

VU Research Portal

Als de grondslagen vernield zijn. Over trauma, religie en pastoraat

Ganzevoort, R.R.

published in

Praktische Theologie : Nederlands tijdschrift voor pastorale wetenschappen
2005

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Ganzevoort, R. R. (2005). Als de grondslagen vernield zijn. Over trauma, religie en pastoraat. *Praktische Theologie : Nederlands tijdschrift voor pastorale wetenschappen*, 32(3), 344-361.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

Als de grondslagen vernield zijn...¹

Over trauma, religie en pastoraat

R.Ruard Ganzevoort

verschenen in *Praktische Theologie* 32/3 (2005), 344-361

Meer dan ooit zijn we ons bewust dat de confrontatie met geweld ingrijpende gevolgen kan hebben. We zien het bij veteranen, vluchtelingen en slachtoffers van huiselijk en seksueel geweld. Die gevolgen liggen op allerlei vlakken: lichamelijk, sociaal, maatschappelijk en psychisch en kunnen nog vele jaren later opspelen. Daarom komen alle soorten hulpverleners regelmatig getraumatiseerde mensen tegen. In de pastorale zorg is dat niet anders.² Iedere gemeente of parochie kent vele mensen die geweld ondervonden hebben. In de geestelijk verzorging in gezondheidszorg, krijgsmacht en justitie ligt dit waarschijnlijk nog meer aan de oppervlakte omdat de omstandigheden een sterke trigger bieden voor het herbeleven van traumatiserende herinneringen.

De confrontatie met getraumatiseerde mensen leidt tot specifieke vragen voor het pastoraat. Die liggen op het terrein van de inhoud van de begeleiding en de zorg voor de eigen geestelijke gezondheid, maar ze spelen ook nadrukkelijk op het terrein van de theologie. Er kan een kloof ontstaan tussen de zelfbeleving en religieuze vragen van geweldsslachtoffers en wat zij aangeboden krijgen vanuit de traditie.

In dit artikel beschrijf ik eerst wat de gevolgen zijn van traumatisering, met name op het terrein van religie en zingeving. Daarna verken ik enkele mogelijkheden en valkuilen van het religieuze aanbod van de traditie, toegespitst op trauma en theodicee. Tot slot sta ik stil bij de vraag hoe pastorale zorg zinvol kan worden ingevuld, waarbij ik onder meer aandacht geef aan 'secundaire traumatisering' en de risico's voor de pastor.

¹ Deze woorden komen uit Psalm 11:3 (NBG). Ze functioneren hier als metafoor voor traumatisering. In de NBV luidt de tekst: 'Wat kan een rechtvaardige anders doen, als de grond onder alles wegzinkt?' Daarin klinkt door dat schuilen bij God de laatste optie is, terwijl in de NBG vertaling de vraag massiever blijft staan.

² Onder pastoraat versta ik hier de geestelijke zorg die door priesters, predikanten, geestelijk verzorgers en vrijwilligers wordt geboden aan mensen met bijvoorbeeld zingevingsvragen. Dat kan binnen de kerk gebeuren of ook daarbuiten. Als het gaat om religie beperk ik me voornamelijk tot de in Nederland voorkomende hoofdstromen van het christendom. Veel is echter ook voor andere religieuze tradities van toepassing.

RELIGIE EN DE GEVOLGEN VAN TRAUMATISERING

Strikt genomen is het een onmogelijkheid om in algemene termen te spreken over religie en de gevolgen van traumatisering. Religie is immers een veelkleurig fenomeen waarin niet alleen verschillende stromingen te herkennen zijn, maar ook voor elke betrokkene verschillende lagen (overtuiging, praktijk, geloofsbeleving, kennis, consequenties).³ De relevantie en inkleuring van deze lagen verschilt en de wijze waarop religieus materiaal als verhalen en beelden in het persoonlijke levensverhaal functioneert is hiermee nog maar nauwelijks beschreven.

Net zo goed is ook traumatisering een te algemene term. Het begrip trauma kan wel beschreven worden als een ernstige, de integriteit ontwrichtende, machteloos makende en langdurig negatieve psychische problemen veroorzakende levensgebeurtenis, maar de complexiteit van de definitie geeft al aan dat het geen eenduidige beschrijving is. De gebeurtenissen die mensen ondergaan verschillen in veel opzichten van elkaar, en ook de gevolgen zijn niet eenduidig. Het maakt uit of men burgerslachtoffers van oorlog, veteranen, slachtoffers van ("zinloos") geweld op straat of slachtoffers van kindermishandeling op het oog heeft. In de trauma-literatuur wordt dan ook tenminste onderscheiden tussen "Type 1"- en "Type 2"-trauma. Bij de eerste gaat het om een incidentele gebeurtenis, bij de tweede om herhaald en veelal intensief geweld, meestal door mensen veroorzaakt.⁴ Ook al zijn er tal van overeenkomsten, traumatisering vraagt om een specifieke beschrijving, die recht doet aan de bijzondere omstandigheden en aan de eigenheid van dit ene individu met zijn of haar biografische achtergrond.

Toch is het ook mogelijk en zinvol iets te zeggen over de gevolgen van traumatisering. Niet voor niets is er in DSM-III en IV de categorie van de Post-Traumatische Stress Stoornis, waarin specifieke symptomen zijn opgenomen die met traumatisering samenhangen. De centrale velden daarbinnen zijn hyperaldertheid en de afwisseling van opdringende herinneringen enerzijds en vermijding en vervlakking anderzijds. Bijzonder bij deze DSM-categorie is dat er ook een verwijzing naar het ontstaan van de problematiek is opgenomen. Bij de meeste ziektebeelden worden alleen de fenomenen beschreven zonder dat er een verklaring van de oorzaak wordt gegeven. Dat kan de indruk wekken dat er een direct verband bestaat tussen de traumatiserende gebeurtenis en de psychische gevolgen, maar dat blijkt bij nader inzien minder duidelijk. Tot op heden is niet helder wat precies de invloed is van de gebeurtenis op de traumatisering en of dat kwalitatief anders is dan bij overige ingrijpende gebeurtenissen.⁵ Naast de

³ Stark, R. & Glock, C.Y. (1968) *American piety. The nature of religious commitment*. Berkeley: Univ. of California Press, 14-16.

