

## Ultieme breuken - ultieme bronnen.

### De fundamentele relaties tussen seksualiteit, trauma en religie.

R.Ruard Ganzevoort

In: R.R. Ganzevoort et al., *Geschonden vertrouwen. Seksueel misbruik in een religieuze context*. Tilburg: KSGV 2013, 17-37.

---

In de afgelopen jaren is seksueel misbruik een van de belangrijkste onderwerpen op het grensvlak van religie en geestelijke gezondheid geworden, met name door het aan het licht komen van misbruikschandalen in internaten en jeugdzorginstellingen van rooms-katholieke congregaties (Deetman et al. 2011). Op de daaruit voortvloeiende, schijnbaar vanzelfsprekende aandacht voor de relatie tussen religie en seksueel misbruik is wel wat af te dingen. Weliswaar is het risico van seksueel misbruik in een institutionele setting in relatieve zin hoger dan in gezinnen, maar de meeste slachtoffers in absolute zin vallen – uiteraard – juist in die gezinnen. En uit het onderzoek van de commissie-Samson blijkt dat het risico bij niet-religieuze instituten en instellingen vergelijkbaar is: ook daar melden kinderen ongeveer twee keer zo vaak te maken te hebben gehad met seksueel misbruik als kinderen die opgroeien in een gezinssituatie (Samson-Geerlings et al. 2012).

Religie lijkt dus als zodanig niet een beslissende factor als het gaat om de prevalentie van seksueel misbruik. Dat wil echter niet zeggen dat ze geen rol kan spelen bij de motieven en middelen in de aanloop naar het misbruik en in de verwerking achteraf. Het wil ook niet zeggen dat religie geen rol speelde in de processen waardoor er een verhoogde kans was op seksueel misbruik en waardoor achteraf vaak inadequaat werd gereageerd door de verantwoordelijken. De relaties tussen religie en seksueel misbruik zijn vermoedelijk eerder procesmatig en kwalitatief dan causaal en kwantificeerbaar van aard.

In deze bijdrage verken ik de fundamentele relaties tussen religie, seksualiteit en traumatisering. Ik zet in bij elementen van het levensverhaal van een man die als kind seksueel misbruikt is. Vervolgens verken ik de intrinsieke verbondenheid van religie en trauma, trauma en seksualiteit, seksualiteit en religie. Ten slotte bespreek ik wat dat betekent voor de perspectieven van slachtoffer, pleger en omstander – met name de kerkelijke instituties.

## Frits

Frits (niet zijn echte naam) is geboren na de Tweede Wereldoorlog in een middelgrote stad. Op het moment van het interview (Ganzevoort 2001) is hij rond de vijftig. Er is in het rooms-katholieke middenstandsgezin veel spanning tussen de ouders. Frits is de tweede van drie kinderen. Vanaf zijn zesde jaar wordt hij twee jaar lang door zijn vader misbruikt. Als bij hem een geslachtsziekte wordt geconstateerd, worden de kinderen op initiatief van de huisarts in een kindertehuis geplaatst. Zijn moeder neemt de kinderen herhaaldelijk mee uit het kindertehuis, waarna de politie hen weer terugbrengt.

Als kind grijpt Frits terug op religieuze beelden van lijden omwille van anderen, zoals hij die vanuit de kerk kent, waaronder de lijdende heilige Sint Sebastiaan. Hij identificeert zich met Isaak die door zijn vader als offer vastgebonden wordt, en met Jezus. In beiden herkent hij zichzelf als iemand die moet lijden voor zijn vader en die bovendien uiteindelijk gered zou worden door God zelf. Hieruit groeit bij Frits een verlangen om priester te worden. Tijdens zijn studie raakt hij geïnspireerd door de bevrijdingstheologie en uiteindelijk wordt hij maatschappelijk werker.

Zijn relationele leven is voor Frits altijd complex geweest. Hij heeft heteroseksuele en homoseksuele relaties gehad en is nog steeds onzeker over zijn seksuele geaardheid. Zijn huwelijk, waarin twee kinderen zijn geboren, is rond zijn veertigste vastgelopen. Hij leeft sindsdien alleen, maar heeft wel een (vrouwelijke) partner. Omdat hij in zijn werk en relaties vastliep, is hij in therapie gegaan, waarbij seksueel misbruik en religie belangrijke thema's waren. Belangrijk in zijn therapie waren de vele schilderijen waarin hij zijn ervaringen en gevoelens verbeeldde en waarin ook religieuze elementen een rol speelden. Hij is niet langer lid van een kerk.

## Trauma en religie

Het seksueel misbruik dat Frits onderging, speelde zich niet binnen een nadrukkelijk kerkelijke context af. Wel vindt hij in zijn rooms-katholieke context en opvoeding het spirituele repertoire van beelden en verhalen die hem op religieuze wijze helpen om betekenis te geven aan zijn ervaringen. Daarmee is het verhaal van Frits een illustratie van een veel breder herkenbaar proces van religieuze betekenisgeving. Religieuze tradities draaien om de verhouding tot het heilige en daarbij is altijd ook sprake van de donkere kant van het bestaan. Niet voor niets beschreef Otto (1917) het heilige als het *mysterium tremendum ac fascinans*, een geheimenis dat ons tegelijk aantrekt, maar ook afstoot. In een wat ander begrippenkader (meer gericht op de sociale structuren) sprak Durkheim over de ambiguïteit van het heilige, waarbij de polariteiten van het goede en het kwade, het licht en het donker elkaar kunnen afwisselen.

