

“Ik sta erbuiten – maar ik sta wel te kijken”



“Ik sta erbuiten – maar ik sta wel te kijken”

*De relationele dynamiek in geloofsgemeenschappen  
na seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie  
vanuit het perspectief van primaire slachtoffers*

“I am on the outside – but I am still watching”

The relational dynamics in congregations in the aftermath of clergy sexual  
misconduct from the perspective of the primary victims

with a summary in English

mit einer Zusammenfassung in deutscher Sprache

## Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor in de godgeleerdheid  
aan de Protestantse Theologische Universiteit te Amsterdam-Groningen,  
op gezag van de rector, prof. dr. M.M. Jansen  
ingevolge het besluit van het college voor promoties  
in het openbaar te verdedigen te Groningen  
op donderdag 24 september 2015 des ochtends te 11.00 uur

door

Christiane Corinna Lydia Helene van den Berg-Seiffert  
geboren op 10 augustus 1974 te Dortmund in Duitsland

Promotor: Prof. dr. H.P. de Roest  
Copromotor: Dr. J.N. Meulink-Korf

Omslagillustratie: Christelle Delorme en Christiane van den Berg-Seiffert

Meiner Mutter



# Inhoud

<b>VOORWOORD</b>	<b>vii</b>
<b>1. INLEIDING</b>	<b>1</b>
1. VERTREKPUNT	3
2. DOEL- EN VRAAGSTELLING EN <i>QUICK START GUIDE</i> NAAR DE ANALYSE	5
3. TERMINOLOGIE	9
4. OPZET	12
<b>DEEL I</b>	<b>15</b>
<b>SEKSUELE GRENDOVERSCHRIJDING IN EEN PASTORALE RELATIE</b>	<b>15</b>
<b>2. PORTRETTEEN: ERVARINGEN VAN GRENDOVERSCHRIJDING EN GEMEENTE-DYNAMIEK IN 17 PORTRETTEEN</b>	<b>17</b>
1. INLEIDING	17
2. PORTRETTEEN	19
3. CONCLUSIE	82
<b>3. CONTEXT: LITERATUUROVERZICHT</b>	<b>83</b>
1. INLEIDING	83
2. GESCHIEDENIS	84
3. DISCOURSEN	88
4. PREVALENTIE	91
5. HOE KAN HET GEBEUREN?	92
a. Factoren: de rol van de pastor en de cultuur in de geloofsgemeenschap	93
b. Factoren: de grensoverschrijdende pastor	95
c. Factoren: de slachtoffers zelf	96
6. HOE ZIET HET ERUIT?	97
7. WAT ZIJN DE GEVOLGEN?	98
a. De gevolgen voor de primaire slachtoffers	99
b. Rondom trauma	101
Een vergeten geschiedenis	103
Onze fundamentele assumpties en trauma	104
Twee kanten van de medaille	108
Trauma en religie	109
c. De gevolgen voor de geloofsgemeenschap – en hoe ga je ermee om?	111
Als het bekend wordt: hoe reageren geloofsgemeenschappen op seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie	113
Modellen om de dynamiek in geloofsgemeenschappen beter te verstaan	114
Stappen om te reageren op seksuele grensoverschrijding in een geloofsgemeenschap	116
8. WAT ONTBREEKT? VOORUITBLIK	120

<b>DEEL II</b>	<b>123</b>
<b>TREKKEN DOOR GRENSLAND</b>	<b>123</b>
<b>4. LENZEN: METHODOLOGISCHE REFLECTIE</b>	<b>125</b>
1. INLEIDING	125
2. 'GRENSLAND'	126
3. EEN NARRATIEF-DIALOGISCHE BENADERING	128
a. Een affirmatief sociaal-constructionistische benadering	130
b. Theologisch onderzoek	132
Theologie als antwoord op een wond	133
De praktijk als uitgangspunt en de theologie van de onderzoeksparticipanten	137
c. Trekken door grensland	139
Validiteit	139
Generalisatie	145
Reflexiviteit	146
4. NARRATIVITEIT	147
a. Over narrativiteit	148
b. De narrativiteit van dit onderzoek	149
De rol van het ervaringsbegrip in dit onderzoek	150
Performativiteit	151
Meerstemmigheid	152
Culturele scripts	153
Discoursen	154
5. HET CONTEXTUELE DENKEN	156
a. Kenmerken van het contextuele denken	157
Vier dimensies van relationele werkelijkheid	157
Balans van geven en ontvangen	158
Loyaliteit	159
Verbondenheden in de tijd: leven in generaties	160
Veelzijdig gerichte partijdigheid	161
b. De geschiktheid van het contextuele denken als het gaat om seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties	162
Feministische kritiek	162
De toepasbaarheid op de gemeentecontext	164
6. CONCLUSIE	165
<b>5. PROCES: METHODISCHE EN ETHISCHE REFLECTIE</b>	<b>167</b>
1. INLEIDING	167
2. METHODISCHE REFLECTIE	168
a. Vrijheid en vrijwilligheid	168
b. Sampling	169
c. De gesprekken	173
d. Het transcriberen	177
e. De autorisatie	179
f. Anonimiteit	180
g. De analyse	182
h. De gesprekken over de analyse	185



3.	ETHISCHE REFLECTIE	187
a.	Gevoelig onderzoek en een kwetsbare participantengroep	189
b.	Een veranderende relatie	191
	Het niveau van de inhoud van de communicatie: het is nog niet af	192
	Het relatie-niveau van de communicatie: agency	193
c.	Afstand en nabijheid: zelfreflectie	195
	Afstand	196
	Nabijheid	198
d.	Afstand en nabijheid: ervaringen van anderen	199
e.	De context van de ander als vangnet?	201
4.	CONCLUSIE	202
	<b>DEEL III</b>	<b>203</b>
	<b>COLLAGES</b>	<b>203</b>
6.	<b>TIJD: DE FACTOR TIJD IN DE GEMEENTEDYNAMIEK</b>	<b>205</b>
1.	INLEIDING	205
2.	TIJDSMARKERINGEN	206
3.	TIJD IN DE GEMEENTEDYNAMIEK	209
a.	Ongelijktijdigheid	209
b.	Timing	212
c.	Interpunctie	212
4.	REFLECTIE	212
7.	<b>WEB: DE RELATIONELE DYNAMIEK NA HET BEKEND WORDEN VAN SEKSUELE GRENSOVERSCHRIJDING IN EEN PASTORALE RELATIE</b>	<b>215</b>
1.	INLEIDING	215
2.	NETWERKEN	217
3.	GEVOLGEN VAN DE SEKSUALISERING VAN DE PASTORALE RELATIE VOOR DE RELATIES BINNEN DE GELOOFSGEMEENSCHAP	221
4.	WAAR DE EEN IS, KAN DE ANDER NIET MEER ZIJN	224
5.	HET WEB NADER BEKEKEN	226
a.	Wat sluit uit?	227
	Verbroken verbindingen	227
	Excursie: de vrouw van de grensoverschrijdende pastor	230
	De gemeente wil er niet aan	233
	Slachtoffers kiezen er zelf voor te gaan	235
	Hulp die niet helpt	239
b.	Wat helpt?	242
	Wat ervaren onderzoeksparticipanten als behulpzaam?	242
	Waar hopen onderzoeksparticipanten op?	245
	De 'derde'	247
6.	EEN MEER FORMELE KIJK: POSITIONERINGEN	251
a.	Positioneringen	252
b.	Discoursen	253
	Excursie: En als er juist géén discours is...	258
c.	Dader-slachtofferpositioneringen	260
d.	Het niveau van de discussie: individu of gemeenschap?	264

e. Zelfpositioneringen van slachtoffers: actief of passief?	269
7. REFLECTIE	272
<b>8. BEELDVORMING: DE PERFORMATIEVE WERKING VAN HET SLACHTOFFERBEGRIIP</b>	<b>277</b>
1. INLEIDING	277
2. REFLECTIE 'BINNEN HET GROTE PLAATJE' VAN DE VERANTWOORDELIJKHEID VAN DE PASTOR	278
3. DE CONFRONTATIE MET BEELDVORMING DOOR ANDEREN	279
4. ZOEKEN NAAR ANDERE BEELDEN	282
a. Beelden die herkenning bieden	284
b. Niet alleen maar slachtoffer	285
c. Niet alleen een vader-dochter parallel	285
d. Toegroeien naar de erkenning slachtoffer te zijn geworden	286
e. Excursie: "Waarom kon ik geen 'nee' zeggen?"	289
f. Reflectie op verantwoordelijkheid en schuld	292
g. Verschillende verantwoordelijkheden	293
Verantwoordelijkheid voor de grensoverschrijdende pastor en zijn gezin	293
Verantwoordelijkheid voor de gemeente of de kerk	294
Excursie: boosheid en wraakgevoelens	295
Verantwoordelijkheid voor (potentiële) andere slachtoffers	297
Verantwoordelijkheid voor hun gezin/voor zichzelf	297
Verantwoordelijkheid voor de theologie/voor God	298
Verantwoordelijkheid genuanceerd	298
h. Excursie: daderbeelden	299
i. Conclusie: een ander geluid	301
5. ERVARINGEN MET HET SLACHTOFFERBEGRIIP	302
6. FUNCTIES EN EFFECTEN VAN HET SPREKEN VAN SLACHTOFFERS	305
a. Maatschappelijke functies van het spreken van slachtoffers	305
b. Effecten van het spreken over slachtoffers voor mensen met geweldservaringen	308
7. REFLECTIE	314
a. De balans opmaken: de betekenis van de reflectie op het slachtofferbegrip voor een beter verstaan van de relaties in de geloofsgemeenschap	314
b. Over de pastorale relatie	318
De Boundary Wars-discussie	318
De veiligheid van de pastorale relatie	322
<b>9. THEOLOGIE: DE ROL VAN THEOLOGISCHE EN ECCLESIOLOGISCHE NOTIES, BEELDEN EN VERWACHTINGEN IN DE GEMEENTEDYNAMIEK</b>	<b>327</b>
1. INLEIDING	327
2. THEOLOGISCHE LEGITIMATIES VAN DE GRENSOVERSCHRIJDING	328
3. HET RAAKT OOK HET GELOOF	329
4. HERINTERPRETATIES	336
5. WAT HEEFT GOD ERMEE TE MAKEN?	339
6. BIJBELSE BEELDEN	344

7.	SPREKEN OP EIGEN GEZAG	346
8.	KERKBEELDEN	348
	a. Reflecties van onderzoeksparticipanten met betrekking tot de kerk	348
	b. De kerk als Lichaam van Christus	356
9.	VERGEVING EN VERZOENING	357
	a. Schuld en vergeving als het gaat om primaire slachtoffers	358
	b. Schuld en vergeving als het gaat om de grensoverschrijdende pastores	360
	c. Schuld en vergeving als het gaat om de geloofsgemeenschap of om de kerk	367
	d. Het thema ‘vergeving’ binnen de context van seksueel geweld	367
10.	REFLECTIE	374
	a. Het gebruik van geloofstaal in situaties van grensoverschrijding	375
	b. Twee fragmenten	378
	Het primaire slachtoffer als profeet	379
	De geloofsgemeenschap als bezeerd Lichaam van Christus	381
	Slechts fragment...	383
	<b>DEEL IV</b>	<b>385</b>
	<b>GESPREK</b>	<b>385</b>
10.	<b>GESPREK: EEN EVALUATIE VAN DE ANALYSE IN DRIE GESPREKKEN</b>	<b>387</b>
1.	INLEIDING	387
2.	HET GESPREK MET DE ONDERZOEKSPARTICIPANTEN	387
	a. Meedoen aan het gesprek over de analyse	388
	b. Algemene reacties op de analyse	388
	c. Gesprekspunten	390
	Welke rol speelt de kerk in het leven van de deelnemers	390
	‘Sterke’ en ‘zwakke’ slachtoffers	391
	Is het thema slachtofferbeeldvorming eigenlijk wel van toepassing?	392
	d. Reflectie	393
3.	HET GESPREK MET DE DERDE EXPERTGROEP	394
	a. Leeservaringen en aandachtspunten	395
	b. Gesprekspunten	397
	Jezus Christus als krachtbron	397
	Vergeving	398
	Het slachtofferbegrip	398
	Wraak	399
	De vrouw van de grensoverschrijdende pastor	399
	De aard van de pastorale relatie	399
	c. Reflectie	400
4.	HET GESPREK MET DE GEMEENTEBEGELEIDERS	402
	a. Reflectie	402
	b. Leeservaringen	405
	c. Het slachtofferbegrip	405
	d. De culturele context	408
	e. De positie van de gemeentebegeleider	409

Veelzijdig gerichte partijdigheid als houding van de gemeentebegeleider?	410
Een vertrouwenspersoon van het primaire slachtoffer in de stuurgroep?	412
Rechtstreeks contact tussen gemeentebegeleider en primair slachtoffer?	413
Vragen	414
f. Ecclesiologie	415
g. Een gesprek over het gesprek	418
h. Reflectie	421
5.    VOORLOPIG EINDPUNT	422
<b>11. CONCLUSIE</b>	<b>423</b>
1.    TERUGBLIK	423
a. De tocht	423
b. De lenzen	424
c. Doelen: beschrijving van de gemeentedynamiek	425
Web	425
Beeldvorming	427
Theologie	427
Tijd	428
d. Doelen: evaluatie	429
2.    VOORUITBLIK	432
<b>SUMMARY</b>	<b>435</b>
<b>ZUSAMMENFASSUNG</b>	<b>445</b>
<b>APPENDIX</b>	<b>455</b>
<b>LITERATUUR</b>	<b>463</b>
<b>CURRICULUM VITAE</b>	<b>486</b>

# Voorwoord

“Doe je onderzoek naar seksueel misbruik? Is dat niet heel zwaar om te doen?”

Zo reageerden mensen vaak wanneer ik hen over het onderwerp van mijn promotieonderzoek vertelde. Seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties maakt veel kapot. De mensen die ik in de loop van dit onderzoek heb ontmoet, vertelden mij over de schade die de grensoverschrijding heeft aangericht in hun leven en in het leven van de mensen om hen heen. Zij vertelden mij hoe diep de grensoverschrijding hen heeft bezeerd en hoe ingrijpend, hoe veelomvattend en hoe langdurig de gevolgen ervan zijn. En het luisteren naar hun pijn, maar ook de vragen die voortkwamen uit de ontmoeting met slachtoffers, maakten de onderneming van dit onderzoek inderdaad soms zwaar.

Maar dat is zeker niet het enige. De mensen die ik in dit onderzoek heb ontmoet, verbaasden mij telkens opnieuw door hun veerkracht, door de verantwoordelijkheid die zij voor verschillende betrokkenen voelen, en door hun profetische inzet voor hun kerk die hen vaak lief is. Deze verbazing ligt ten grondslag aan de keuze van analyse-thema's. Zonder aan de schade van de grensoverschrijding voorbij te gaan, wilde ik ook de kracht en betrokkenheid laten zien van mensen die seksuele grensoverschrijding hebben ervaren.

De onderneming van dit onderzoek laat zich beschrijven als een tocht door grensland. Ik maakte deze tocht niet alleen. En met name dat is de reden dat ik het doen van dit onderzoek over het algemeen niet als zwaar heb ervaren. Op deze plaats wil ik graag mijn reisgenoten danken.

Allereerst wil ik mijn begeleiders danken. Henk de Roest en Hanneke Meulink-Korf. Henk, *Doktorvater*, dank je voor de heel prettige wijze waarop jij met mij hebt meegedacht en mij met je goede vragen telkens weer vooruit hebt geholpen. Dank je voor je vertrouwen en voor de ruimte die jij mij hebt geboden om mijn eigen weg te zoeken. Hanneke, jij bent op deze reis niet alleen een belangrijke gesprekspartner voor me geweest, maar op vele momenten ook een onmisbaar ethisch kompas en een belangrijke hulp bij het zoeken van een goede balans tussen afstand en nabijheid.