⁴ Zie voor een algemeen overzicht Aarts, P.G.H. & Visser, W.D. (1999 eds.) *Trauma. Diagnostiek en behandeling*. Houten: Bohn. Een andere benaming voor het onderscheid komt van Judith Herman. Zij spreekt van een enkelvoudige en complexe posttraumatische stress stoornis. Herman, J.L. (1992) *Trauma and recovery*. New York: Basic Books. (vert: Trauma en herstel. Amsterdam: Wereldbibliotheek 1993).

⁵ McFarlane, A.C. (1995), "The Severity of the trauma. Issues about its role in posttraumatic stress disorders." In: Kleber, R.J. & Figley, C.R. & Gersons, B.P.R. (eds.) *Beyond trauma. Cultural and societal dynamics*. New York/London: Plenum, 31-54.

gebeurtenis zelf spelen persoonlijkheids- en omgevingsfactoren een grote rol in de mate waarin mensen om kunnen gaan met mogelijkere traumatiserende gebeurtenissen. Ook zijn de symptomen die kunnen optreden meestal niet specifiek voor traumatisering. Wel hebben we in de beschrijving van PTSS een inventarisatie van gevolgen die zich kunnen voordoen.

Die gevolgen van traumatisering kunnen zich op allerlei levensterreinen bevinden. Naast lichamelijke en psychosomatische klachten kunnen er psychische en sociale problemen optreden. De machteloosheid en het verlies aan integriteit kunnen met name ook leiden tot verlies aan verbondenheid en wantrouwen.

Hoewel er minder onderzoek naar is gedaan, is wel duidelijk dat traumatisering ook gevolgen heeft op religieus vlak.⁶ Soms klopt inderdaad het oude gezegde dat nood leert bidden, of dat traumatisering een aanzet blijkt tot spirituele groei.⁷ Vaak zien we echter dat het geloof juist negatief beïnvloed wordt. In een DSM-IV veldstudie bleek dat respondenten met PTSS gewoonlijk minder religieus werden.⁸ Bij specifiekere situaties (seksueel misbruik door geestelijken) bleken met name beleefde spiritualiteit en kerkbezoek aangetast te worden.⁹ Verder blijken ernstig getraumatiseerde mensen significant minder in te stemmen met het beeld van een liefhebbende God en meer met een afwezige of wrekende God. Die religieuze gevolgen zien we echter vooral bij intensieve type-2 traumatisering, en niet of nauwelijks bij minder ernstige, langdurige of complexe traumatisering.¹⁰

Afhankelijk van de persoonlijke levensgeschiedenis, de mate waarin religie centraal staat in iemands leven, de aard en ernst van de traumatisering, en de sociale steun zal de één troost vinden in het geloof, terwijl voor de ander het geloof zinloos blijkt of onmogelijke eisen stelt, zoals vergeving.¹¹ Dat is niet alleen een kwestie van meningen en wil of onwil. Het kan ook rechtstreeks te maken hebben met de psychische gevolgen van traumatisering. Wanneer iemand bijvoorbeeld niet in staat is anderen te vertrouwen, dan is het niet verwonderlijk als ook God niet vertrouwd wordt. Dat is dan geen kwestie van onwil, maar van

⁶ Uit mijn eigen onderzoek: Ganzevoort, R.R. (1994) *Een cruciaal moment. Functie en verandering van geloof in een crisis*. Zoetermeer: Boekencentrum; Ganzevoort, R.R. (2001) *Reconstructies. Praktisch-Theologisch onderzoek naar de verhalen van mannen over seksueel misbruik en geloof*. Kampen: Kok.

⁷ Calhoun, L.G, Cann, A., Tedeschi, R.G. & McMillan, J. (2000) 'A correlational test of the relationship between posttraumatic growth, religion, and cognitive processing', *Journal of Traumatic Stress* 13(3), 521-527. Kennedy, J.E., Davis, R.C. & Taylor, B.G. (1998) 'Changes in spirituality and well-being among victims of sexual assault', *Journal for the Scientific Study of Religion* 37(2), 322-328.

⁸ Falsetti, S.A., Resick, P.A., & Davis, J.L. (2003). Changes in religious beliefs following trauma. *Journal of Traumatic Stress* 16(4), 391-398.

⁹ McLaughlin, B.R. (1994) 'Devastated spirituality. The impact of clergy sexual abuse on the survivor's relationship with God and the church'. *Sexual Addiction and Compulsivity* 1(2), 145-158; Rosetti, S.J. (1995) 'The impact of child abuse on attitudes toward God and the Catholic church'. *Child Abuse and Neglect* 19(12), 1469-1481. Uit ander onderzoek blijkt dit alleen bij mannen een significant verband te zijn. Finkelhor, D., Hotaling, G.T., Lewis, I.A., & Smith, C. (1989) 'Sexual abuse and its relationship to later sexual satisfaction, marital status, religion and attitudes'. *Journal of Interpersonal Violence* 4(4), 379-399

¹⁰ Doehring, C. (1993) *Internal desecration. Traumatization and representations of God*. Lanham: University Press of America.

¹¹ Ganzevoort, R.R. e.a. (2003) *Vergeving als opgave. Psychologische realiteit of onmogelijk ideaal*. Tilburg: KSGV (Reeks: Geestelijke Volksgezondheid 2/62).

een geschonden vermogen om zichzelf over te geven aan anderen. Het kan ook gezien worden als een overlevingsstrategie: het wantrouwen en buitensluiten van anderen geeft bescherming tegen wat zij hen wellicht zouden kunnen aandoen. Bij vergeving speelt dit misschien nog meer een rol. Het proces van vergeving veronderstelt autonomie, het vermogen om het perspectief van de ander in te nemen, om zichzelf en de ander realistisch waar te nemen, en om vertrouwensvol te handelen. Al deze vermogens kunnen bij traumatisering beschadigd zijn geraakt, en dan is vergeving een letterlijk onmogelijke eis.¹² Voor een heilzame werking van religie is het dan ook nodig te herstellen van het trauma.

