan de kerk, en ik ben geen sacramentenboer. Tegelijk is het ongemak merkwaardig. Omdat de tevredenheid met geestelijk verzorgers zo hoog is, zou je kunnen veronderstellen dat er iets zeer positiefs in deze associaties (van cliënten en verpleegkundigen) besloten ligt – ondanks het feit dat de formuleringen gedateerd aandoen en religieuze ongeletterdheid verraden. Een nadere beschouwing van de (samenhang van deze) drie clusters kan echter een bijdrage leveren aan de verheldering van de positieve beeldvorming over geestelijke verzorging, en daarmee aan het beeld van religie.

Een glans van werkelijkheid

Bij het raadplegen van een van de belangrijkste hedendaagse handboeken praktische theologie in Nederland, *Zorg voor het verhaal*, van de praktisch theologen Ruard Ganzevoort en Jan Visser, blijkt al hoe nadrukkelijk het omgaan met contingente ervaringen, verlies, tragiek en dood als thema aanwezig is, waarbij als pastorale interventies verhalen, symbolen en rituelen een essentiële rol spelen, en dat juist deze thema’s en interventies vanuit het perspectief van geloof en transcendentie aan bod komen (Ganzevoort & Visser 2007). Wie door het *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging* (Doolaard 2006) bladert, ziet onmiddellijk dat het bij geestelijke verzorging gaat om de zin van het bestaan, ingewikkelde ethische problematiek, levenseinde, eenzaamheid, symboliek, kerkdiensten en andere vormen van ritueel. Ook hier komen dood, geloof en ritueel vaak in onderlinge samenhang ter sprake. In het werk van de theologe Christa Anbeek verschijnen de kwetsbaarheid van het bestaan, de centrale thema’s uit religieuze tradities en rituele vormen van ontmoeting en dialoog in

onderlinge samenhang (Anbeek 2013; Anbeek & De Jong 2013). In de recente studie van religiewetenschapper Brenda Mathijssen over hoe in Nederland zin en vorm wordt gegeven aan de dood, blijkt eveneens een krachtige associatie bij mensen te bestaan tussen de drie clusters dood en eindigheid, geloof en kerk, en ritueel en symbool (Mathijssen 2017). In het recente onderzoek van de Amerikaanse sociologe Wendy Cadge naar de basis of het mandaat van de geestelijk verzorgers die werkzaam zijn op Amerikaanse vliegvelden, wordt duidelijk dat die geestelijk verzorgers op het raakvlak van deze drie clusters werkzaam zijn – te oordelen naar de situaties en vragen waarmee zij van doen krijgen (Cadge 2017). Een basis voor de samenhang tussen de drie genoemde clusters kunnen we vinden in het werk van cultureel antropoloog Clifford Geertz. Zijn analyses van religie, chaos en ritueel bieden aanknopingspunten. Hij omschrijft religie als volgt: ‘Religie is een systeem van symbolen, die krachtige, overtuigende en langdurige stemmingen en motivaties in de mens vestigen, en wel door de formulering van overtuigingen inzake een algemene orde van het bestaan alsmede door deze overtuigingen in een glans van werkelijkheid te kleden, zodanig dat de stemmingen en motivaties op een unieke wijze realistisch schijnen te zijn’ (Geertz 1993, 90; vertaling ontleend aan Van der Ven 1993, 144).³ In zijn toelichting op deze definitie benadrukt Geertz het belang van symbolen en rituelen, waarbij hij symbolen opvat als voorwerpen, handelingen, gebeurtenissen, kwaliteiten of betrekkingen die als een soort voertuig dienen voor een concept of abstractie, of misschien beter, die een concept, abstractie of ervaring tastbaar, zichtbaar en concreet maken, belichamen. Symbool en ritueel bieden een ‘model of reality’, een interpretatie van hoe de wereld op dit moment is en een ‘model for reality’, een ideale status van diezelfde werkelijkheid. Het ritueel brengt deze beide modellen bijeen, waarbij deelnemers de overtuiging opdoen en daadwerkelijk beleven dat deze modellen en concepten van en voor de werkelijkheid geloofwaardig en deugdelijk zijn (Geertz 1993). Tegen deze achtergrond is te verhelderen dat ritueel misschien wel het hart van geestelijke verzorging vormt en tevens de ruimte waarin verschillen in religieuze achtergrond te overstijgen zijn (Körver 2012; 2016a). In zijn toelichting benadrukt Geertz overigens nog een tweede belangrijk element. Religie en ritueel zijn vooral van belang als er chaos in het leven ontstaat, het leven ontregeld of in een crisis raakt, en mensen worden geconfronteerd met verlies, tragiek en eindigheid. Chaos omschrijft hij als ‘a tumult of events which lack not just interpretations but *interpretability*’ (Geertz 1993, 100). Chaos leidt ertoe dat mensen op de grens van hun begrip (‘ik kan het niet meer vatten’), van hun uithoudingsvermogen (‘ik kan het niet meer uithouden’) en op de grens van hun morele draagkracht (‘het is ontoe-