Ook anderen hebben mij geholpen om mijn weg met dit onderzoek te vinden. Ik dank Rein Brouwer, Ruud Ganzevoort en Alexander Veerman, voor hun meedenken in het beginstadium van dit onderzoek. En ik dank de verschillende coördinatoren van het interkerkelijk samenwerkingsverband tegen Seksueel Misbruik in Pastorale Relaties (SMPR), Sylvia van Delden, Ploni Robbers en, helemaal op het eind, Lenny van den Brink. Jullie hebben veel meer voor dit onderzoek betekend dan de oorspronkelijk geplande faciliterende rol. Sylvia, dank je voor je helderheid en vriendschap. Ploni, dank je voor de wijze waarop wij samen grootse plannen konden smeden, die jij vervolgens gewoon realiseerde. Ook Jodien van Ark wil ik danken voor alle steun en meedenken rond de tweedaagse ontmoeting van de gemeentebegeleiders op Hydepark. De gemeentebegeleiders van SMPR dank ik voor hun constructieve en kritische betrokkenheid bij deze studie en voor alle gesprekken die wij in de verschillende fases van het onderzoek over deze thematiek hebben gevoerd. Ik dank de vertrouwenspersonen van SMPR en de voormalige IKON-pastores voor hun bereidheid om (potentiële) onderzoeksparticipanten te begeleiden bij de afweging om al dan niet aan het onderzoek deel te nemen en voor de wijze waarop zij gedurende de jaren op dit onderzoek betrokken zijn geweest. Ook Corrie Blijdorp wil ik danken voor de steun die zij als coördinator van het Meldpunt Seksueel Misbruik in Kerkelijke Relaties aan dit onderzoek heeft verleend.

Ik denk graag terug aan mijn tijd in Leiden, waar ik met veel plezier theologie heb gestuurd en waar ook de reis van dit onderzoek begon. Ik dank de mensen van de (toen nog) PThU vestiging Leiden en van wat nu heet het Leiden University Centre for the Study of Religion. Met name noem ik mijn Leidse mede-aio's Veerle, Wietske, Gea, Gerben en Hans. Dank jullie voor gezelligheid, meedenken en meeleven. Ook de mensen van de PThU Amsterdam wil ik danken. Met name dank ik jou, Dominique voor je steun op cruciale momenten, en jullie aio's voor de tussendoor-gesprekken. En ik dank de mensen met wie ik in verschillende verbanden heb opgetrokken en van wie ik veel heb geleerd: de mensen van het DoktorandInnenkoloquium Kiel-Zürich-Leiden, van de OPP-week, van de Graduate School van de PThU en van het NOSTER-promotieseminar. Adriana, jou wil ik in het bijzonder danken voor alle gesprekken over ons – in sommige opzichten vergelijkbaar – onderzoek.

Heel in het bijzonder wil ik de mensen danken die aan dit onderzoek hebben meegedaan. Ik ben Renate, Agnes, Annemarie, Marieke en Joost, die zo jong is overleden, dankbaar voor de gesprekken die wij hebben gevoerd. Jullie ervaringen staan niet rechtstreeks in dit boek. Maar wat ik van jullie heb geleerd verdiepte en verbreedde mijn begrip. Kessie, Charlotte, Iris, Anne, Paulien, Parel, Gretha, Estée, Anna, Paula, Aurelia, Rozemarijn, Tamar, Hannah, Isthe, Maaïke en Petra: dat jullie op deze manier reisgenoten zouden worden, had ik van tevoren niet kunnen bedenken. Bedankt voor het vertrouwen dat jullie in dit onderzoek en in mij als onderzoeker hebben gesteld en voor alles wat ik van jullie heb mogen leren. Bedankt voor jullie meedenken en voor jullie actieve betrokkenheid bij dit onderzoek. Bedankt voor jullie moed om in dit onderzoek met je verhaal naar buiten te treden. En ten slotte bedankt voor jullie geduld.

Ik dank onderzoeksparticipanten, gemeentebegleiters en de mensen van de 'derde expertgroep' voor het lezen van de analyse en voor de gesprekken die wij samen over de analyse hebben gevoerd. Kostbare gesprekken die de evaluatie van dit onderzoek tot een gezamenlijke onderneming maakten. En ik dank al die mensen die ergens gedurende de lange looptijd van dit onderzoek een belangrijke hulp voor mij zijn geweest. Bij name noem ik hier Ingrid, Gertrude en Ariena. En natuurlijk jullie, Winifred en Margreet. Naast al het andere dat jullie voor dit onderzoek hebben betekend, hebben jullie het boek zorgvuldig en kritisch gecorrigeerd. Een enorme klus en een bijzonder proces. Uiteraard blijf ikzelf verantwoordelijk voor de resterende fouten.

Naast de reisgenoten die rechtstreeks bij dit onderzoek zijn betrokken, wil ik ook een aantal mensen uit de bredere context van dit onderzoek danken voor hun steun. *Pars pro toto* voor de gemeenschap van de Leidse Studenten Ekklesia dank ik het bestuur van de LSE en de leden van de beroepscommissie voor het in mij gestelde vertrouwen en voor de creatieve manier waarop zij de combinatie van dit onderzoek met het werk als participantenpastor mogelijk maakten. Ik dank jou, Irene, voor je hulp om al mijn ballen zo goed mogelijk in de lucht te houden. Jac en Henk, ik ben dankbaar dat jullie in de afgelopen jaren samen met mij een 'pastoraal trio' wilden vormen. Wat bedoeld was om mij het werken aan het proefschrift mogelijk te maken, bleek in alle opzichten een gouden greep. Voor mij was het een ideale situatie om geleidelijk en onder goede begeleiding in het predikantschap te kunnen groeien.

Ik ben dankbaar zo trouwe en goede vrienden te hebben. Jullie zijn zulke belangrijke reisgenoten en gesprekspartners voor me. Gedurende de reis van dit onderzoek, en soms al veel langer. Ik dank mijn schoonfamilie voor hun betrokkenheid. Ik wil mijn moeder Almut, mijn zus Frauke en mijn broer Johannes danken; en ik denk dankbaar aan mijn lieve vader Rüdiger. Mijn eerste reisgenoten. En nog steeds heel nabij. Frauke, dank je voor de Engelse samenvat-

ting. Almut, dank je voor de Duitse samenvatting, voor je zorgvuldige en betrokken lezen en voor al je hulp.

Steven, met name jij hebt de combinatie van proefschrift en Ekklesia mogelijk gemaakt. Dank je daarvoor. Dank je ook voor al je praktische hulp, niet in de laatste plaats voor het verzorgen van de hele lay-out van dit boek. Dank je voor je verhelderende manier van luisteren en voor je bemoediging. Ik ben dankbaar samen met jou te mogen reizen. Lieve Jelle, Joost en Maaïke, dank jullie voor jullie begrip en voor jullie belangstelling voor dat 'heel dikke boek' dat ik schreef.





# 1. Inleiding

“Those we were closest to, turned their backs on us as more of the truth came out. They all blamed me. I felt like the woman thrown before Jesus, while everyone stood above her taking aim with their rocks. These people *knew* me. They *knew* my heart. They *knew* my passion for the ministry. They *knew* my character. And in a matter of hours, they were willing to toss me aside, claiming that I was an ‘adulterous woman’, that I had *chosen* to ‘seduce and bring down *their* Pastor’. They said if I remained in the Church (which was not their preference), that I must be stripped of all my ministry positions, I could not work with any young people (for fear that I would lead them astray), and at the most, I would be able to sit in the back corner during services, so my presence in the sanctuary would not hinder those that were really worshipping. I felt as though the wind had been knocked out of me. We knew we could not remain...” (Alli)

“De relatie met de gemeente is eigenlijk met één woord wel samen te vatten, of met één zin: Ik word aan de kant gezet. Wat je niet ziet, dat is er niet. En dat is eigenlijk vanaf het begin af aan een beetje... Op een gegeven moment werd het bij een ambtsdrager bekend wat er gebeurd is (...) en toen werden wij, de predikant en ik, zover mogelijk uit elkaar gezet en dat is nu nog steeds, zo ervaar ik het tenminste. Zo ver mogelijk bij elkaar weg. En dat betekent dus ook – want die persoon, die predikant die het betreft, die werkt gewoon, hij doet gewoon alles wat hij daarvoor ook deed – dat ik dat allemaal niet heb, niet doe. (...) Wij mogen geen contact met elkaar hebben, zeggen de visitatoren. Dus als ik een afkondiging heb, dan (...) doe ik dat via mijn eigen predikant. Dan schrijf ik een e-mail met de afkondiging en die stuurt hij door aan de predikant. Op zich is het een goede oplossing, maar het zet mij wel weer buiten spel. Uit het zicht. Buiten de gemeente. Voor mij gelden andere regels dan voor de andere gemeenteleden. Ik heb daar niet om gevraagd.” (Paulien)

Twee ervaringen van twee vrouwen die allebei te maken hebben gehad met seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie. Alli's ervaringen betreffen voorganger en gemeente van een pinksterkerk ergens in de Verenigde Staten. Zij vertelt over haar ervaringen op de website ‘Sharon's Rose’.<sup>1</sup> Pauliens ervaringen gaan over een PKN-gemeente in Nederland. Zij is een van de mensen die ik in een interview heb gesproken.

Wat Alli en Paulien vertellen over hun relatie met hun geloofsgemeenschap komt eigenlijk een beetje op hetzelfde neer: het gevoel erbuiten komen te staan. Buiten de gemeente. En het wordt duidelijk dat dit erbuiten staan Alli en Paulien pijn doet. De verhalen van Alli en Paulien vertonen meer overeenkomsten. Een voorbeeld daarvan is de impact die wat er gebeurd is, heeft op hun gezinnen. Alli verwoordt het: “Those we were closest to turned their backs on us...” en: “We knew we could not remain...” Het raakt niet alleen maar haarzelf. Ook haar man en heel haar gezin worden met de gevolgen van het gebeuren geconfronteerd. En in het gesprek met Paulien speelt de invloed van alles op hun gezinsleven en -welbevinden een centrale rol. Een ander voorbeeld is de impact van alles wat er is gebeurd op het geloof. Paulien vertelt dat geloven moeilijker is, nu de voor haar centrale en vanzelfsprekende inbedding daarvan in een geloofsgemeenschap problematisch is geworden. En misschien mag ook Alli hier ruim en metaforisch worden verstaan. De reactie van de gemeente heeft niet alleen maar gevolgen voor de samenstelling van haar sociale netwerk: wat er gebeurd is, raakt ook haar leven en haar levenszin en levenskracht. Het gaat om de geest of Geest van alles: “I felt as though the wind had been knocked out of me.”

---

<sup>1</sup> <http://sharonsrose.org/survivorsvoices.html> (9 aug 2013)

Naast alle overeenkomsten tussen de verhalen van Alli en Paulien zijn er ook verschillen. En deze verschillen zijn zelfs zo groot dat de aanwezigheid van de overeenkomsten die er desondanks zijn een zorgwekkend feit is. Want tussen de ervaring van Alli en de ervaring van Paulien ligt een enorme ontwikkeling in het kijken naar het verschijnsel seksuele relatie, of geseksualiseerde relatie, tussen pastor en gemeentelid.

Uit het verhaal van Alli blijkt dat haar gemeente een onversneden ‘romantisch discours’ hanteert om naar het gebeuren te kijken (Veerman, 2006, 20). De seksuele relatie tussen haar en de predikant wordt, zo vertelt zij elders in haar verhaal, gezien als een affaire en als haar vrije keus. Bovendien wordt de verantwoordelijkheid voor de relatie bij haar gelegd, zij heeft de dominee verleid en zo ten val gebracht. De aloude interpretatie van Adam en Eva klinkt en werkt hier doorheen. Het verbaast dan ook niet dat Alli zich identificeert met de van overspel beschuldigde vrouw uit Johannes 8, op wie iedereen zijn stenen richt, klaar om te gooien. En deze interpretatie bepaalt ook het handelen van de gemeente. Alli wordt als gevaar voor de jeugd in de gemeente beschouwd en uit haar pastorale verantwoordelijkheden ontheven. Als er überhaupt nog een plaats voor haar is in de gemeente, dan is het in de marge, onzichtbaar, niet in de weg van “those that were really worshipping”.

Heel anders is het verhaal van Paulien. Hoewel er misschien maar weinig tijd ligt tussen hun ervaringen is de context een heel andere. Want in de kerk van Paulien is, net als in veel andere kerkgemeenschappen, inmiddels veel geleerd. Met name feministische denkers en doeners hebben gedurende de afgelopen decennia voor een andere interpretatie van seksuele relaties tussen pastores en hun gemeenteleden gestreden. Met veel succes. Inmiddels worden deze relaties door veel kerken heel anders verstaan. Men kijkt nu vanuit een ‘machtsdiscours’, waarbij de nadruk ligt op de fundamentele asymmetrie van de pastorale relatie (Veerman, 2006). De pastor is vanuit zijn professionaliteit en vanuit zijn verantwoordelijkheid voor het pastorale contact ook verantwoordelijk voor het bewaken van de grenzen ervan. Dit is een verschuiving met grote consequenties. Verschillende kerken hebben protocollen ontwikkeld, er wordt gewerkt aan deskundigheidsbevordering en aan preventie. Ook in de kerk van Paulien, de Protestantse Kerk in Nederland. En al dit werk vindt zijn weg tot in de gemeentes. Wanneer Paulien een ouderling in vertrouwen neemt over het geseksualiseerde contact met haar predikant, vindt deze snel de weg naar het protocol. De betrokken kerkenraad richt een stuurgroep in, die zich met deze netelige kwestie moet bezighouden. Men zoekt contact met deskundige instanties en er gaat een bijzondere visitatie van de gemeente van start. Iedereen is terughoudend met het beschuldigen van de predikant. Diens schuld of onschuld is immers niet bewezen en alleen ter zake kundige organen mogen hierover een uitspraak doen. Maar ook Pauliens anonimiteit in de wijdere gemeente wordt gewaarborgd. Van het romantisch discours is geen spoor te bekennen. Religieuze taal wordt er eveneens buitengelaten. Zo vraagt bijvoorbeeld niemand Paulien om de predikant te vergeven. Het taalgebruik is formeel.

Dus: wat een verschil met het verhaal van Alli. En toch: wat een overeenkomst in ervaring. Blijkbaar helpt het allemaal niet, of helpt het in elk geval niet genoeg. Blijkbaar is dit allemaal nog geen waarborg dat iemand die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie heeft ervaren, in vrijheid kan kiezen of hij of zij in de gemeente blijft of de gemeente verlaat. In de woorden van Paulien: “De relatie met de gemeente is eigenlijk met één woord wel samen te vatten, of met één zin: Ik word aan de kant gezet. Wat je niet ziet, dat is er niet.”

## 1. VERTREKPUNT

De ervaringen van Alli en Paulien zullen voor veel mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ervaren in elk geval gedeeltelijk herkenbaar zijn: de relatie met de geloofsgemeenschap gaat niet gewoon verder. Velen vertellen dat zij uitsluiting hebben ervaren of dat het hen niet meer lukt om in de gemeente te blijven. Al is het zeker niet zo dat alle ervaringen alleen maar negatief zijn. Zo spreken sommige participanten in dit onderzoek vol waardering over de grote inzet van mensen uit hun gemeente voor het behoud van hun plek in de gemeenschap. Maar zelfs dan blijkt het heel moeilijk te zijn, en misschien wel onmogelijk, om op den duur in de gemeente te blijven.

De ervaringen van mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ondervonden, vormen het vertrekpunt van dit onderzoek. Vanuit deze ervaringen is bij het interkerkelijk samenwerkingsverband tegen Seksueel Misbruik in Pastorale Relaties (SMPR) de wens naar verder onderzoek geboren. Hierbij bouwt deze studie tevens voort op het onderzoek van Alexander Veerman. In zijn boek *Ontredderd* beschrijft en analyseert Veerman het proces in de kerkenraad als de predikant seksueel misbruik heeft gepleegd (Veerman, 2005). De focus van Veermans onderzoek ligt op de kerkenraad. De verhalen van zowel de dader-predikanten als van de misbruikte vrouwen vallen buiten de doelstelling van het onderzoek van Veerman. Deze verhalen worden alleen in het onderzoek meegenomen daar waar ze het proces in de kerkenraad beïnvloeden. (Veerman, 2005, 10) Het is opvallend, en vermoedelijk kenmerkend voor situaties van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie in geloofsgemeenschappen, dat hoewel *allebei* de hoofdrolspelers, slachtoffer én dader, bij Veerman buiten de opzet van het onderzoek vallen, dit wat betreft de grensoverschrijdende predikant helemaal niet opvalt. Want over de pleger gaat het – dat is althans mijn eigen leeservaring<sup>2</sup> – heel vaak. De predikant en diens handelen zijn onderwerp van de kerkenraadsgesprekken en Veerman laat zien hoe grensoverschrijdende predikanten dikwijls proberen om het proces in de kerkenraad te sturen. Verder spreken de door Veerman geïnterviewde kerkenraadsleden in hun pogingen om betekenis te geven aan het gebeurde ook zelf vaak uitgebreid over de predikant. Hetzelfde geldt echter niet voor de slachtoffers. Over de slachtoffers wordt met name in algemene termen gesproken. Hier blijkt dat het feit dat zij anoniem blijven hen niet alleen de nodige bescherming en veiligheid biedt, maar ook dat de anonimiteit hen onzichtbaar maakt, waardoor hun ervaringen minder goed worden gezien.