Die ambiguïteit van het heilige lijkt mij de kern van religie (Ganzevoort 2006 en 2013). Ik volg Otto in zijn beschrijving van het heilige als een existentiële dimensie van onze ervaringen, al ben ik minder dan hij geneigd het als een buiten ons staande reële kracht te beschouwen. Ik sluit op dat punt meer aan bij Durkheim, die het heilige (sacrale) ziet als symbolisering van het sociale, collectieve, ook al neig ik er minder toe het daartoe te reduceren. In elk geval geven beide klassieke denkers aan dat het heilige een centrale dimensie is in het bestaan en dat dit per definitie ambigu is.

Voor dit artikel is het voldoende om te verkennen hoe nauw trauma's en de daaruit voortvloeiende existentiële vragen verbonden zijn aan de bronnen van religieuze wijsheidstradities. Zo kan de dodelijke en tegelijk vruchtbaar makende kracht van een vulkaanuitbarsting gemakkelijk mythische en religieuze reacties oproepen bij de mensen die eromheen wonen. Dat is een symbolisering van die ambiguïteit en tegelijk een manier om de risico's te hanteren en de gevolgen te transformeren (Harris 2012). De schokkende confrontaties met een oude, een zieke en een overleden man waren voor Siddharta Gautama de aanzet om te gaan zoeken naar levenswijsheid en dat leidde uiteindelijk tot zijn verlichting.

Ook in het christendom hebben de kernverhalen en kernsymbolen raakvlakken met traumatische ervaringen. Het eerste verhaal na de oermythe van het paradijs gaat over de broedermoord van Kaïn op Abel. Het kernverhaal van de hoop (Noach) zet in met een wereldwijde overstroming. De uittocht gaat over een bevrijding uit een situatie van onderdrukking en uitbuiting en wordt bewerkstelligd door tien plagen, die we vandaag wellicht als kosmisch terrorisme zouden aanduiden. De ballingschap vertelt opnieuw van vervreemding door politieke onderdrukking. Het centrale nieuwtestamentische verhaal van de kruisiging kan moeilijk anders dan als een traumatisch verhaal worden gelezen en datzelfde geldt expliciet voor de Apocalyps. Natuurlijk, in al die verhalen gaat het ook over verzoening, hoop, bevrijding, opstanding en eeuwigheid, maar dat gebeurt wel steeds tegenover de contrastervaringen van onheil (Schillebeeckx 2000).

Datzelfde gebeurt bij de kernsymbolen die figureren in de twee sacramenten die in alle christelijke hoofdstromen centraal staan: doop en eucharistie. Hoewel die in de loop der tijd een sterk dogmatische lading hebben gekregen, verwijzen ze in existentiële zin primair naar de dood. Bij de doop gaat het om het ten onder gaan in de doodsrivier om daaruit te herrijzen in een nieuw leven. Bij de eucharistie om het verscheurde lichaam en vergoten bloed. Ook hier zien we oerervaringen van traumatisering gesymboliseerd en getransformeerd worden tot levengevende perspectieven. Wanneer ze vandaag de dag primair beleefd worden als respectievelijk het vieren van het nieuwe leven en het deel zijn van de geloofsgemeenschap dan wel het ontvangen van vergeving, dan doet dat geen recht aan de oorspronkelijke traumatische betekenisdimensie. Datzelfde kan waarschijnlijk worden gezegd van de joodse en islamitische besnijdenis, al blijft daar de herinnering aan bloed en lijden explicieter.

Dat alles roept de vraag op welke psychologische en hermeneutische processen zich voltrekken in deze symbolisering en transformatie. Hoe komen mensen tot een heilzame identificatie met spirituele beelden en verhalen? En op welke wijze wordt deze traumadimensie van kernverhalen en symbolen van de religieuze traditie gerepresenteerd, zodat mensen met traumatische ervaringen tot transformatie kunnen komen? Rambo (2010) en Swain (2011) verkennen deze vragen. Ze vertrekken vanaf respectievelijk de ervaringen rond de orkaan Katrina en de aanslagen van 11 september 2001 en verbinden bijbels-theologische noties met psychologische inzichten (respectievelijk psycho-analytische traumatheorie en Winnicotts objectrelatietheorie). Dat leidt tot begrippen op het snijvlak van trauma en spirituele transformatie: getuigenis, het scheppen van ruimte, het verduren van de pijn en het geven van leven.