laatbaar’) stuiten. Tegen de achtergrond van deze inzichten zouden geestelijk verzorgers die gedateerde of verkeerde beeldvorming juist moeten omarmen en tot de kern van hun functioneren en taakopvatting moeten kiezen. Hierbij moet tevens worden bedacht dat – getuige de associaties van cliënten en zorgverleners – deze drie dimensies of clusters uitsluitend met de geestelijk verzorger of pastor worden geassocieerd (en dus niet met andere professionals in de zorg). Daarmee beschikt de geestelijk verzorger over een uniek of exclusief domein of perspectief dat – in deze combinatie vooralsnog – niet door anderen wordt betwist of opgeëist.

Ziekenzegen op de intensive care

De beeldvorming over geestelijke verzorging kan nog verder gepreciseerd en geconcretiseerd worden. In het Case Studies Project Geestelijke Verzorging, een samenwerkingsproject van de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg en de Protestantse Theologische Universiteit te Groningen, worden case studies beschreven en geanalyseerd met het oog op wat geestelijk verzorgers feitelijk doen, vanuit welke theoretische achtergrond, met welk doel en met welk resultaat. In dit over vier jaar lopende project werkt een tiental onderzoekers samen met 60 geestelijk verzorgers die alle werkvelden van geestelijke verzorging en vrijwel alle levensbeschouwelijke achtergronden vertegenwoordigen. De samenwerking tussen de deelnemende geestelijk verzorgers en de universitaire onderzoekers vindt plaats in wat onderzoeksgemeenschappen worden genoemd, die ingedeeld zijn naar werkveld (Van Loenen, Körver, Walton & De Vries 2017; Walton & Körver 2017). Het doel van dit onderzoeksproject is om tot criteria van *good practices* te komen, waarbij interventies, theoretische achtergrond, doelen en resultaten helder zijn. Deze *good practices* vormen *practice-based evidence* die zowel voor de beroepsgroep van geestelijk verzorgers normatief wordt alsook verheldering en verantwoording van geestelijk verzorgers voor bestuurders, beleidsmakers, financiers en andere professionals verschaft. Aan de hand van een vast format worden representatieve, paradigmatische en uitzonderlijke case studies over de interactie tussen geestelijk verzorger en patiënt, cliënt of bewoner beschreven en geanalyseerd. Het is de bedoeling om de werkzame mechanismen, interventies en interacties te beschrijven, die bijdragen aan of een verdere onderbouwing kunnen betekenen voor het positieve beeld dat meestal op het microniveau van de individuele begeleiding aanwezig is. Juist deze beschrijving en onderbouwing kan bijdragen aan een meer positieve en

minder eenzijdige beeldvorming over religie op mesoniveau (zorginstelling) en macroniveau (samenleving). Dit onderzoek past in de internationale trend om de praktijk van geestelijke verzorging nauwkeuriger te beschrijven, zowel kwantitatief als kwalitatief (zie o.a. Handzo, Flannelly, Murphy et al. 2008; Fitchett 2011; Körver 2016b).

