

16 DE MODERNE GEESTELIJK VERZORGER ALS ETHICUS: EEN TOEVALSTREFFER?ⁱ

DR. TH.A. BOER

1 Inleiding

[735]¹De geestelijk verzorger is meer dan enig ander *professional* in de zorg ethisch geschoold. Meininger constateert elders in dit handboek ‘dat het management van dit aspect van het beroep van geestelijk verzorger een duidelijker beeld lijkt te hebben dan van andere aspecten’ (§ 14.5.5). Waarom die associatie van geestelijk verzorgers met ethiek? In Nederland hebben ethici als Kuitert en Dupuis de ethiek juist van de godsdienst willen emanciperen; het geloof is er voor het verhaal, de ethiek voor de moraal. Ook praktisch theologen hebben met goede redenen bepleit om pastoraat en ethiek te scheiden. Het universaliseerbare van de moraal staat immers op gespannen voet met het onherhaalbare en individuele van de pastorale ontmoeting. Door zijn prescriptiviteit heeft moraal ongewenste autoritaire en moraliserende connotaties, en dan praten we maar niet over de schade die schuldgevoelens kunnen veroorzaken.ⁱⁱ Is de ethische expertise van de gemiddelde geestelijk verzorger een coïncidentie die over twintig of dertig jaar verleden tijd is?

Het antwoord op die vraag lijkt mij een eenduidig ‘neen’ te moeten zijn. Het grootste deel van dit artikel is gewijd aan een bespreking van de twee hoofdredenen daarvoor. Ten eerste: zonder levensbeschouwing wordt de ethiek stuurloos en dreigt zij cynisch te worden. Dit komt ter sprake in § 3. Ook het omgekeerde is waar: de geestelijk verzorger kan niet zonder ethiek, al was het alleen maar omdat geestelijke verzorging *zelf* een ethische bezigheid is. Dit wordt besproken in § 4. In de slotparagraaf maak ik enkele opmerkingen over de wijze waarop de geestelijk verzorger vorm kan geven aan de verwachtingen die men aan haar stelt in het *coachen* van ethische processen in plurale zorginstellingen.

2 Levensbeschouwing: triade van theorie, waarden, levensgevoel

Een ‘levensbeschouwing’ heeft drie componenten.ⁱⁱⁱ (1) een theoretische component, namelijk impliciete of expliciete opvattingen over hoe dingen zijn – over *God* en zijn ‘eigenschappen’ in relatie tot de mens (liefde, macht, nabijheid, rechtvaardigheid, oordeel); over de *mens*, zijn oorsprong, wezen en bestemming; over oorsprong en bestemming van de *ons omringende werkelijkheid*; (2) een evaluatieve component, ook wel een centraal waardensysteem genoemd. Dit evaluatieve aspect vormt het fundament van onze ethiek; (3) een affectieve component, een levensgevoel. Mensen kunnen dezelfde feitelijke overtuigingen en waarderingen hebben, maar toch heeft de één een pessimistisch, de ander een optimistisch levensgevoel. Deze drie elementen kunnen elkaar onderling beïnvloeden.

[736]Kijken we eens naar enkele levensbeschouwingen die we in Nederland aantreffen. Het moderne seculiere humanisme (er was ooit een premodern, godsdienstig geïnspireerd humanisme) neemt aan dat de mens in een proces van gelukkige toevalligheden is ontstaan. Al zou er een God bestaan, dan nog vindt de humanist dat de mens zich, autonoom als hij is, zelf moet zien te redden.

¹ De tussen vierkante haken geplaatste nummers verwijzen naar de paginanummers in het *Handboek*.

Theo Boer, 'De moderne geestelijk verzorger als ethicus: een toevalstreffer?', in: J.J.A. Doolaard e.a. (red.), *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging*, Kampen: Kok 2006, 735-746.

Het benadrukt waarden als autonomie, zelfontplooiing en gelijkheid. Het levensgevoel kenmerkt zich in het algemeen door optimisme over de menselijke mogelijkheden. De (orthodoxe) protestant ziet de mens als het resultaat van Gods scheppend handelen; doel en bestemming van het universum worden door de mens niet gemaakt maar ontdekt. Liefde en persoonlijke verantwoordelijkheid vormen centrale waarden. In het levensgevoel van de protestant strijden pessimisme over de staat van de mens (moreel, ontologisch én epistemisch) en vertrouwen in de goede afloop om de voorrang. De katholiek gaat in dit alles een eind mee, maar is positiever over de staat waarin de mens verkeert en minder wantrouwig over onze mogelijkheden om het goede te kennen, ook buiten de bijbel om.

Bij een postmoderne levensbeschouwing zijn de overtuigingen minder vastomlijnd: de postmoderne mens wantrouwt dogma's en kiest voor het naast elkaar laten staan van feitelijke overtuigingen, waarden en gevoelens, ook als die contradictoir zijn. De postmoderne mens neemt nu eens uit de ene, dan weer uit de andere levensbeschouwing een element dat hem op dat moment waar, waardevol of praktisch voorkomt. Het resultaat is een waardenpluralisme met individuele autonomie als goede eerste. Grote idealen ontbreken, over de goedheid van de mens maakt de postmoderne mens zich weinig illusies. Het is van belang om bij het postmodernisme stil te staan, omdat deze stroming *alle* levensbeschouwingen in Nederland (de christelijke niet uitgezonderd) direct of indirect beïnvloedt. In de geestelijke verzorging, in het pastoraat en in de ethiek horen we regelmatig dat 'iedereen het zelf moet weten', moet doen wat 'bij hem past'. Liturgiekeners constateren dat kerkdiensten in toenemende mate elementen uit tal van tradities bevatten. Studenten theologie en filosofie gaan kritisch langs de verschillende tradities en stellen hun eigen 'Masterplan' samen. Religie in Nederland anno 2006 is een hybride van elementen uit gevestigde tradities en uit het postmodernisme.

