

De zin van het geschonden lichaam.

Lichamelijkheid en pastoraat

R.Ruard Ganzevoort

Published in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 97 (4), 1997, 168-177.

De protestantse theologie staat niet bekend om haar hoge waardering van het lichamelijke. De aandacht ging eerder uit naar de geest en de ziel, dan naar de kerker waarin deze gevangen waren, de aardse tent, die we toch spoedig zouden afleggen. Hier wreekte zich de invloed van een grieks-filosofisch dualisme, dat enigszins gekerstend, tot op de dag van vandaag herkenbaar is in tal van discussies en tegenstellingen. Dit artikel biedt een reflectie op pastoraat en lichamen lijden. Aan de orde komen verschillende vragen die hiervoor fundamenteel zijn: hoe moet het lichaam worden gezien. Welke rol en functie heeft het lichaam voor ons persoonlijk functioneren? Hoe is het lichaam psychologisch en theologisch te duiden? Wat betekent het voor een mens als het lichaam geschonden is? En wat kunnen we daar pastoraal in betekenen?

PSYCHOLOGISCHE ASPECTEN VAN HET LICHAAM

In tegenstelling tot de theologie, en ook in tegenstelling tot wat de naam doet vermoeden, heeft de psychologie altijd meer aandacht gehad voor het lichamelijke. Dat geldt voor antieke psychologische onderscheidingen als de vier temperamenten, die gelokaliseerd werden in de menselijke lichaamssappen. Het geldt voor de Freudiaanse psychologie, die de lichamelijke driften als fundamenteel onderkende, en de menselijke ontwikkeling verbond aan lichaamsaspecten als het orale, anale en genitale. Maar in beide gevallen zou je nog kunnen zeggen dat die lichamelijke verankering vooral symbolisch is, en in ieder geval is de aandacht onmiddellijk gericht geweest op het psychische functioneren. Pas in de meer recente literatuur gaat het lichaam een eigen rol spelen.

In de sociale psychologie, die de mens niet primair als solist, maar vooral in zijn sociale interacties beschouwt, speelt het lichaam een centralere rol. De mens treedt niet zomaar in relaties, maar altijd via het lichaam. In het lichaam lokaliseren we de ander en worden we gelokaliseerd door de ander (McFadyen 1990). Het lichaam bepaalt wie je bent. Daarom worden jongens en meisjes van meet af aan anders benaderd, omdat zij door hun lichaam in een bepaalde categorie worden geplaatst. En het hele leven door is het lichaam de eerste factor in hoe we in relaties staan en gezien worden. Lengte, gewicht, huidskleur,

mannelijkheid en vrouwelijkheid, het zijn allemaal facetten die bepalen welke rol we aan de ander toekennen.

Het totale menselijke bestaan is lichamelijk. De fundamentele betekenis daarvan kan moeilijk worden overschat. Alle ervaringen die we opdoen hebben een lichamelijke en een sociale dimensie. Dat is bij het kleine kind nog ongeremd: lust en genot, honger en pijn worden direct ervaren en de ervaring wordt direct gecommuniceerd. Ook de bevrediging van de behoeften vindt plaats op lichamelijke en sociale wijze. Vooral de huid en de aanraking spelen hier een grote rol. Bij het opgroeien leert het kind in zekere zin afstand te nemen van het lichaam. Bepaalde lichaamsfuncties zijn onbespreekbaar, andere ongewenst. Het lichamelijke wordt gereguleerd omwille van de sociale conventies. Dat wil niet zeggen dat het lichaam een kleinere rol gaat spelen. Het heeft veeleer tot gevolg dat het lichamelijke wordt getransformeerd tot verbale uitingen.

In veel gevallen betekent dit een afstand nemen van het eigen lichaam. Geleidelijk aan maken we ons de houding eigen dat het lichaam te onderscheiden is van onze persoon. We leren dat we geen lichaam zijn, maar een lichaam hebben. Dat lichaam is aan ons onderworpen, en dient zich ook zo te gedragen. Toch is deze afstand bijna nooit totaal. Fundamenteel blijft de lichamelijke een rol spelen in de ervaring van genot en pijn. Niet voor niets is er de lichaamscultus van de zonnenaanbidders, het genot van eten en van seksualiteit. Ook de sociale relaties zijn sterk gekleurd door lichamelijke aantrekkingskracht en uitstraling (Argyle 1988).

De lichamelijke is zo onderhevig aan een fundamentele dynamiek. Enerzijds is het lichaam de verankering van de particulariteit van een mens, en de verbinding met materie en de zinnen; anderzijds wordt in het sociale verkeer het lichaam van zijn eigenaardigheden ontdaan door middel van kleding en technische behandelingen (medisch, orthodontisch enzovoorts). Zo is het lichaam tegelijk de vindplaats voor de eigenheid van een mens en het aanknopingspunt voor de sociale relaties (vgl. Voestermans 1993).