Dat deze raakvlakken tussen religie en traumatisering er zijn, en dat ze zo divers zijn, is niet zo verwonderlijk.¹³ Het gaat bij traumatisering om een fundamentele aantasting van onze diepste overtuigingen over onszelf en de wereld. De psychologe Janoff-Bulman¹⁴ maakt duidelijk dat het gaat om drie basisideeën die breken op de werkelijkheid wanneer we met traumatisering te maken krijgen: de gedachte dat het leven een betekenisvol geheel is, de gedachte dat de wereld ons goedgezind is, en de gedachte dat ik als persoon de moeite waard ben. Dit zijn niet slechts toevallige persoonlijke meningen, het zijn de collectieve grondslagen van ons mens-in-de-wereld-zijn. Bij traumatisering verliezen deze grondslagen hun geloofwaardigheid: het leven is niet meer een betekenisvolle samenhang, maar desintegreert. De wereld om ons heen blijkt fundamenteel gewantrouwd te moeten worden, en de eigen persoon blijkt in de ogen van machtige anderen niet de moeite waard. De versplintering van deze drie basis-ideeën kan gezien worden als de kern van traumatisering.¹⁵ De verschillende symptomen die op traumatisering wijzen (hyperaltheid, ontwijkend gedrag, wantrouwen, schaamtegevoelens) zijn uitingen van het versplinteren van de grondslagen. Alertheid en ontwijkend gedrag wijzen met name op de ervaring dat het leven kennelijk geen vanzelfsprekend zinvol geheel is; wantrouwen en isolement zijn gekleurd door de ervaring dat de wereld en de medemens ons niet goed gezind hoeven te zijn, en schaamte- en schuldgevoel knopen aan bij de ervaring dat de eigen persoon kennelijk niet de moeite waard is. Deze inhoudelijke zingevingsdimensie van traumatisering maakt ook inzichtelijk waarom een incident als een type 1-trauma vaak minder fundamentele doorwerking heeft dan een structurele type 2-traumatisering. In dat laatste geval is het veel moeilijker zich te ontworstelen aan de versplintering van de basis-ideeën.

¹² Gartner, J. (1992) 'The capacity to forgive. An object relations perspective'. In: Finn, M. & J. Gartner (eds.) *Object Relations Theory and Religion. Clinical Applications*. Westport (Ct): Praeger.

¹³ Zie ook de complexiteit in het onderzoek naar 'religious coping': Pargament, K.I. (1997) *The psychology of religion and coping*. New York: Guilford.

¹⁴ Janoff-Bulman, R. (1992) *Shattered assumptions. Towards a new psychology of trauma*. New York: Free Press.

¹⁵ Daarmee wordt niets afgedaan aan bijvoorbeeld biologische of neuropsychologische traumatheorieën. Processen als traumatisering zijn altijd op meer dan een niveau te beschrijven.

TRAUMA EN THEODICEE

Met deze meer psychologische benadering van de invloed van traumatisering op religie kunnen we al een aantal aanbevelingen doen voor de pastorale begeleiding. Dan zouden echter fundamentele vragen blijven liggen rond de relatie tussen trauma en theologie. Voor slachtoffers van traumatisering leidt dat niet slechts tot een oppervlakkiger begeleiding, het kan hen ook onrecht doen. In mijn eigen begeleidingspraktijk krijg ik regelmatig te horen dat men in bijvoorbeeld preken het gevoel heeft genegeerd te worden. Soms krijgt men zelfs een schuldgevoel omdat men niet kan voldoen aan het religieuze ideaalbeeld dat wordt voorgeschoteld. Voorgangers die ik hierover gesproken heb waren verbaasd dat het zo overkwam. Kennelijk kan het in de religieuze communicatie met getraumatiseerde mensen grondig mis gaan. Daarom ga ik hier in op de theologische dynamiek.

De relatie tussen trauma en religie is een bijzonder spannend en centraal gegeven voor de theologie. Met recht kan gezegd worden dat de vraag naar het kwaad en het lijden, die in een gewelddadige en traumatiserende wereld naar boven komt, de centrale drijfveer van de religie is.¹⁶ Daar waar de grondslagen vernield zijn zoeken we naar een overstijgende zekerheid, een transcendente waarheid om ons nieuwe grondslagen te verschaffen. Datzelfde lijden is echter ook het grootste struikelblok voor de religie. Immers, een afdoend antwoord is er niet, en de versplintering van de grondslagen geldt ook de versplintering van de religieuze grondslagen. Voor velen is de vraag onontkoombaar of het religieuze antwoord dat God ons leven zin en samenhang geeft, van ons houdt en het beste met ons voor heeft nog wel hout snijdt. Wijzen de feiten van het leven niet een heel andere kant op? Het antwoord dat op de lijdensvraag gegeven wordt is tegelijk de kern van die vraag.

Inhoudelijk sluit dit aan bij de drie fundamentele assumpties van de vorige paragraaf. Dezelfde drie basis-ideeën kunnen immers ook gezien worden als de grondslag van de religie. Men zou zelfs kunnen zeggen dat in het godsbeeld als brandpunt van de religie de drie assumpties hun symbolische kristallisatiepunt vinden.¹⁷ De verbinding tussen deze drie vormt de kern van het zingevingssysteem, maar ook de spits van het theodicee-probleem zoals dat in de discussie tussen Leibnitz en Bayle werd geformuleerd en door Kushner populair werd gemaakt in zijn bespreking van het bijbelboek Job. Daar worden drie kernnoties benoemd: God is almachtig. God is goed. Job is een goed mens. Deze drie noties lijken te kloppen zolang het Job goed gaat. In de ellende echter moet één van deze overtuigingen worden losgelaten. De drie proposities van het

¹⁶ Borg, M.B. ter (1991) *Een uitgevaaierde Eeuwigheid. Het menselijk tekort in de moderne cultuur*. Baarn: Ten Have.
Bowker, J.W. (1982) 'Suffering as a Problem of Religions'. In: Dougherty, F. (ed.) *The meaning of human suffering*. New York: Human Sciences.

¹⁷ Doka, K. (2002) 'How Could God? Loss and the Spiritual Assumptive World'. In: Kauffman, J. (ed.) *Loss of the Assumptive World. A theory of Traumatic Loss*. New York/London: Brunner-Routledge, 49-54.

theodicee-probleem sluiten naadloos aan bij de drie fundamentele assumpties van Janoff-Bulman. Ik ga er kort op in.