Dit onderzoek bouwt in die zin voort op het onderzoek van Veerman dat wij proberen om het perspectief van de primaire slachtoffers toe te voegen aan het beeld dat Veerman heeft geschetst. Zo vormen de twee onderzoeken samen als het ware de panelen van een tweeluik: dit onderzoek probeert zichtbaar te maken wat in het onderzoek van Veerman buiten de doelstelling blijft. Tegelijk vormt het onderzoek van Veerman de ontstaanscontext van dit onderzoek.<sup>3</sup>

Ervaringen als die van Alli en van Paulien wringen. Deze ervaringen kloppen niet met de hoop en de verwachting die mensen hebben van de kerk. Deze ervaringen zijn als een ‘wond

---

<sup>2</sup> In dit onderzoek maak ik zo veel mogelijk gebruik van de wij-vorm, die de belangrijke rol van mijn begeleiders tot uitdrukking brengt. Daar waar nadrukkelijk eigen reflecties, ervaringen en analyses worden beschreven, spreek ik in de ik-vorm.

<sup>3</sup> Een opmerking van dr. Akke van der Kooi tijdens de promotieplechtigheid van Veerman kan als concreet beginpunt van deze studie worden aangemerkt. In haar oppositie merkte Van der Kooi de relatieve onzichtbaarheid van primaire slachtoffers in het onderzoek van Veerman op. Het concrete idee voor dit onderzoek kwam hieruit voort.

die vraagt om een antwoord' (Fulkerson, 2007). Dit onderzoek kan worden verstaan als één van de vele manieren en als één schakel in een lange keten om te proberen antwoord te geven op deze verwonding. Achter dit onderzoek staat de steeds bredere bewustwording binnen de kerken van de schade die seksueel contact tussen pastores en gemeenteleden aanricht.<sup>4</sup> Een bewustwording die door de triosynode van de – toen nog – Samen op Weg-kerken in 1999 in een principe-uitspraak onder woorden werd gebracht: "Seksueel misbruik is zonde: kwaad in Gods ogen en misbruik tegenover de medemens." En: "De kerk dient onomwonden te kiezen voor slachtoffers van seksueel misbruik."<sup>5</sup> Het onderzoek sluit hiermee aan bij een streven binnen de kerken om seksueel misbruik te voorkomen en om zo goed mogelijk recht te doen, allereerst aan de misbruikten, maar ook aan andere betrokkenen. Achter de bereidheid van de Protestantse Theologische Universiteit om dit onderzoek te financieren en uit te voeren staat de hoop om slachtoffers en gemeentes in de toekomst beter te kunnen helpen.

Ervaringen als die van Alli en van Paulien wringen niet alleen maar, zij roepen ook vragen op. Wat precies doet of zegt de gemeente dan? Is bijvoorbeeld zo'n vraag. Of: waarom reageren gemeenteleden zo? Of: wie is 'de gemeente' eigenlijk? Is dat iedereen, of zijn dat enkelen? Of: hoe wordt er dan over gesproken? Met welke woorden? En wat doet een bepaalde wijze van spreken met de verschillende betrokkenen? Of: waar zijn de mensen uit de gemeente misschien bang voor? Om wie zijn ze bezorgd? En waarom raakt het de slachtoffers zo? Wat precies doet pijn? Om wie zijn zij misschien bezorgd? En ten slotte: is het nodig dat het zo loopt? Of kan het ook anders?

Tegelijk, zijn dit wel echt de eerste vragen die de verhalen van Alli en Paulien oproepen bij degenen die ze horen? Of gaan daar niet – uitgesproken of onuitgesproken – nog allemaal vragen aan vooraf? Vragen als: Wat is er überhaupt gebeurd? Hoe kan zo iets gebeuren? Waarom doet een predikant of ouderling zo iets? Is zo'n predikant psychisch wel helemaal in orde? En hoe overkomt iemand zo iets? Is het slachtoffer wel helemaal in orde? Is het eigenlijk wel misbruik, zij was toch volwassen? Wat is seksueel misbruik in een pastorale relatie überhaupt?

Telkens weer bleek dat de vraag naar de relatie met de geloofsgemeenschap een soort 'afgeleide' vraag was. Geen primaire of eerste vraag, maar eerder een tweede vraag. Je kunt je aandacht daar moeilijk op houden, want je wordt telkens weer afgeleid door het gebeuren dat daaraan vooraf is gegaan en dat ook de hele aanleiding vormt voor de vraag naar de verhoudingen in de geloofsgemeenschap. De grensoverschrijding zelf. Blijkbaar kun je niet goed praten over de verhoudingen in de geloofsgemeenschap na seksueel misbruik in een pastorale relatie zonder ook, en vermoedelijk ook eerst, hierover te praten en hierover na te denken. Het 'gebeuren zelf' staat heel centraal en het blijft ook heel centraal. De vragen die het oproept

---

<sup>4</sup> Zie bijvoorbeeld: [http://www.raadvankerken.nl/pagina/3177/kerken\\_veilige\\_plaats&highlight=veilig,kerk](http://www.raadvankerken.nl/pagina/3177/kerken_veilige_plaats&highlight=veilig,kerk) (24 feb 2015)

<sup>5</sup> "Lichamelijkheid en seksualiteit zijn met de schepping gegeven en mogen als een gave van God gezien worden. Bij velen, ook in kerkelijke kring, bestaat er nog steeds schroom om op een open en positieve wijze te spreken over de betekenis van lichamelijkheid en seksualiteit als gave van God. Ons wordt in de Schriften opgedragen om daarmee zo om te gaan dat zij de naaste niet beschadigen. (...) seksueel misbruik (...) leidt veelal tot blijvende beschadiging van de slachtoffers, niet alleen psychisch, maar ook op het vlak van geloof en geloofsbeleving. Daarom moet de kerk alert blijven op machtsmisbruik en mag er niet gezwegen worden. Seksueel misbruik is een buitengewoon kwalijke vorm van machtsmisbruik, die de lichamelijke en geestelijke integriteit van de medemens – geschapen naar Gods beeld – aantast. Er mag geen enkele twijfel over bestaan dat seksueel handelen van volwassenen jegens kinderen ontoelaatbaar is. Om die reden zijn pedoseksuele relaties – die per definitie ongelijkwaardig zijn – onacceptabel. Evenzeer mag er geen enkele twijfel bestaan over de onaanvaardbaarheid van seksualisering van de pastorale relatie." Gedeelte uit het besluit van de gezamenlijke vergadering van de – toen nog – Hervormde, Gereformeerde en Evangelisch-Lutherse synoden op 30 januari 1999 inzake het rapport Schuilplaats in de wildernis. (Van Delden et al., 2007, 4; Ganzevoort & Veerman, 1998)

duiken telkens weer op en moeten blijkbaar ook telkens opnieuw worden gesteld en besproken. Elke poging tot een afkorting leidt af, omdat het ‘afgeleide’ of ‘tweede’ verhaal, waarop zich het onderzoek richt, zonder het ‘eerste’ of ‘primaire’ verhaal niet goed kan worden verstaan.

Kenmerkend voor de bovengenoemde ‘eerste’ vragen naar ‘Wat is er dan gebeurd?’ is vermoedelijk vooral dat zij ethisch niet neutraal zijn. Evenmin als de gebruikte woorden neutraal zijn. Deze vragen zijn niet neutraal en zij zijn ook niet onschuldig. Sommige vragen doen mensen pijn. Andere vragen doen andere mensen pijn. Daarmee bevinden wij ons met het stellen van deze vragen al midden in de problematiek en ook midden in de hachelijkheid die kenmerkend is voor dit thema.

## 2. DOEL- EN VRAAGSTELLING EN *QUICK START GUIDE* NAAR DE ANALYSE

Nadat wij in het voorgaande iets hebben gezegd over de thematiek waarop dit onderzoek zich richt en over de motivatie die aan dit onderzoek ten grondslag ligt, gaan wij in deze paragraaf nader in op het onderzoek zelf en op de manier waarop dit onderzoek is opgezet. Wij noemen de doelstelling en de vraagstelling van dit onderzoek en de bij dit onderzoek geformuleerde subvragen. De vraag naar de ontologie en de epistemologie van dit onderzoek wordt hier reeds even aangestipt. Vervolgens noemen wij de iteratieve wijze waarop het onderzoeksproces is verlopen en gaan wij in op de in dit onderzoek gehanteerde terminologie. Al deze thema’s komen terug in de hoofdstukken ‘Lenzen’ en ‘Proces’ waar de methodologie en de methode van dit onderzoek zullen worden verantwoord. Wie snel naar de presentatie van de analyse in de collage-hoofdstukken wil gaan, kan de introductie in deze paragraaf lezen als een soort *quick start guide* naar de analyse in deel III van dit onderzoek, om dan eventueel aan de hand van specifieke vragen terug te bladeren naar de betreffende delen van de hoofdstukken ‘Lenzen’ en ‘Proces’.

Hierboven zeiden wij dat de ervaringen van mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ondervonden enerzijds vragen oproepen en anderzijds motiverend werken. De bij dit onderzoek geformuleerde doel- en vraagstelling sluit hierbij aan. Wij nemen de ervaringen van mensen die grensoverschrijding hebben ondervonden als uitgangspunt. Vanuit het perspectief van deze primaire slachtoffers kijken wij naar de dynamiek in de geloofsgemeenschap. In de hoop dat een beschrijving van dit perspectief eraan kan bijdragen enkele vragen die door deze problematiek worden opgeroepen beter te kunnen beantwoorden. En vanuit de hoop dat een beschrijving en analyse van hun ervaringen en de evaluatie daarvan eraan kunnen bijdragen primaire slachtoffers en geloofsgemeenschappen in de toekomst beter te kunnen ondersteunen.

### *Doelstelling:*

*Doel van dit onderzoek is te beschrijven hoe slachtoffers van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie de relatie met hun geloofsgemeenschap door de tijd heen ervaren, en de implicaties hiervan voor theologie en gemeentelieven te evalueren.*

### *Hoofdvraag:*

*Hoe ervaren slachtoffers van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie de relatie met hun geloofsgemeenschap door de tijd heen?*

In de bij de hoofdvraag geformuleerde subvragen gaat het erom te bepalen hoe wij in dit onderzoek naar de ervaringen van mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ondervonden willen kijken. Hier gaat het met andere woorden, om de lenzen die wij in dit onderzoek willen hanteren.

*Subvragen:*

1. *Wat zijn de constructies van slachtoffers met betrekking tot de relationele dynamiek in de geloofs-gemeenschap na een situatie van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie?*
2. *Welke discoursen worden in deze constructies gehanteerd en beschreven?*
3. *Hoe spelen verbondenbeden een rol in de constructies?*
4. *Hoe spelen theologische en ecclesiologische verwachtingen, beelden en noties een rol in de constructies?*

Wij gaan kort op elke subvraag in. Bij de eerste subvraag willen wij iets uitgebreider stilstaan omdat deze vraag raakt aan de in dit onderzoek gehanteerde ontologie en epistemologie.

‘Wat is er eigenlijk precies gebeurd?’, is een veelgestelde vraag als het gaat om seksueel misbruik in een pastorale relatie. En het is een vraag die een grote rol speelt in de veranderende verhoudingen in de gemeente. Het is een vraag die door de betrokken predikant en het betrokken gemeentelid doorgaans verschillend wordt beantwoord. Soms omdat iemand niet de waarheid spreekt. Maar ook, en dat is ingewikkelder, omdat wat er is gebeurd verschillend wordt beleefd en verschillend wordt geïnterpreteerd. Het kale feit van bijvoorbeeld een arm om de schouder zegt op zichzelf immers niet zo veel. Maar hoe is dit gebaar bedoeld en hoe wordt het verstaan? Troostend? Vriendschappelijk? Of speelt er meer? Is het gebaar geseksualiseerd? En om wie gaat het daarbij? Ten behoeve van wie wordt die arm om de schouder gelegd? Gaat het alleen maar om de pastorant? Of is het onderdeel van een strategie van de pastor? En zo ja: voel je dat dan meteen? Of misschien pas veel later? En wat is dan waar?

In dit onderzoek proberen wij niet te reconstrueren wat er precies is gebeurd; ons gaat het hier om de vraag hoe mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ondervonden de gebeurtenissen hebben ervaren. Daarmee richten wij ons, in een situatie die wordt gekenmerkt door botsende verhalen, op één enkel perspectief. Ervaring is hierbij een belangrijk begrip. Tegelijk richten wij ons in dit onderzoek ook niet op de ervaring zelf. Want ook ervaring laat zich niet zomaar vatten. Immers: als onderzoeker was ik enkele uren bij mensen op bezoek. In enkele uren probeerden zij hun ervaringen samen te vatten. In enkele uren vertelden zij mij een verhaal dat vaak vele jaren beslaat. In enkele uren raakten zij in meer of mindere mate op hun gemak met mij en met mijn opnameapparatuur, vormden zij zich een beeld van mij en van het onderzoek, speelde de wisselwerking tussen ons een bepaalde rol, hielp ik hen om hun verhaal te vertellen, of stond ik hun vertellen in de weg. In enkele uren reageerde ik op hen en zij op mij en op wat zij van mij zagen of meenden te zien. En al vertellend hoopten zij dat ik een bepaald beeld van hen zou krijgen. En dat allemaal op een dag waarop zij misschien net hoofdpijn hadden of net niet, of waarop ik net hoofdpijn had of net niet, of waar een van hun of een van mijn kinderen ziek was of niet... Enzovoort, enzovoort.

Het resultaat van dit gesprek met hen is dus niet ‘hun ervaring’. Het resultaat is een constructie (Ganzevoort, 2001). Het is een vertellen op dat moment, in deze tijd, onder deze omstandigheden, met deze hoofdpijn, enzovoort. En natuurlijk met deze interviewer. Tot op zekere hoogte is het zeker juist om deze constructies als co-constructies te beschouwen. Ook

mijn begrijpend knikken en mijn gefronste wenkbrauwen zitten immers in hun verhaal verstopt, omdat zij de loop van het verhaal mede hebben bepaald. Ontzag voor hun ervaringen die zo veel groter zijn dan datgene wat mij in enkele uren kon worden verteld en ontzag voor alles wat deze mensen nog meer zijn dan datgene wat ik in enkele uren van hen heb mogen zien en horen, ligt daarmee ten grondslag aan de beslissing om ons in dit onderzoek te richten op constructies.

Het vertellen van het verhaal van de onderzoeksparticipanten kan worden vergeleken met het maken van een schilderij. Met de vraag om mij hun ervaringen met hun geloofsgemeenschap te vertellen, heb ik de onderzoeksparticipanten uitgenodigd om de dynamiek in de geloofsgemeenschap zoals zij die hebben ervaren voor mij te schilderen. Zodat hun ervaring tot op een bepaalde hoogte zichtbaar wordt voor mij. Voor mij als onderzoeker zijn immers zowel hun ervaring als ook de dynamiek in de geloofsgemeenschap waarover zij vertellen niet rechtstreeks toegankelijk. Alleen op het doek dat al vertellend ontstaat, wordt hun ervaring voor mij zichtbaar. Al vertellend schilderen de onderzoeksparticipanten. Zij schilderen vanuit hun eigen perspectief en met de kwasten en de kleuren die hen ter beschikking staan.<sup>6</sup> Ik sta ernaast terwijl zij schilderen. Dat betekent dat ik met mijn knikken en met mijn gefronste wenkbrauwen hun kwast dikwijls stuur. Op sommige punten van het schilderij vraag ik of zij meer detail willen schilderen, elders vraag ik om meer diepte, of om nog een ander aspect. Soms breng ik door mijn vragen contrasten aan. Soms vervaag ik scherpe lijnen wat. Ik schilder dus mee. En de beelden en de voorstellingen die ik zelf heb van datgene wat zij proberen te schilderen, sturen mijn meeschilderen. En ook de specifieke vragen en interesses van dit onderzoek sturen mijn meeschilderen. Maar hun ervaring ken ik niet van binnenuit. En de dynamiek waarover zij vertellen, ken ik ook niet. Als het goed is, zit ik hun schilderen dan ook niet al te veel in de weg. Op deze manier komt een heel aantal schilderijen tot stand.