3 Ethiek heeft levensbeschouwing nodig

Op verschillende wijzen is ethiek aangewezen op levensbeschouwelijke bronnen. We werken dit uit aan de hand van de drie elementen: basale overtuigingen, centrale waarden en een levensgevoel.

3.1 De theoretische overtuigingen uit een levensbeschouwing

Vrijwel elke inleiding in de ethiek thematiseert de problematische relatie tussen waardeoordelen en feiten. Het meest geprononceerd is dat omschreven in de theorie van de naturalistische drogreden: wie normen afleidt uit feiten, maakt zowel een logische als een morele fout. Een paar voorbeelden: dat de meeste mensen [736]hun eigen belang voorop stellen, betekent nog niet dat eigenbelang de hoogste waarde is; dat mannen van nature polygaam zijn, rechtvaardigt geen polygamie; en dat in *commercials* de jonge gezonde vakantieganger in het middelpunt bestaat, betekent niet dat een oudere of gehandicapte minder mens is. De zogenaamde werkelijkheid heeft ook kwalijke aspecten en zit vol met tegenstrijdigheden en tragiek. Wie in de zorgsector werkt, kan daarover meepraten: de dood is nuchter gesproken een heel 'normaal' verschijnsel, en toch doen we alles om mensen in leven te houden. Nieuwe behandelmethoden zijn even werkelijk als de ziekten die zij bestrijden, maar mag en moet ook alles wat kan? We hebben dus een normatieve visie op de werkelijkheid nodig. De christelijke theologie, met zijn noties van 'schepping', 'val' en 'verlossing', is een voorbeeld hoe getracht is de kluwen tussen 'normatief' en 'kwalijk' te ontwarren.

Theo Boer, 'De moderne geestelijk verzorger als ethicus: een toevalstreffer?', in: J.J.A. Doolaard e.a. (red.), *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging*, Kampen: Kok 2006, 735-746.

Dat brengt ons ook bij het begrip 'natuurlijkheid'. Beducht als ze is voor het begaan van de naturalistische drogreden, heeft de moderne zorgethiek weinig op met de waarde van natuurlijke processen. Maar 'het natuurlijke' mag dan nog zo moeilijk kenbaar, dubbelzinnig en soms mensvijandig zijn, *ceteris paribus* hebben we toch altijd nog een voorkeur voor het natuurlijke boven het artificiële. Vraag een willekeurig mens of hij liever via natuurlijke of kunstmatige weg aan een gewenste zwangerschap begint; vraag haar of zij liever stilletjes in haar slaap overlijdt of na het innemen van een euthanaticum; of vraag hem of hij liever in de natuur bruin wordt of op een zonnebank. Voorzover dit soort veelal illusoire keuzes aanwezig zijn, gaat onze voorkeur gewoonlijk uit naar het alternatief waar het meeste respect voor de eigen gang van de natuur in naar voren komt. Aan dat respect voor de natuur kunnen levensbeschouwingen een theoretische onderbouwing geven. Een rooms-katholieke (thomistische) visie is daar een voorbeeld van. Ook aanhangers van oosterse vormen van religiositeit (waaronder ik gemakshalve ook New Age en het holisme reken) en een meer ecologische benadering hebben veel aandacht voor de integriteit van de natuur en van natuurlijke processen. Het protestantisme, dat nooit heeft nagelaten om de gevolgen van 'de val' voor de hele geschapen werkelijkheid te benadrukken, is in dit opzicht een minder vanzelfsprekende bondgenoot.

Naast normatieve interpretaties van de werkelijkheid biedt een levensbeschouwing soms ook aanvullende feitelijke overwegingen met een evaluatief element, ook wel *value facts* genoemd. Een voorbeeld is je visie op de oorsprong, het doel en het wezen van het menszijn en de implicaties daarvan voor je visie op ouder worden. Voor de één is ouderdom de definitieve en onomkeerbare teloorgang van menselijk kunnen; voor een ander een fase van nieuwe mogelijkheden, van rijping, van in het reine komen met ziektes en sterfelijkheid; en voor een derde een tijd van doorbijten in afwachting van een doorleven na de dood. Een ander voorbeeld. Voor de één zijn handicaps, ziekte of afhankelijkheid een inbreuk op iemands waardigheid, maar voor een ander wordt iemands waardigheid juist groter naarmate hij zich in ziekte of afhankelijkheid weet te schikken. Een derde voorbeeld: voor de één is een ongeboren vrucht volledig mens, voor een ander is mens-zijn afhankelijk van de aanwezigheid van menselijke vermogens als willen en denken, en ontbeert een ongeboren vrucht de volledige menselijke status. Zo vormen levensbeschouwelijke overtuigingen een toonaangevend kader waarbinnen we ethische beslissingen maken.