De eerste assumptie betreft de zinvolheid van de wereld. De wereld waarin we als kind zijn binnengetreten is niet een toevallig samenraapsel; het is een coherent en daarmee betrouwbaar geheel. De dingen die gebeuren gebeuren niet zomaar. Ze hebben een reden en dat betekent dat we ons vertrouwend kunnen overgeven aan de wereld waarin we terecht zijn gekomen. Dit besef wordt gedragen door de notie van goddelijke almacht. Elke religie draagt de boodschap uit dat het leven niet slechts een willekeurige verzameling momenten en ervaringen is, maar dat er een groter verhaal is, een betekenisverband die ons leven omvat en overstijgt. Dit geldt ook voor seculiere levensbeschouwingen, maar bij de religie wordt dit besef verbonden aan een God die de grond en beschermer van die samenhang is. Zo is de betekenisvolheid van de wereld religieus gesymboliseerd in de goddelijke soevereiniteit en voorzienigheid. Waar deze assumptie door traumatisering versplintert, komt fundamenteel het vertrouwen in Gods macht ter discussie te staan. De grond valt weg onder het besef dat er een God is die alles in de hand heeft.

De tweede assumptie betreft de goedwillendheid van de mensen om ons heen. Hier gaat het meer om de interpersoonlijke verbondenheid die bij traumatisering verbroken raakt. In een positieve situatie ontwikkelen mensen het besef dat ze medemensen kunnen vertrouwen. Ook al is een zekere mate van argwaan of voorzichtigheid gezond, de buitenwereld is in grote lijnen wel te vertrouwen. Deze assumptie wordt gesymboliseerd in de goddelijke goedwillendheid en liefde. Zelfs wanneer we ervaren dat de wereld zelf kwaadwillende elementen kent, houden we vast aan de overtuiging dat God ons in elk geval welgezend is. De fundamentele assumpties, zo schrijft ook Janoff-Bulman, hebben een behoorlijke mate van weerstand tegen contrasterende ervaringen. Wanneer echter die ervaringen zo overweldigend zijn dat de fundamentele assumpties worden aangetast, dan is ook de religieuze dimensie ervan in het geding. Soms blijft die als een heilzaam tegenverhaal apart staan, vaak echter raken getraumatiseerde mensen ook hun vertrouwen in de benevolentie van God kwijt.

De waarde van de persoon tenslotte is het complement van de andere twee assumpties. Het wereldbeeld, het mensbeeld en het zelfbeeld zijn nauw met elkaar verbonden. De identiteit van een mens wordt in sterke mate gevormd door de concrete (ook fysieke) ervaringen gekend, gedragen en bemind te zijn. Dit raakt aan de notie dat mensen er voor God toe doen, dat ze bemind zijn en dat wat zij doen van belang is in het geheel van de kosmos. Bij traumatisering staat ook deze notie onder druk. Niet alleen is er sprake van overweldiging en machteloosheid, bij traumatisering door geweld komt daar nog bij dat de agressor en de omstanders kennelijk de persoon van het slachtoffer te gering achten om het kwaad niet aan te doen. In religieuze zin kunnen mensen hier fundamenteel de ervaring opdoen dat God hen in de steek laat.

Het verschil tussen mensen, tussen religieuze achtergronden, en tussen vormen van traumatisering heeft tot gevolg dat de drie assumpties steeds op een verschillende wijze in het geding zijn en zich tot elkaar verhouden. Zo ligt bij een natuurramp het accent op de vraag naar de betekenisvolheid van de wereld en de almacht van God. De benevolentie en liefde zijn minder in het geding. Bij gewelddaden ligt de nadruk op de vraag naar de liefde en goedheid en is pas secundair de vraag naar samenhang en soevereiniteit aan de orde. In orthodox-reformatorische kring zullen de vragen eerder in het discours van de almacht dan van de liefde besproken worden, terwijl in vrijzinnige kring eerder de vrijheid en verantwoordelijkheid van de persoon het uitgangspunt is. Met deze drie assumpties hebben we kennelijk een matrix in handen waarin we pastoraal-diagnostisch de theologische vragen kunnen lokaliseren.

De theodicee-vraag, die met deze drie noties is aangeduid, is theologisch altijd spannend.¹⁸ Men kan immers vragen of het theodicee-project überhaupt zinvol is. Zo stelt Yoder in een ongepubliceerd artikel dat theodicee een innerlijke tegenstrijdigheid bevat: als God God is kunnen wij niet over hem oordelen.¹⁹ Voor dit artikel speelt echter nog een andere tegenwerping: theodicee-modellen die een antwoord op de vraag van het lijden proberen te formuleren waarin de rechtvaardigheid van God wordt onderstreept lopen het grote gevaar dat ze de slachtoffers van geweld en traumatisering daar de prijs voor laten betalen. Dat heeft ermee te maken dat theodicee-modellen ook een bepaalde uitweg zoeken in de spanning tussen de drie noties. Bij een plan- en een vergeldingsmodel ligt de nadruk op Gods almacht of de betekenisvolheid van de wereld. De goedwillendheid of liefde krijgt minder aandacht. Het verschil ligt in de positieve of negatieve visie op de persoon, of in de systematisering van Van der Ven in de afstand of nabijheid van God ten opzichte van het lijden. Bij het pedagogische planmodel wordt dat positief ingevuld (de lijdende mens is onschuldig, bij het forensische vergeldingsmodel negatief (de lijdende is schuldig). Bij het apathie- en solidariteitsmodel wordt het discours van de goedwillendheid betreden, waarbij het apathiemodel tot een negatieve en het solidariteitsmodel tot een positieve slotsom komt.²⁰

Voor slachtoffers van traumatisering kunnen dergelijke theodicee-modellen behulpzaam zijn in het 'begrijpen' van de situatie en daarmee aan de greep op de situatie. Wie logisch of narratief orde ziet of schept in de omstandigheden, die onttrekt zich aan de overweldiging die er van uitging. De modellen kunnen echter ook problematische consequenties hebben. Bij het apathiemodel wordt de

¹⁸ Zie voor de projecten van de onderzoeksgroep rond Van der Ven onder meer Ven, J.A. van der & Vossen, E. (H.J.M.) (1995 Eds.) *Suffering: why for God's sake? Pastoral research in theodicy*. Kampen: Kok-Pharos. Vgl. ook Roest, H.P. de (2004) 'Theodicee in de Nederlandse praktische theologie', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 58/ 3, 254-272. Zie ook Sarot, M. (1997) *Het goede leven. Idealen van een goed leven in confrontatie met de tragiek van het bestaan*. Zoetermeer: Boekencentrum.