In het volgende hoofdstuk presenteren wij de portretten die op grond van deze schilderijen zijn ontstaan. Om tot deze portretten te komen, leggen wij als het ware een transparant vel over de schilderijen heen en proberen wij met enkele grove penseelstreken de belangrijkste lijnen over te trekken zodat een schets ontstaat. In de latere collage-hoofdstukken presenteren wij de analyse van dit onderzoek in vier verschillende collages. Deze collages zijn ontstaan door als het ware stukjes uit de schilderijen te knippen en die vervolgens in eigen composities een plaats te geven. Eigen composities die op de verschillende schilderijen van ervaringen van de dynamiek in de geloofsgemeenschap zijn gebaseerd. De thema's van deze collages komen enerzijds voort uit de vraagstelling van dit onderzoek en uit de in dit onderzoek gekozen lenzen en anderzijds uit thema's uit de gesprekken met de onderzoeksparticipanten. De resulterende collages beogen niet een soort plattegrond te zijn van hoe de dynamiek in de geloofsgemeenschap na de confrontatie met de grensoverschrijding eruit ziet. Dat kan ook niet, een plattegrond vereist immers een blik van bovenaf. En zo'n blik van bovenaf hebben wij uit de verschillende schilderijen niet verkregen. Net als in sommige moderne schilderijen (ik denk hier bijvoorbeeld aan schilderijen van Picasso) worden ook in deze collages verschillende perspectieven gewoon naast elkaar geplakt. De twee ogen in een gelaat zijn bij wijze van spreken uit verschillende hoeken geschilderd, het ene meer van voren en het andere meer van opzij. En hun plaats in het gezicht is niet per se precies daar waar je ze zou verwachten. De collages zijn dus een vertekening van de werkelijkheid. Maar ik hoop dat deze collages, net als sommige

---

<sup>6</sup> Vgl. de beelden van Marcel Barnard et al. (Barnard et al., 2009) en Rein Brouwer (Inleiding Graduate School PThU, dec 2008).

moderne schilderijen, juist door deze vertekening bepaalde aspecten van de dynamiek extra scherp kunnen weergeven. Dat de collages dus in sommige opzichten juist rijker en veelzeggender zijn dan een plattegrond zou zijn. (Vgl. Lawrence-Lightfoot & Davis, 1997, xvii) In het hoofdstuk 'Lenzen', waar wij de narratief-dialogische benadering van dit onderzoek schetsen, gaan wij nader in op het constructie-karakter van de gesprekken met de onderzoeksparticipanten.

Een tweede lens die bepaalt hoe wij naar de dynamiek in de geloofsgemeenschap willen kijken, komt naar voren in de subvraag naar de discoursen. Daarnet zeiden wij al dat de wijze waarop over seksueel contact tussen pastores en gemeenteleden wordt gesproken niet neutraal is. Daarmee speelt de vraag naar discoursen in dit onderzoek een belangrijke rol. In het hoofdstuk 'Context' gaan wij nader in op het reeds genoemde romantisch discours en op het machtsdiscours en daarmee op de wijze waarop naar seksueel of geseksualiseerd contact tussen pastores en gemeenteleden wordt gekeken. In het analysehoofdstuk 'Web' bieden wij een weergave van de discoursen die wij tegenkomen in de constructies van de onderzoeksparticipanten.

Een derde lens is de vraag naar de rol die verbondenheden spelen in de constructies van mensen die grensoverschrijding hebben ervaren. Wij hebben er in dit onderzoek voor gekozen om vanuit het perspectief van de misbruikten te kijken naar de dynamiek in de gemeente. Deze keuze roept wel een vraag op: als de aandacht voor en de zorg om de primaire slachtoffers in dit onderzoek zo centraal staan, lopen dan de gemeentes niet te veel gevaar om al te gemakkelijk de schuld in de schoenen geschoven te krijgen? Hoe zorgen wij dat wij, uitgaande van de 'eerste loyaliteit met de misbruikte', van daaruit wèrkelijk vorm geven aan andere loyaliteiten? (Ganzevoort & Veerman, 1998, 2) Wij vermoeden dat het zal helpen om hier contextueel te kijken. Misschien biedt de contextuele of relationeel-ethische optiek met haar veelzijdig gerichte partijdigheid en met haar zoeken naar (verborgen en wellicht nu destructieve, maar niettemin aanwezige) loyaliteiten en verbondenheden mogelijkheden om zo veel mogelijk recht te doen aan alle betrokkenen zonder aan het gedane onrecht voorbij te gaan. In het hoofdstuk 'Lenzen' gaan wij nader in op de contextuele benadering die ons in dit onderzoek helpt om oog te hebben voor de wijze waarop mensen die grensoverschrijding hebben ervaren zich verantwoordelijk weten voor verschillende betrokkenen.

Een vierde lens is de vraag naar theologische en ecclesiologische beelden, noties en verwachtingen. In het hoofdstuk 'Lenzen' gaan wij nader in op de wijze waarop dit onderzoek theologisch van aard is. Wij beschrijven enerzijds de wijze waarop wij theologie in navolging van Mary McClintock Fulkerson verstaan als 'antwoord geven op een wond' (Fulkerson, 2007), en verantwoorden anderzijds dat wij in dit onderzoek uitgaan van de theologie van de onderzoeksparticipanten en terughoudend zijn met eigen theologische en ecclesiologische noties. Wij zijn beducht voor een normativiteit van theologische concepten die als het ware te vroeg hun woordje gaan meespreken. Gaat het bij dit onderzoek niet veel meer om te kijken wat overblijft, wat standhoudt of wat nieuw wordt ontdekt in een situatie waarin veel theologie opeens ongeloofwaardig wordt, of mensen pijn gaat doen? Wat 'kerk' en 'gemeenschap' voor mensen is, wordt tenslotte ook daar zichtbaar waar het pijnlijk niet waar wordt gemaakt of niet wordt ervaren. Wat verwachten mensen? Waar hopen zij op? En waar zoeken zij dat en waar vinden zij dat? Of keren zij zich helemaal af? En wat zoeken en vinden zij dan? In de spanning tussen hoog ideaal enerzijds en weerbarstige werkelijkheid anderzijds, die in de ecclesiologische reflectie bij elkaar gehouden moeten worden, willen wij nadrukkelijk beginnen aan de kant van de weerbarstige werkelijkheid. Dit beginnen aan de weerbarstige-werkelijkheidskant van de eccle-



siologie is geen poging om die spanning te ontlopen. Daarvoor is de spanning ook veel te inherent. In de verwachtingen en beelden van mensen keren de grote beelden van de kerk immers vanzelf terug.

In het hoofdstuk 'Lenzen' gaan wij niet alleen in op de manier waarop wij in dit onderzoek naar de dynamiek in de geloofsgemeenschap willen kijken, maar ook op de wijze waarop dit onderzoek is opgezet. Ook dit doen wij aan de hand van een beeld. Wij beschrijven de onderneming van dit onderzoek aan de hand van het beeld van een 'trektocht door grensland'. Dit beeld helpt ons om het iteratieve karakter van dit onderzoek weer te geven en het helpt ons om het eigen perspectief dat wij innemen te verantwoorden (vgl. Tweed, 2006). Een voorbeeld van het iteratieve karakter van dit onderzoek is de wijze waarop de relatie met verschillende onderzoeksparticipanten gaandeweg is veranderd. In het hoofdstuk 'Proces' gaan wij hierop uitvoerig in. Hoewel dit onderzoek in eerste instantie vrij traditioneel was opgezet met duidelijk afgebakende rollen van 'onderzoeker' enerzijds en 'respondenten' anderzijds, raakten verschillende onderzoeksparticipanten intensief bij het onderzoek betrokken. Het onderzoek bleek de participanten de mogelijkheid te bieden om zelf invulling te geven aan de mate van hun betrokkenheid.

### 3. TERMINOLOGIE

Een laatste vraag die wij reeds hier in de inleiding aan de orde willen stellen, is de vraag naar de in dit onderzoek gehanteerde terminologie. Woorden als 'pleger' of 'dader', en 'slachtoffer' en 'misbruik' zijn heldere, maar ook lastige woorden. Heldere woorden omdat met het gebruik van deze woorden een ethische keuze wordt gemaakt. Het zijn woorden die duidelijk maken dat er 'sprake is van een misdrijf, waarbij schade is veroorzaakt.' (Van Dam & Eitjes, 1994, 17) Tegelijk zijn het lastige woorden vanwege associaties met geweldsdelicten die vaak zo niet kloppen als het gaat om seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie, waaraan dikwijls geen grof geweld te pas komt. Hier is het geweld immers subtieler en zal het misschien vaak ook pas na verloop van tijd überhaupt als een vorm van geweld worden ervaren. Daarnaast zijn deze woorden ook lastig omdat deze woorden mensen vastpinnen op een bepaalde positie die eenzijdig is en waar zij nauwelijks meer uitkomen. Posities die niet alleen geen recht doen aan de plegers, die 'meer zijn dan alleen hun daden' (Deenik-Molhuizen & Parmentier-Blankert, 2004), maar die ook geen recht doen aan die mensen die zo veel meer zijn dan slachtoffer (Liberty, 2006c, 75).

Hoe gaan wij in het onderzoek om met de terminologie? Enerzijds plaatsen wij dit onderzoek binnen het 'machtsdiscours' dat seksuele contacten tussen pastores en gemeenteleden niet als een kwestie van al dan niet geoorloofd seksueel gedrag benadert zoals dat binnen het romantisch discours gebeurt, maar vanuit de professionaliteit van de pastor en diens verantwoordelijkheid voor het waarborgen van de veiligheid van de pastorale relatie. (Veerman, 2006) Dit discours is overigens niet vrijblijvend. Volgens de Nederlandse wetgeving is seksueel misbruik strafbaar.<sup>7</sup> Anderzijds vroegen wij ons van meet af aan af of het eigenlijk wel mogelijk is om in

---

<sup>7</sup> Artikel 249 van het Wetboek van Strafrecht zegt:

1. Hij die ontucht pleegt met zijn minderjarig kind, stiefkind of pleegkind, zijn pupil, een aan zijn zorg, opleiding of waakzaamheid toevertrouwde minderjarige of zijn minderjarige bediende of ondergeschikte, wordt gestraft met gevangenisstraf van ten hoogste zes jaren of geldboete van de vierde categorie.
2. Met diezelfde straf wordt gestraft:

het onderzoek de term slachtoffer te gebruiken. Wij hebben die term op z'n minst als ontoereikend ervaren. Al gaande bleven wij dan ook zoeken naar geschikte woorden en vroeg ik vaak aan de onderzoeksparticipanten of zij misschien aanduidingen hebben gevonden die zij als goed ervaren. Gaandeweg werd de vraag naar de terminologie (in de vorm van de vraag wat woorden teweegbrengen) zelfs één van de centrale vragen van dit onderzoek.

In het hoofdstuk 'Beeldvorming' gaan wij nader in op het slachtofferbegrip. Wij laten daar onder andere zien dat het helpt om de term slachtoffer niet te gebruiken als aanduiding van een persoon, dus als een persoonskenmerk, maar situationeel: iemand is in een concrete situatie slachtoffer van een pleger geworden. Het woord beschrijft een positie: in de relatie tot een pleger is een mens slachtoffer. (Moser, 2007; Verhoef, 2006) In dit onderzoek proberen wij het woord slachtoffer dan ook zo veel mogelijk situationeel te gebruiken. Over de mensen die hebben meegedaan aan het onderzoek spreken wij bijvoorbeeld niet als slachtoffer wanneer dat niet functioneel is. Doorgaans duiden wij hen aan als onderzoeksparticipanten. Verder spreken wij het liefst over 'mensen die grensoverschijding hebben ervaren'. Deze aanduiding maakt immers duidelijk dat deze mensen veel meer zijn dan slachtoffer alleen. Daar waar deze lange aanduiding te veel afbreuk doet aan de leesbaarheid proberen wij reïficatie van beelden tegen te gaan door, zonder verschil in betekenis, de verschillende termen ook een beetje af te wisselen. Zo spreken wij niet alleen van 'slachtoffers' of van 'primaire slachtoffers', maar ook wel van 'getroffenen', 'misbruikten' of 'benadeelden'. Voor al deze termen geldt dat de betrokkenen zich er doorgaans niet voluit in kunnen herkennen.<sup>8</sup> Verder spreken wij van 'grensoverschrijdende pastores' of van 'plegers'. Met de term 'dader' zijn wij terughoudender, omdat deze term in het strafrecht gehanteerd wordt voor mensen die juridisch schuldig zijn bevonden. (Van Dam & Eitjes, 1994, 20) En dat is niet bij alle pastores over wie onderzoeksparticipanten vertellen het geval. Soms hebben participanten immers geen klacht tegen een grensoverschrijdende pastor ingediend of kon diens schuld niet bewezen worden. De term 'pastor' gebruiken wij breed. Wij gebruiken deze term om predikanten aan te duiden, maar ook voor voorgangers in meer evangelische geloofsgemeenschappen en voor ouderlingen die hun pastorale relatie met een gemeentelid hebben geseksualiseerd. Aangezien in dit onderzoek alle grensoverschrijdende pastores man zijn en alle slachtoffers vrouw, duiden wij grensoverschrijdende pastores ook met 'hij' aan en slachtoffers met 'zij'. Dit taalgebruik is echter misleidend. Want mannelijke slachtoffers en vrouwelijke daders zijn er niet alleen maar incidenteel. Verder spreken wij, eveneens zonder verschil in betekenis, van seksuele grensoverschijding of van seksueel misbruik en sluiten hierbij aan bij de omschrijving van de Generale Regelingen van de PKN, die bijvoorbeeld ook in het protocol van de PKN wordt gehanteerd:

- 
- a) de ambtenaar die ontucht pleegt met een persoon aan zijn gezag onderworpen of aan zijn waakzaamheid toevertrouwd of aanbevolen;
  - b) de bestuurder, geneeskundige, onderwijzer, beambte, opzichter of bediende in een gevangenis, rijks-werkinrichting, rijksinrichting voor kindbescherming, weeshuis, ziekenhuis, of instelling van weldadigheid, die ontucht pleegt met een persoon daarin opgenomen;
  - c) degene die, werkzaam in de gezondheidszorg of maatschappelijke zorg, ontucht pleegt met iemand die zich als patiënt of cliënt aan zijn hulp of zorg heeft toevertrouwd.

Analoog kan dit van toepassing worden verklaard op pastorale en gezagsrelaties (<http://www.smpr.nl/info.aspx?page=11026>, 15 oktober 2014).

<sup>8</sup> In de in het Engelse taalgebied veel gebruikte term *survivor*, overlevende, herkent in elk geval een aantal onderzoeksparticipanten zich niet. Zo vertelt één participante dat de term bij haar associaties aan concentratiekampen oproept. Karljnn Demasure wijst erop dat de term *survivor* de indruk wekt dat "men alleen maar overleeft, als zou er geen evolutie mogelijk zijn naar een 'geheeld' leven." (Demasure, 2004, 322) Zie met betrekking tot deze term ook het hoofdstuk 'Beeldvorming' en Moser (2007).