Binnen deze dynamiek wordt een schending van het lichaam als een dysfunctie ervaren. Die dysfunctie betreft zowel de sociale interactie als de perceptie van de eigenheid. Afhankelijk van de aard van de schending kan de nadruk meer op het ene of op het andere vlak liggen. Zo zal er een onderscheid gemaakt moeten worden tussen een schending van de lichamelijke integriteit door (al dan niet seksueel) geweld en een schending van het lichaam door ziekte of veroudering. Anders gezegd: het maakt uit wie of wat de schending heeft veroorzaakt. De betekenis van de schending wordt daardoor mede gekleurd. Ik richt mij in dit artikel echter niet op de schender, maar op de geschondene. Daarom laat ik beide vormen naast elkaar staan, ook al zullen bepaalde aspecten meer voor het ene of meer voor het andere gelden. Waar dat zinvol is zal ik de toespitsing op deze twee groepen duidelijk maken.

THEOLOGISCHE ASPECTEN VAN HET LICHAAM

De onderwaardering van het lichaam zou van oudsher goed te maken kunnen hebben met een eenzijdig accent op de zonde. Daar waar in de theologie zonde en schuld centraal werden gesteld, lag het voor de hand om ook het lichaam negatief te waarderen. Sprak Paulus niet van 'vlees', juist in dit kader? Was de zondeval niet gekoppeld aan de lust om te eten van de vrucht (en dat werd dan niet alleen lichamelijk, maar zelfs seksueel ingekleurd). En schaamde de mens zich daarna niet voor het eigen lichaam? Het is een voor de hand liggende benadering, maar wel één die in eenzijdigheid schadelijk is.

Voor ons bestaan als mensen is een theologische correctie nodig, zeker als het gaat om het geschonden lichaam (Moltmann-Wendel 1994). Schuilenga (1993) en Van Hoogstraten (1993) wijzen op het werk van de bevrijdingstheoloog Franz Hinkelammert. Centraal daarin is de these dat de boodschap van het evangelie en van het wonder van de opstanding een doorbreken van de offercultus is en een fundamentele erkenning van het lichamelijke. Dit evangelie wordt echter al spoedig na Paulus omgekeerd, wanneer vlees (gericht op de dood) en lichaam (gericht op het leven) gelijk worden gesteld. Daarbij wordt het lichaam gecontrasteerd met de ziel en wordt de kruisiging het centrale symbool in plaats van de opstanding.

Die theologische correctie kan beginnen met een erkenning van de schepping. Vooraf aan het thema van de zonde en de schuld (of breder: van de gebrokenheid) gaat het thema van de wording van hemel en aarde, en van de schepping van de mens als beeld Gods. Die schepping is een lichamelijke schepping. En de mens wordt in zijn en haar lichamelijke als zeer goed gekwalificeerd. Dat wordt ook in de bijbel nergens teruggenomen. Telkens weer is er een positieve waardering van de mens in zijn geheel. Voor zielloze lichamen of lichaamloze zielen is in de bijbel geen plaats.

In dat licht is ook de vleeswording van het Woord een aanknopingspunt voor de theologische correctie. Uitgaande van de zonde en de zondigheid van het vlees, is de vleeswording slechts een noodzakelijke tussenstap om de mens van het lichaam te verlossen. Uitgaande van de schepping is de vleeswording van het Woord de weg waarlangs God deel wil hebben aan het menselijk bestaan, dat wordt erkend en geheiligd. Het heil dat Jezus brengt krijgt dan ook op veel plaatsen lichamelijk gestalte, bijvoorbeeld in de genezingen.

Ten slotte kan ook de opstanding des vlezes helpen bij de theologische correctie (vgl. Nelson 1992). Opnieuw wordt de gedachte aan een lichaamloze ziel de pas afgesneden. Wij zijn onze lichamen, en met lichaam en al zullen we delen in het Koninkrijk en wonen op de nieuwe aarde. De techniek van die wederopstanding krijgt in de bijbel niet de aandacht, wel de lichamelijke van ons bestaan. De wijze waarop Jezus zich in zijn wonden, aanraking, eten en drinken vertoonde benadrukt de positieve waardering voor het lichamelijke.

HET LICHAAM EN DE ROLLEN

Ik ben mijn lichaam. Dat is de conclusie die ik trek uit de psychologische en theologische correcties die nodig lijken op het onlichamelijke zelfbeeld. Dat betekent ook dat we ons functioneren, ons theologiseren en ons geloven opnieuw moeten leren verankeren in onze lichamelijkheid. Genot en pijn, aanraking en in relatie staan, zijn en zin hebben te maken met onze lichamelijke ervaringen en belevingen. Het is juist ook op die momenten van genot en pijn, daar waar we aan het alledaagse onttrokken worden, dat we ervaren dat wij een lichaam zijn en dat ons lichaam ons ik is. Dat zijn de momenten dat aan de oppervlakte komt wat in elke situatie ongemerkt bepalend is.