Veel onderzoek op het terrein van trauma en religie laat zien dat traumatische ervaringen enerzijds een aantasting kunnen betekenen van de fundamentele mentale modi die nodig zijn voor een spirituele levenshouding: vertrouwen, overgave, hoop. Anderzijds activeren die ervaringen ook het zoeken naar (ultieme) betekenisgeving. Die dialectiek komt scherp in beeld in de traumatheorie van Janoff-Bulman (1992). Zij benadert traumatische ervaringen vanuit de fundamentele assumpties vanwaaruit wij normaliter gebeurtenissen interpreteren. Deze fundamentele assumpties zijn volgens haar de benevolentie, de welwillendheid van de anderen, de betekenisvolheid van het bestaan zelf en de waarde van het eigen ik. Zolang dat enigszins mogelijk is, zullen mensen de gebeurtenissen interpreteren in overeenstemming met deze fundamentele assumpties. Bij traumatisering, aldus Janoff-Bulman, is dat niet langer mogelijk en worden deze assumpties zelf ondermijnd. Het is interessant op te merken dat deze assumpties precies aansluiten bij de structuur van de theodicee-vraag (Ganzevoort 2005). De betekenisvolheid van het bestaan is de pendant van de goddelijke almacht. De goedwillendheid van de ander is de pendant van de goddelijke liefde. En de waarde van het eigen ik is de pendant van een positieve zelfbeleving of een bestaan in genade. De spanning tussen deze drie loopt op in de confrontatie met het lijden. Dat wijst op een intrinsieke samenhang van trauma en religie: de kernvragen van het trauma zijn ook in de religie aan de orde en in het hart van de religieuze traditie draait het om de transformatie van traumatische ervaringen.

### **Trauma en seksualiteit**

Niet alle traumatisering heeft met seksualiteit te maken. Natuurrampen, ongevallen en overvallen, plotselinge ziekte en handicap, interpersoonlijk geweld, oorlog: veel van de traumatiserende ervaringen raken aan heel andere aspecten van ons bestaan. Toch is het niet vreemd dat juist seksuele traumatisering veel aandacht krijgt. Om te beginnen is het een vorm van traumatisering die relatief veel voorkomt, met name in de combinatie met

huiselijk geweld. Ongeveer drie op de tien mannen en de helft van de vrouwen hebben een of meer vormen van niet-fysieke seksuele grensoverschrijding meegemaakt; 13% van de mannen en 42% van de vrouwen heeft ooit een fysieke seksuele grensoverschrijding meegemaakt (De Haas 2012). Seksueel geweld voor het zestiende levensjaar wordt gemeld door 4% van de mannen en 20% van de vrouwen (Bakker & Vanwesenbeeck 2006). Bij specifieke doelgroepen, waaronder mensen met een beperking en kinderen in instellingen, liggen de percentages hoger. Daarbij wijst de commissie Samson (2012) er in haar rapport op dat het misbruik daar vaak gepleegd werd door medepupillen.

Die waarneming brengt ons bij een eerste onderscheiding die in dit veld van belang is. De ruimhartige aandacht voor seksueel geweld gaat gepaard met een stereotiep beeld van slachtoffer- en plegerkenmerken. Met name plegers worden in het publieke discours vaak eenduidig gezien als kwaadaardige roofdieren. Vooral wanneer het slachtoffer een kind is, gebruikt men onmiddellijk de term pedoseksueel, waarbij men eenzijdig denkt aan schokkende zaken waarbij een enkele pleger vele kinderen ernstig misbruikte. Echter, daarbij raakt uit het zicht dat er vele gradaties zijn van seksuele grensoverschrijding; gelukkig zijn niet alle gevallen even ernstig als de Amsterdamse zedenzaak rond Robert M. Niet voor niets maakt de wet onderscheid tussen verkrachting, aanranding en lichtere zedenmisdrijven zoals schennis van de eerbaarheid. Die gradaties hebben te maken met de overschrijding van de grenzen van de persoon. Bij schennis, pornografie en voyeurisme gaat het om de grens van het zien en gezien worden. Dat kan zonder meer onaangenaam en belastend zijn, maar het raakt nog niet aan het lichaam en de persoon zelf. Bij aanranding of ontucht wordt de afstand doorbroken en is er sprake van aanraking van het lichaam. Bij verkrachting wordt ook de grens van het lichaam doorbroken en is er sprake van binnendringing. Verzwarende factoren zijn bijvoorbeeld de leeftijd van het slachtoffer, een afhankelijkheidsrelatie en gebruik van geweld (De Savornin Lohman & Slum 1994). Ook al is er geen absoluut verband tussen de ernst van de gebeurtenissen, de ernst van het eventuele trauma en de ernst van de gevolgen voor het functioneren, men kan wel ingrijpender gevolgen verwachten bij ernstiger grensoverschrijdingen.

Een ander belangrijk onderscheid heeft meer te maken met de duiding van motieven en achtergronden. Die zijn niet objectief vast te stellen en ze zijn ook in concrete situaties vaak meerduidelijk, maar het maakt wel uit of men een situatie primair als tragiek duidt of als kwaadaardigheid (Ganzevoort 2008a). Bij kwaadaardigheid ligt de nadruk op een negatieve intentie van de pleger, die erop gericht is het slachtoffer te beschadigen. Bij tragiek ligt de nadruk op een gebrek aan bewustzijn of zelfbeheersing bij de pleger. De 'tragische pleger' is zelf vaak mede slachtoffer van eerder geweld of van de omstandigheden. Dat is geen excuus voor het overschrijden van de grenzen van anderen, maar het weegt wel mee in de beoordeling. In een aantal gevallen is de 'tragische pleger' ook een naïeve pleger, die niet of onvoldoende beseft wat hij of zij een ander aandoet. Voor deze nuances – die, nogmaals,

niets afdoen aan de onaanvaardbaarheid van de grensoverschrijdingen en aan de mogelijke gevolgen voor slachtoffers – is helaas in het publieke debat weinig ruimte.