“Misbruik van macht en vertrouwen door degene die in een ambt of een dienst staat, een kerkelijke functie vervult of kerkelijke bevoegdheden uitoefent, in een pastorale relatie of in een relatie die betrokkene uit hoofde van dit ambt, deze dienst, functie of bevoegdheden onderhoudt, in de vorm van seksuele handelingen of toespelingen op of uitnodigingen tot seksueel contact dan wel van ander intimiderend gedrag, alles al dan niet onder druk van geheimhouding.” (Artikel 15 van de Generale regeling voor de kerkelijke rechtspraak, bij ordinantie 10. Van Delden et al., 2007, 5)<sup>9</sup>

Tot zover over de in dit onderzoek gehanteerde terminologie. De vraag naar de begrippen raakt echter ook aan de dieperliggende vraag naar de mogelijkheid en de wenselijkheid van het gebruik van heldere definities als het gaat om dit onderzoek. Zoals wij met name in het hoofdstuk ‘Proces’ zullen zien, heeft het veld van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie rafelige randen. Wij vermoeden dat juist deze onhelderheid over de vraag ‘Wat is er nu eigenlijk aan de hand?’ een belangrijke rol speelt in de relationele dynamiek in de geloofsgemeenschap. Om deze reden willen wij de rafelranden niet van het onderzoek uitsluiten. Dat maakt dit onderzoek tot een ‘grensverkenning van grensoverschrijding’.

De keuze om de rafelranden niet van het onderzoek uit te sluiten, heeft uiteraard consequenties voor de wijze waarop wij in dit onderzoek omgaan met begripsdefinities. Maria Katharina Moser constateert in haar onderzoek naar het begrip *Opfer* een spanning tussen enerzijds de wens om ruimte te laten voor zelfdefinities van mensen die zichzelf al dan niet als slachtoffer verstaan en anderzijds de noodzaak van objectieve criteria aan de hand waarvan victimisering kan worden vastgesteld. Volgens Moser is deze spanning onvermijdelijk en is het belangrijk om bij het gebruik van het *Opfer*-begrip beide polen te blijven vasthouden. (Moser, 2007, 472) Op vergelijkbare wijze is ook in dit onderzoek enerzijds sprake van de wens om ruimte te bieden aan de zelfdefiniëringen van de bij het onderzoek betrokken participanten. Mensen belden mij op en zeiden: ‘Mijn verhaal past niet in de door jou gestelde criteria, maar dit onderzoek gaat wel over mij. Ik wil meedoen.’ Anderzijds zagen wij dat een objectieve definieerbaarheid van seksueel misbruik en de erkenning van een bevoegde instantie dat er sprake is van misbruik, van groot belang zijn voor slachtoffers.

---

<sup>9</sup> Veerman zet in zijn bespreking van de terminologie de voordelen en de bezwaren van verschillende definities uiteen. Nadeel van de in het Nederlandse taalveld veel gebruikte term ‘seksueel misbruik in een pastorale relatie’ is dat zo de vraag of een relatie misbruikend is afhankelijk wordt gemaakt van de vraag of het al dan niet een pastorale relatie betreft, een bezwaar dat wordt ondervangen door van ‘pastorale relaties en gezagsrelaties’ te spreken. Het brede concept ‘ambtsmisdrif door een geestelijke’ (“misbruik en exploitatie van leden van een religieuze gemeenschap door hun leiders, die door deze leden vertrouwd worden” (Veerman, 2005, 24; Shupe, 1996, 261; Shupe, 1998, 1; vgl. Liberty, 2006b)) van de socioloog Shupe wordt door Veerman aangevuld door het concept ‘seksueel geweld’ (“elke situatie waarin iemand gebracht wordt tot het ondergaan of uitvoeren van seksuele activiteit in woorden, gebaren of handelingen of de dreiging daartoe terwijl hij of zij dat niet wenst of niet in staat is daarover te beslissen” (Veerman, 2005, 24)). Op deze wijze maakt Veerman enerzijds duidelijk dat het hier niet gaat om seksueel geweld in het algemeen, maar om seksueel misbruik: het gaat hier om de speciale positie en rol van de pastor. Anderzijds versmalt Veerman de brede definitie van Shupe – waaronder bijvoorbeeld ook misbruik van macht in het algemeen kan vallen – tot seksueel misbruik en maakt hij duidelijk dat het hier niet gaat om handelingen die door leden van de gemeenschap als onethisch worden ervaren, zoals bijvoorbeeld in sommige geloofsgemeenschappen homoseksualiteit, maar om handelingen waarbij ‘schade wordt berokkend aan een hulpzoekende’. Zo spreekt Veerman van: “misbruik en exploitatie van leden van een religieuze gemeenschap of van hulpvragenden door de predikant, die door deze leden of hulpvragenden vertrouwd wordt vanwege zijn/haar positie en gelegitimeerde rol. Het misbruik vindt plaats op geseksualiseerde wijze.” (Veerman, 2005, 25) Voor het begrip ‘seksualiseren’ sluit Veerman aan bij Gideon van Dam en Marjo Eitjes: “Het bevorderen of onvoldoende tegengaan dat er een klimaat ontstaat dat uitnodigt tot seksuele fantasieën, en het overgaan tot of onvoldoende tegengaan van seksuele handelingen (seksueel taalgebruik; seksueel bedoelde aanraking; seksuele gemeenschap).” (Veerman, 2005, 25) Zie met betrekking tot de terminologie ook Garland (2006, 4), Celenza (2011, 5v), Hopkins (1998, 11v), Vogelsang (1993, 197v), Benyei (1998, 59vv), Garland en Argueta (2010, 6), Hopkins en Laaser (1995, xi) en Fogler et al. (2008, 136).

In dit onderzoek willen wij in de spanning tussen ruimte voor zelfdefiniëring en behoefte aan objectieve definieerbaarheid blijven staan. Concreet betekent dit een oriëntatie aan de door de PKN gehanteerde definitie zonder te proberen om de rafelige werkelijkheid die wij in de verhalen van onderzoeksparticipanten ontmoeten aan de hand van deze definitie te beoordelen.

Net als Moser gaat het er ook ons in dit onderzoek niet om tot goede definities te komen, maar om de performatieve werking van begrippen (Moser, 2007, 22). Zoals wij verderop zullen zien, willen wij met name van het slachtofferbegrip onderzoeken wat het begrip doet en proberen wij te verstaan hoe het begrip in de dynamiek in de geloofsgemeenschap werkt. Hierbij kiezen wij ervoor om het slachtofferbegrip ondertussen zelf te blijven gebruiken. Wij onderzoeken dus een discours dat wij ook zelf hanteren. De reden hiervoor is dat het in onze ogen niet gemakkelijk is om ons te distantiëren van de werkelijkheid die wij onderzoeken maar waar wij tegelijk ook deel van uitmaken. Wij laten toe dat ons taalgebruik het gangbare gebruik van het woord weerspiegelt, waardoor ook bij een situationeel gebruik van het woord alle beelden en connotaties die het slachtofferbegrip heeft als een wolk om het begrip heen blijven hangen.

Ook voor andere in dit onderzoek gehanteerde begrippen geldt dat wij niet zullen proberen deze helder te definiëren, maar dat wij veeleer toelaten dat alle connotaties die een begrip heeft in ons taalgebruik worden weerspiegeld. Als het goed is, is deze omgang met de terminologie geen conceptuele luiheid, maar een wijze om recht te doen aan de complexiteit van de thematiek, die, zo hopen wij, in lijn is met de algehele methodologie van dit onderzoek.

#### 4. OPZET

Na de hier geboden introductie zullen wij in het eerste deel van dit onderzoek nader ingaan op seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie en op de gevolgen daarvan voor de betrokkenen en voor de betrokken geloofsgemeenschap. In het hoofdstuk 'Portretten' schetsen wij de ervaringen van zeventien mensen die aan dit onderzoek hebben meegedaan. In lijn met het uitgaan van dit onderzoek van de praktijk (vgl. Fulkerson, 2007; Müller, 2005) beginnen wij met hun ervaringen. In het hoofdstuk 'Context' zullen deze portretten van een context worden voorzien. In dit hoofdstuk zoeken wij het gesprek met literatuur rond seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties en literatuur rond de dynamiek in de geloofsgemeenschap die daarop volgt. Aan het eind van dit hoofdstuk wijzen wij lacunes aan in bestaand onderzoek en formuleren wij vragen die richtingwijzend zijn voor de analyse.

In het tweede deel 'Trekken door grensland' verantwoorden wij het onderzoek zelf. In het hoofdstuk 'Lenzen' bieden wij de methodologische verantwoording van dit onderzoek. Ging het in het hoofdstuk 'Context' om de thematiek waarop dit onderzoek zich richt, waarbij het hoofdstuk 'Context' de onderzoeksvraag nader toelicht en van een context voorziet, in het hoofdstuk 'Lenzen' gaat het om het instrumentarium dat wij gebruiken om dit onderzoek uit te voeren. Hier bieden wij de uitwerking van de bij deze studie geformuleerde subvragen. Het beeld van het grensland helpt ons om de onderneming van dit onderzoek te kunnen beschrijven. Na de situering van het onderzoek op grensland schetsen wij de narratief-dialogische benadering die ons voor ogen staat. Hier verantwoorden wij tevens wat dit onderzoek tot theologisch onderzoek maakt. De in het hoofdstuk 'Lenzen' geëiste transparantie wordt in het hoofdstuk 'Proces' geboden. Het hoofdstuk 'Proces' vormt de methodische en ethische verantwoording van de wijze waarop het onderzoek is uitgevoerd en verlopen.

In het derde deel ‘Collages’ presenteren wij de analyse. In het eerste collage-hoofdstuk ‘Tijd’ gaan wij in op de belangrijke rol die de factor tijd speelt in de dynamiek in de geloofsgemeenschap na confrontatie met seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie. Tevens verantwoorden wij hier hoe wij in dit onderzoek zijn omgegaan met de wijze waarop alles wat in de dynamiek gebeurt, op een bepaald punt in de tijd gebeurt. Daarna proberen wij in het volgende collage-hoofdstuk ‘Web’ te komen tot een schets van de dynamiek in de geloofsgemeenschap in de ruimte. Hierbij gaan wij uit van het beeld van de geloofsgemeenschap als een ingewikkeld web. In het collage-hoofdstuk ‘Beeldvorming’ proberen wij de vinger te leggen op het ongemak rond het slachtofferbegrip dat wij in de reacties van onderzoeksparticipanten tegenkomen, en proberen wij te beschrijven op welke manier het slachtofferbegrip in de dynamiek in de geloofsgemeenschap een rol speelt. In het laatste collage-hoofdstuk ‘Theologie’ laten wij zien op welke wijze theologische en ecclesiologische beelden, verwachtingen en noties een rol spelen in de gemeentedynamiek. Hier schetsen wij onder meer de verschillende kerkbeelden die wij in de gesprekken met de onderzoeksparticipanten tegenkomen en gaan wij in op de rol die vergeving speelt in de dynamiek. Nadat wij gedurende het onderzoek terughoudend zijn geweest met eigen theologische of ecclesiologische noties, sluiten wij dit hoofdstuk af met twee korte en fragmentarische reflecties.

Het dialogische karakter van dit onderzoek blijkt onder meer uit de gesprekken die over de analyse zijn gevoerd. In het vierde deel ‘Gesprek’ zoeken wij het gesprek met mensen over de analyse. Allereerst met verschillende onderzoeksparticipanten, vervolgens met een groep mensen die zich jarenlang op verschillende manieren hebben ingezet, en soms nog steeds inzetten, als het gaat om seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties en ten slotte met een groep gemeentebegeleiders van SMPR.

In de gesprekken over de analyse is de evaluatie van het onderzoek een gezamenlijke onderneming. Tegelijk blijkt dat de gesprekken geen eindpunt zijn. De analyse en de gesprekken daarover nodigen uit tot verder gesprek. Het evaluerende karakter van de gesprekken betekent dat de conclusie samenvattend van aard kan zijn. Met een vooruitblik sluiten wij het onderzoek af.



# Deel I

## Seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie

In dit eerste deel van het onderzoek gaan wij nader in op seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie en op de gevolgen daarvan voor zowel de primaire slachtoffers als ook voor de betrokken geloofsgemeenschap. In het hoofdstuk 'Portretten' schetsen wij de ervaringen van zeventien mensen die aan dit onderzoek hebben meegedaan. Conform de opzet van dit onderzoek nemen wij de ervaringen van mensen die grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ondervonden als uitgangspunt. In het hoofdstuk 'Context' zullen deze portretten van een context worden voorzien. In dat hoofdstuk zoeken wij het gesprek met literatuur rond seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties en literatuur rond de dynamiek in de geloofsgemeenschap die ontstaat na het bekend worden daarvan. Op grond van de portretten en de bespreking van de literatuur kunnen wij aan het eind van het hoofdstuk 'Context' lacunes in bestaand onderzoek aanwijzen en vragen formuleren die richtingwijzend zijn voor de analyse.



## 2. Portretten: ervaringen van grensoverschrijding en gemeente-dynamiek in 17 portretten

### 1. INLEIDING

Hoe ervaren slachtoffers van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hun relatie met hun geloofsgemeenschap door de tijd heen? In de vraagstelling van dit onderzoek staat de ervaring van mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ondervonden, centraal. In de opzet en de uitvoering van het onderzoek hebben wij daarom telkens geprobeerd om hun ervaring als uitgangspunt te nemen. En ook bij de presentatie van de resultaten wordt dit uitgangspunt weerspiegeld: wij beginnen met hun verhalen.

In de inleiding op dit proefschrift vatten wij de onderneming van dit onderzoek in een beeld. Wij vergelijken de interviews met de onderzoeksparticipanten met schilderijen: de participanten schilderen al pratend hun ervaringen met hun geloofsgemeenschap en maken daarmee iets zichtbaar van de seksuele grensoverschrijding die zij hebben ondervonden en van de dynamiek in hun geloofsgemeenschap die ontstond toen het bekend werd. De participanten schilderen dit beeld vanuit hun eigen perspectief. Vanuit dit perspectief kunnen zij bepaalde dingen heel scherp zien. Uiteraard hebben zij vanuit dat perspectief op andere dingen minder zicht. Dat is voor dit onderzoek geen probleem, in dit onderzoek gaat het immers niet om een *helicopter-view* op de problematiek van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie. In dit onderzoek gaat het erom het perspectief van de primaire slachtoffers toe te voegen aan de reeds bestaande beelden, omdat juist dat perspectief vaak nog te veel ontbreekt in de reflectie op deze problematiek.

In dit hoofdstuk gaat het erom op grond van de schilderijen van de participanten te komen tot portretten. Wij hebben bij wijze van spreken een transparant vel over de schilderijen heen gelegd en vervolgens geprobeerd om de belangrijkste lijnen na te trekken. De portretten die op deze manier zijn ontstaan, zijn heel schetsmatig, zij zijn slechts met enkele grove penseelstreken geschilderd. Enkele pagina's per verhaal is immers niet veel voor geschiedenissen die vaak vele jaren in beslag nemen en die bovendien vaak zeer complex zijn. De portretten zijn echter niet alleen schetsmatig, soms zijn de lijnen ook onderbroken: om de anonimiteit van de participanten en van de mensen over wie zij vertellen te waarborgen, moesten wij er soms voor kiezen om kenmerkende informatie onvermeld te laten.

Het hoofdstuk 'Portretten' heeft verschillende functies. De eerste functie is om slachtoffers van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie meer zichtbaar te maken. Mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, hebben vaak het gevoel dat zij hun verhaal niet kunnen vertellen, of dat hun verhaal niet wordt gehoord. Terwijl in een gemeente die met seksuele grensoverschrijding wordt geconfronteerd als vanzelf veel aandacht naar de grensoverschrijdende pastor uitgaat, blijven de getroffen en om verschillende redenen vaak wat meer buiten beeld. Deze minder-zichtbaarheid beschermt hen, maar is tegelijk niet onproblematisch: immers, hun verhaal, hun situatie, hun pijn, hun afwegingen en hun inzet worden dan niet goed gezien. Zij spelen daarom vaak nauwelijks een rol in de soms tumultueuze dynamiek die ontstaat na het bekend worden van de seksuele grensoverschrijding. De portretten die op grond van de verhalen van onderzoeksparticipanten tot stand zijn gekomen, kunnen een bijdrage

leveren aan een grotere zichtbaarheid van mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ervaren.