Het lichaam heeft een centrale functie in ons sociale en persoonlijke functioneren. In een narratieve theorie heeft dat te maken met de rollen die we toegemeten krijgen en de rollen die we op ons nemen. In eerste instantie worden aan het kind bepaalde rollen voorgehouden, die gecentreerd zijn in het lichaam. Het kind ontdekt bemind of genegeerd te worden in lichamelijke zin. Het krijgt speelruimte of wordt aan banden gelegd via het lichaam. En daarmee wordt het kind drager van bepaalde rollen. Bij elke rol past ook een bepaalde verhouding tot het eigen lichaam. Als het kind leert dat het lichamenlijk bemind wordt, dan zal het ook in staat zijn het eigen lichaam positief te ervaren en te beminnen. Als het speelruimte krijgt om eigen initiatieven te ontplooiën, dan zal het in staat zijn lichamenlijk autonomer te functioneren. Wordt het daarentegen te zeer ingekapseld en ingeperkt, afgewezen en bestraft in de eigen lichamenlijkheid, dan zal het een rol aannemen die het lichaam distantieert. In de mate waarin het kind er in slaagt zichzelf te ontdoen van het lichaam kan het zich ook veilig stellen voor de aanvallen die op het lichaam worden uitgeoefend.

Nu komt daar in onze tijd een factor bij, die enerzijds een waardevolle en noodzakelijke correctie is op eerdere tijden, maar anderzijds problematiserend werkt. Dat is de hoge waardering voor het lichamenlijke. Tegenover de ontkenning en degradatie van het lichaam is in onze cultuur een nieuwe idealisering van het lichaam op te merken. Het lichaam mag en moet gekoesterd worden. Het lichaam is ons ik, zodanig dat scheerproducten kunnen worden verkocht met de formulering 'for the man inside'. Het lichaam is niet langer een vat of kerker, waarin we gevangen zitten. Het is integendeel te respecteren en te waarderen, omdat het de expressie is van ons innerlijk.

Deze correctie is echter ten prooi gevallen aan nieuwe mythe-vorming. Wie zich een beeld vormt van de reclames en televisie-series, die krijgt een norm voorgeschoteld van hoe het lichaam zou moeten zijn. Gaaf en ongeschonden zijn de kernwoorden, en daarom moet de puber de zichtbare gevolgen van de hormonale veranderingen in het lichaam minimaliseren. De vrouw moet de gevolgen van het ouder worden vertragen. De mens die aan de norm beantwoord heeft en is een lichaam dat eeuwig jong en gezond is, fysiek sterk en aantrekkelijk. Voor het bereiken en vasthouden van het ideaalbeeld zijn sport, voedsel en

geneeskunst (waaronder plastische chirurgie) beschikbaar. Maar wie aan de norm niet voldoet wordt afgewezen (vgl Veltkamp & Van der Zee 1994).

Ook langs deze weg vindt er een scheiding tussen lichaam en persoonlijkheid plaats. Ramaker (1996) beschrijft in een analyse van recente films verschillende trends. Zo is er het lichaam als vechtmachine of genotsgenerator, waarbij het personage ondergeschikt is. Om de zwakheden op te vangen ontstaat er zelfs een technologisch lichaam, een Robocop of Terminator, waarbij lichaam en machine worden geïntegreerd, ten koste van de persoon. Nog recenter is de 'splattermovie', waarin personages afwezig zijn, en lichamen worden bewerkt met bijlen, kettingzagen en vleesmolens. Het lichaam is nog slechts vlees en bloed (zie ook Bernink 1993). Ook waar het lichaam positief functioneert in relationaliteit en tederheid is de zingeving volstrekt verlichamelijkt, en daarmee kwetsbaar en beperkt.

Samenvattend wat tot nu toe aan de orde is gekomen, kunnen we stellen dat er een herwaardering van het lichamelijke is. Die is op psychologische en theologische gronden ook noodzakelijk. Tegelijk is de herwaardering, zoals die ook in de cultuur optreedt, gevoelig voor nieuwe mythe-vorming, waarbij het geïdealiseerde lichaam normatief wordt en daardoor vervreemdend werkt. Wat betekent dit nu voor de beleving van het geschonden lichaam, en hoe kan juist het geschonden lichaam ons ontsluiten voor een nieuwe betekenis? Op die vragen ga ik nu nader in.

DE BELEVING VAN HET GESCHONDEN LICHAAM

Het geschonden lichaam is in eerste instantie een bedreiging en aantasting van het mens-zijn. De mens die een lichaam heeft wordt teleurgesteld door het verminderd functioneren. Het lichaam is tot object gemaakt, en dit object voldoet niet aan de verwachtingen die we er aan hebben leren stellen. Tegelijk kan de afstand niet volledig zijn, zodat het lichaam tot gevangenis wordt waaruit niet ontsnapt kan worden.