Een voorbeeld van een case study⁴ die ingebracht en geanalyseerd werd in de onderzoeksgemeenschap 'ziekenhuis', betrof de situatie dat de echtgenote aan de verpleging vroeg om contact met de geestelijk verzorger om haar man die op de IC zou worden opgenomen, de ziekenzegen te geven. Deze man, in de zeventig, zeer kerkbetrokken, was in zeer korte tijd terminaal geworden. Enkele weken eerder had hij als vrijwilliger op het kerkhof nog mee een graf gedolven. Een dergelijk ritueel, het sacrament der zieken of een ziekenzegen, lijkt een tamelijk eenvoudige standaardhandeling: afspraak maken, kennis-makingsgesprek, verkenning van het levensverhaal (indien daartoe tijd en ruimte beschikbaar zijn), vaststellen van het tijdstip en van wie aanwezig zou moeten zijn, uitvoering van het ritueel volgens een voorgegeven schema, afronding. Door de nauwgezette beschrijving en de minutieuze analyse werd echter duidelijk dat er complexe communicatieve processen en genuanceerde inhoudelijke afwegingen schuilgingen in de case study. Het ritueel bleek toch niet zo'n standaardhandeling te zijn. De reconstructie maakte duidelijk dat de geestelijk verzorger – op basis van zijn jarenlange ervaring in het betreffende ziekenhuis – op subtiële wijze contacten wist te leggen tussen de verschillende partijen: patiënt en familie, verpleging en artsen van de IC, andere betrokken specialisten. De geestelijk verzorger gebruikte op een gegeven moment voor zichzelf het beeld van verbindingsofficier. Hij wist in de hypertechische wereld van de IC ruimte te creëren voor de leefwereld en het levensverhaal van de patiënt en diens naasten. Dit is niet vanzelfsprekend te creëren in deze context, gezien het feit dat de alom aanwezige techniek weinig of geen ruimte laat voor wat Anne-Mei The vragen van de lange termijn heeft genoemd en die juist de zin of onzin van dit alles aan de orde stellen (The 1999). Verhelderend was ook om in dit kader de begrippen systeemwereld en leefwereld van Habermas in te brengen, die inzichtelijk maken dat twee heel verschillende werelden opeens door elkaar gaan lopen, elk met een eigen logica, en dat het een bijzondere competentie vraagt om de afstemming tussen deze twee tot stand te brengen (Abma 2010). Daarnaast werd in de reflectie duidelijk dat in/met het ritueel – in de termen van de cultureel antropologen Anton Van Gennep (1981 [1909]) en Victor Turner (Turner 1977) – een liminale situatie werd gecreëerd, waarin de betrokken partijen zich kunnen

voorbereiden op de overgang van de patiënt naar de dood; dat bleek ook te gelden voor de betrokken verpleegkundigen en artsen. Het was dan ook niet verwonderlijk dat de eerste vraag van de echtgenote in het gesprek met de geestelijk verzorger was: ‘Hoe gaat het nu verder?’. Een vraag die feitelijk en alledaags kan worden geïnterpreteerd, maar ook te maken bleek te hebben met de voorbereiding op het feit dat zij nu alleen zou komen te staan. Een opvallend detail in de case study was nog dat een van de behandelend specialisten die de patiënt al jaren kende, verbaasd was toen zij de geestelijk verzorger in deze context ontmoette, waarbij zij zei: ‘Ik wist niet dat hij [de man] gelovig was en dat dit voor hem belangrijk was’. Systeem- en leefwereld hadden elkaar kennelijk nog niet eerder ontmoet. Navrant is de opmerking wel tegen de achtergrond van een review van 54 onderzoeken naar de vraag of patiënten willen dat de dokter met hen spreekt over hun geloof of spiritualiteit. De conclusie is dat patiënten het op prijs stellen dat de dokter daarvoor belangstelling heeft, maar dat zij niet veronderstellen dat hij/zij dit onderwerp verder met hun uitvoerig bespreekt (Best, Butow & Olver 2015). Patiënten beschouwen het contact met hun dokter als een relatie en niet in eerste instantie als een bron van informatie, hoewel die natuurlijk ook van belang is (Salander 2002). En dat is – zo kwam naar voren in de analyse van de situatie – wat de geestelijk verzorger juist uitdrukkelijk deed: een relatie aangaan, als verbindingsofficier de verschillende partijen met elkaar in contact brengen, zich richten op de behoeften uit de leefwereld in het bewustzijn van de eigen logica van de systeemwereld, balancerend op het raakvlak van dood, geloof en ritueel. In de context van de IC kon een verhaal verteld en beluisterd worden, waarin religie een ondersteunende, verbindende en zingevende rol speelde. Het verhaal over dit verhaal kan een transformatieve werking krijgen (Kroth & Cranton 2014).⁵

Gastvrijheid: van buiten naar binnen en vice versa

Als laatste stap in deze bijdrage wil ik nog stilstaan bij een aantal uitgangspunten die bij kunnen dragen aan een minder eenzijdige beeldvorming over religie met behulp van geestelijke verzorging in een zorginstelling. Met het oog op de toekomst waarin van interculturaliteit en interreligiositeit steeds meer sprake zal zijn, ook in de geestelijke verzorging, ontwierp de Sri Lankaanse hoogleraar oecumenische theologie Wesley Ariarajah een model met drie concentrische cirkels om de mogelijkheden van interreligiositeit te verkennen en te bevorderen (Ariarajah 1999). In de binnenste cirkel plaatst hij de kern of identiteit van een religieuze traditie, als het meest eigene en