De tweede functie van dit hoofdstuk heeft te maken met het feit dat de ervaringen van misbruikten met hun geloofsgemeenschap geen opzichzelfstaand verhaal blijken te zijn. Tijdens de interviews bleek telkens weer dat de ervaringen van slachtoffers met hun geloofsgemeenschap pas goed kunnen worden verstaan als eerst ook het verhaal dat daaraan voorafgaat, het verhaal van de grensoverschrijding zelf, is verteld. De focus van dit onderzoek ligt op de ervaringen van slachtoffers met hun geloofsgemeenschap. Maar daarmee richten wij ons als het ware op een 'deel 2' van een verhaal dat zonder 'deel 1' niet goed te begrijpen is. Dit hoofdstuk heeft de functie om het proefschrift ook inhoudelijk bij het begin te laten beginnen door ook over de grensoverschrijdingen zelf te vertellen. Daarmee proberen we zichtbaar te maken hoe seksueel misbruik in een pastorale relatie mogelijk wordt, hoe het 'werkt'. In dit hoofdstuk willen wij deel 1 en deel 2 van het verhaal dus bij elkaar houden. Het feit dat wij ook op de grensoverschrijding zelf ingaan en dat wij de samenhang laten zien tussen de grensoverschrijding en de relatie met de geloofsgemeenschap, maakt het hierbij mogelijk om later, bij de presentatie van de analyseresultaten, over de geloofsgemeenschap te spreken zonder onbegrijpelijk te worden. Thema's die voor de vraagstelling van het onderzoek centraal zijn en die hier slechts terloops worden aangestipt, zullen in het analysedeel worden uitgewerkt.

De derde functie van het portrettenhoofdstuk heeft te maken met de wijze waarop kwetsbaarheid en kracht beide een rol spelen in de gesprekken met de onderzoeksparticipanten. In de gesprekken wordt de grote schade van de grensoverschrijding duidelijk zichtbaar. Tegelijk verbaasden de onderzoeksparticipanten mij door hun grote betrokkenheid en door de verantwoordelijkheid die zij voor anderen voelen. Deze verbazing ligt ten grondslag aan de keuze van analysethema's, zoals we nog zullen verantwoorden. Wij leggen in dit onderzoek bewust veel nadruk op de kracht van de onderzoeksparticipanten. Betrokkenheid en verantwoordelijkheid van mensen die grensoverschrijding hebben ervaren vormen in onze ogen een belangrijke aanvulling op bestaande beelden van slachtoffers van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie. Deze nadruk op kracht is echter alleen mogelijk als ook de kwetsbaarheid van slachtoffers en de schade die de grensoverschrijding teweegbrengt voldoende duidelijk zijn. Anders raakt het beeld uit balans. Het portrettenhoofdstuk laat niet alleen de kracht, maar ook de kwetsbaarheid van de onderzoeksparticipanten zien en de kwetsbare positie waarin zij zich ten tijde van de grensoverschrijding bevonden.

De plaatsing van de portretten aan het begin van dit proefschrift is consistent met de methodologische keuzes van dit onderzoek die verderop zullen worden verantwoord, namelijk om de praktijk als uitgangspunt te nemen (Müller, 2005; Fulkerson, 2007). Deze volgorde klopt ook met het feitelijke verloop van dit onderzoek, waarin de interviews gelijktijdig met de ontwikkeling van het theoretisch kader zijn gehouden, of zelfs daaraan zijn voorafgegaan, waardoor de gesprekken met de onderzoeksparticipanten de theoretische reflectie mede hebben gestuurd. Ook dit zal verderop worden verantwoord.

De volgorde van de portretten is bijna willekeurig. Gaandeweg worden de verhalen of de relatie met de geloofsgemeenschap wel iets complexer. De reeks wordt afgesloten met enkele portretten waarin de nadruk wat meer op theologische thema's ligt, die in verband met deze thematiek belangrijk blijken te zijn. Daar waar het kerkgenootschap van een onderzoeksparticipant in het portret niet nader wordt omschreven betreft het in de meeste gevallen een van de huidige PKN-kerken.

## 2. PORTRETTE

### Iris

*“Zij namen me ontzettend serieus.”*

Iris raakt als zestienjarige betrokken bij een evangelische gemeente. Zij vindt er vrienden, eigenlijk voor het eerst in haar leven, en voelt zich er thuis. Tegelijk worstelt zij met problemen.

En toen kwam ik op een nieuwe school, dus toen was ik natuurlijk nog veel meer alleen (...) dus toen viel ik eigenlijk helemaal terug op de kerk en ook dus op mijn voorganger. Hij was een heel aparte man en hij vond mij altijd zo zielig. En hij vond altijd dat ik hulp nodig had, dus daaruit zijn pastorale gesprekken ontstaan. En eigenlijk ging het steeds meer... werd het fysiek. Hij vond dat ik oefeningen nodig had en dat ik therapieën nodig had om beter te worden. (...) Ja, die gesprekken die werden ook nog steeds een beetje anders. Want in principe, in het begin, had ik alleen gesprekken met hem, samen met zijn vrouw. En op een gegeven moment was zijn vrouw steeds óf boodschappen doen, óf dan was ze even weg, óf dan was ze de kinderen naar school aan het brengen. En dat duurde steeds langer, dus waren wij steeds langer alleen. En toen op een gegeven moment waren wij helemaal alleen. En toen begon hij eigenlijk fysiek te worden (...). Ja, ik zei iedere keer dat ik het niet wou, maar hij overtuigde mij er iedere keer van dat het goed voor me was en ik was natuurlijk nog hartstikke jong, en ik had heel veel behoefte aan mijn ouders. Ik heb toen ik kind was een heel ernstig ongeluk gehad, dus ik moest sowieso eigenlijk alles nog een beetje met mijn ouders doen, (...) ik was helemaal afhankelijk van mijn ouders. En die relatie, die verbrak hij iedere keer door te zeggen dat mijn ouders mij een kreng vonden of dat zij mij niet gewenst hadden, dat ik niet gewenst was, of dat ze zo'n last van me hadden. Dus ik vervreemde steeds meer van mijn ouders, waardoor ik eigenlijk alleen nog maar de kerk had.

Iris vertelt aan een gemeentelid dat er tijdens die gesprekken dingen gebeuren die zij niet wil. Dat gemeentelid gaat hiermee naar de voorganger.

*“Zij heeft gezegd: ‘Nou, zij vertelt zo'n raar verhaal, wat moet ik daar nou mee?’ En toen was hij kwaad geworden, want het was natuurlijk helemaal niet de bedoeling dat ik met iemand had gepraat. En toen heeft hij tegen de gemeente gezegd dat ik ziek was. Ik zou psychotisch zijn en van alles zou met mij niet goed zijn. Dus de afstand tussen mij en de gemeente werd steeds groter en groter.”*

Iris heeft ook niet het gevoel dat zij met haar verhaal bij haar ouders terecht zou kunnen:

*“Ja, want hij zei tegen mij dat mijn ouders mij niet gewenst hadden. Dat zij mij wel hadden gewild, maar toen ik dat ongeluk had gehad... Hij zei toen letterlijk tegen mij: ‘Je ouders hebben tegen mij gezegd dat ze liever hadden gehad dat je dood was gegaan.’ Dus dat was op zich best wel hard. En ik was hartstikke jong en ik kon helemaal nog niet inschatten in hoeverre hij de waarheid sprak. Want ik geloofde hem gewoon. Ja, dat was echt heel lastig. Doordat ik dat van hem had gehoord, ging ik anders naar mijn ouders kijken en kregen wij daar natuurlijk ruzie over. Want ik durfde niet aan mijn ouders te vragen: is dat zo? Dat durfde ik niet, want ik dacht: dadelijk zeggen ze dat het zo is en waar moet ik dan naar toe?”*

En het lukt Iris ook niet om het contact met de voorganger te verbreken.

*“Ja, ik kon er niets aan doen. Want iedere keer als ik zei: ‘Ik wil geen contact meer, ik wil ermee stoppen’, dan zei hij: ‘Zie je wel hoe ziek je bent? Je kunt geen relaties aangaan. Je kunt niets onderhouden. Je stopt overal mee. Je bent geen doorzetter.’ Hij zaaide heel veel twijfel bij mij. En hij maakte dat ik helemaal niet meer zeker was van mezelf.”*

Het misbruik en de dreigingen van de voorganger gaan steeds verder en met Iris gaat het steeds slechter. Met haar studie gaat het zo slecht dat zij ermee moet stoppen. Ook een tweede poging om het aan iemand te vertellen, nu een van de oudsten van de gemeente, mislukt.

“Zij geloofden mij gewoon niet meer. Hij had er wel voor gezorgd dat ik zo alleen stond dat ik gewoon nergens meer naar toe kon.”

De enige bij wie Iris nog terecht kan, is de voorganger.

“Ja, dus dat was heel raar. Want hij was de enige die mij echt kon begrijpen. Want voor de rest wist niemand wat er aan de hand was. Want het gekke was, als ik echt, echt erdoorheen zat, dat hij ook altijd wel even naar mij luisterde en dat hij ook altijd wel even met mij meedacht. Alleen bleef het altijd maar bij even en dan moest ik er altijd iets voor... moest hij er altijd iets voor terughebben. Dus dat was wel... dat was eigenlijk het moeilijke eraan. Maar goed. Het was natuurlijk nog steeds niet gestopt. En het moest voor mijn gevoel stoppen, want ik ging er steeds meer aan kapot.”

Op een gegeven moment, Iris is inmiddels negentien, ontdekt Iris dat de voorganger een kwetsbaar gemeentelid heeft misbruikt. Aan haar vertelt zij nu ook haar eigen verhaal. Kort daarna vertelt Iris de vrouw van de voorganger van de grensoverschrijdingen.

“Het móest gewoon stoppen. En het maakte niet meer uit hoe. En al had hij mij ik weet niet wat aangedaan, dan was het in ieder geval gestopt. En dat was voor mij op dat moment zo ontzettend belangrijk, dat was het enige wat ik nog zag. De rest, de hele wereld bestond niet meer, als hij... ik moest gewoon van hem horen dat hij zei: goed, oké, ik laat je met rust. Ja. Dat heb ik uiteindelijk niet gehoord, maar goed hij heeft dan aan zijn vrouw toegegeven dat hij mij had aangeraakt. Hij heeft nooit toegegeven dat het misbruik was, maar ja, dat had ik ook niet verwacht. En toen dacht ik eigenlijk: nu is het klaar, nu ben ik van hem af. Maar toen begon het pas. Toen begon hij mij te sms-en en te bedreigen en toen zei hij: ‘O, als ik je ooit weer zie, dan maak ik je af.’ En hij heeft mij gezegd: ‘Ik kom een keer naar je huis en dan maak ik je ouders kapot.’ Dus toen begon het hele circus pas.”

Iris blijft thuis en stort daar al gauw helemaal in. Maar nu zij de voorganger niet meer ziet, verbetert langzaam de relatie met haar ouders. Uiteindelijk kan Iris aan haar moeder vertellen wat er is gebeurd. Samen met haar moeder gaat zij naar de oudste van de gemeenteleiding die zij eerder tevergeefs heeft benaderd. Nu gelooft deze haar wel en erkent verkeerd te hebben gehandeld. Hij roept een spoedvergadering bijeen en de voorganger wordt dezelfde avond ontslagen. In een gemeentevergadering wordt alles aan de gemeente uitgelegd zonder hierbij Iris' naam te noemen. Dit gebeurt in nauw overleg met Iris. Het is een heel emotionele bijeenkomst, maar het verhaal wordt wel geloofd. Maar korte tijd later belt de voorganger verschillende gemeenteleden en vertelt hen dat het om Iris gaat en dat zij het seksuele contact zelf wilde. Zo zaait hij toch weer twijfel bij sommigen. In de gemeente beginnen twee kampen te ontstaan. De oudsten kiezen in deze situatie duidelijk positie voor Iris. Later pleiten verschillende gemeenteleden ervoor dat de voorganger wel naar de kerk mag blijven komen. Ook hier kiezen de oudsten echter duidelijk positie voor Iris:

“Toen hebben de oudsten gezegd: ‘Wij vinden dat dat niet kan. Want hij heeft ons zo ontzettend pijn gedaan dat wij hem gewoon niet meer willen zien.’ ‘Ja. Maar wij zijn christenen, wij moeten elkaar vergeven.’ ‘Ja’, zeggen de oudsten, ‘wij kunnen hem wel vergeven, maar dat wil niet zeggen dat wij hem hier iedere week op de stoep willen hebben staan.’”

Ook in het vervolg betrekken de oudsten Iris bij elke stap die zij ondernemen.

“Zij namen me ontzettend serieus. Met alle gesprekken en met alle beslissingen die ze hebben genomen, hebben ze mij er echt bij betrokken en hebben ze gezegd: ‘Jij bent hier degene die dingen voelt, en wat wil jij?’”

Het helpt Iris om weer naar de diensten te komen, maar het blijft moeilijk.

“De reacties die ik kreeg op het feit dat hij niet meer in de gemeente mocht komen... Mensen gaven mij daar best wel de schuld van. Dat zij zeiden: ‘Als jij nou je mond had gehouden, dan was alles nog hetzelfde geweest.’ (...) Mensen hebben het me best wel kwalijk genomen dat het zo veranderd is. Het is best wel een andere gemeente geworden. (...) Wij hebben nu vier verhalen van seksueel misbruik met hem. En er zijn ook nog meer mensen die nu zeggen: ‘Ja, goh, ik vond het eigenlijk ook nooit prettig.’ Of: ‘Hij zei dit toen en dat vond ik eigenlijk niet fijn.’ Dat zijn ook dingen die naar boven komen. Of mensen die hun hele hebben en houden bij hem op tafel hebben gelegd en die uiteindelijk denken: hoe kan zo iets? Het was echt een gemeente met heel veel pijn. Dat was heel moeilijk om te zien.”

Ondertussen worstelt Iris met geloofsvragen.

“En toen begon ik mij ook eigenlijk wel af te vragen: ik heb een ongeluk gehad, ik heb dit meegemaakt, ik heb dat meegemaakt en nou krijg ik dit er weer bovenop... waar is die God die zegt dat het zo mooi is? Iedereen zingt daar zo leuk over op zondag en preekt daar zo mooi over op zondag, maar waar is Hij voor mij dan? Ik zie Hem niet. En dat was héél moeilijk.”

Gesprekken met een voorganger van een andere gemeente helpen haar om, zoals zij het uitdrukt, “in ieder geval te blijven zoeken en niet de Bijbel ergens ver weg in de kast te gooien”. Pas veel later kan Iris ook aan haar vader vertellen wat er is gebeurd. Hij stelt voor om aangifte bij de politie te doen en Iris stemt daarmee in, ook vanuit een verantwoordelijkheidsgevoel voor anderen.

“Ik merkte dat ik het niet kon afsluiten en ik had er geen goed gevoel bij. En hij was dan wel uit de kerk weg, maar hoe moeilijk is het om in een andere kerk weer hetzelfde riedeltje voort te zetten? Dat is helemaal niet zo moeilijk. Hij werkte daarnaast ook... Hij was parttime voorganger, maar hij was ook parttime hulpverlener. En hij werkte op een afdeling met jeugdigen. En daar sliep hij ook. Dat zat mij ook al niet lekker.”

Op het moment van het interview loopt de aangifte al ruim anderhalf jaar. Kort daarna is de voorganger veroordeeld. De oudsten ondersteunen Iris nadrukkelijk met de aangifte. Maar gemeenteleden ervaren de aangifte als bedreigend. Het feit dat ook familieleden van de voorganger in de kerk zitten, speelt hierbij een rol. Iris vecht ervoor haar plek in de kerk te behouden. Hierin wordt zij door creatieve mensen uit de gemeente ondersteund.

“Ik heb momenten gehad – ja het is belachelijk om te moeten zeggen – maar ik heb momenten gehad dat ik met een soort van beveiliging de kerk in moest. (...) Er zijn dus echt tijden geweest dat ik er met de auto heen ging en dan gingen zij me op de parkeerplaats ophalen en met z’n vijven gingen wij dan naar binnen. Ja. Zo moet je niet naar een kerk gaan. Zo kún je niet naar een kerk gaan. (...) Want ik heb tijden gehad – ik denk dat ik dat twee of drie keer mee heb gemaakt – dat ik gewoon... (...) Dan zaten er vier mensen op een stoel en de vijfde stoel was nog vrij. En dan ging ik bij mijn vrienden zitten en die stonden dan op en die gingen ergens anders zitten. (...) Dan doet het gruwelijk veel pijn. En dan zit je daar in je eentje en dan denk je: en nu? Dus er waren mensen die zeiden: ‘Weet je wat? Dan gaan wij met z’n vijven naar binnen, dan ben je in ieder geval niet alleen.’ Ja. Dat is niet de manier om de kerk in te gaan.”