Waarin bestaat die teleurstelling? Uiteraard heeft elke verschijningsvorm specifieke accenten. Blindheid benadrukt andere tekortkomingen van het lichaam dan kanker, en jeugdpuistjes betekenen niet hetzelfde als een verlamd onderlichaam. Bovendien heeft elke ziekte of schending een eigen cultuur-specifieke lading. Dat geldt bijvoorbeeld in onze tijd voor AIDS, dat niet alleen de medische associatie van dodelijk heeft, maar ook seksuele en indirect morele associaties oproept. Tenslotte is er ook een persoonlijke betekenis-toekenning, waardoor een schending van het lichaam voor de één een andere zin krijgt dan voor de ander (Kleinman 1988).

Naast de betekenis-toekenning is ook de aard van de schending van belang. Omdat het lichaam zowel de eigenheid van de mens als de relaties met de ander bepaalt, maakt het verschil of de schending van het lichaam 'van binnen uit' komt, of 'van buiten', door anderen is aangedaan. In beide gevallen is echter juist vanwege deze dubbelheid zowel de eigenheid van de persoon als de omgang met de anderen in

het geding. De verschillende accenten zijn te ordenen in een aantal betekenisvelden. Ik hanteer daarvoor de thema's van de kritische fasen in de ontwikkelingstheorie van Erikson, die ik hier dus meer synchroon dan diachroon gebruik.

- Schending van het lichaam kan in de eerste plaats een aantasting van vertrouwen betekenen. Waar de verwachtingen doorbroken worden, en de kwetsbaarheid blijkt in de schending van het lichaam, daar kan de mens niet langer vertrouwen op de goedheid van het leven, van anderen en van zichzelf. Met name waar de schending door anderen is aangedaan, en zo het lichaam ontwijd is, is het basale vertrouwen in het geding. Janoff-Bulman & Timko (1987) wijzen op de fundamentele assumptie van de goedheid en betrouwbaarheid van het leven. Schending van het lichaam is strijdig met deze vooronderstelling. Ook wanneer de schending van binnen uit komt is dat een aantasting van het vertrouwen, omdat de vanzelfsprekendheid wegvalt.
- Schending van het lichaam kan in de tweede plaats een aantasting van autonomie betekenen. In veel gevallen, vooral bij ziekte en handicap, is er sprake van een directe fysieke afhankelijkheid van anderen, waardoor de autonomie van de mens bedreigd wordt. Volgens Eriksons schema is de tegenpool onzekerheid. Met het ideaalbeeld van de zelfstandige en onafhankelijke mens, zoals onze cultuur dat uitdraagt, is te begrijpen waarom de afhankelijkheid als problematisch ervaren wordt.
- Schending van het lichaam kan in de derde plaats een aantasting van initiatief betekenen. Door de afhankelijkheid van anderen wordt het moeilijker zelf initiatieven te ontplooien. Niet alleen is dat praktisch een probleem, maar ook kan het door de sociale context worden tegen gewerkt. De rol van geschondene impliceert het ontvangen van hulp en steun. Dat gaat zover dat gehandicapten ervaren dat over hun hoofd heen gesproken wordt. Een mogelijkheid om dit te corrigeren is het eigentijdse denken dat alle ziekte duidt als een persoonlijke (zij het onbewuste) keuze. Daarmee wordt het initiatief echter omgezet in schuld.
- Schending van het lichaam kan in de vierde plaats een aantasting van bekwaamheid betekenen. De productiviteit en het prestatievermogen van de mens zijn in onze cultuur voorwaarden voor de menselijke waardigheid. Waar die wegvallen doordat het lichaam daar niet langer maximaal voor gebruikt kan worden, dreigt minderwaardigheid.
- Schending van het lichaam kan in de vijfde plaats een aantasting van identiteit betekenen. De rollen die ons opgelegd worden en de rollen die we voor onszelf kiezen, impliceren bijna altijd een lichaam dat voldoet aan de ideeenormen. Bovendien zijn alle rollen lichamelijk verankerd, in bijvoorbeeld kleding, haardracht, en activiteiten. Schending van het lichaam betekent een wijziging in de rollen die de identiteit uitmaken. De crisis om het geschonden lichaam is dan ook mede een crisis om de identiteit. Dit zien we sterk bij mannelijke slachtoffers van seksueel

misbruik, die door de schending van hun lichaam niet langer passen in de rol die aan mannen wordt toegeschreven.