Ook in het onderzoek van de commissie Deetman was jammer genoeg weinig oog voor deze onderscheidingen. Zo zou het van groot belang zijn geweest om te proberen inzicht te krijgen in mogelijke plegermotieven. Op grond van de verhalen die her en der in de media verschenen zijn en van theoretische analyses (Ganzevoort 2000), kunnen we ten minste drie verschillende motieven onderscheiden. Het eerste (en voor de hand liggende) motief is een seksueel motief: door de grensoverschrijding kan men seksuele bevrediging verkrijgen. Dit gaat met name op bij plegers die misbruik plegen dat aansluit bij hun seksuele voorkeur, maar wanneer ze die bevrediging niet kunnen vinden, kunnen ze ook kiezen voor 'beschikbare' slachtoffers. Toch is het de vraag of het bij seksueel misbruik binnen het gezin of bij het misbruik op rooms-katholieke internaten altijd om seksuele motieven gaat. Veel verhalen lijken te wijzen op iets anders. Een tweede motief is dan ook dat een pleger door middel van het seksuele machtsmisbruik iets anders verkrijgt dat voor hem of haar van belang is, bijvoorbeeld intimiteit. Dit lijkt bij 'naïeve plegers' aan de orde te kunnen zijn, omdat paradoxaal genoeg intimiteit alleen bij vrijwillig seksueel contact kan worden beleefd. Te veel gebruik van openlijke macht staat daar haaks op, waardoor bij deze motieven een wat zachtaardiger machtsuitoefening verwacht kan worden. Een derde motief is de macht zelf. Juist seksuele grensoverschrijdingen kunnen beleefd worden als ultieme overweldiging, omdat het zo diep ingrijpt in de persoonlijke integriteit en omdat het lichaam van het slachtoffer vaak reageert op de seksuele toenadering en daardoor lijkt 'mee te werken'. Daardoor voelen slachtoffers zich des te meer verraden en plegers met dit derde motief zullen niet aarzelen dat te gebruiken om hun slachtoffer onder druk te zetten. Al deze drie motieven kunnen meespelen bij het plegen van seksueel misbruik en ze lopen in de praktijk natuurlijk ook door elkaar. Daarbij komt als bijkomende factor nog de invloed van de sociale en institutionele context die de machtsposities bepaalt en verantwoordelijk is voor de afhandeling van eventuele klachten en voor het algemene klimaat in een bepaalde context.

Voor een gezonde omgang met seksualiteit is een positief, dialectisch evenwicht nodig tussen twee grondhoudingen die ik lust en eerbied zou willen noemen (Ganzevoort et al. 2010; zie ook Burggraeve 1985 die spreekt van begeerte en tederheid). Lust is het verlangen om de afstand tussen zichzelf en de ander te overbruggen, deel te worden van de ander en/of de ander binnen te laten in het eigen bestaan en lichaam. Eerbied is het respect voor de eigenheid van de ander, waardoor men beseft dat die nooit kan worden toegeëigend. Die eigenheid, die we ook wel het geheim van de ander of de ziel kunnen noemen, kan niet worden gegrepen, maar alleen ontvangen. Lust zonder eerbied leidt dan ook tot overweldiging en misbruik; eerbied zonder lust leidt tot afwachtende afstandelijkheid. In hun dialectiek geven lust en eerbied ruimte voor een respectvolle beleving van seksualiteit. Het is dan ook

niet verwonderlijk dat voor slachtoffers van seksuele traumatisering het hervinden van dit dialectische evenwicht erg ingewikkeld kan zijn.

## **Religie en seksualiteit**

De derde relatie die ik verken, is die tussen religie en seksualiteit. Ook hier gaat het om twee existentialia of oerkrachten die op een fundamenteel niveau met elkaar verbonden zijn (Leeming 2003). Men zou zelfs kunnen zeggen dat ze uit dezelfde vitaliteitsbron putten of aan dezelfde levenskracht raken. Dat zien we bijvoorbeeld in de klassieke vruchtbaarheidsreligies, maar ook in verschillende mystieke teksten die de relatie met God niet treffender onder woorden kunnen brengen dan in seksuele beelden. In zowel religie als seksualiteit – en dus zeker ook in het grensgebied – is overigens wel een veelheid aan thema's en motieven te onderkennen. Het kan gaan om verlangen naar eenwording en versmelting, om zelfovergave of juist overweldiging, om spel en fantasie, om extase en tederheid, om rituele routine en verrassing. Al die vormen komen we in het veld van seksualiteit tegen, maar ook in het veld van de religie. En uiteindelijk wordt in beide velden een centrale rol gespeeld door het vermogen om ons boven onszelf uit te tillen, te transcenderen. Het scheppingsverhaal van Genesis 1 en 2 duidt het menszijn als enerzijds deel van het geschapene, aardse, dierlijke en anderzijds als het op God gelijkende, op zinvolheid gerichte (Burggraeve 1985). In die dialectiek wordt het menszijn op spanning gehouden: we zijn geen engelen, maar ook geen dieren. Dat geeft ons de verantwoordelijkheid om tussen die polen in mens te zijn en precies daarom zijn er door de tijden heen taboes geweest die moeten voorkomen dat we ons vergrijpen aan het goddelijke of juist afglijden naar het dierlijke.