3.2 Het waardensysteem uit een levensbeschouwing

[738]Sinds 'Beauchamp en Childress' weten we dat veel morele situaties kunnen worden beschreven met behulp van de principes van autonomie, weldoen, niet schaden en rechtvaardigheid.^{iv} Bij die principe-benadering worden intussen nogal wat vraagtekens gesteld. Hij zou te cerebraal en te eenzijdig mannelijk zijn en te weinig oog hebben voor andere morele overwegingen, zoals idealen en deugden. Ook zou hij niet passen in een narratieve benadering met oog voor iemands netwerk en levensloop. Dit soort tegenwerpingen is in zekere zin terecht: denken in termen van principes biedt evenmin een garantie voor een goede moraal als vork, mes, lepel en servet garant staan voor goede tafelmanieren. Maar denken in termen van een pluraal systeem van principes kan wel helpen om morele conflicten te ontrafelen en te benoemen waar de schoen wringt.

Laten we eens enkele principes onder de loep nemen en bekijken hoe zij met behulp van onze levensbeschouwing kunnen worden geduid en onderling afgewogen. De neiging bij Beauchamp en Childress is om bij botsingen met andere principes aan *autonomie* voorrang te geven. In het algemeen kennen godsdienstige oriëntaties aan autonomie niet die doorslaggevende waarde toe. We hoeven slechts te denken aan het verzet vanuit orthodox-christelijke hoek tegen actieve

Theo Boer, 'De moderne geestelijk verzorger als ethicus: een toevalstreffer?', in: J.J.A. Doolaard e.a. (red.), *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging*, Kampen: Kok 2006, 735-746.

levensbeëindiging^v of aan rooms-katholieke pleidooien voor een gemeenschapsgerichte ethiekbenadering. Ook vanuit andere perspectieven, bijvoorbeeld medisch-professionele of niet godsdienstig gebonden theorieën, worden vraagtekens gezet bij de dominantie van autonomie en bij tendensen om autonomie overwegend individueel te duiden. Zo besloot een ethische commissie in de gehandicaptenzorg om autonomie voortaan standaard te duiden als een relationeel begrip met oog voor het netwerk van de cliënt.^{vi} De inmiddels welbekende zorgethische benadering zoekt – net als een hermeneutische aanpak – de rode draad in iemands leven, in plaats van alleen de vraag te stellen: wat wil iemand hier en nu?^{vii}

Een ander principe. Als de vraag naar zorg het aanbod overtreft, zegt het principe van *rechtvaardigheid*: schaarse middelen eerlijk verdelen en gelijke gevallen gelijk behandelen. Ook dat moet ingevuld worden: wat heet 'gelijk' en 'eerlijk'? Mag iedereen ongeveer even veel zorg ontvangen, los van hun persoonlijke situatie, hun draagkracht en individuele behoeften? Mogen we bij verdelingsvragen rekening houden met verdienste, bijvoorbeeld financiële verdienste (veel premie afgedragen), maatschappelijke verdienste (veel voor het land gedaan) of persoonlijke verdienste (gezond geleefd, niet overmatig gedronken of gerookt)? Het christendom duidt 'rechtvaardigheid' vooral in termen van 'verdeling naar behoefte'. Dat wekt weinig verbazing tegen de achtergrond van de daar vigerende overtuiging dat ieder mens het moet hebben van Gods genade en dat, als een mens krijgt wat hij verdient, dit voor niemand goed nieuws betekent. Humanisten pleiten op basis van seculiere mensenrechtsbeginselen eveneens voor een invulling op basis van behoeften. Het liberalisme staat positiever tegenover begrippen als verdienste en eigen verantwoordelijkheid (eigen schuld). Het utilisme heeft geen voorkeur: dat kiest het criterium dat het gunstigste uitpakt voor de eindafrekening. In het postmodernisme is geen duidelijke voorkeur voor de ene of de andere invulling.

[739]Voorts is dikwijls onhelder wat we bedoelen met *weldoen* en hoe dit zich verhoudt tot autonomie. Soms is er de neiging om ze ineen te schuiven ('als iemand iets wil, zal dat zijn welzijn wel bevorderen') tot en met ze samen te voegen ('wat welzijn is, wordt door het individu bepaald'). Dat laatste is weliswaar op feitelijke gronden onhoudbaar, omdat er gevallen bestaan waarbij klip en klaar is wat welzijn is, los van wat iemand al dan niet vurig wenst. Maar er zijn ook grijze gebieden. Is niet-medisch geïndiceerde plastische chirurgie een weldaad? Bevordert genetische modificatie bij mensen hun welzijn? Hoe verhouden leefstijl en welzijn zich? Wat als iemand met een verstandelijke beperking een kind wenst? Is ambitieus en keihard werken beter dan regelmatig met een glas wijn op de bank zitten? Wat als een drieëntachtigjarige een open hartoperatie wenst? Is een 'laatste-wil pil' een hogere vorm van welzijn dan een afgewacht levenseinde?

Voor de postmoderne mens kunnen veel welzijns-vragen alleen door de persoon in kwestie worden beantwoord; wat voor de één 'goed' is, mag voor de ander helemaal 'fout' zijn. Het christendom denkt daar anders over omdat het uitgaat van een aan de mens van Godswege toegedachte bestemming. Allerm minst een hem wezensvreemde bestemming overigens. Moderne theorieën in de praktische theologie gaan er dan ook doorgaans van uit dat die bestemming voor en door de pastorant navoelbaar moet zijn. Maar het kan soms wringen. We gaan hier in § 4.2 dieper op in.