¹⁹ Yoder, J.H. (1996, unpublished) 'Trinity versus theodicy. Hebraic realism and the temptation to judge God'. Online beschikbaar http://www.nd.edu/~theo/research/jhy_2/writings/philsystheo/THEODICY.htm. Gelezen op 15-02-2005.

²⁰ Ven, J.A. van der (1990) *Entwurf einer empirischen Theologie*. Kampen: Kok.

traumatische ervaring van isolement en afwijzing versterkt. Op de negatief ingevulde pool van de goedwillendheid of liefde wordt een verstaanskader gebouwd dat de getraumatiseerde mens vertelt dat de A/ander hem of haar inderdaad niet goed gezind is. Daarmee biedt deze theodicee wel een verklaring, maar geen tegenwicht tegen de traumatische betekenissen. Het vergeldingsmodel biedt eveneens een verklaring die de traumatische betekenissen versterkt. Met name waar het gaat om kwaad dat door anderen is aangedaan is deze categorie problematisch: slachtoffers hebben de neiging zichzelf als schuldig te zien, en dat wordt in dit model onderstreept. In het planmodel wordt een positiever kader geschetst dat voor de getraumatiseerde mens een uitdaging voor groei en verantwoordelijkheid kan zijn. Dat kan positief werken, maar het kan ook de negatieve boodschap doen klinken dat in het grote goddelijke plan het eigen menselijke leven een onbeduidend detail is. Het solidariteitsmodel tenslotte benadrukt de nabijheid van God maar biedt veelal geen antwoord op de vraag naar soevereiniteit. Hier blijft dan ook vaak de machteloosheid staan. Problematisch kan hier verder het gegeven zijn dat veel slachtoffers van traumatisering moeite hebben met nabijheid. Het niet ontvangen of ervaren van de troost kan bij hen het gevoel oproepen opnieuw tekort te schieten.

In de verschillende modellen ontstaat dus een gecompliceerde positie voor de getraumatiseerde mens. Er wordt weliswaar een verklaring gevonden die de betekenissamenhang herstelt en zo de rechtvaardigheid van God aantoon, maar de getraumatiseerde mens moet het dan doen met een besef tekort te schieten, schuldig te zijn, onbeduidend te zijn of afgewezen te worden. Natuurlijk vinden mensen er soms ook steun in, maar de modellen hebben een ingebouwd risico. Dat heeft er mee te maken dat het strikt genomen bij deze modellen gaat om de verhouding tussen de eigen schuld of verantwoordelijkheid en de verantwoordelijkheid van God. Het kwaad dat hier overdacht wordt is of het eigen kwaad (de categorie van de zonde) of het tragische kwaad (de categorie van het lot). Wat ontbreekt is het kwaad dat ons door anderen wordt aangedaan.²¹ Juist dat kwaad staat centraal in veel gevallen van traumatisering. In veel gevallen gaat het over geweld (binnenshuis of elders) of bijvoorbeeld door onzorgvuldigheid of alcoholgebruik veroorzaakte ongevallen. Ook waar het gaat om tragische rampen is er vaak een aspect van menselijke schuld en verantwoordelijkheid. In religieuze zin kan men nog verder gaan en stellen dat God verantwoordelijk te houden is voor de rampen die ons overkomen.

Dit betekent nu dat bij traumatisering de gangbare theodicee-modellen wellicht niet adequaat zijn. In een situatie waarin men slachtoffer wordt van menselijk of natuurgeweld is de vraag naar de eigen schuld niet de meest relevante. Ook de vraag naar tragiek en lot is niet direct vruchtbaar omdat daarmee de morele dimensie van het aangedane kwaad uit beeld raakt. Nodig is een ethisch oordeel

²¹ Sarot (a.w.) besteedt hier wel aandacht aan en wil juist het woord 'tragedie' gebruiken als aanduiding voor het kwaad waartegen we ons blijven verzetten. Naar mijn mening heeft tragedie juist meer de associaties van contingentie en een non-morele evaluatie. Tegen kwaad moeten we ons verzetten, in tragedies kunnen we alleen berusten en rouwen.

waarmee erkenning wordt gegeven aan het slachtoffer en de agressor wordt aangesproken. Dit past bij een godsbeeld dat gekenmerkt wordt door bevrijding en empowerment.

EEN WOEDEPSALM

De gezochte erkenning voor het kwaad kan echter ook God zelf raken. Dat kan het geval zijn bij rampen, maar ik om het in de praktijk vooral tegen bij mensen die door geweld zijn getraumatiseerd. Zij staan voor de grote vraag waarom God hen niet beschermd heeft. Die vraag wordt nog scherper wanneer we beseffen dat in de bijbelverhalen God soms aan de kant van het geweld lijkt te staan. Tegenover de verhalen waarin God het voor de kwetsbaren opneemt horen slachtoffers vanaf het willekeurige voortrekken van Abel boven Kaïn tot het eindoordeel in Openbaring tal van verhalen waar God zelf de pleger of veroorzaker van geweld en traumatisering is.²² In de beleving van slachtoffers van traumatisering is dat een zeer bedreigende boodschap. Dat vraagt niet om troost of berusting, maar om een aanklacht zoals bijvoorbeeld Sheila Redmond die onder woorden gebracht in haar 'Woedeepsalm tegen een patriarchale god'.²³

Woedeepsalm tegen een patriarchale god

God:

U verliet me.

U maakte beloften die u niet kon houden.

U zou toch almachtig zijn, alwetend?

En meer dan dat:

U zou van me houden en voor me zorgen

Zoals u zorgde voor de leliën en de mussen.

U heeft me in de steek gelaten en tegen me gelogen

Terwijl ik goed was, van u hield.

Ik zou gered worden en u zou alles beter maken!

De pijn en wonden en schuld zouden verdwijnen.

Maar dat gebeurde niet.

En ik probeerde en huilde

En ik zocht u, maar wat vond ik?

U eiste dat een man zijn eigen zoon doodde om zijn trouw te bewijzen.

²² Ganzevoort, R.R. (2003) 'De geweldadige aard van de religie', *Theologisch Debat* 1/1, 5-14. Dramatisch is ook het verhaal van Elisa die spottende kinderen vervloekt en 42 van hen laat verscheuren door de berinnen (2 Kon 2: 23-25). Wat ook de apocalyptische symboliek van het verhaal mag zijn, het staat haaks op het geliefde verhaal van Jezus die de kinderen tot zich roept.