- Schending van het lichaam kan in de zesde plaats een aantasting van intimiteit betekenen. Ter Horst (z.j.) constateert dat lijden altijd eenzaamheid met zich mee brengt. Als het lichaam het eerste raakpunt is van de intimiteit en verbondenheid met de ander, dan is het geschonden lichaam een aanleiding tot isolement en distantie. Zo leidt een handicap van één van de partners in veel gevallen tot spanning in relaties, met name ook op seksueel gebied. Ook blijkt seksueel misbruik bij uitstek een struikelblok voor intieme relaties te zijn.
- Schending van het lichaam kan in de zevende plaats een aantasting van generativiteit betekenen. Dat heeft te maken met de verantwoordelijke zorg voor de ander. Het geschonden lichaam kan een drempel zijn in de productiviteit en intimiteit die nodig zijn voor deze zorg. Dat geldt des te sterker waar de schending ook de voortplanting raakt. Hier dreigen stagnatie en eindigheid.
- Schending van het lichaam kan in de achtste plaats een aantasting van de integriteit betekenen. Hiermee duidde Erikson de rijpheid van de laatste fase aan, de harmonie, die opgebouwd is uit de voorgaande fasen. Waar schending van het lichaam primair disharmonie betekent, dreigt de tegenpool, die van de wanhoop. Laat ik het nog anders, narratiever, formuleren. De meest basale ervaring van de zin-samenhang van het leven is lichamelijk. De heelheid van het lichaam is symbool voor de heelheid, de samenhang en daarmee de zin van het leven. Schending van het lichaam is een verbreking van die samenhang, en daarmee symbool voor de chaos en de zinloosheid.
- Ten slotte is schending van het lichaam een directe en primaire beleving van de zich opdringende dood. Terwijl het lichaam leven betekent, heeft schending alles met de dood te maken. Dat geldt al bij schending van het lichaam door seksueel misbruik, ook al is daar van een concrete doodsdreiging meestal geen sprake. Pellauer (1987) zegt daarover: 'Violation of the body is a fundamental, perhaps an ontological violation', en verwijst dan naar de grondbetekenis van het woord 'violation': ontwijden, ontheiligen. Als de schending te maken heeft met een directe doodsdreiging, die van binnen uit komt, wordt de ontwijding van het leven nog sterker ervaren.

Omdat het lichaam zo centraal is in de zelfbeleving en de beleving van anderen, is schending van het lichaam een zo veelkleurige bedreiging. Juist daar dreigt dan ook de ambivalentie, die bij elk van de acht genoemde dimensies aan de orde is in de menselijke ontwikkeling, te worden scheef getrokken. Eén van de strategieën die ter beschikking staan om deze dreiging het hoofd te bieden is de depersonalisatie van het lichaam. Young (1989) beschrijft de situatie waar het lichaam onderworpen wordt aan medische onderzoeken. Het lichaam, als locus van het zelf, wordt bij medisch onderzoek veranderd in een object, om zo de

grensoverschrijding aanvaardbaar te maken. Tegelijk kan deze depersonalisatie heel bedreigend zijn. Een vorm van herstel van het zelf tijdens onderzoeken is het creëren van narratieve enclaves. Door zich gedurende het onderzoek terug te trekken in verhalen (verteld of innerlijk) wordt het zelf gehandhaafd. Het zelf wordt belichaamd in een verhaal, in een omstandigheid waar het zelf ontlichaamd wordt. Deze depersonalisatie van het lichaam vinden we ook bij slachtoffers van martelingen (vgl Cooley 1995). Door afstand te nemen van het eigen lichaam wordt de dreiging verminderd, terwijl op langere termijn deze strategie ernstige negatieve gevolgen heeft.

DE BETEKENIS VAN HET GESCHONDEN LICHAAM

Tot nog toe kan de indruk gewekt zijn dat een geschonden lichaam enkel negatieve betekenis kan hebben. Gezien het feit dat direct betrokkenen dat vaak primair zo ervaren wil ik daar ook niets aan afdoen. Tegelijk is er ook een andere kant. De vraag luidt dan hoe juist het geschonden lichaam ons kan ontsluiten voor een nieuwe betekenis. Ook dat kan immers de ervaring van betrokkenen zijn. Bovendien is de vraag nodig om te voorkomen dat mensen met een geschonden lichaam gestigmatiseerd worden, waardoor we de negatieve betekenis alleen maar zouden bevestigen.

Het geschonden lichaam heeft in de eerste plaats fundamentele betekenis voor de persoon zelf. Niet alleen omdat het lichaam weer opnieuw herkend kan, mag, misschien wel moet worden als de locatie van de persoonlijkheid, maar ook omdat de schending van het lichaam dwingt om opnieuw te ervaren. Waar rationalisering en andere vluchtwegen zijn afgesneden, daar brengt de schending van het lichaam de mens weer in directe verbinding met de basis van zijn of haar existentie. In dit licht is ook te begrijpen, dat het voorkomt dat mensen die in traumatische situaties depersonaliserende strategieën ontwikkeld hebben, zichzelf verwonden om langs de weg van de pijn tot een nieuwe lichamelijke ervaring te komen. De positieve betekenis van het geschonden lichaam is dat het door de directe beleving van angst, pijn, woede, enzovoorts, terug brengt tot existentiële ervaringen en vragen (Babin 1975).