3.3 Het levensgevoel uit een levensbeschouwing

Je kunt je allerlei goeds voornemen, een commissie kan er rapporten aan wijden: 'respecteer de wens van patiënten!', 'heb oog voor het levensverhaal van de cliënt!', 'Geef mensen met een verstandelijke beperking en mensen met een psychiatrisch verleden een volwaardige plaats in de

Theo Boer, 'De moderne geestelijk verzorger als ethicus: een toevalstreffer?', in: J.J.A. Doolaard e.a. (red.), *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging*, Kampen: Kok 2006, 735-746.

samenleving!', 'De vergrijzing is niet alleen een probleem maar ook een kans!', etc. Toch vormen dergelijke conclusies nogal eens het eindpunt van een ethisch bezinningsproces in plaats van een start. Al snel nadat een nota is gepresenteerd, doen zich weer nieuwe problemen voor die om aandacht vragen. Als we voor onszelf al op een rijtje hebben waarom we ons vol overgave aan het realiseren van een menselijke samenleving zouden committeren.

Door de eeuwen heen hebben filosofen zich het hoofd gebroken over de vraag: waarom zou een mens moreel zijn? Dat een samenleving als geheel zich aan een bepaalde moraal houdt (waarom *wij* moreel moeten zijn), daar is de ratio nog wel van in te zien. Maar waarom zou *ik* me inzetten als *ik* er tussenuit kan knijpen, als niemand *mij* ziet? Waarom werken in de zorg als er elders meer geld is te verdienen? Waarom een baan waarvan de beelden je ook 's avonds of 's nachts nog bijstaan? Soms wordt zo'n vraag beantwoord met een verwijzing naar intuïties ('Dat doé je toch gewoon') of pragmatische overwegingen ('Als jij nú helpt, helpen anderen jou sneller als je in zo'n situatie komt'). Maar zulke antwoorden volstaan niet altijd, met name niet als je geduld en medemenselijkheid duurzaam op de proef worden gesteld en je als individu geen enkel voordeel ('Voor wat hoort wat') kunt behalen, ook niet op termijn. Waarom dan toch moreel zijn? Kant stelt dat je moreel moet zijn uit pure onbaatzuchtige achting voor de 'plicht', [740] maar niet onbetekenend is dat hij als vanzelfsprekend van het bestaan van God uitgaat. God als het postulaat van de praktische rede. Een traditioneel protestants antwoord is dat wij moreel zijn uit dankbaarheid voor wat God gegeven heeft. Anderen benadrukken dat God de mens voor zijn gedrag verantwoordelijk stelt. Voordat hij de stap naar theologisch nonrealisme maakte, benadrukte Kuitert de functie van het geloof in een laatste oordeel als reden voor mensen om moreel bij de les te blijven. Onderzoek wijst bij herhaling uit dat er tussen godsdienstigheid en de bereidheid om vrijwilligerswerk te verrichten een duidelijke correlatie bestaat.^{viii} Interessant genoeg noemen ook atheïstische filosofen die de verbinding tussen ethiek en godsdienst willen opheffen, haar om motivationele redenen soms onmisbaar.^{ix}

Ook als we wel redenen zien om moreel te zijn, de 'geest dus gewillig is', dan nog blijkt het vlees zwak. Naast 'redenen' behoeven we daarom ook 'stimulansen' tot moreel *commitment*. Behalve algemene negatieve en positieve prikkels zoals angst, trots of liefde, is hier op twee bijdragen vanuit de godsdienst te wijzen. Ten eerste is er de godsdienstige gemeenschap waar iemand toe behoort, en waarvan de betekenis moeilijk kan worden overschat. Als mensen regelmatig samenkomen, wordt het oog-hebben voor morele kwesties en voor de waarde van onzelfzuchtig handelen met regelmaat ingeoeffend. Mensen voelen zich door een gemeenschap gestimuleerd om de gedeelde moraal uit te leven. Ten tweede: in de christelijke traditie is er ook het geloof in de werking van de Geest, Gods bijstand die je boven jezelf uittilt. Daardoor kun je, ook zonder met je handen te zwaaien, aan je geloof een zekere opgewektheid en relativiseringsvermogen ontlenuen. Geloof houdt de moraal springlevend, zij biedt ('als het goed is', moeten we erbij zeggen) een tegengif tegen moreel cynisme en pessimisme.

4 Geestelijke Verzorging heeft de ethiek nodig

Levensbeschouwing heeft, zo sloten we de vorige paragraaf af, voor de moraal een vitaliserend effect. Omgekeerd is goede geestelijke verzorging ook gebaat bij aandacht voor ethiek. Waar gaat het dan om? Er zijn in de geestelijke verzorging twee niveaus van ethiek te onderscheiden: ethiek *in* de geestelijke verzorging en ethiek *van* de geestelijke verzorging.

Theo Boer, 'De moderne geestelijk verzorger als ethicus: een toevalstreffer?', in: J.J.A. Doolaard e.a. (red.), *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging*, Kampen: Kok 2006, 735-746.