het meest afgeschermd. In deze context kan enkel sprake zijn van geestelijke verzorging volgens de eigen traditie. De eigen traditie wordt hier afgeschermd en afgegrensd. Een buitenstaander kan worden uitgenodigd, maar blijft een buitenstaander. Het onderscheid wordt benadrukt en gekoesterd. De buiten-cirkel van het model representeert de voor alle mensen gemeenschappelijke, universele ervaringen en praktijken. Op dit niveau is interreligieuze geestelijke verzorging mogelijk en noodzakelijk. Een gezamenlijk verhaal en een gemeenschappelijk gebed en ritueel kunnen ontstaan. Het tussenniveau representeert de brede schatkamer van spirituele bronnen en tradities, waaruit een ieder kan putten voor eigen gebruik. Hier liggen echter ook meningsverschillen en conflicten op de loer. De Amerikaanse geestelijk verzorger Dagmar Grefe en de Amerikaanse hoogleraar Daniel Schipani hebben dit model later overgenomen (Grefe 2011; Schipani 2016). Als echter het uitgangspunt is dat alle mensen, met welke levensbeschouwelijke of religieuze achtergrond dan ook, delen in hetzelfde kostbare en fragiele leven, dan is het de vraag of dit model toereikend is. Het model suggereert immers dat in de kern – de particuliere religieuze ervaring en praktijk – de culturele en religieuze verschillen tussen mensen steeds weer tot conflicten zullen leiden. De veronderstelling is tevens dat mensen zich in deze kern zullen terugtrekken, zodra er zich verschillen met andere groepen of personen aandienen. De vraag is dus of het model van Ariarajah niet juist binnenste buiten moet worden gekeerd. In het oorspronkelijke model is de binnencirkel het hart, het meest kostbaar ook, en de buitenkant de oppervlakte waar men doorheen moet om bij de kern uit te komen. De kern is echter juist dat mensen delen in hetzelfde kostbare, fragiele en kwetsbare leven (Alma & Anbeek 2013). Waar mensen elkaar – in crisissituaties of niet – in hun fragiele bestaan ontmoeten, willen ontmoeten, ontstaan respect en relatie, is er geen plaats voor vooroordelen, stereotypen of stigmatiseringen, en ook niet voor de angst dat de eigen (religieuze) identiteit wordt bedreigd. Als mensen elkaar op dat niveau ontmoeten – in een ziekenhuis, verpleeghuis of andere zorginstelling – spelen de andere lagen/cirkels een secundaire rol. Juist in het kader van geestelijke verzorging vindt deze ontmoeting ook daadwerkelijk plaats, of worden – vooral via rituelen – de condities voor deze ontmoeting geschapen (Körver 2016a).

De Britse hoogleraar communicatie, kunst en religie Jolyon Mitchell benadrukt in zijn eerder genoemde studie *Media violence and Christian ethics* (2007) dat als tegenwicht tegen de framing van religie als gewelddadig en conflictueus specifieke praktijken noodzakelijk en mogelijk zijn. Hij noemt onder meer het getuigenis afleggen van intermenselijke en interreligieuze ontmoetingen, gastvrijheid bieden, vriendschap aangaan en participeren in een rituele con-

text. Deze praktijken bieden de mogelijkheid om het benadrukken van het verschil en van het gewelddadige van religies te reframen. Tegen deze achtergrond is gastvrijheid de metafoer om (rituele) ontmoetingen in geestelijke verzorging te typeren, waarbij de rol van gastheer/-vrouw en gast voortdurend op een subtiële wijze wisselen en waarbij iedere betrokkene zowel geeft als ontvangt. De geestelijk verzorger is niet alleen gastheer/-vrouw, maar tegelijk gast in het leven van de ander. In een dergelijke ontmoeting veranderen alle betrokkenen – aldus de Nederlandse hoogleraar geestelijke verzorging Martin Walton (2014b). Ook in de epiloog van de bundel *Ritual participation and inter-religious dialogue* (Moyaert & Geldhof 2015) wordt gastvrijheid als een model genoemd voor geestelijke verzorging die te maken krijgt met culturele en religieuze verschillen, met rituele participatie in een interreligieuze context. In die epiloog wijst de Leuvense liturgiewetenschapper Joris Geldhof erop dat in de beschrijvingen van en reflecties op interreligieuze rituele praktijken de complexiteit opvalt, dat er sprake is van een verbijsterende diversiteit die nauwelijks in woorden te vatten is, en dat vooral een grote mate van sensitiviteit wordt gevraagd. Uiteindelijk zou je, zo zegt hij, dit interrituele handelen kunnen opvatten als een bijzondere vorm van liefde of vriendschap, waarvoor gastvrijheid een passende metafoer is (Geldhof 2015). Een dergelijke benadering erkent het feit dat steeds meer geestelijk verzorgers te maken krijgen met individuen en groepen afkomstig uit allerlei culturen en geloofstradities en met mensen die in zichzelf verschillende levensbeschouwelijke, religieuze en spirituele achtergronden hebben geïntegreerd.