De duidelijke en heldere positiekeuze van de oudsten blijkt nu niet onproblematisch te zijn. Voor de ‘andere kant’ was hierdoor feitelijk geen hulp in de gemeente:

“Alles kwam op de schouders van de oudstenraad terecht. Ja, heel veel mensen willen die hulp niet omdat ze weten dat ze eigenlijk aan mijn kant staan. Eigenlijk zou je iemand moeten hebben die neutraal is. Eigenlijk zou je iemand, bijvoorbeeld SMPR of zo moeten hebben, die daar komt en waar iedereen met zijn vragen en zijn frustraties en zijn dingen naar toe kan. En dat was er niet. Want ja, de oudsten, dat wist iedereen, die stonden aan mijn kant. Dus wat dat betreft was er eigenlijk een best grote groep in de gemeente die het er ook moeilijk mee had, met het hele gebeuren...”

Voor Iris wordt het steeds meer belastend om naar de diensten te gaan. Het wordt steeds moeilijker voor haar om mensen te vinden die haar willen begeleiden en die bij haar willen zitten. Iris gaat steeds minder vaak naar de kerk en besluit uiteindelijk helemaal niet meer te komen. Dat ervaart zij op zich als een opluchting. Soms, zoals bijvoorbeeld met Pinksteren, voelt zij het gemis. De oudsten begrijpen dat Iris niet meer komt.

“Dat vonden ze aan de ene kant heel erg jammer. En aan de andere kant – denk ik, dat hebben ze nooit hardop gezegd, maar dat gevoel had ik – dat ze het eigenlijk ook wel makkelijk vinden. Want het is wel een héél probleem minder. Want als ik... Ik bedoel: in principe heeft de voorganger het probleem veroorzaakt, maar hij heeft zijn handen ervan afgetrokken en gezegd: ‘Julie bekijken het maar.’ Uiteindelijk – in het laatste half jaar – ben ik gewoon het probleem geweest van de gemeente. En dat was niet hij, dat was niet dat hij zoveel dingen verkeerd had gedaan, dat was gewoon puur ik. Dat was gewoon puur dat ik er was, dat mensen mij zagen, dat mensen ermee geconfronteerd worden... En nu ik er niet meer ben, is dat niet meer. Ik ben er nu een jaar niet meer geweest. Ik denk dat er een jaar niet over gesproken is. En als ik mijn gezicht morgen zou laten zien, zou het weer allemaal op z’n kop staan. Dus ik denk – dat mag ik misschien niet hardop zeggen – maar ik denk dat de oudsten het wel lekker makkelijk vinden zo. Ze hebben ook nooit, toen ik eenmaal had gezegd: ‘Ik kom niet meer’, hebben ze ook niet heel hard hun best gedaan om dat te veranderen. Te zeggen: ‘Wij zouden het zo fijn vinden...’ Dat. Op het laatst hadden zij misschien wel zoiets van: laat háár maar weggaan, dan is het probleem ook weg. En soms is dat ook het beste. Soms moet je ook je eigen weg kiezen en moet je ook... groter denken dan je zelf. En zeggen: Goed, er zijn 149 mensen, die zijn niet tevreden als die ene er wel is. Dan kan misschien beter de ene weggaan, dan hebben de 149 mensen het weer naar hun zin. Ja. Dat is de harde werkelijkheid.”

## Kessie

*“Ik had een beschadigd meisje en hij had een beschadigd jongetje en die twee hebben gematcht.”*

Als Kessie gaat trouwen, verandert zij van kerkgenootschap. Zij wordt een actief lid van de gemeente. Wanneer haar leven door de verslaving van haar man steeds moeilijker wordt, gaat Kessie niet meer naar de kerk. Haar wegblijven wordt door haar schoonfamilie en mensen uit de gemeente veroordeeld, zonder dat er oog is voor de onderliggende problemen – die Kessie ook probeert te verbergen.

Als zij op het punt staat te scheiden, komt de nieuwe predikant op kennismakingsbezoek. Hij wijst de verslaving van haar man aan als vermoedelijke oorzaak van de problemen. Kessie krijgt hoop dat haar huwelijk nog te redden is. Op zijn aanbod van gesprekken gaat zij graag in. In het contact met hem voelt zij een onvoorwaardelijke en grenzeloze acceptatie. En dat doet haar goed. Het sluit aan bij de grote emotionele tekorten en bij het grote verlangen naar onvoorwaardelijke liefde uit Kessies jeugd. De predikant reikt haar een nieuwe zienswijze aan, die haar aanspreekt maar die haar nog niet eigen is.

“Die omslag van: dat is fout en zo moet het, dat ging zó snel en dat maakte mij in één klap gigantisch afhankelijk van hem. Want ik durfde niets meer te doen zonder te vragen of het wel kon. Of het zo wel echt hoorde. Moet het wel zo? Op visite gaan. Kan ik dan wel gewoon zeggen dat het niet goed gaat tussen mijn man en mij? Kan ik daar wel open over zijn? Want ik was gewend om te leven met een geheim. (...) En hij zei: ‘Nee, hoor, daar kan je allemaal over praten.’ – En trok mij vervolgens in zijn geheim. Door zelf grensoverschrijdend gedrag te doen. Als ik bijvoorbeeld huilde en hij deed zijn arm om me heen, dan wou ik dat niet. Dat vond ik raar. Dan zei ik: ‘Doe niet zo raar, joh.’ En dan zei hij: ‘Ach meisje, dat je zo beschadigd bent geweest vroeger, dat je dat niet eens meer kan verdragen. Ik zal je leren om mij te vertrouwen.’ En zo trok hij mij stapje voor stapje naar zich toe. Echt heel erg gedoseerd. Nu ik er achteraf op terug kijk, zou je bijna denken dat hij het bedacht heeft. Alleen ik weet niet of dat zo werkt bij mensen, maar... Het klinkt zo berekenend. Dat zie ik nu ik er uit ben en er op terugkijk. Op dat moment zag ik dat niet, trouwens.”

“En dat stukje, dat hij dat ook gebruikte voor zichzelf, dat heb ik gewoon niet gezien. Pas later. Op dat moment had ik zelf zo veel nodig, ik had niet eens de focus op hem. Ik was alleen maar bezig om te kijken: mijn God, hoe moet ik het toch vorm geven allemaal... Ik heb absoluut niet op hem gelet. Niet attent geweest op... Ik had niet bedacht bijvoorbeeld dat als hij een arm om mijn schouders legde, dat hij dat bedoeld heeft om mij naar zich toe te trekken. Ik dacht echt: ik ben toch wel heel erg beschadigd. Terwijl het op zich een goede grens was van mij om het niet te willen. Denk ik achteraf.”

De steeds verdergaande grensoverschrijdingen worden door de predikant ook theologisch gelegitimeerd. Kessie neemt de zich ontwikkelende seksuele relatie op de koop toe, bang als zij is dat hij weg zal gaan.

“En dan, dan zei hij tegen mij: ‘Als God liefde is, en dit is ook liefde, en God keurt dit af, dan hoeft ik die hele God niet meer.’ O, dacht ik dan. (...) Ja, hij verklaarde heel veel uit de Bijbel. Daardoor kreeg de Bijbel later ook een andere lading. Omdat hij al die teksten gebruikt had om goed te praten wat er gebeurde (...): ‘Als dit dan geen liefde is tussen ons, dan hoeft ik die hele God niet meer, dan kies ik voor jou.’ Ja, en afhankelijk als ik toen was, want een predikant die alles wist en die zó voor mij kiest, zelfs tegen Gods wil in als dat zo zou zijn, nou... Daar trok hij mij mee over de grens. Zo werkte dat gewoon. En bovendien, voelde het... ook veilig. Omdat ik bang was. Ik was bang omdat mijn fundament weg was en ik nog niets anders had. Die angst van... van een stuk glibberig ijs waar je op staat. Dus ik was ook bang: laat mij niet in de steek! Laat mij alsjeblieft niet in de steek, want ik kan nog niet zelf zwemmen! En het feit dat ik hem niet kwijt wou, dat ik dacht dat ik dat niet alleen kon nog, want hij dreigde met weggaan als ik niet... (...) Daarom gaf ik toe. Ik dacht: nou ja dan doe ik dat maar. Want dan heb ik... dan bind ik hem tenminste aan mij en dan gaat hij niet weg.”

In de gemeente wordt Kessie in die tijd erg actief. Zij doet ook opnieuw een soort belijdenis, omdat zij door de predikant God heel anders heeft leren kennen. Geen straffende God, maar een God die onvoorwaardelijke liefde is.

Inmiddels gescheiden, begint Kessie aan een opleiding in de hulpverlening. Deze nieuwe context maakt haar langzaam sterker en onafhankelijker. Tijdens haar opleiding leert zij over de professionele afstand tussen hulpverleners en cliënten en over de noodzaak om als hulpverlener de eigen tekorten en beschadigingen onder ogen te zien om deze niet bij cliënten neer te leggen. Als zij hierover met de predikant wil praten en hem aanspreekt op zijn onprofessionele omgang met haar, krijgen zij ruzies. Hij vindt haar ondankbaar. Zij trekt zich uit de seksuele relatie terug en gaat ook niet meer naar de kerk. Zij wil niet meer naar hem luisteren. Haar wegblijven wordt weer veroordeeld door mensen uit de gemeente. Aanvankelijk probeert Kessie om gewoon contact met de predikant te houden, ook omdat haar dochter en zijn zoon inmiddels een relatie met elkaar hebben. Dat lukt niet. Uiteindelijk verbreekt zij het contact met hem.

“En toen heb ik het contact verbroken. En wat er toen gebeurde, is dat er twee vrouwen bij me kwamen met wie ik contact had. Eentje was een vriendin en de andere kende ik ook wel, ook van de pastorie en zo. En zij kwamen bij mij en zeiden: ‘Wat heb jij nou gedaan? Waarom heb jij het contact nou verbroken met hem? Jullie waren zulke goede vrienden? Jullie waren alles met elkaar! (...)’ En toen heb ik alleen maar gezegd: ‘Ik heb het contact verbroken omdat hij dingen met mij wou doen die ik niet wou.’ Ik zeg: ‘Daarom.’ En alle twee... Gelijk ingestort, waar ik bij zat. Gewoon: ‘Dat heeft hij bij mij ook gedaan.’ Nou, kippenvol, over mijn hele lijf. Ze waren apart bij me. Ik zeg: ‘Echt waar? Wat heeft hij gedaan? Vertel eens.’ En ze vertelden mij hún verhaal dat mijn verhaal was. Het was precies dezelfde techniek, hij had precies dezelfde woorden gebruikt, hij had precies dezelfde teksten gebruikt. Bij iedereen precies hetzelfde. Wij hebben elkaar... Als hij bij de een niet kreeg wat hij wilde, dan ging hij naar de ander. Hij heeft echt... Toen wij dat konden verifiëren, omdat wij open werden tegen elkaar, konden wij ook bedenken: ‘Die dag was hij bij mij...’ En dan ging hij daarna naar mij...’ Echt joh. Nou! Ik denk dat wij wel een week elke avond bij elkaar hebben gezeten: ‘Nou, het zal toch niet waar zijn! Dit is bizar!’ En later kwam er nog een vrouw bij, die ik kende. Want wij kenden elkaar natuurlijk van de kerk en van de pastorie en waar wij elkaar tegenkwamen. Het was gewoon met z’n vieren. En deze vrouw, met wie wij vrij veel contact hadden, kwam gewoon met hetzelfde verhaal. Echt precies hetzelfde! Nou! Dan voelden wij ons allemaal verschrikkelijk stom, maar wij hebben er ook om gelachen trouwens. Het was zó stom. En dan vertelde er iemand: ‘En dan zei hij tegen mij...’ En dan wij allemaal: ‘Ha, ha, dat zei hij tegen mij ook.’ Jeetje, wij hebben er om gelachen. Het is echt.... Maar toen, toen was het gewoon klaar natuurlijk. Toen, toen was het spel uit.”

Samen stellen de vrouwen de predikant voor de keuze om in therapie te gaan. Anders zullen zij een klacht indienen. Hij weigert de therapie, “want hij vond dat hij niet fout was”. Net als voor de andere vrouwen is ook voor Kessie het indienen van een klacht onvermijdelijk:

“Het móest, weet je, het kón niet meer anders. Wilde ik nog ooit met mezelf leven, moest het van mezelf.”

Kessie spreekt met haar dochter en schoonzoon, de zoon van de predikant, over alles. Zij is tijdens en na dit gesprek erg bang om haar dochter kwijt te raken. Haar dochter en schoonzoon weigeren echter om zich in de door de predikant geëiste keuze voor hem of voor Kessie te laten dwingen. Zij nemen duidelijk stelling tegen het misbruik, maar slagen erin om beide ouders vast te houden. Kessie heeft hen in het vervolg nauw betrokken in de hele zaak en hen alle brieven en stukken laten lezen, ook opdat zij zelf hun standpunt konden bepalen. Haar schoonzoon kreeg gedurende het hele proces van zijn vader geen informatie.

Samen dienen de vier vrouwen bij de kerk een klacht in, waarbij zij in eerste instantie de kerkenraad passeren, omdat zij bang zijn dat de kerkenraad te zeer onder de invloed staat van de predikant. Eenmaal betrokken handelt de kerkenraad echter heel adequaat. In afwachting van een uitspraak gaat de predikant in de ziektewet, niets wordt in de doofpot gestopt. De informatieverstrekking naar de gemeente is open en zorgvuldig. De namen van de vrouwen zijn niet bekend, maar “iedereen wist het wel. Iedereen wist wie daar in de pastorie kwam.” Kessie voelt in deze tijd een grote verbondenheid met de andere slachtoffers, maar naar de gemeente toe is elke onbevangingheid weg. Zij noemt dit de meest eenzame periode van haar leven. Mensen ontwijken haar. Sommigen zeggen dat zij er toch zelf ook bij was en nemen het haar kwalijk dat zij de gemeente zoiets aandoet:

“Ja. Ik heb ook wel telefoontjes gehad van... van vrienden zelfs, (...) die mij opbelden. Iemand zei: ‘Kessie, wat zit je me nou toch te maken? Wat zit jij mij toch die gemeente kapot te maken? Ben je nou helemaal gek? Dat had je toch wel anders kunnen oplossen.’ Dat soort telefoontjes.”



De voorzitter van de kerkenraad, lange tijd de enige die weet wie de slachtoffers zijn, houdt hen goed op de hoogte van alle ontwikkelingen. Dat doet Kessie heel goed. Maar de voorzitter biedt geen pastorale zorg. Hierin geeft hij zijn eigen grenzen aan. De slachtoffers worden verwezen naar de vertrouwenspersonen van SMPR. Kessie heeft veel steun aan de contacten met haar vertrouwenspersoon. Maar feitelijk isoleert deze ‘taakverdeling’ haar ook van de gemeente:

“En wat het ook een beetje was: iedereen heeft ons toen doorverwezen naar de vertrouwenspersonen: ‘Die zijn er voor de slachtoffers. Ik ben voor de gemeente.’ Dat was ook zo. Dat was ook echt zo. De vertrouwenspersonen waren er ook echt voor ons, helemaal, ze hadden aan een half woord al genoeg. Maar dat zette je wel buiten de gemeente. Want teruggaan naar de kerk... Je durft écht niet onder al die mensen te komen! Tenzij er iemand is die zegt: ‘Kom we gaan samen. En als je dat wilt, dan gaan we samen achterin zitten. En als het je te veel wordt, dan kun je altijd weg gaan.’ Zoiets, ja ik weet niet wat, maar zoiets. Als je als slachtoffer steeds naar de vertrouwenspersonen wordt verwezen, dan krijg je ook het gevoel: je hoort niet hier. Hier gaat het over: hoe scheurt de gemeente niet, hoe gaat het financieel allemaal, enzovoort.”