4.1 Ethiek in de geestelijke verzorging: 'unraveling the ethical knots'

Met ethiek *in* de geestelijke verzorging bedoelen we ethische kwesties die primair de pastorant regarderen. In zijn boek *A Critique of Pastoral Care* bekritiseert Stephen Pattison een tekort aan aandacht voor ethiek in veel moderne vormen van pastoraat. Volgens Pattison staat het buiten twijfel dat mensen voor een gezond psychisch en geestelijk leven een coherent waardenpatroon nodig hebben. Hij citeert Don Browning: '[T]he general confusion about the nature of good in living will itself be enough to cause untold personal difficulties, muddled lives, overt illnesses, and emotional conflicts'.^x Browning wil geenszins terug naar het oude kerugmatische model waarin van de pastor vooral verkondiging werd [741]verwacht. Maar dat betekent niet dat de rol van de pastor is beperkt tot die van een liefdevolle, empathische hoorder. Als iemand in een crisis raakt, maken normen en waarden soms deel uit van die crisis. Het is volgens Browning de taak van de pastor '[to facilitate] a mode of enquiry that will help the members of the church to develop a framework of meanings relevant to all aspects of their life'.^{xi}

Het is, met andere woorden, nodig dat iemands levensbeschouwing de kans krijgt om zijn waarde te bewijzen voor een breed spectrum van situaties, inclusief omstandigheden die positieve zinervaringen in de weg kunnen staan. Ervaringen van lijden, schuld en schaamte hebben dikwijls een ethische dimensie en de manier waarop een ethische vraag wordt geanalyseerd en beslist, dient maximaal congruent te zijn met iemands *framework of meanings*. Nu nemen veel mensen beslissingen in overleg met hulpverleners, familie en vrienden, zonder daar de geestelijk verzorger bij te vragen. Wordt hij of zij wel geraadpleegd, dan moet dat niet als een bijkomstigheid worden beschouwd maar als een hulpvraag naar een goede onderlinge afstemming van ethiek en zingeving. Iemands ethische keuzen moeten in lijn zijn met het 'framework of meanings', haar basisovertuigingen over wat leven is, wat waardig leven en sterven is, en wat menselijk leven voor Gods aangezicht betekent.

Welke keuzen? Een vrouw met een verstandelijke handicap en haar partner denken over de mogelijkheid om zwanger te raken; een echtpaar waarvan de ene partner dementerend is, moet besluiten of ze omwille van passende zorg voor de dementerende partner gescheiden gaan wonen; een man wiens vrouw vergevorderd dementerend is, heeft een andere vrouw leren kennen; iemand met kanker heeft de mogelijkheid om deel te nemen aan een experimentele therapie; een patiënt in coma wordt maandenlang door sondevoeding in leven gehouden en zijn familie wil die nu beëindigen; iemand met een terminale vorm van kanker vraagt zich af of euthanasie geen uitweg zou kunnen zijn; ouders van een kind met het syndroom van Down moeten beslissen over het opereren van hun kind vanwege een darmafsluiting; de familie van een klinisch overleden jongen moet beslissen over orgaandonatie.^{xii} In elk van deze situaties, geen uitgezonderd, spelen ethiek en levensbeschouwing beide een rol van betekenis.

Zoals al opgemerkt bestaat er echter onmiskenbaar een spanningsverhouding tussen het individuele en onherhaalbare karakter van de pastorale ontmoeting en het universaliseerbare karakter van de ethiek: ethische uitspraken hebben altijd ook een universele strekking en zijn per definitie meer dan alleen tijd- en situatieafhankelijk. Dat begint al bij het feit dat de geestelijk verzorger wordt geacht om mensen met uiteenlopende perspectieven te begeleiden: zowel de nierpatiënt als de familie van een potentiële donor; beide partners wier relatie dreigt stuk te lopen; slachtoffers zowel als daders van incest en andere misdrijven in de huiselijke sfeer. Voor de onafhankelijkheid van de hulpverlener is het belangrijk dat hij zich niet aan één perspectief uitlevert, voor zijn geloofwaardigheid bovendien dat de pastorant van dat feit op de hoogte is.

De distantie die een geestelijk verzorger in ethisch opzicht soms inneemt, kan nog toenemen naarmate hij zich verstaat als vertegenwoordiger van een godsdienstige traditie. Die traditie is

Theo Boer, 'De moderne geestelijk verzorger als ethicus: een toevalstreffer?', in: J.J.A. Doolaard e.a. (red.), *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging*, Kampen: Kok 2006, 735-746.

breder dan het *framework of meanings* van de pastorant of de levensbeschouwing die pastorant en geestelijk verzorger delen. De geestelijk verzorger doet zijn werk mede ten overstaan van een eeuwenlange [742]en wereldwijde gemeenschap en is geroepen om de waarden van die gedeelde traditie, zo goed en kwaad als dat gaat, te helpen present te stellen in complexe ethische beslissingen. Dat is soms de moeilijke weg. Pattison stelt: 'It is so much easier to get on with the job of caring for people than to try and unravel the knots which ethical considerations bring to the fore. Easy, but dangerous. Where pastoral care ignores ethics it is in peril of promoting values or dealing in practices which, on reflection, it might find rather undesirable, dubious or harmful'.^{xiii} Hoe moeilijk ook, de ethicus die de geestelijk verzorger ook is, kan een bijdrage leveren aan het onderscheid maken tussen dat wat het leven dient en dat wat het bemoeilijkt.^{xiv}

4.2 Ethiek van de geestelijke verzorging

Moralisme of morele betrokkenheid

Dat voert ons naar de ethiek van de geestelijke verzorging, ofwel ethische kwesties die het beroep van de geestelijk verzorger betreffen. Want met die laatste constatering staan we bloot aan een oude verleiding: moralisme. Moralisme kan worden gedefinieerd als de onwil of het onvermogen om oog te hebben voor morele complexiteit en tragiek, in combinatie met de onwil om de ander te zien als een zelfstandige en oprechte morele actor.