Persoonlijke verhalen over dood en verderf

Tot slot wijs ik nog op een conclusie uit het eerder genoemde onderzoek van Cadge (2017) naar de basis en het mandaat van geestelijk verzorgers op vliegvelden. Het denken over de verhouding tussen de verschillende beroepen is vooral gebaseerd op het model van competitie. Wil je je (i.c. als geestelijk verzorger) een plek verwerven in een organisatie, moet je de competitie met andere beroepen aangaan. Je moet je ‘breed’ maken. In haar onderzoek naar de geestelijk verzorgers op vliegvelden blijkt echter dat er geen wettelijke noch economische argumenten spelen, maar morele. Het werk dat geestelijk verzorgers doen, is onzichtbare, religieus gemotiveerde inzet, werk dat anderen niet doen en dat ook niet zal worden gedaan als geestelijk verzorgers het niet doen. Het is enerzijds werk dat door anderen niet als werk wordt gezien, en is anderzijds juist het ‘vuile’ werk – namelijk het op een persoonlijke wijze

omgaan met verdriet en dood. Dit werpt een ander licht op het beroep van geestelijk verzorger. Het verklaart wellicht dat juist in de persoonlijke ontmoeting met een geestelijk verzorger religie op een positieve wijze kan worden waargenomen, omdat in die ontmoeting verdriet en dood aan bod mogen komen, ruimte krijgen in het ritueel waarin het transcendente ‘een glans van werkelijkheid’ (Geertz) krijgt. In deze zin zijn geestelijk verzorgers spirituele voorbeelden (Oman 2013), hetgeen echter een groot beroep doet op hun ‘personale’ competentie, de competentie om als persoon op het raakvlak van dood en eindigheid, geloof en kerk, en ritueel en symbool te functioneren (Van de Spijker 1984). Het kunnen omgaan met dood & verderf – dus toch.

Over deze ervaringen moeten betrokkenen verhalen vertellen. Natuurlijk, wat zich tussen geestelijk verzorgers en patiënten afspeelt, vindt plaats op het individuele (micro-)niveau. In aansluiting op het begincitaat van de foto-graaf Emmet Gowin moeten geestelijk verzorgers wat zij zien en meemaken vertellen, omdat anders niemand hierover hoort. Verhalen blijken krachtige middelen te zijn die mensen (managers, professionals, publiek) andere perspectieven laten zien en beleven, en mensen kunnen leren om hun visie en overtuigingen aan te passen of bij te stellen (Brown 2005; Kroth & Cranton 2014). Verhalen beschikken over transformatieve kracht, een kracht die uitstijgt boven het individuele (micro-)niveau. Daarnaast zouden onderzoekers meer een beroep moeten doen op observatie als onderzoeksmethodiek. Vragenlijsten leiden vaak tot sociaal wenselijke antwoorden, bieden in hun keuzemogelijkheden meestal te weinig ruimte voor de complexiteit van de werkelijkheid en het menselijk gedrag, en weerspiegelen iets van de haast die hedendaags onderzoek kenmerkt (Jansma, Hak & De Koning 2012). Dus niet alleen voor iedere stad een Molenbeek, maar voor iedere onderzoeker. Daar zijn de echte verhalen te vinden – verhalen met het vermogen tot transformatief leren.

Noten

- 1 Motivaction heeft, aldus een mededeling per mail hierover, voor dit onderzoek uitsluitend data opgeleverd voor de EO en geen onderzoeksverslag geschreven. De resultaten zijn uitsluitend beschikbaar in de vorm van tabellen, maar deze zijn niet openbaar, behalve de resultaten die in enkele bladen zijn verschenen en op de website van Motivaction zijn gepubliceerd: www.motivaction.nl/kennisplatform/in-de-media/eo-nederlanders-ervaren-dilemma-s-rond-religie-2.
- 2 De uitspraak ‘dood & verderf’ is afkomstig van een collega van Karin Seijdell, geestelijk verzorger bij Lunetzorg in Eindhoven.
- 3 De oorspronkelijke tekst bij Geertz luidt als volgt: ‘Religion is (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and

- motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.'
- 4 Deze case study is ingebracht door Frans Broekhoff, werkzaam in het Isala ziekenhuis in Zwolle, en met zijn toestemming hier gebruikt. De betrokken familieleden hebben eveneens toestemming gegeven.
 - 5 Zie ook bijvoorbeeld: www.transformativestory.org/.