²³ Redmond, S. (2000) 'Psalm of Anger to a Patriarchal god', *Théologiques* 8(2), 33-34. Vertaling R.R. Ganzevoort.

U vernietigde een man om een weddenschap
En had het fatsoen niet om hem de reden te vertellen.
U teisterde hem tot onderwerping.
U doodde zelfs uw eigen kind!
Vertel me niet dat u niet anders kon.
U lijkt te genieten als u uw kinderen door de hel laat gaan!
De hel is voor kinderen!
En het toppunt is dat u me zegt dat ik vergeving nodig heb.
Waarvoor?

Ik heb er niet om gevraagd geboren te worden met erfzonde.
Ik heb er niet om gevraagd verkracht, mishandeld en vernietigd te worden:
Ik vertrouwde op u en geloofde in u.
Toen het zwaar werd liet u mij in de steek!
Ik heb u niet verlaten; u hebt mij verlaten.
Ik zou de eeuwigheid nog liever in de hel doorbrengen dan met u,
God van Abraham, Izaäk, Jakob, Mozes, Jezus, Petrus en Paulus.
Ik heb geen vergeving nodig; u wel!
En ik zal nooit, nooit berouw hebben.
U bent me mijn leven schuldig en u kunt niet eens toegeven dat u fout was.
U bent een god die teveel vraagt.
Ik koop mijn ziel terug. Ik kan u nooit meer vertrouwen.
Dat zou hetzelfde zijn als wanneer een mishandelde vrouw terug gaat naar haar man
Of een geslagen kind dat de liefde en goedkeuring zoekt van de ouder
Die de misdaden beging.
U wilt dat wij als kinderen tot u komen.
Geen wonder!
Alleen een kind zou naïef genoeg zijn om te vallen voor uw leugens en stomme beloften.
Misschien vergeef ik u, meelijwekkende god van mijn jeugd
Maar ik zal nooit vergeten hoe u me verlaten hebt.
En ik zal nooit meer toelaten dat u of een van uw schepselen me weer vernietigt.
Waar was u toen ik u nodig had?

In deze moderne psalm wordt afgerekend met een godsbeeld dat neerkomt op collaboratie met geweldplegers. Een getraumatiseerd mens besluit op te staan tegen die god. In mijn eigen pastorale begeleiding van mensen met traumatische ervaringen blijkt deze opstand bevrijdend te zijn en ruimte te scheppen voor differentiatie van godsbeelden. Soms wordt de pastorale vraag zelfs expliciet geformuleerd als een zoektocht naar een nieuw en heilzaam godsbeeld. Ik ga er daarbij niet vanuit dat dat zomaar te bedenken valt. Wat er op het spel staat is immers een existentiële worsteling met de fundamentele assumpties. Bovendien zijn juist de religieuze assumpties (zoals het godsbeeld) sterk resistent tegen

veranderingen omdat ze met ‘goddelijk gezag’ gelegitimeerd zijn. In het zoeken naar een heilzaam en adequaat godsbeeld stimuleer ik dan ook eerder om het als negatief ervaren godsbeeld te laten staan, maar daarnaast te zoeken naar andere beelden van God waarmee de persoon zich wel kan verbinden. Soms gebruik ik daarbij opzettelijk de bijbelse taal waarin met meer dan één God gerekend kan worden. Na verloop van tijd zien sommigen hun oorspronkelijke negatieve godsbeeld als een afgodsbeeld dat hen klem zette.

In de woedepsalm van Redmond gebeurt iets soortgelijks, ook al wordt nog maar een klein gedeelte van de weg afgelegd. Het feit dat de aanklacht hier de vorm krijgt van een woedepsalm geeft aan dat er geen afscheid wordt genomen van het totale godsbeeld. God wordt nog steeds aangesproken en ter verantwoording geroepen. Ondanks (of dankzij) de aanklacht wordt de almacht feitelijk onderstreept. In termen van de theodicee en de fundamentele assumpties wordt hier de notie van Gods liefde afgewezen als gelogenstraft door de ervaringen. De waardigheid van de eigen persoon en de almacht worden juist benadrukt. Inhoudelijk leunt het godsbeeld van de psalm op een plan-theodicee.

Op dit punt kunnen alternatieven ontwikkeld worden die bevrijdend kunnen werken. Inspiratie daarvoor kan bijvoorbeeld gevonden worden in bevrijdingstheologieën zoals ze ontwikkeld zijn door mensen die onderdrukt werden om hun ras, geslacht of seksuele geaardheid. Pastoraat aan getraumatiseerde mensen kan niet zonder zo’n bevrijdingstheologische basishouding.²⁴ De kern daarvan is immers dat de ervaring van mensen recht wordt gedaan en dat gekwetste en machteloze mensen voorrang verdienen. Vanuit deze basishouding worden de schadelijke elementen van theologische (of ook therapeutische) opvattingen aan de kaak gesteld en wordt gezocht hoe mensen zelf tot meer heilzame invullingen komen. Theologie is dan niet meer iets van de deskundigen of de kerk alleen, het is van iedereen die nadenkt over God, goden of de zin van het leven. In deze zin is een bevrijdingstheologische basishouding voor alle pastorale zorg van belang, maar het geldt in het bijzonder voor de zorg aan getraumatiseerde mensen. Bevrijding en empowerment zijn dan sleutelwoorden.

Voor het denken over de theodicee-vraag biedt dit bevrijdingstheologische kader een goede basis. Voorkomen moet echter worden dat er alsnog een apologetiek aan wordt ontleend. Nadeau en Redmond zijn juist op dit punt kritisch.²⁵ Ze constateren dat de vraag naar het zwijgen Gods in het menselijke lijden, opgeroepen door onder meer de Shoah, soms beantwoord wordt door te benadrukken dat God middellijk tegenwoordig is en werkt. Dat betekent meestal dat er gewezen wordt op de bemiddeling door kerk en voorgangers en dat versterkt eerder de status quo dan de mensen die daar moeite mee hebben. Een alternatief kan wellicht gevonden worden in feministische herinterpretaties, die de

²⁴ Pattison, S. (2000) *A Critique of Pastoral Care* (Third edition). London, SCMP.