De moralist neemt de ander niet serieus. Misschien zijn het betweterige vingertje en het lachje om de mond wel zijn meest in het oog springende kenmerken. Zodra zich bij Jona een glimlach bij het vooruitzicht van een Godsoordeel aftekent, wordt hij van een profeet een moralist. De moralist verheugt zich over het eigen gelijk en over het ongelijk van de ander. Afwijkende meningen vindt hij dom, achterhaald, verwerpelijk of demonisch. Hij denkt dat de waarheid simpel is voor wie haar oprecht zoekt, weigert zich te verdiepen in de beweegredenen van de ander of is geneigd om die beweegredenen als kwade trouw te duiden. Al heeft de moralist soms gelijk dat het één evident 'goed' en het tegendeel 'kwaad' is, dan nog ligt zijn ongelijk erin dat hij weigert in te zien dat ook aan zulke beslissingen pijnlijke kanten zitten en dat de alternatieve keuze, hoezeer 'fout', ook door plausibele argumenten kan worden ondersteund. Dat kan gelden voor grote kwesties als abortus en euthanasie. Een predikant die mij uitnodigde voor een lezing en me *en passant* toevertrouwde: 'We weten toch allemaal dat tegenwoordig geen zinnig mens meer tegen euthanasie is', is niet minder moralist dan zijn collega die euthanasie ziet als een gevaarlijke vorm van nieuwlichterij. Het kan ook in minder veelbesproken kwesties. De arts die zijn patiënt wijst op de gevaren van drankmisbruik is een moralist als hij stelt dat stoppen met drinken 'gewoon een kwestie is van willen'. Behoudend of vooruitstrevend, sociaal of liberaal, traditioneel, modern of postmodern: allen staan we bloot aan de gevaren van moralisme.

Het alternatief voor moralisme is geen *laissez-faire* maar betrokkenheid: niet dat de geestelijk verzorger ervan afziet om mensen moreel te coachen, maar zij begeleidt dat proces in het besef van de complexiteit van morele waarheid en gaat uit van de oprechte intenties van mensen, welke keuzen zij ook maken. Alleen tegen die achtergrond kan de ethicus/ geestelijk verzorger soms besluiten om een confrontatie [743]met een pastorant niet uit de weg te gaan. Maar '[t]he first, and most important precept to be remembered when contemplating bringing an element of ethical confrontation into a pastoral encounter is that this should take place within a context of acceptance . . . the experience of grace precedes that of judgment'.^{xv}

Morele betrokkenheid aldus omschreven is daarmee een verbijzondering van een ethische ondertoon in de zorg die door Annelies van Heijst treffend als 'menslievendheid' wordt

Theo Boer, 'De moderne geestelijk verzorger als ethicus: een toevalstreffer?', in: J.J.A. Doolaard e.a. (red.), *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging*, Kampen: Kok 2006, 735-746.

beschreven.^{xvi} Ten diepste is morele betrokkenheid dan ook niet slechts een *onderdeel* van het werk van de geestelijk verzorger, maar een karakterisering van zijn *hele* werk. Ethische betrokkenheid wil immers zeggen: in respect voor de eigen subjectiviteit en autonomie van de hulpvrager hem of haar helpen in het realiseren van een goed leven.

Beroepsgeheim

Een andere ethische kwestie die de professie van de geestelijk verzorger regardeert is geheimhouding. De geestelijk verzorger is zowel vanuit haar ambt als haar professie gehouden om de privacy van de pastorant te respecteren. De ambtelijke plicht^{xvii} gaat terug op de overtuiging dat de pastorant recht heeft op bescherming van de persoonlijke levenssfeer, een recht dat *a fortiori* geldt in de context van de religieuze ontmoeting. De ambtsdrager 'representeert' immers mede de God die in de traditie wordt beleden als de 'kenner van de diepste gedachten' en respecteert het ultieme en existentiële karakter van de individuele God-mensrelatie. Dat is meer dan respect voor privacy alleen: het is tevens respect voor het sacrale. De professionele plicht is deels gestoeld op respect voor privacy, deels op de overtuiging dat consequente geheimhouding bijdraagt aan het optimaliseren van de hulpverlener-hulpvrager relatie. De professionele geheimhoudingsplicht deelt de geestelijk verzorger met andere hulpverleners.

Hoewel verschillend gemotiveerd, valt de ambtelijke geheimhoudingsplicht van de geestelijk verzorger grotendeels samen met zijn beroepsplicht. De belangrijkste ethische vraag is in beide: mag zij worden geschonden? Dat kan om een veelheid van redenen voor de hand liggen: je wilt met een collega overleggen; misschien is bepaalde informatie voor de pastor shockerend of traumatiserend; je hebt een partner met wie je alles bespreekt; het kan wenselijk zijn om andere hulpverleners over de betrokkene 'in te praten'; het is goed dat iemands geloofsgemeenschap van zijn situatie op de hoogte is; er kan sprake zijn van voorgenomen of voortgaand misbruik door de pastorant van derden; en het kan wenselijk zijn dat een kerkelijke of burgerlijke instantie van een laakbaar of strafbaar feit op de hoogte wordt gesteld c.q. van een dreigend gevaar voor de openbare orde.^{xviii}