Literatuur

- Abma, T. A. (2010),
Herinneringen en dromen van zeggenschap. Cliëntenparticipatie in de ouderenzorg, Den Haag: Boom Lemma.
- Anbeek, C. (2013),
Aan de heidenen overgeleverd. Hoe theologie de 21ste eeuw kan overleven, Utrecht: Ten Have.
- Anbeek, C. & A. de Jong (2013),
De berg van de ziel. Een persoonlijk essay over kwetsbaar leven, Utrecht: Ten Have.
- Alma, H. & C. Anbeek (2013),
 Worldviewing competence for narrative interreligious dialogue. A humanist contribution to spiritual care, in: Schipani, D. S. (ed.), *Multifaith views in spiritual care*, Ontario: Pandora Press, 131-149.
- Ariarajah, W. (1999),
Not without my neighbour. Issues in interfaith relations, Geneva: WCC Publications.
- Beerekamp, H. (2017),
 In 'Rot Op Met Je Religie' trekken gelovigen en niet-gelovigen met elkaar op. De spanningen in het realityprogramma worden zo hoog mogelijk opgevoerd, in: NRC. Retrieved from <https://www.nrc.nl/nieuws/2017/01/17/de-eo-stookt-de-religiestress-nog-op-6246021-a1541592>.
- Berkhout, L. & A. Helms (2015),
 Patiëntenbeoordeling van contact met de geestelijk verzorger. Ontwikkeling van een vragenlijst, in: *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 18 (80), 45-51.
- Best, M., P. Butow & I. Olver (2015),
 Do patients want doctors to talk about spirituality? A systematic literature review, in: *Patient Education and Counseling*, 98 (11), 1320-1328. doi:10.1016/j.pec.2015.04.017.
- Brown, J. S. (2005),
Storytelling in organizations. Why storytelling is transforming 21st century organizations and management, Boston: Elsevier Butterworth-Heinemann.

- Cadge, W. (2017),
 God on the fly? The professional mandates of airport chaplains, in: *Sociology of Religion*, doi:10.1093/socrel/srx025.
- Deruyter, K. & S. Vankersschaever (2016),
 Halfway Home. A (mostly) photographic research on migration, arrival cities & identity, Retrieved from <http://www.halfway-home.org/>.
- Dobber, L. (2017),
 Geestelijke begeleiding van stervende komt vaak te laat, in: *Trouw*, 12 juli 2017. Retrieved from www.trouw.nl/samenleving/geestelijke-begeleiding-van-stervende-komt-vaak-te-laat~addf6776/.
- Donk, W. B. H. J. van de, A. P. Jonkers, G. J. Kronjee & R. J. J. M. Plum (red.) (2006),
Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie (Vol. 13). Amsterdam: Amsterdam University Press - Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid.
- Doolaard, J. (red.) (2006),
Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging, Kampen: Kok.
- El Azouzzi, F. & K. Deruyter (2016),
 Elke stad heeft een Molenbeek nodig, in: *De Morgen*. Retrieved from <http://www.halfway-home.org/wp-content/uploads/2016/07/26-10-2016-Meer-dan-een-Hellhole-Bij-de-baard-van-de-profeet.pdf>.
- Emmet Gowin* (2013), New York: Fundación Mapfre - Aperture.
- Entmann, R. M. (1993),
 Framing: toward clarification of a fractured paradigm, in: *Journal of Communication*, 43 (4), 51-58.
- Fitchett, G. (2011),
 Making our case(s), in: *Journal of Health Care Chaplaincy*, 17 (1-2), 3-18. doi:10.1080/08854726.2011.559829.
- Fitchett, G. & S. Nolan (eds.) (2015),
Spiritual care in practice. Case studies in healthcare chaplaincy, London - Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers.
- Ganzevoort, R. R. & J. Roeland (2014),
 Lived religion: the praxis of practical theology, in: *International Journal of Practical Theology*, 18 (1), 91-101.
- Ganzevoort, R. R. & J. Visser (2007),
Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding, Zoetermeer: Meinema.
- Geertz, C. (1993),
 Religion as a cultural system, in: Geertz, C. (ed.), *The interpretation of cultures. Selected essays*, London: Fontana Press, 87-125.

Geldhof, J. (2015),

Epilogue. Inter-riting as a peculiar form of love, in: Moyaert, M. & J. Geldhof (eds.), *Ritual participation and interreligious dialogue. Boundaries, transgressions, and innovations*, London - New York: Bloomsbury Academic, 218-223.

Genep, A. van (1981 [1909]),

Les rites de passages. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc., Paris: E. Nourry.