²⁵ Nadeau, J.-G. & Redmond, S. (in press) *Le Dieu des victimes reconsideré à partir des victimes d’abus sexuels durant l’enfance*.

aanwezigheid van God zoeken in de zorg die mensen aan elkaar besteedden te midden van de gruwelen van de Shoah.²⁶ Een ander alternatief, bedoeld als antwoord op de vraag naar het gruwelijke lijden, is de interpretatie van de lijdende God. Gods niet-ingrijpen wordt dan verklaard vanuit zijn (mede-)lijden aan het kwaad in deze wereld. Omdat God zelf het lijden heeft ondergaan, kan het menselijk lijden dan ook geen argument meer zijn tegen God. Hier blijkt volgens Nadeau en Redmond het apologetische risico dat klagende slachtoffers opnieuw in de kou zet.

Het probleem met de theodicee-modellen is dat ze God willen redden van de aanklacht, maar dat de prijs daarvoor betaald moet worden door de slachtoffers van het geweld. In de discussie over (seksueel) geweld en de bijbel komt regelmatig het standpunt naar voren dat de bijbel zelf bevrijdend en heilzaam is, maar dat het zondige mensen zijn die de tekst naar hun hand zetten en misbruiken.²⁷ Hoe nobel zo'n standpunt ook is, het gevolg is dat het slachtoffer wordt geïdentificeerd als degene die onnodig problemen heeft met de tekst. De getraumatiseerde mens die de woedepsalm onderschrijft loopt dan tegen de boodschap op dat God haar/hem niet werkelijk in de steek gelaten heeft, maar dat dat alleen zo voelde. Dat betekent dat zij/hij opnieuw te horen krijgt niet het eigen gevoel en inzicht te mogen vertrouwen. Zo leidt de apologetiek tot een herhaalde ondermijning van het zelfvertrouwen en in het ergste geval tot herhaalde traumatisering. We zullen voor een heilzaam alternatief in bevrijdingstheologische zin het perspectief van de getraumatiseerde mens prioriteit moeten geven. Dat leidt tot een kritischer theologie dan de hierboven geschetste apologetiek.

TRAUMA EN PASTORAAT

Voor de pastorale zorg geeft deze kritische doordenking veel handvatten. Die kunnen overigens ook in andere hulpverlenende relaties van belang zijn, want religie en zingeving spelen op de een of andere manier bij de meeste mensen een rol. Het is een goede zaak als hulpverleners deze dimensie van de zingeving volop in het proces laten meekomen. Binnen de psychotherapie zijn daarvoor bijvoorbeeld aanzetten gegeven door Frankl²⁸ en Yalom²⁹, die – op heel verschillende wijze – de zinvraag centraal hebben gesteld. Ook als het gaat om therapie aan slachtoffers van seksueel geweld wordt regelmatig gepleit voor het integreren van de spirituele dimensie. Dit soort integratie hoeft niet ten koste te gaan van de eigenheid van de verschillende vormen van hulpverlening. Voor de pastorale zorg ligt de heel eigen taak in het omgaan met de spirituele grondslagen

²⁶ Biezeveld, K. (2004) 'God toch aanwezig in Auschwitz?', *Theologisch Debat* 1(3), 34-37. Biezeveld bespreekt hier het boek van Raphael, M. (2003) *The female face of God in Auschwitz*. London: Routledge.

²⁷ Zie de discussie in Ganzevoort, R.R. & Veerman, A.L. (2000) *Geschonden lichaam. Pastorale gids voor gemeenten die geconfronteerd worden met seksueel geweld*. Zoetermeer: Boekencentrum.

²⁸ Frankl, V.E., *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*. Bern: Huber 1972.

²⁹ Yalom, I.D., *Existential psychotherapy*. New York: Basic Books 1980.

van het bestaan en daarom kan het ook juist in de zorg voor getraumatiseerde mensen een wezenlijke rol spelen.

Het eerste handvat heeft te maken met secundaire traumatisering of de risico's voor de pastor. Volgens DSM-IV kan het getuige zijn van een ingrijpende gebeurtenis al traumatiserend zijn, zeker als de reacties van de getuige bestaan uit angst, hulpeloosheid of afschuw. Hulpverleners (waaronder pastores) kunnen in de ontmoeting met getraumatiseerde mensen veelvuldig getuige zijn van schokkende verhalen. In de literatuur worden verschillende termen gebruikt voor het effect van de omgang met getraumatiseerde mensen: vicarious trauma, trauma infection, secondary survivors, ripple effect, transgenerational effects of trauma.³⁰ Veel onderzoek is hier nog niet naar gedaan, maar twee elementen lijken vooral van belang voor de risico's in de omgang met getraumatiseerde mensen: empathie en burn-out. Bij empathie bestaat het risico dat de pastor zich het leed van het slachtoffer eigen maakt, wat leidt tot 'compassion fatigue'. Bij burn-out geeft de pastor zoveel steun dat hij of zij zelf niet verder kan. Dit wordt 'energy-depletion' genoemd. In de omgang met getraumatiseerde mensen dient de pastor dan ook extra aandacht te besteden aan de eigen geestelijke gezondheid. Dat geldt echter ook de eigen spirituele positie en vragen. Zoals ik in dit artikel heb betoogd leidt traumatisering tot fundamentele vragen bij de bestaans- en geloofsgrond. De existentiële god-mens-verhouding is in het geding. Voor de pastor, die juist op dat spirituele terrein actief is en een symbolische voorbeeldrol te vervullen heeft, zijn deze fundamentele vragen een existentiële bedreiging. Daarom zal de pastor zowel inhoudelijk-theologisch als persoonlijk-spiritueel aandacht moeten besteden aan het eigen functioneren in het licht van (secundaire) traumatisering. Daarbij zijn studie, geestelijke begeleiding, en supervisie vruchtbare wegen.

Het tweede handvat betreft de macht van de pastor. Als professional heeft zij of hij een bepaald overwicht dat negatief kan uitwerken in een vorm van herhaalde traumatisering, maar ook positief gebruikt kan worden. Ik denk dan met name aan het beschermen van de pastorale relatie tegen invloeden van buiten, zodat het een 'terreurvrije ruimte' kan zijn.³¹ Zeker waar geloofsdeelen zwaar geladen zijn ('de waarheid') kan de pastor haar of zijn gezag aanwenden om ruimte te creëren waarbinnen ontdekt kan worden wat heilzaam is en wat niet. Dat betekent ook dat de pastor 'het spel moet spelen'. Zij of hij vertegenwoordigt op symbolische wijze de spirituele dimensie. Dat werd altijd onder woorden gebracht met het 'ambt' van predikant of priester. De taak van de pastor is die symbolische rol goed te vervullen, omdat daarmee voor de gesprekspartner een soort 'heilige ruimte' kan ontstaan waar de grondslagen aan het licht komen. Deze ambtsopvatting heeft dus niets met macht van boven te maken, maar met de roeping om het heilige te symboliseren. Daarmee kan de pastor de ander bekrachtigen. Nodig is

³⁰ Figley, C.R. & Kleber, R.J. (1995) 'Beyond the "victim". Secondary traumatic stress.' In: Kleber, R.J. & Figley, C.R. & Gersons, B.P.R. (eds.) *Beyond Trauma. Cultural and Societal Dynamics*. New York/London: Plenum, 75-98.