Maar hoe goed de redenen ook zijn, de geheimhoudingsplicht is heilig. Net als ik geen goede echtgenoot ben als ik mijn vrouw 'bijna altijd' trouw ben, en geen goede vader als ik mijn kinderen 'bijna nooit' mishandel, blijft een geestelijk verzorger structureel in gebreke als hij 'bijna altijd' de geheimhoudingsplicht respecteert. In het rooms-katholieke en lutherse biechtgeheim is derhalve geen enkele uitzondering mogelijk: daar geldt 'spreken' als een schending van het sacrament en derhalve als een intrinsiek kwaad. Uitzonderingen zijn er wel geformuleerd op het ambts- en beroepsgeheim, al moet daarbij dus aangetekend [744]worden dat het hier om niets minder dan overmacht moet gaan. Omdat voor geestelijk verzorgers met betrekking tot dat begrip 'overmacht' opmerkelijk genoeg geen criteria voorhanden zijn, extrapoleert Ton Meijers uit de criteria van andere beroepsgroepen de volgende lijst: (1) *toestemming*: er is alles in het werk gesteld om toestemming tot doorbreking van het beroepsgeheim te krijgen; (2) *goede reden*: het handhaven van het beroepsgeheim levert voor één of meer personen ernstige schade op; (3) *juiste intentie*: handhaving van het beroepsgeheim brengt de pastor in gewetensnood; (4) *laatste redmiddel*: alle andere middelen zijn beproefd, alleen doorbreking van het beroepsgeheim kan het kwaad nog afwenden; (5) *effectiviteit*: doorbreking van het beroepsgeheim zal naar alle waarschijnlijkheid het gevreesde kwaad afwenden; (6) *proportionaliteit*: het beroepsgeheim wordt zo min mogelijk doorbroken. Deze criteria zijn cumulatief: er dient aan elk van hen te zijn voldaan.^{xix}

Theo Boer, 'De moderne geestelijk verzorger als ethicus: een toevalstreffer?', in: J.J.A. Doolaard e.a. (red.), *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging*, Kampen: Kok 2006, 735-746.

5 Slot: de geestelijk verzorger als ethicus in een plurale instelling

De geestelijk verzorger heeft, door zijn opleiding en door het frequente contact met pastoranten in hun ethische context, weet van de verbanden tussen levensbeschouwing en ethiek, binnen én buiten een religieuze context. Een levensbeschouwing bepaalt je kijk op mens, wereld, God met een grote of een kleine letter, bepaalt hoe je waarden interpreteert en afweegt, geeft redenen om moreel te zijn en motiveert je om de daad bij het woord te voegen. Op basis van dat alles is het nuttig om, wanneer het in de instelling over ethiek gaat, waar nodig ook de relatie levensbeschouwing-ethiek ter sprake te brengen.^{xx} Voor zo'n gesprek zijn wel een paar voorwaarden verondersteld.

(1) *Vertrouwen*. Wie praat over levensbeschouwing, stelt zich vaak kwetsbaar op. Het gaat over diepgaande overtuigingen en waarden die we niet altijd rationeel kunnen onderbouwen – als we ze al kunnen benoemen. Om over levensbeschouwing te spreken, moet er vertrouwen zijn: vertrouwen in de goede trouw en de oprechte onderlinge betrokkenheid van de verschillende deelnemers aan zo'n gesprek.

(2) *De waarheidsvraag wordt niet gesteld*. Het ter sprake brengen van levensbeschouwing in een werkoverleg, een ethische commissie of een directie heeft allereerst een uitwisseling van visies en argumenten tot doel. In de ethiek en het beleid moeten er soms knopen worden doorgesneden, maar wanneer het over levensbeschouwing gaat, hoeft dat gelukkig zelden. Niet dat er op dat niveau geen waarheid is, maar die wordt hier niet beoordeeld. En dat vraagt een bepaalde wijze van gespreksvoering, waarbij terughoudendheid (niet oordelen) en openheid voorop staan en waarbij een uitwisseling niet gelijk uitloopt op een discussie.

(3) *Respect voor pluraliteit*.^{xxi} In zorginstellingen, de levensbeschouwelijke inclusief, is de pluraliteit groot. Terecht wordt zeer dikwijls gewezen op de verantwoordelijkheid van de geestelijk verzorger als ethisch procesbegeleider in een plurale context. Maar temidden van die pluraliteit kan het wenselijk zijn dat de geestelijk verzorger zijn identiteit als christen, humanist, islamiet of als aanhanger van één van de andere ('nieuwe') godsdienstige stromingen in Nederland ter [745]sprake brengt. Sinds MacIntyre's *After Virtue* mag het weer gezegd worden: specifieke tradities zijn het beste te begrijpen wanneer ze niet worden beoordeeld op hun geschiktheid om bij te dragen aan een nieuwe synthese, maar worden gezien in hun eigen context en met respect voor hun eigen waarden en praktijken. De identiteit van een geestelijk verzorger ligt niet in de abstrahering van zijn eigen achtergrond, maar veeleer in de erkenning dat die achtergrond hem tot een ervaringsdeskundige in plaats van een onbewogen toeschouwer maakt. Onze spirituele bronnen in het realiseren van een moreel leven worden niet vaak gethematiseerd en dat zou wel eens ten onrechte kunnen zijn. De geestelijk verzorger is niet naast geestelijk verzorger ook nog eens (toevallig) ethicus. Hij is het beide, en dat zeker niet toevallig.