Gerwen, G. T. van (1992),

Geestelijke verzorging in instellingen van gezondheidszorg, in: *Praktische Theologie*, 19 (5), 467-482.

Grefe, D. (2011),

Encounters for change. Interreligious cooperation in the care of individuals and communities, Eugene: Wipf & Stock.

Handzo, G. F., K. J. Flannelly, T. Kudler, S. L. Fogg, S. R. Harding, Y. H. Hasan, . . . B. E. Taylor (2008),

What do chaplains really do? II. Interventions in the New York Chaplaincy Study, in: *Journal of Health Care Chaplaincy*, 14 (1), 39-56. doi:10.1080/08854720802053853.

Handzo, G. F., K. J. Flannelly, K. M. Murphy, J. P. Bauman, M. Oettinger, E. Goodell, . . . M. R. Jacobs, (2008),

What do chaplains really do? I. Visitation in the New York Chaplaincy Study, in: *Journal of Health Care Chaplaincy*, 14 (1), 20-38. doi:10.1080/08854720802053838.

Heesakkers, G. (2017),

Een hoop pleuris en religiestress in 'Rot op met je religie', in: *De Volkskrant*, 18 januari 2017.

Jansma, Lammert Gosse, Durk Hak & Martijn de Koning (2012),

Ervaren en ervaren worden. Opstellen over langdurig wetenschappelijk veldonderzoek, Delft: Eburon.

Körver, J. (2012),

Het ritueel als de ziel van geestelijke verzorging in de psychiatrie, in: Verhagen, P. J. & H. J. G. M. van Megen (red.), *Handboek psychiatrie, religie en spiritualiteit*, Utrecht: De Tijdstroom, 481-491.

Körver, J. (2016a),

Ritual as a house with many mansions. Inspirations from cultural anthropology for interreligious cooperation, in: *Jaarboek voor Liturgie-Onderzoek*, 32, 105-123.

Körver, J. (2016b),

Wat doen geestelijk verzorgers? Met *case studies* op naar *practice-based evidence* van geestelijke verzorging, in: *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 19 (82), 10-19.

- Körver, J. (red.) (2014),
In het oog in het hart. Geestelijke verzorging 2.1., Nijmegen: Valkhof Pers.
- Kroth, M. & P. Cranton (2014),
 Transformative learning through storytelling, in: Kroth, M. & P. Cranton (eds.), *Stories of transformative learning*, Rotterdam - Boston - Taipei: Sense Publishers, 25-35.
- Loenen, G. van, J. Körver, M. Walton & R. de Vries (2017),
 Case study of 'moral injury'. Format Dutch Case Studies Project, in: *Health and Social Care Chaplaincy*, 5, in press.
- Mathijsen, B. (2017),
Making sense of death. Ritual practices and situational beliefs of the recently bereaved in the Netherlands, Berlin - Münster - Wien - Zürich - London: Lit Verlag.
- Meulink, H. F. (2006),
 Geïntegreerde geestelijke verzorging, in: Doolaard, J. (red.), *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging. Geheel herziene druk*, Kampen: Kok, 511-523.
- Mikkers, T. (2012),
Religiestress. Hoe je te bevrijden van deze eigentijdse kwelgeest, Zoetermeer: Meinema.
- Mitchell, J. (2007),
Media violence and Christian ethics, Cambridge [etc.]: Cambridge University Press.
- Moyaert, M. & J. Geldhof (eds.) (2015),
Ritual participation and interreligious dialogue. Boundaries, transgressions, and innovations, London - New York: Bloomsbury Academic.
- Murphy, J. (2017),
 Beyond "religion" and "spirituality". Extending a "meaning systems" approach to explore lived religion, in: *Archive for the Psychology of Religion*, 39 (1), 1-26.
 doi:10.1163/15736121-12341335.
- Oman, D. (2013),
 Spiritual modeling and the social learning of spirituality and religion, in: Pargament, K. I., J. J. Exline & J. W. Jones (eds.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality. Volume I: Context, theory, and research*, Washington DC: American Psychological Association, 187-204.
- Pieper, J. Z. T., & M. H. F. van Uden (2006),
Religie in een forensisch psychiatrische setting. Patiënten van de Pompestichting over geloof/ levensbeschouwing en geestelijke verzorging, Tilburg: KSGV.
- Prins, M. C. J. (1996),
Geestelijke zorgverlening in het ziekenhuis, Dwingeloo: Kavanah.
- Ratheiser, M. & J. van der Stoep (2013),
Media en religie, Den Haag: Boom Lemma uitgevers.