Het geschonden lichaam is ook in de sociale, culturele en religieuze context fundamenteel van belang. Hier heeft het met name een kritische functie. Zoals vrouwen, kleurlingen en homoseksuelen zich verzet hebben tegen de impliciete normen van mannen, blanken en heteroseksuelen, zo hebben ook mensen met een geschonden lichaam fundamentele kritiek te leveren op impliciete maar dominante stelsels van normen en waarden (vgl Spaink 1992). Zij zijn de belichaming van een afbraak van de afgodendienst van het lichaamsideaal.

Waar mensen met een geschonden lichaam op wachten en om vragen mogen is niet een minzame tolerantie, die nieuwe stigmatisering inhoudt. Mensen worden niet aanvaard om hun geschonden lichaam of ondanks hun geschonden lichaam, maar om hun mens-zijn. Het lichaam is niet minder betekenisvol geworden door de schending, maar draagt de merktekenen in zich van het leven, en is als zodanig

met meer betekenis geladen. De kritische boodschap van het geschonden lichaam keert zich tegen een natuurlijke ideologie en een natuurlijke theologie. Daarmee heeft het een profetische functie.

Van den Hoogen (1988) laat zien hoe in de WAO-beweging de waardigheid van de mens niet langer gezocht wordt in prestatie en andere uiterlijkheden, maar in de solidariteit en het bondgenootschap. Dit is theologisch van betekenis voor het mensbeeld, en daarmee ook voor het Godsbeeld. Het kritiseert een levenshouding in kerk en samenleving die de waarde van de mens afhankelijk stelt van de meetbare prestaties. het geschonden lichaam roept op tot een leven met elkaar dat gebaseerd is op zijn en niet op hebben, kunnen of doen. Dit heeft verstrekkende gevolgen voor onder meer de ethiek, de zorg voor vegeeterende patiënten, en de omgang in de kerk met mensen die niet in staat of bereid zijn aan bepaalde verwachtingen te voldoen.

Het geschonden lichaam doorbreekt ook op profetische wijze de illusie van het probleemloze bestaan. Het maakt een einde aan de fantasieën van menselijke almacht, en confronteert ons met de fundamentele en onoplosbare gebrokenheid van het bestaan. Ook al zouden we anders willen, we leven in een wereld waar we kwetsbaar en schendbaar zijn. De weg tot de boom des levens is voor ons afgesloten. Zo lang als enigszins mogelijk is proberen we de illusie van het paradijs in stand te houden, en dat lijkt mij een van de belangrijkste redenen waarom mensen met een stigma geweerd of genegeerd worden. Ze zijn onrein, dat wil zeggen: ze vertegenwoordigen de macht van de dood en de chaos in een wereld die gedragen wordt door de illusie van heelheid. Daarom juist ook hebben kerk en samenleving te luisteren naar de kritische aanklacht tegen deze illusie. Pas wanneer de werkelijkheid van de gebrokenheid erkend wordt, zonder afweer, zonder neerbuigend meeleven, en zonder de gebrokenheid mooier te maken dan die is, pas dan kan ook naar tekenen van hoop worden gezocht die geen illusie zijn.

Maar heb ik niet dat juist gedaan, de gebrokenheid te mooi voorgesteld? Dat gevaar bestaat, wanneer je aan het geschonden lichaam de betekenis toekent, zoals ik dat hierboven gedaan heb. Ik geloof dat het nodig is om die kant te benadrukken, maar tegelijk wil ik ontkomen aan een opgelegde betekenis. Het verschil zit ook precies in de verschillende rollen die hier aan de orde zijn. In de ontmoeting tussen mensen met een geschonden lichaam en mensen / culturen, die de gebrokenheid liefst zouden vermijden, hebben we te maken met twee spelers. De interactie tussen hen kan er toe leiden dat de persoon waar het om gaat zich gestigmatiseerd, afgewezen, bevoogd voelt, of de opdracht krijgt om een positieve betekenis te geven. Daarmee wordt het lijden vergroot. Diezelfde interactie kan echter ook ruimte geven voor nieuwe ontdekkingen en ervaringen, wanneer de mens met een geschonden lichaam voluit erkend en gerespecteerd wordt, als iemand die een unieke bijdrage heeft in de ontmoeting. Dan ziet namelijk de gemeenschap een nieuwe betekenis en waarde in deze mens, zonder van hem of haar te eisen dat ook zo te ervaren. In deze paragraaf heb ik vooral dat laatste op het oog.

Naast deze profetische betekenis van het geschonden lichaam is er ook een meer sacramentele dimensie. Binnen de kaders van dit artikel bedoel ik daarmee dat juist het geschonden lichaam opening kan bieden voor ontmoeting. Het doorbreken van het alledaagse en van de sociaal-maatschappelijke verwachtingen betekent een transcenderen van het zelf. De conventionele grenzen zijn doorbroken, en dat kan naast afsluiting en isolement ook opening bieden voor een andersoortige ontmoeting met de ander, dan wel de Ander. Crisis-ervaringen en geloof raken elkaar dan ook op velerlei fronten en juist de schending van het lichaam kan tot een religieus moment worden, zonder daarmee de schending zelf te legitimeren of positief te waarderen (Ganzevoort 1994).