Dr. Theo A. Boer is Universitair Docent christelijke ethiek vanwege de PKN bij de Theologische Faculteit van de Universiteit Utrecht. Daarvoor was hij onder meer studiesecretaris bij de CVZ, één der voorlopers van het huidige *Reliëf – christelijke vereniging van zorgaanbieders*.

Theo Boer, 'De moderne geestelijk verzorger als ethicus: een toevalstreffer?', in: J.J.A. Doolaard e.a. (red.), *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging*, Kampen: Kok 2006, 735-746.

Noten

i. Voor een deel van deze bijdrage werd gebruik gemaakt van mijn artikel 'Hoe bepaalt mijn levensbeschouwing mijn morele opvattingen?', in: L.L.E. Bolt, M.F. Verweij en J.J.M. van Delden (*et al.*), *Ethiek in praktijk*. Tweede, geheel herziene druk, Assen: Van Gorcum, 2003, 143-50.

ii. Vgl. Stephen Pattison, *A Critique of Pastoral Care*. 3rd Edition. St. Alban's Place: SCM Press, 2000, 33vv.

iii. De driedeling is o.m. gebaseerd op Anders Jeffner, 'A New View of the World Emerging among Ordinary People', in: Gijsbert van den Brink *et al.*, *Christian Faith and Philosophical Theology: Essays in Honour of Vincent Brümmer*. Kampen: Kok Pharos 1992, 137-145.

iv. Tom L. Beauchamp en James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, 5th Edition, Oxford: Oxford UP, 2001.

v. Dat blijft ook nu nog een rode draad, al is het verzet tegen euthanasie genuanceerder dan enkele decennia geleden. Vgl. Theo Boer, *Stijlen van christelijke medische ethiekbeoefening*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2005.

vi. Zie Theo Boer, *Ethiek, hoe doe je dat? Ethische vragen uit de dagelijkse praktijk van de Compaan*. Den Haag: de Compaan 2006.

vii. Voor enkele recente Nederlandse visies op ethiek, zie Hans Reinders, *Ethiek op de werkvloer*. 's Heeren Loo, 2005; Annelies van Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*. Kampen: Klement 2005; Jan Vorstenbosch, *Zorg. Een filosofische analyse*. Amsterdam: Uitgeverij Nieuwezijds, 2005.

viii. Zie o.m. Paul Dekker, *Vrijwilligerswerk vergeleken: Nederland in internationaal en historisch perspectief*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 1999, 207vv.

ix. Zie bijv. Patrick Loobuyck, *Moraal zonder God. Pleidooi voor een moreel fictionalisme*. Budel: Damon, 2005.

x. Don S. Browning, *The Moral Context of Pastoral Care*. Philadelphia: Westminster 1976, 98.

xi. Browning, *ibid.*, 106.

xii. Vgl. Th.A. Boer (eindred.), W. Golsteijn, A. Hoogerwerf, J.J. Rebel en P. Robbers-van Berkel, *Medische beslissingen bij het levenseinde. Pastorale en theologische overwegingen*. Utrecht: Protestantse Kerk in Nederland, 2006.

xiii. Stephen Pattison, *A Critique of Pastoral Care*. 3rd Edition. St. Alban's Place: SCM Press, 2000, 35.

xiv. Browning werkt in *The Moral Context of Pastoral Care* zijn *normative practical theology of care* in de vorm van een aantal stappen: identificatie van een probleem, verschillende interpretaties zien, kritische evaluatie met behulp van vijf stappen, strategie. De vijf stappen zijn op hun beurt deel van een *revised correlational approach* die is gebaseerd op Paul Tillich. De essentie van die revised correlational approach is: het in relatie brengen van 'questions and answers from contemporary human existence with interpretations of the central Christian tradition', *ibid.*, 51-2.

xv. Pattison, *A Critique of Pastoral Care*, 50.

xvi. Annelies van Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*. Kampen: Klement 2005.

xvii. Rooms-katholieken en Lutheranen splitsen deze uit in een biechtgeheim en een ambtsgeheim; het eerste is te verstaan als een verbijzondering van het laatste.

Theo Boer, 'De moderne geestelijk verzorger als ethicus: een toevalstreffer?', in: J.J.A. Doolaard e.a. (red.), *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging*, Kampen: Kok 2006, 735-746.

xviii. Vgl. Ton Meijers, 'Zwijgen maakt spreken mogelijk. Over geheimhoudingsplicht in het pastoraat', in: *Praktische Theologie*, 30, 3 (2003), 361-376, i.h.b. 361-2.

xix. Meijers, 'Zwijgen maakt spreken mogelijk', p. 373. Meijers noemt deze criteria overigens niet onder de hier *cursief* afgedrukte kopjes. Het is overigens onduidelijk in hoeverre 'geanonimiseerd' spreken over pastoranten wel zou mogen.

xx. Ik verwijs hier verder naar de bijdragen van Mulder en van den Ende in hoofdstuk 9, Bos en Walton in hoofdstuk 10, Meininger in hoofdstuk 14 en Ten Have in hoofdstuk 21.

xxi. Voor een analyse van het verschijnsel pluraliteit, zie mijn 'Wanneer is moreel pluralisme binnen de kerk een probleem?', in: Th.A. Boer (red.), *Schepper naast God? Theologie, bio-ethiek en pluralisme*, Assen: Van Gorcum, 2004, 231-244.