³¹ Een uitdrukking uit A.F. Verheule, *Angst en berijding. Theologisch en psychologisch handboek voor pastorale werkers*. Nijkerk: Callenbach 1997.

een theologie waarin de kracht van God verbonden wordt aan de mogelijkheden van mensen. De ‘empowerment’ of ‘bekrachtiging’ die daarmee ontstaat zegt dat de kracht van God mensen niet machteloos maakt, maar ze juist bevrijdt en hun autonomie terug geeft. God is er, volgens deze lijn van denken, niet op uit mensen afhankelijk te maken, maar geeft juist de kracht en inspiratie om te strijden tegen onderdrukking.

Het derde handvat is de noodzaak van veiligheid en autonomie. De pastor mag de macht niet gebruiken om te sturen, maar is er juist op uit de ander autonoom te maken. Die autonomie is niet zozeer het eindpunt van het proces, maar de voortdurende basis: de ander wordt beschouwd als iemand die zelf van belang is en eigen keuzes kan en mag maken. Deze boodschap krijgt gestalte in de pastorale relatie. De pastorale relatie is een oefenruimte waar de ander tot autonomie gewekt wordt. Dat betekent dat de pastor niet zozeer uitlegt wat autonomie is, maar in de feitelijke uitwisseling steeds de autonomie van de ander centraal stelt. Het betekent ook dat de pastor zelf belangeloos is. Hij of zij heeft geen verborgen agenda en is zonder belangen beschikbaar als gesprekspartner voor de ander. Deze ‘non anxious presence’ scheidt de ruimte waarin open gecommuniceerd kan worden, autonomie kan groeien, en pijnlijke vragen onder ogen kunnen worden gezien.³²

Het vierde handvat bouwt voort op de opmerkingen over de differentiatie van godsbeelden. Dat vraagt een kritische houding tegenover traditionele theologische opvattingen en theodicee-modellen. De getraumatiseerde mens mag de vrijheid ontdekken om wat schadelijk is terzijde te schuiven en een manier van geloven te ontwikkelen die heilzaam is. Dat vraagt moed en creativiteit, en daarbij kan de pastor hem of haar terzijde staan. De pastor weet immers dat er veel meer theologische modellen beschikbaar zijn dan dat ene model dat de gesprekspartner meedraagt en dat wellicht niet langer behulpzaam is. Hier komt het aan op de vakinhoudelijke expertise van de pastor als theoloog. Met behulp daarvan kan de gesprekspartner worden gesteund in het doorbreken van de massiviteit en rigiditeit van een eenduidig godsbeeld. In de differentiatie ontstaat de speelruimte.³³

Het vijfde handvat is dat in de pastorale begeleiding erkenning van het kwaad noodzakelijk is. Dat betekent dat benoemd moet worden wat de aard van het kwaad is, en waar nodig moet ook uitgesproken kunnen worden wie daarvoor verantwoordelijk is. Op deze wijze kan het patroon doorbroken worden waarbij het slachtoffer zichzelf schuldig houdt. In de praktijk is dit een langdurig en weerbarstig proces. De pastor heeft hierin een bijzondere taak vanwege de nauwe relatie tussen religie en het complex van schuld en vergeving. In deze begeleiding mag ook de vraag aan de orde komen in welke mate iemand zelf een aandeel had in het ontstaan van de traumatisering. Van belang is echter dat het duiden van het

³² Friedman, E.H., *Van geslacht op geslacht. Systeemprocessen in kerk en synagoge*. Gorinchem: Ekklesia 2001².

³³ Ganzevoort, R.R. (1999) ‘Stemmen van het zelf en rollen van God. Pastorale fragmentariteit en identiteit. *Praktische Theologie* 26/1, 3-23.

kwaad niet de laatste stap hoeft te zijn. Nadat erkenning voor het kwaad is gevonden kan ook de ruimte ontstaan om te accepteren dat ook het kwaad behoort tot de tragische onvolmaaktheid van het bestaan. Wanneer dat te vroeg gezegd wordt is er sprake van berusting die het ethische oordeel omzeilt. Wanneer het te laat gezegd wordt raken mensen verstrikt in vruchteloos verzet. In de omgang met traumatisering zijn beide polen – kwaad en tragiek – van belang.

Het zesde handvat betreft de relatie tot de gemeenschap. Bij het herstel hoort ook een herstel van verbondenheid.³⁴ De pastor vertegenwoordigt de bredere (geloofs-)gemeenschap en staat voor de verhalen die in de traditie gevonden en verteld worden. Hij of zij belichaamt daarmee de mogelijkheid weer opnieuw in relatie te staan. Met opzet noem ik dit pas als laatste, omdat herstel van verbondenheid alleen heilzaam is wanneer ook de autonomie en vrijheid worden of zijn hersteld. Het risico is dat de opstand en kritiek op de traditie en de status quo ondergeschikt gemaakt worden aan de behoefte aan verbondenheid. Daarom probeert de pastor de ander te ondersteunen om de nieuwe geloofsvisies zo mogelijk te verbinden met de traditie waar ze in staan. Het doel van de pastorale zorg voor getraumatiseerde mensen is dat zij hun grondslagen opnieuw ontwikkelen én met hun eigen grondslagen verbondenheid met de mensen om hen heen herstellen.

Zo kunnen religie en pastoraat bijdragen aan herstel. Als de grondslagen vernield zijn is er meer nodig dan troost of cosmetische reparaties. Dan moet er aan de grondslagen zelf gewerkt worden. Dat is zowel voor de pastor als voor zijn of haar gesprekspartner spannend en ingrijpend werk. Maar het is ook creatief, vernieuwend en leven gevend.

³⁴ Herman, a.w.