Misschien is het juist daarom niet vreemd dat er tussen religie en seksualiteit ook altijd spanning en strijd bestaat. Religieuze tradities spelen een belangrijke rol bij het ordenen en beteugelen van de seksuele driften en doen dat vanouds door het formuleren van taboes en in meer rationele varianten door een uitgewerkte seksuele moraal (Korte et al. 1999). Op hun beurt hebben de individualisering en emancipatie van de jaren zestig een combinatie van seksuele bevrijding en verzet tegen religie vertoond. Op hun beurt hebben vooral orthodox-religieuze groepen tot op de dag van vandaag de neiging seksuele vrijheden al snel als ontsporingen te zien. De strijd tegen pornografie (Sherkat & Ellison 1997), homoseksualiteit (Herman 1997) en overspel (Dollahite & Lambert 2007) vormt ook in onze tijd een van de prominente manieren waarop deze groepen zich in het publieke debat mengen. Daarbij richten ze zich vaak op de schaduwkanten zoals uitbuiting, seksueel overdraagbare aandoeningen en seksverslaving (een term die vooral door conservatieve christenen gebruikt wordt en te zien is als een verpakking van een moreel bezwaar in een medisch vertoog), maar het lijkt erop dat die schaduwkanten vaak worden uitvergroot vanuit een nog steeds niet verdwenen preoccupatie met seksualiteit. Zo constateerden Kwee et al.

(2007) dat veel mannelijke studenten op christelijke colleges in de Verenigde Staten hulp zoeken voor hun 'seksuele verslaving' terwijl hun feitelijke gedrag wijst op een volstrekt normale omgang met masturbatie en pornografie.

Het debat over seksueel misbruik in de rooms-katholieke kerk raakt onmiddellijk aan deze oude spanning. Critici wijzen graag en te gemakkelijk op het celibaat, alsof het verbod op het verrichten van seksuele handelingen per definitie leidt tot psychische problematiek die zich niet anders kan uiten dan in dergelijke handelingen, maar dan in een moreel ongewenste vorm. Voor een dergelijke deterministische interpretatie is echter weinig grond. Om te beginnen, is het aantal priesters dat daadwerkelijk aseksueel leeft waarschijnlijk beperkt (Sipe 2003) en het (liefst vrijwillige) celibaat als zodanig hoeft geen ongezonde gevolgen te hebben (Hoenkamp-Bisschops 1991). Recht tegenover dit misplaatste verwijt aan het celibaat stond de reactie van verdedigers van de rooms-katholieke kerk, waaronder Italiaanse en Zuid-Amerikaanse bisschoppen die stelden dat het veelvuldige seksueel misbruik te wijten was aan bijvoorbeeld de seksuele revolutie of aan de homoseksuele geestelijken.

Toch is er wel een bepaald verband. Kenmerkend voor de kerkelijke seksuele moraal is een diepgeworteld wantrouwen tegen de seksuele expressie. Dat leidde tot een strikte visie op de aanvaardbaarheid van seksuele handelingen. De rooms-katholieke seksuele ethiek hield vast aan een strakke binding tussen seksualiteit en voortplanting. Seksualiteit buiten het (uiteraard heteroseksuele) huwelijk was dan ook verboden en ook binnen het huwelijk golden duidelijke grenzen. Zo waren er maar twee deugdzame leefwijzen waar het om seksualiteit ging: het huwelijk en het celibaat. Diezelfde repressieve moraal is te herkennen in de verhalen over de internaten. Ze leidde tot een enerzijds broeierige sfeer en anderzijds openlijk negatieve houding ten aanzien van de bij de jongeren ontluikende seksualiteit. In plaats van een pedagogisch klimaat waarin jongeren leerden omgaan met seksualiteit met haar aantrekkelijke en gevaarlijke kanten, was er een repressief klimaat waar zowel de jongeren als de begeleiders onder konden lijden. Uiteraard was dat klimaat tot in de jaren zestig in de hele samenleving aanwezig, maar in de rooms-katholieke subcultuur werd het langer volgehouden en had het ook door het verplichte celibaat sterkere institutionele kracht. Het verplichte celibaat moeten we waarschijnlijk niet zien als oorzaak van het misbruik, het is wel een uiting van het repressieve systeem, dat gemakkelijk tot misbruik kan leiden (Gorrell 2006).

## **Perspectieven op religie en seksueel misbruik**

Wat betekent dit alles nu voor de duiding van en omgang met seksueel misbruik in een religieuze context? Ik trek tot slot enkele lijnen, waarbij ik aandacht geef aan de verschillende perspectieven van slachtoffer, pleger en omstander, inclusief het kerkelijke systeem. Ik begin bij het perspectief van



het slachtoffer omdat dat naar mijn overtuiging altijd principieel voorrang verdient.

Het verhaal van Frits, waarmee ik opende, geeft een belangrijke aanzet om het slachtofferperspectief te verstaan (Ganzevoort 2001). Dat gebeurt vooral als hij vertelt dat hij tijdens zijn therapie veel schildert. Een van die schilderijen is een weergave van Isaak die vastgebonden is door zijn vader, Abraham (Genesis 22). Dit tafereel was voor hem als kind een belangrijk voorbeeld geweest. Net als Isaak was hij bereid zich te laten offeren door zijn vader en hij verwachtte dan ook net als Isaak gered te zullen worden door God zelf. Dat leidde ertoe dat hij als kind leerde om het misbruik geduldig te verdragen en te hopen dat het over zou gaan. Die levenshouding van passief afwachten brak hem later op en werd een van de thema's in zijn therapie. In zijn schilderij geeft Frits Isaak vastgebonden weer en Abraham met het mes in de hand. De engel kijkt in het schilderij echter de andere kant op en grijpt niet in. Dat betekent volgens Frits dat zijn vader niet kan wachten op een goddelijk teken voordat hij besluit zelf de verantwoordelijkheid voor zijn handelen te nemen en dus af te zien van het doden van zijn zoon. Evengoed betekent het dat de zoon niet kan wachten op de engel, maar zelf verantwoordelijkheid moet nemen voor zijn eigen functioneren. Zo is er volgens Frits geen ruimte meer voor vergoelijken van het misbruik, maar ook niet voor slachtoffergedrag.