Deze ontmoeting heeft ook in zich het element van verbondenheid en solidariteit. De klacht van de godsverlatenheid aan het kruis wordt verwoord in de klacht van de dichter van Psalm 22, waarmee de solidariteit van Christus met het menselijk lijden herkenbaar wordt. Deze solidariteit maakt het juist de mens met een geschonden lichaam mogelijk zich te herkennen in de mensgeworden Christus. Die herkenning wordt door de opstanding niet opgeheven, want ook daarna laat Hij zich aan zijn wonden kennen. Henning Luther (1992) stelt dan ook dat het uitgangspunt van de menselijke identiteit niet gezocht moet worden in een gepostuleerde of opgelegde heelheid, maar juist in de fragmentering (of geschondenheid). Hij baseert dit op de de theologische notie van kruis en opstanding als een aanvaarding van de fragmentariteit.

Deze aanvaarding van het geschondene kan ongewild resulteren in een verheerlijken van het lijden. Daarom herhaal ik het accent dat gelegd is door Schuilenga (1993) en Van Hoogstraten (1993). Zij benadrukken de betekenis van de lichamelijke opstanding als overwinning op een cultus van lijden en offeren. Schuilenga gaat dan in op drie betekenissen van de opstanding. In de eerste plaats kan de opstanding geduid worden als overwinning op de dood, en daarmee een interpretatiemodel bieden waarin de behoefte aan continuïteit en consistentie woorden krijgt. In de tweede plaats kan de opstanding vanuit de bevrijdingstheologie geduid worden als een teken van hoop voor slachtoffers die strijden tegen onrechtvaardig lijden en dood, waarmee het uitnodigt tot handelen in het hier en nu. In de derde plaats kan juist de opstanding betekenis krijgen als een herwaardering en aanvaarding van het lichamelijke.

PASTORAAT

Voor de pastorale omgang met mensen met een geschonden lichaam zijn de voorgaande overwegingen mijns inziens van groot belang. Als we rekening houden met deze duiding van de betekenis van het lichaam en van de schending ervan, dan worden pastorale toegangen en valkuilen duidelijk. Een paar van de belangrijkste valkuilen zijn in het voorgaande genoemd: stigmatiseren, negeren, problematiseren. Met deze benaderingswijzen wordt meer de afweer van de pastor gediend dan het leven van de gesprekspartner. Hetzelfde geldt uiteraard voor pastorale missers als bagatelliseren, generaliseren, enzovoorts. Een extra risico zie

ik in evangelische benaderingen, waarbij schending van het lichaam en dreiging van de dood bezweerd worden met vormen als gebedsgenezing. Ik noem dat een risico en geen misser, omdat er mijns inziens ook in het pastoraat ruimte kan zijn voor gebedsgenezing als gestalte van het verlangen naar herstel en naar tekenen van het Koninkrijk. Het risico is echter dat dit gebruikt kan worden als een middel om de confrontatie met dood en gebrokenheid te ontlopen, en zo in de illusie van de gave wereld te blijven steken. Een laatste valkuil is dat de pastorale nabijheid als grensoverschrijding ervaren kan worden, wanneer de schending van het lichaam betekent dat de mens om wie het gaat niet zelf kan of mag beschikken over het eigen lichaam.

Tegelijk is deze nabijheid, ook in fysieke zin, een mogelijkheid om heil te symboliseren. Waar de schending de mens vervreemdt van het eigen lichaam en het contact met anderen, daar kan de pastor aan de nabijheid van God handen en voeten geven. Daarbij kunnen rituelen als zalving en handoplegging bruikbaar zijn. Op die manier kan de schending die in het lichamelijke beleefd wordt, gekoppeld worden aan een beleving van heling, ook in het lichamelijke. De rituelen en de nabijheid breken de doem van de gebrokenheid en het isolement. Met inachtneming van de genoemde risico's zou de pastor hier kunnen bijdragen aan het herstellen van de mens in zijn of haar waardigheid. Omdat het geschonden lichaam sacramentele betekenis kan hebben, kunnen juist ook rituele handelingen en de symbolische aanwezigheid van de pastor deze dimensie aan de orde stellen.

De pastor heeft naast deze individuele betrokkenheid ook een grotere verantwoordelijkheid. Als symbolische gids heeft hij de gelegenheid en de roeping om de profetische aanklacht die gestalte krijgt in het geschonden lichaam te verwoorden in de kerk en de samenleving. Dat mag dan niet beperkt blijven tot het niveau van naastenliefde en barmhartigheid. Het gaat om recht doen aan mensen die het beeld Gods zijn. De boodschap van het geschonden lichaam wordt dan een oproep terug te keren tot de God, voor wie geschonden mensen gave beelden zijn.