- Redactie Kerk (2017),
EO: Nederlanders ervaren dilemma's rond religie, in: *Reformatorisch Dagblad*, 12 januari 2017, Retrieved from <https://www.rd.nl/kerk-religie/eo-nederlanders-ervaren-dilemma-s-rond-religie-1.1365904>.
- Rooijakkers, W., T. de Jong, T. van Knippenberg & F. Wolswijk (red.) (1987),
Pastorale ontmoeting met zieken. Themanummer 'Praktische Theologie', Zwolle: Waanders.
- Salander, P. (2002),
Bad news from the patient's perspective. An analysis of the written narratives of newly diagnosed cancer patients, in: *Social Science & Medicine*, 55 (5), 721-732. doi:10.1016/S0277-9536(01)00198-8.
- Schilderman, H. (2012),
Geïntegreerde geestelijke verzorging, in: *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 15 (68), 9-14.
- Schipani, D. S. (2016),
Commonality and beyond. Exploring the "circles" of spiritual care. Paper presented at the Expert meeting on intercultural & interreligious spiritual care: Commonality, complementarity, contrast & conflict potential, Utrecht.
- Shadid, W. (2009),
Moslims in de media. De mythe van de registrerende journalistiek, in: Vellenga, S., S. Harchaoui, H. El Madkouri & B. Sijes (red.), *Mist in de polder. Zicht op ontwikkelingen omtrent de islam in Nederland*, Amsterdam: Aksant, 173-193.
- Smeets, W. (2006),
Spiritual care in a hospital setting. An empirical-theological exploration (Vol. 13), Leiden [etc.]: Brill.
- Snowden, A. & I. Telfer (2017),
Patient Reported Outcome Measure of spiritual care as delivered by chaplains, in: *Journal of Health Care Chaplaincy*, 23 (4), 131-155. doi:10.1080/08854726.2017.1279935.
- Snowden, A., I. Telfer, E. Kelly, S. Bunniss & H. Mowat (2012),
'I was able to talk about what was on my mind'. The operationalisation of person centred care, in: *The Scottish Journal of Healthcare Chaplaincy*, 16 (1), 13-22.
- Spijker, A. M. J. M. H. van de (1984),
Pastorale competentie. Mogelijkheden en moeilijkheden van het pastor-zijn, Heerlen: Poimen.
- The, A.-M. (1999),
Palliatieve behandeling en communicatie. Een onderzoek naar het optimisme op herstel van longkankerpatiënten, Houten-Diegem: Bohn Stafleu Loghum.
- Turner, V. (1977),
Variations on a theme of liminality, in: Moore, S. F. & B. G. Myerhoff (eds.), *Secular ritual*, Assen - Amsterdam: Van Gorcum, 36-52.

- Vandenhoeck, A. (2007),
De meertaligheid van de pastor in de gezondheidszorg. Resultaatgericht pastoraat in dialoog met het narratief-hermeneutisch model van C.V. Gerkin, Leuven: KU Leuven.
- Ven, J. A. van der (1993),
Ecclesiologie in context, Kampen: Kok.
- Walton, M. N. (2014a),
Hoe waait de wind? Interpretatie van geestelijke verzorging door cliënten in de ggz, Tilburg: KSGV.
- Walton, M. (2014b),
 Mehr Partner als je zuvor! Mehr Perspektiven als je zuvor! Islamische Seelsorge im Gespräch, in: Begić, E., H. Weiß & G. Wenz (Hrsg.), *Barmherzigkeit. Zur sozialen Verantwortung islamischer Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 177-184.
- Walton, M. & J. Körver (2017),
 Dutch Case Studies Project in Chaplaincy Care. A description and theoretical explanation of the format and procedures, in: *Health and Social Care Chaplaincy*, 5, in press.
- Weinberger-Litman, S. L., M. A. Muncie, L. T Flannelly & K. J. Flannelly (2010),
 When do nurses refer patients to professional chaplains?, in: *Holistic Nursing Practice*, 24 (1), 44-48. doi:10.1097/HNP.0b013e3181c8e491.
- Wever, R. de (2012),
 Religiestress en booslim kandidaat voor het woord van het jaar, in: *Trouw*, 27 november 2012. Retrieved from <https://www.trouw.nl/home/religiestress-en-booslim-kandidaat-voor-het-woord-van-het-jaar-aa0bc352/>.
- Winter-Pfändler, U., K. J. Flannelly & C. Morgenthaler (2011),
 Referrals to health care chaplaincy by head nurses. Situations and influencing factors, in: *Holistic Nursing Practice*, 25 (1), 26-32. doi:10.1097/HNP.0b013e3181fe266c.
- WRR (2007),
Identificatie met Nederland, Amsterdam: Amsterdam University Press.