De waarde van dit voorbeeld ligt om te beginnen in de creatieve veerkracht waarmee Frits – met vele slachtoffers – wege vindt om zich zowel zijn levensgebeurtenissen als verhalen uit de religieuze traditie toe te eigenen en te herinterpreteren. Hij vindt in het zwaar beladen verhaal zowel als kind als tijdens zijn therapie aanknopingspunten voor een betekenisvolle interpretatie die past bij die periode. Daarnaast is het voorbeeld belangrijk omdat het laat zien dat die veerkracht in verschillende perioden ook een verschillende invulling krijgt. Als kind verschaft het hem hoop en vertrouwen om het vol te houden. Die *emotion-focused coping strategy* is effectief in een context waarin hij niet de mogelijkheden heeft om de situatie te veranderen. Op langere termijn is een passieve strategie als deze echter minder effectief (Billings & Moos 1981). Als Frits volwassen is en de situatie wél kan veranderen, herinterpreteert hij het verhaal dan ook op zo'n manier dat dit hem stimuleert tot *problem-focused coping strategies*.

Deze verandering hangt samen met verschillende niveaus van verzet (Collins 2000; Ganzevoort 2008b). Het eerste niveau is het overleven zelf. Het simpele feit dat men niet opgeeft, maar de bedreigende krachten weerstaat en daaraan niet ten onder gaat, impliceert dat de machten van de misbruiker uiteindelijk beperkt zijn. Het houdt ook in dat men kennelijk krachten en hulpbronnen heeft die voldoende zijn om het vol te houden. Daarmee is overleven een vorm van verzet. Het tweede niveau is het verlaten van de situatie, feitelijk dan wel mentaal. Met deze keuze claimt het slachtoffer een eigen ruimte waarover de misbruiker geen zeggenschap heeft. Het derde niveau is het veranderen van de situatie. Dat betekent dat niet alleen het slachtoffer bevrijd wordt (en eventuele andere slachtoffers), maar dat uiteindelijk ook de misbruiker verandert. Waar mogelijk is een hoger niveau van verzet het meest effectief,

maar daarbij moet wel oog zijn voor de bescherming die bij de lagere niveaus hoort, omdat anders retraumatisering op de loer ligt. Revolutie is namelijk wel de meest dramatische verandering van de situatie, maar ook de meest gevaarlijke voor kwetsbare mensen. Empowerment helpt bij een effectief verzet en Frits laat zien dat ook religieuze bronnen en gedragingen daaraan kunnen bijdragen.

Voor de pleger van seksueel misbruik betekenen deze inzichten een confrontatie met verantwoordelijkheid en schuld. Het is niet moeilijk voor plegers om gebruik te maken van religieuze taal en middelen om (vooral in religieus bepaalde contexten) iemand te misbruiken; het is zelfs nog gemakkelijker om religie te gebruiken om de verantwoordelijkheid te ontlopen (Hegger 1997). Oppervlakkig schuldbesef gepaard aan een snel beroep op vergeving is daarbij de meest voor de hand liggende vorm, maar het kan ook andere vormen aannemen, zoals een spirituele uitleg van de seksuele daad of een beroep op demonische overmacht.

Thomson et al. (1998) beschrijven hoe seksueel misbruik plegende priesters gebruikmaken van religieuze taal om kinderen te benaderen ('disclaimers') en om achteraf te reageren op aanklachten ('accounts'). Onder disclaimers valt bijvoorbeeld dat ze toestemming van God hebben (waarmee ze hun eigen religieuze macht versterken) en dat de gebruikelijke regels die het kind kent, hier niet opgaan (waarmee ze het kind laten twijfelen aan de eigen overtuigingen en oordeelsvermogen). Onder accounts noemen ze rechtvaardigingen zoals het ontkennen van de veroorzaakte schade of loyaliteit jegens de kerk bepleiten. Ook vallen de excuses hieronder die wel de schade erkennen maar de verantwoordelijkheid van de pleger minimaliseren.

Met haar nadruk op schuld en vergeving heeft de westerse christelijke traditie het risico in zich een religie voor plegers te worden. De basisvormen van de liturgie spreken de bezoeker primair aan in de rol van zondaar en bieden daartoe schuldbelijdenis (of biecht), genadeverkondiging en een oproep om te gehoorzamen aan de tien geboden. Voor slachtoffers biedt deze traditionele mal niet dezelfde identificatiemogelijkheden, wat als risico heeft dat zij zich in de kerk ongezien en onbegrepen voelen. Er zijn namelijk voldoende traumatische verhalen en symbolen in de religieuze traditie te vinden die als zodanig kunnen worden ontsloten en doorgegeven en daarmee herkenningmomenten kunnen zijn voor slachtoffers. In plaats daarvan worden ze vaak eerder geduid worden in taal die de pleger ten goede komt. Zo zouden slachtoffers zich kunnen herkennen in Isaak die geofferd werd door zijn vader, Jezus die gekruisigd werd en Tamar (2 Samuel 13) die verkracht werd. In plaats daarvan worden ze in een traditionele uitleg opgeroepen zichzelf te zien als de plichtsgetrouwe bijna-kindmoordenaar Abraham, de kruisigende soldaten of de misbruikende Amnon. De klassieke uitleg biedt vooral identificatiemogelijkheden voor daders en minder voor slachtoffers.