In het pastoraat zal het dan gaan om levensduiding (Hartmann 1993). In de veelkleurigheid van mogelijke betekenissen wordt gezocht naar de individuele betekenisgeving. Welke rol speelt het lichaam van deze mens in zijn of haar verhaal? Welke rol speelt de schending van dit lichaam voor hem of haar? Welke theologische duidingsmogelijkheden zijn beschikbaar en kunnen herkenbaar worden gemaakt door woorden of rituelen? Inmiddels mag duidelijk zijn dat een positieve waardering van de lichamelijke mijns inziens geboden is. Het doel van de pastorale begeleiding in dezen kan dan ook worden geformuleerd als het bijstaan in het opnieuw eigen maken van het lichaam (Cooley 1995). Daarbij gaat het om persoonlijke autonomie, initiatief, bekwaamheid, identiteit, en om het herstellen van vertrouwen, intimiteit en integriteit. Ten diepste gaat het daarmee om een keuze voor de opstanding en het leven, waarin de wonden en schendingen erkend en getoond kunnen worden.

LITERATUUR

- Argyle, M. (1988) Social relationships. In: Hewstone, M. e.a. (eds.) *Introduction to social psychology*. Oxford: Basil Blackwell
- Babin, D.E. (1975) Body awareness in the physically abnormal. *Journal of Religion and Health* 14(3) 184-191
- Bernink, M. (1993) Vrolijk vlees. Splatterfilms en het lichaam. In: J. Goedegebuure (red.) *Het verdeelde lichaam. Ervaring en verbeelding van lichamelijkeid in een gefragmenteerde cultuur*. Baarn: Gooi en Sticht
- Cooley, P.M. (1995) Re-membering the body. A theological resource for resisting domestic violence. *Theology and Sexuality* 3 27-47
- Ganzevoort, R.R. (1994) *Een cruciaal moment. Functie en verandering van geloof in een crisis*. Zoetermeer: Boekencentrum
- Hartmann, G. (1993) *Lebensdeutung. Theologie für die Seelsorge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Hoogen, T. van den (1988) Een hele grote andere liefde. Op zoek naar een theologische fundering van de waardigheid van de mens. In: Hoogen, T. van den e.a. (eds.) *Voorbij het werk* (Katern 7). Heerlen: UTP
- Hoogstraten, H.-D. Van (1993) Het verachte lichaam als omkering van het evangelie. In: J. Goedegebuure (red.) *Het verdeelde lichaam. Ervaring en verbeelding van lichamelijkeid in een gefragmenteerde cultuur*. Baarn: Gooi en Sticht
- Horst, W.J. ter (z.j.) *Over troosten en verdriet*. Kampen: Kok
- Janoff-Bulman, R. & Timko, C. (1987) Coping with traumatic life events. The role of denial in light of people's assumptive worlds. In: Snyder, C.R. & Ford, C.E. (Eds.) *Coping with negative life events*. New York: Plenum
- Kleinman, A. (1988) *The illness narratives*. New York: Basic Books
- Luther, H. (1992) *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart: Radius
- McFadyen, A.I. (1990) *The call to personhood*. Cambridge: University Press
- Moltmann-Wendel, E. (1994) *Mijn lichaam ben ik. De herontdekking van de lichamelijkeid*. Baarn: Ten Have
- Nelson, J.B. (1992) *The intimate connection. Male sexuality, masculine spirituality*, London: SPCK
- Pellauer, M.D. (1987) Violence against women. The theological dimension. In: Pellauer, M.D. e.a. (eds.) *Sexual assault and abuse. A handbook for clergy professionals*. San Francisco: Harper
- Ramaker, T. (1996) Het lichaam in de film. In: Rietkerk, W.G. (ed.) *Platzak bij de wensput; facetten van de moderne jeugdkultuur*. Kampen: Voorhoeve
- Schuilenga, M. (1993) Een bevrijdingstheologie van het lichaam. In: J. Goedegebuure (red.) *Het verdeelde lichaam. Ervaring en verbeelding van lichamelijkeid in een gefragmenteerde cultuur*. Baarn: Gooi en Sticht
- Spaink, K. (1992) *Het strafbare lichaam*. Amsterdam: Muntinga / De Balie
- Velkamp, H.J. & Zee, I. van der (1994) *Het leven rijmt niet*. Baarn: Ten Have
- Voestermans, P. (1993) Het verdeelde lichaam. Over het lichaam en de dingen die niet meer voorbij gaan. In: J. Goedegebuure (red.) *Het verdeelde lichaam. Ervaring en verbeelding van lichamelijkeid in een gefragmenteerde cultuur*. Baarn: Gooi en Sticht
- Young, K. (1989) Narrative embodiments. Enclaves of the self in the realm of medicine. In: Shotter, J. & Gergen, K.J. (eds.) *Texts of identity*. New York: Sage