Dat brengt me tot slot bij het perspectief van de omstanders, meer specifiek van de kerk. Als geloofsgemeenschap zou ze ruimte kunnen en moeten maken voor slachtoffers van seksuele traumatisering, zeker wanneer dat in religieuze

kring is veroorzaakt. Dat betekent dat ze kritischer moet worden op haar eigen loyaliteitsconflicten en op de mogelijk schadelijke neveneffecten van bepaalde theologische voorkeuren (zoals het mannelijk godsbeeld, de nadruk op schuld en vergeving of de verbinding van religieuze autoriteit aan mannelijkheid).

De kerk als instituut heeft helaas een slecht *track record* als het gaat om de reactie op seksueel misbruik in kerkelijke context. Ook al zijn er pogingen gedaan om de zaak ernstig te nemen, waaronder het instellen van de commissie-Deetman door de rooms-katholieke bisschoppen en congregaties en de ontwikkeling van een meldpunt en opvolgbeleid door diverse kerken in de SMPR – het interkerkelijk samenwerkingsverband tegen seksueel misbruik in pastorale relaties – er zijn ook voorbeelden – te veel – van institutionele blindheid en onwil. Met name de rooms-katholieke kerk blonk in haar reacties langdurig uit door zelfbescherming, *scapegoating* en vermijden van verantwoordelijkheid. Dat deed ze bijvoorbeeld door te doen alsof het ging om individuele problemen van een aantal geestelijken, die men met een betere screening zou kunnen weren uit riskante posities. De koppeling met een homoseksuele geaardheid werd snel gemaakt, waarmee men twee vliegen in een klap sloeg. Men maakt nog steeds geen onderscheid tussen verschillende plegertypes. Bovendien ligt de focus van het beleid steeds op seksualiteit en niet op macht. Men doet alsof seksueel misbruik in de eerste plaats een seksuele kwestie is en niet ook een kwestie van macht, overweldiging en traumatisering. Dat heeft als ‘voordeel’ dat men de klassieke repressieve visie op seksualiteit niet alleen kan handhaven, maar zelfs ondersteund ziet. Het probleem is echter dat er daarmee nog steeds geen aandacht is voor de onderliggende factoren zoals patriërchaat, geweld, discriminatie en seksuele repressie. Men ziet het seksueel misbruik ondanks alles nog steeds als incidenteel en niet als structureel gefaciliteerd door bepaalde aspecten van de traditie. Daardoor komt het niet tot een echte verandering, wat zeker te zien is als een van de redenen van een opvallende daling van het vertrouwen in de kerk in de afgelopen jaren (Bijl et al. 2011).

Wil dit tij gekeerd worden, dan vereist dat om te beginnen het besef dat de kerk als beheerder van de religie primair deel is van het probleem en niet van de oplossing. Ze kan dat wel worden, maar daarvoor is een radicale verandering nodig. Die houdt meer in dan het ontwikkelen van adequaat beleid voor de screening van kandidaten voor geestelijke functies – al moet dat ook gebeuren en liefst met verwerking van meer wetenschappelijke inzichten dan vaak het geval is. Er is ook meer nodig dan transparante systemische waarborgen en klachtenprocedures. Het zal ook moeten gaan om een religieus klimaat dat mensen weerbaar maakt en dat betekent dat oproepen tot gehoorzaamheid kritischer doordacht moeten worden. Uiteindelijk is het echter vooral ook nodig zelfkritisch te kijken naar het gevaarlijke mengsel van macht, religie, seksualiteit en de risico's van traumatisering. Aan het doordenken daarvan wil dit artikel een bijdrage leveren.

## Literatuur

- Bakker, F. & I. Vanwesenbeeck (2006 red.) *Seksuele gezondheid in Nederland 2006*. Utrecht: Rutgers Nisso Groep / Delft: Eburon.
- Bijl, R., J. Boelhouwer, M. Cloin & E. Pommer (2011) *De sociale staat van Nederland 2011*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Billings, A.G. & R.H. Moos (1981) The role of coping responses and social resources in attenuating the stress of life events. *Journal of Behavioral Medicine* 4, 139-157.
- Burggraave, H. (1985) *Zin-volle seksualiteit. Een integraal-relatieve benadering in gelovig perspectief*. Leuven: Acco.
- Collins, P.H. (2000) *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Revised 10th Anniv. 2nd Edition. Londen: Routledge.
- Deetman, W., N. Draijer, P. Kalbfleisch, H. Merckelbach, M. Monteiro & G. de Vries (2011) *Seksueel misbruik van minderjarigen in de Rooms-Katholieke Kerk*. Amsterdam: Balans.
- Dollahite, D.C. & N.M. Lambert (2007) Forsaking all others. How religious involvement promotes marital fidelity in Christian, Jewish, and Muslim couples. *Review of Religious Research* 48, 290-307.
- Ganzevoort, R.R. (2000) La dynamique du pouvoir entre violence et justice. *Réflexions de théologie pratique. Théologiques* 8, 15-32.
- Ganzevoort, R.R. (2001) Religion in rewriting the story. Case study of a sexually abused man. *International Journal for the Psychology of Religion* 11, 45-62.
- Ganzevoort, R.R. (2005) Als de grondslagen vernield zijn. Over religie, trauma en pastoraat. *Praktische Theologie* 32, 344-361.
- Ganzevoort, R.R. (2006) *De hand van God en andere verhalen. Over veelkleurige vroomheid en botsende beelden*. Zoetermeer: Meinema.
- Ganzevoort, R.R. (2008a) Coping with tragedy and malice. In N. van Doorn-Harder & L.J. Minnema (Eds.), *Coping with Evil in Religion and Culture*. (pp. 247-260) Amsterdam: Rodopi.
- Ganzevoort, R.R. (2008b) Scars and stigmata. Trauma, identity, and theology. *International Journal of Practical Theology* 1, 19-31.
- Ganzevoort, R.R. (2013) *Spelen met heilig vuur. Waarom de theologie haar waarheidsclaim moet opgeven*. Utrecht: Ten Have.
- Ganzevoort, R.R., M. van der Laan & E. Olsman (2010) *Adam en Evert. Spanningen tussen kerk en homoseksualiteit*. Kampen: Ten Have.
- Gorrell, P.J. (2006) The Roman Catholic pedophilia crisis and the call to erotic conversion. *Theology and Sexuality* 12, 251-262.
- Haas, S. de (2012) Seksueel grensoverschrijdend gedrag onder jongeren en volwassenen in Nederland. *Tijdschrift voor Seksuologie* 36, 136-145.
- Harris, D. (2012) *The Impact of Cultural and Religious Influences During Natural Disasters (Volcano Eruptions)*. Retrieved 2013.07.28 from Eartquake-Report.com website: <http://earthquake-report.com/2012/09/27/the-impact-of-cultural-and-religious-influences-during-natural-disasters-volcano-eruptions/>
- Hegger, A.T. (1997) Gebruik van godsdienstige opvattingen door ouders van seksueel misbruik. *Psyche en Geloof* 8, 65-74.
- Herman, D. (1997) *The Antigay Agenda. Orthodox Vision and the Christian Right*. London: University of Chicago Press.
- Hoenkamp-Bisschops, A. (1991) *Celibaat: varianten van beleving. Een verkennend onderzoek rond ambtscelebaat en geestelijke gezondheid*. Baarn: in opdracht van het KSGV uitgegeven door Uitgeverij Ambo.
- Janoff-Bulman, R. (1992) *Shattered Assumptions. Towards a New Psychology of Trauma*. New York: Free Press.
- Korte, A.J.A.C.M., F. Vosman & T. de Wit (red.) (1999) *De ordening van het verlangen. Vriendschap, verwantschap en (homo)seksualiteit in de joodse en christelijke tradities*. Zoetermeer: Meinema.

R.Ruard Ganzevoort, 'Ultieme breuken – ultieme bronnen.'

In: R.R. Ganzevoort et al., *Geschonden vertrouwen*. Tilburg: KSGV 2013, 17-37.

© R.R. Ganzevoort

- Kwee, A.W., A.W. Dominguez & D. Ferrell (2007) Sexual addiction and christian college men: conceptual, assessment, and treatment challenges. *Journal of Psychology and Christianity* 26, 3-13.
- Leeming, D. (2003) Religion and sexuality. The perversion of a natural marriage. *Journal of Religion and Health* 42, 101-109.
- Otto, R. (1917) *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt & Granier.
- Rambo, S. (2010) *Spirit and Trauma. A Theology of Remaining*. Louisville: Westminster John Knox.
- Samson-Geerlings, H.W., H.E.M. Baartman, C.C.J.H., Bijleveld, S. Dijkstra & G.D. Minderman (2012) *Omringd door zorg, toch niet veilig. Seksueel misbruik van door de overheid uit huis geplaatste kinderen, 1945 tot heden*. Amsterdam: Boom.
- Schillebeeckx, E. (2000) *Jezus. Het verhaal van een levende*. Tiende druk. Baarn: Nelissen.
- Sherkat, D.E. & C.G. Ellison (1997) The cognitive structure of a moral crusade. Conservative protestantism and opposition to pornography. *Social Forces* 75, 957-980.
- Sipe, A.W.R. (2003) *Celibacy in Crisis. A Secret World Revisited*. New York: Brunner-Routledge.
- Swain, S. (2011) *Trauma and Transformation at Ground Zero. A Pastoral Theology*. Minneapolis: Fortress.
- Thomson, J.G., J.A. Marolla & D.G. Bromley (1998) Disclaimers and Accounts in Cases of Catholic Priests Accused of Pedophilia. In: A. Shupe (Ed.), *Wolves within the Fold. Religious Leadership and Abuses of Power*. (pp. 175-190) New Brunswick: Rutgers University Press.
- Savornin Lohman, P.M. de & G.J. Slum (1994) *Zedenalmanak. Deel 3: Wetten en Regels*. Den Haag: Ministerie van Justitie.