Kessie voelt zich door iedereen in de gemeente veroordeeld en schaamt zich zeer. Omdat je gewoon niet over seks praat, zelfs niet als alles goed gaat. Zij schaamt zich ook dat zij juist in die tijd van het misbruik zo actief was in de gemeente. Later begrijpt zij dat mensen toen misschien niet zozeer oordeelden, maar vooral zelf met het hele verhaal in hun maag zaten. Juist omdat veel gemeenteleden toch wel iets hadden vermoed of gedacht, maar niet goed wisten wat te doen. Zij heeft nu veel begrip voor de reacties van de mensen toen. En de toenmalige voorzitter van de kerkenraad heeft zij nog steeds erg hoog zitten.

Na ongeveer een half jaar volgt de uitspraak en wordt de predikant gedurende twee jaar geschorst uit het ambt. Hij moet de pastorie uit, maar koopt een huis in die plaats en blijft daar eerst ook nog naar de kerk gaan. Hij gaat in therapie. Na twee jaar zou de schorsing worden opgeheven, omdat hij in de therapie berouw en inzicht zou hebben getoond. Kessie schrijft een bezwaarschrift, waarin zij zegt dat zij van berouw en inzicht niets heeft gemerkt. De predikant heeft immers nooit contact opgenomen met de slachtoffers. “En hij moet bij mij zijn. Niet bij jullie”. Uiteindelijk wordt de predikant toch uit het ambt gezet. Hij verhuist.

Met de predikant heeft Kessie geen contact meer. Zij spreekt genuanceerd over hem en heeft oog voor zijn goede inzichten en voor al het goede dat hij voor mensen betekend heeft.

“Ik heb nog steeds geen hekel aan hem. Zijn geschiedenis en zijn emotionele tekorten waarmee hij heeft misbruikt... dat zie ik ook wel. Nu. Toen wist ik niet dat dat bij hem speelde. Ja, ook wel ergens, maar niet hoe dat dan effect heeft op jou, weet je wel? (...) Maar in principe zou je kunnen zeggen: ik had een beschadigd meisje en hij had een beschadigd jongetje en die twee hebben gematcht. En als je als hulpverlener niet weet dat je zoiets in je hebt, dan ga je misbruiken. Want je hebt zelf zo veel nodig. En zijn beschadigde kind, laat ik het maar zo zeggen, koesterde zich enorm in onze bewondering en onze aandacht en ‘blijf bij me’ en dat gevoel van nodig zijn. (...) Daarom zeg ik, hij was net zo afhankelijk van mij als ik van hem. Dat is altijd een wederkerigheid.”

Uiteindelijk, wanneer Kessie haar tweede man leert kennen, verhuist zij. “Ik was daar te alleen.” Zij gaat niet meer naar de kerk, ook niet naar een andere. Dat heeft te maken met het oordeel dat zij in haar leven in de kerk heeft gevoeld en ervaren:

“Omdat ik dus niet meer in de kerk kwam – en dat had te maken met dat misbruik – dat ik mij totaál niet meer thuis voelde in een gemeenschap en in dat énge, in het bekrompene, in het oordeel. Want ik ben nergens zo veroordeeld als door mensen in de kerk.”

De kerk zou volgens haar juist een plaats moeten zijn van de onvoorwaardelijke liefde van God. Op religieus vlak altijd zoekend gebleven, spreken de esoterie en de buitenbijbelse esoterische boeken haar erg aan. Op deze spirituele weg slaagt zij erin om vast te houden aan de onvoorwaardelijke liefde van God én aan de verantwoordelijkheid van de mens, die via een leerproces van meerdere levens oogst wat hij zelf zaait. Soms mist zij wel het gesprek met anderen hierover. Het is een individuele weg.

## Petra

*“Dat had gewoon onschuldig kunnen blijven.”*

Petra is opgegroeid met een psychisch zieke en daardoor afwezige vader en met een zeer strenge moeder.

“Dat lage zelfbeeld, dat kwam ook door mijn opvoeding. Het was nooit goed of het deugde niet. En alles was zondig. En mijn moeder stond altijd met dat vingertje: ‘En denk erom, je moet eens voor die Rechter verschijnen.’”

“Mijn vader is vaak opgenomen geweest en dan moest zij ook nog [het bedrijf, cvdbs] erbij doen in haar centje. En ons opvoeden. Dus eigenlijk had zij het best wel heel druk. Maar mijn moeder was heel flink. En zij had nergens... Zij had geen begrip voor emoties en voor zachtheid en weet ik het allemaal. Dat kon zij er gewoon niet bij hebben. Zij moest gewoon flink zijn.”

Als kind heeft Petra weinig genegenheid van haar ouders ervaren.

“Maar ik heb geen herinneringen aan mijn vader dat hij zich met mij bemoeide. Laatst kwam ik een foto tegen van mijn oudste zus en zij zit voorop de fiets bij mijn vader. En toen dacht ik: zou hij dat met mij ook gedaan hebben? Dat kan ik me niet herinneren. En ik weet nog: Mijn zus had een zoon-tje en die lacht... Die kinderen kunnen zo vertederend lachen. Die kleine kinderen. En dan smolt mijn vader helemaal. En dan lachte hij zo lief terug tegen dat kind. En toen was ik zo jaloers... Mijn vader moest niets van mensen hebben. (...) Maar toen dacht ik: misschien heeft hij tegen mij ook wel eens zo gelachen. Toen ik nog zo klein was.”

Als jonge vrouw kampt Petra met zware depressies. Haar huwelijk strandt. Petra voelt zich daarvoor veroordeeld. Met name door haar moeder, die voor haar ook de kerk vertegenwoordigde:

“En zeker als de burens op bezoek kwamen, ik woonde toen al hier en ging af en toe op bezoek bij mijn moeder. (...) En dan zei ze van tevoren: ‘Je zegt niets over je scheiding.’ Daar mocht niet over gesproken worden. (...) Dus ik was hetzelfde als een gevallen vrouw, zeg maar. Zo beschouwde ze mij ook.”

Petra probeert om ondanks de depressies voor haar kind te zorgen. Zij slaagt erin om goed te functioneren op haar werk. Terwijl zij het gevoel heeft geen eigen identiteit te hebben, geeft haar rol op haar werk haar een identiteit waarmee zij zich daar staande kan houden. De veroordelende houding van de kerk stoort haar. Zij vindt het allemaal huichelaars. Maar de dominee uit haar woonplaats spreekt haar aan. Ook na een verhuizing bezoekt zij af en toe de diensten waarin hij voorgaat.

“Ja. En het is natuurlijk helemaal geweldig als je dat juist in de kerk... Een andere kerk, een kerk die open is... Want die dominee, D., die vertegenwoordigde die andere kerk, waar ik... Ja, waar ik naar op zoek was. Een kerk die vrolijk was en enthousiast en... Ja, en dan die dominee... Jonge, jonge. Want ik kende die dominees toch vooral als allemaal van die zwartkijkers.”

In de hoop op hulp voor haar problemen doet zij mee aan een gestalttherapiegroep van deze dominee, die een opleiding als gestalttherapeut volgt. Maar de groepsgesprekken doen haar geen goed.

“En die groep, die was helemaal niet aardig voor mij. Ik lag helemaal niet goed in die groep. Die moesten eigenlijk niet veel van mij hebben omdat... Ik begreep niet veel van die gestalt... Die hadden nogal heftig confronterende methodes in die gestalttherapie. Daar was ik helemaal niet aan gewend. Daar kon ik ook niet zo goed tegen. En dan zetten ze mij buitenspel. (...) Dat vond ik helemaal niet goed. Maar daar was D. de grote redder! Want ik was van plan om uit die groep te stappen. (...) En toen kwam hij: ‘Waarom kom je dan niet een poosje bij mij voor persoonlijke gesprekken? Misschien gaat dat beter.’ En ik dacht dat hij dat meende. En misschien meende hij dat ook wel. Wie zal het zeggen. Ik weet het ook niet. In die gesprekken was hij heel anders. Het was ook niet zozeer hij die zo confronterend was, dat waren meer die mensen in die... Maar die juttten elkaar ook op. En hij jutte ze ook op. Om zich zo jegens elkaar te gedragen.”

In de persoonlijke gesprekken is de predikant zorgzaam en attent. Zij wordt verliefd op hem, maar verweert zich ertegen. Zij hoopt op hulp voor haar problemen en wil de therapeutische relatie vasthouden.

“En toen stond hij hier ook een keer onverwacht voor de deur. (...) En dat was ook tijdens de therapie, tijdens de gestalttherapie, dat je dan af en toe dingen in zou halen. Dat je je dan als een klein kind kon gedragen. En dat wilde ik wel. Want dat had ik gemist als kind. En op een gegeven moment ging ik naar bed. En toen wilde ik inderdaad dat hij mij als een klein meisje in zou stoppen. Dat leek mij zo... En dat zou hij inderdaad doen. Maar toen bleef het dus niet bij instoppen. En toen was ik zo verbijsterd. Want ik had echt bedoeld dat hij mij als een klein meisje in zou stoppen. En toen ging hij verder. En toen was ik zo verbijsterd... En toen... Dat nam ik mezelf... Hoe kun je zo onnozel zijn! Dat moet je ook niet doen! Dus toen ging het verder. Daar begon het eigenlijk mee. En toen durfde ik eigenlijk geen ‘nee’ meer te zeggen. Omdat ik zo onnozel was. Omdat ik dacht dat hij me inderdaad als een klein meisje in zou stoppen. Verschrikkelijk was dat. (...) En dan had ik echt... Dat had ik ook helemaal verwacht. Dat hij dan daarna gewoon weg zou gaan. En dat ik dan... Want als kind had ik dat gewoon nooit meegemaakt. En dat leek mij zo fijn om dat... Ja. En toen... Wou hij verder. Ja... (...) Dat heb ik hem zo kwalijk genomen. Dat ik dacht: dat had gewoon onschuldig kunnen blijven.”

“En later, ja, vond ik het toch wel heel bijzonder en spannend. En dacht ik toch: jonge, jonge. Later, eerst niet, maar later dacht ik: ja, dan heb ik een relatie met hem. Zo bijzonder ben ik dan voor hem. Maar dat was ik dus helemaal niet. Bleek toen weer. Dat hij waarschijnlijk met die andere vrouwen hetzelfde uitgehaald heeft, daar kwam ik pas veel later achter. Dat was al bijna tegen het eind. Ja, en toen was ik... Toen ben ik helemaal ingestort. Dat ik al die tijd eigenlijk voor de gek gehouden ben.”

Als de predikant een beroep aanneemt, beëindigt hij het contact abrupt. Petra wordt depressief als nooit tevoren. Zij is lange tijd opgenomen. De opname doet haar goed. Uit schaamte maar ook uit loyaliteit vertelt zij nergens over de seksuele relatie met de predikant. Later hoort zij dat de predikant veroordeeld is voor seksueel misbruik in een pastorale relatie. Wie hem heeft aangeklaagd, weet zij niet.

“En toen heb ik pas begrepen wat dat teweegbrengt in zo’n gemeente. (...) En toen voelde ik mij eigenlijk ook wel schuldig. Want toen dacht ik: jee! Daar heb ik ook aan meegedaan. Dat had hier ook

kunnen gebeuren. (...) Dat dat zo veel... Ik heb daar nooit bij stilgestaan. Maar hier is dat dus ook nooit gebeurd. Dat is later gebeurd. Maar dat had hier ook kunnen gebeuren. En daar ben ik zo van geschrokken..."

Nog steeds spreekt Petra er met niemand over, behalve met haar ex-man, die ook de eerste is die de vraag stelt of ook de relatie met haar dan seksueel misbruik was. Petra wil daar eerst niet aan. Ook tijdens het interview, decennia later, heeft Petra moeite met een al te eenzijdig onderscheid tussen daders en slachtoffers. Zij blijft zoeken naar antwoorden op de vraag waarom zij toen geen 'nee' heeft kunnen zeggen en accepteert dat de antwoorden op deze vraag niet eenduidig zijn. Zij ziet haar kwetsbaarheid toen, maar ook zijn kwetsbaarheid.

"Weet je wat gek is? Ik denk soms toch ook nog met een gevoel... bijna met een gevoel van verteder-  
ring, als ik soms nog aan D. denk. Ook gewoon om al zijn andere kwaliteiten. En hij was eigenlijk ook een klein jongetje. In een bepaald opzicht. Ja. Dat is heel vreemd. Bepaalde dingen neem ik hem heel erg kwalijk. Vooral dat bedrog met die kleine-meisjes-act. En in andere dingen... Maar ik veroordeel hem niet in alle opzichten. Alleen in dit. En ik denk nog steeds: hij wist misschien ook niet beter. (...) Ja, inderdaad, ik zie nu zonder meer dat kleine jongetje in hem. Die ook beschadigd en gekwetst was vanuit zijn achtergrond. (...) Jezus. En verlosser. En charis... enthousiast en dit en dat en zus en zo. Ik denk dat het allemaal rollenspel was. Dat hij in feite ook heel onzeker was. Dat denk ik. En dat hij het daarvoor allemaal nodig had, al dat gedrag. Maar dat zag ik toen niet, hoor."

Op het gebied van geloof en spiritualiteit blijft zij zoeken. Naar de kerk gaat zij niet meer.

"Ik heb een paar jaar op een afdeling gewerkt waar veel mensen kwamen die ook allemaal zo streng waren opgevoed. En dan kwam eens een dominee op bezoek, zeg. Met de Bijbel in de hand en tot aan zijn stropdas in het zwart en hij was nog niet bij het bed aanbeland en hij begon al uit de Bijbel te lezen. Ik dacht: mijn hemel, je wordt al depressief als je naar hem kijkt! En daarom vond ik D. zo leuk. Hij had een spijkerbroek aan en blote voeten in slippers. Dat vond ik zo geweldig! Zo'n andere dominee. Geweldig! (...) Dat je dat ook in de kerk... Niet alleen dat zware, dat zwarte, de zwarte stropdassen en niet mogen lachen en alles is zondig en dit en dat. Dat vond ik zo leuk en dat hoorde juist... Die kant van de kerk. En daarin word je dan uiteindelijk ook weer bedrogen. Dus... (...) Toen was het voor mij genoeg geweest. Maar dat is wel jammer eigenlijk."

## Hannah

*"En wat betekent dat dan? Dat God erbij was. Dat maakt het alleen nog maar erger."*

Hannah gaat jong het huis uit en gaat samenwonen en trouwen met haar vriend. Zij krijgt een kind. Zij is zoekende op het gebied van het geloof en zoekt ook aansluiting in haar woonplaats, waar zij verder niemand kent. Zo komt zij in een bijbelstudiegroepje terecht en via dit groepje bij een evangelische gemeente in een andere plaats.

"Ja. Wat mij heel erg aansprak was de duidelijkheid van de preek. En ook het warme onderling. De contacten. Er kwamen meteen mensen naar je toe. En uitnodigingen..."

De relatie met haar man gaat heel slecht. Als de bijbelleraar en zijn vrouw aanbieden dat zij bij hen terecht kan, is dat haar *escape* om uit de relatie te stappen. Zij blijft enkele weken bij hen in huis. Op dat moment begint het grensoverschrijdende gedrag door de bijbelleraar.

"Ja, het was een soort... totale verwarring. Het was van het echtpaar de vrouw die elke keer zei: 'Ga maar met hem wandelen. Hij kan mensen zo goed hun eigenwaarde teruggeven.' (...) Dus dat was

heel verwarrend. Heel verwarrend. In zekere zin vertrouwde ik hem ook. Hij wist ook heel veel van de Bijbel. Ja, dat voelde ook een beetje als... eindelijk iemand gevonden die er ook zo die interesse in heeft. Hij had ook een eigen kantoor aan huis. En dan kwam ik daar vaak bij hem zitten en dan praatten wij over dingen. Van de Bijbel. Maar goed, al snel... (...) begonnen echt... ja, handtastelijkheden. En ook toen ik met hem ging wandelen... Ja. Totale verwarring. Hij probeerde om mij aan te praten – nu zie ik dat pas veel helderder – dat er iets mis was met mij. Dat ik een of andere uitstraling had op mannen... Dat hij wel aan mij moest zitten. Zeg maar. (...) Het was heel verwarrend. Ik had ook het gevoel dat ik daar nergens mee naar toe kon. Want ik kwam nieuw in die gemeente. En ik was natuurlijk heel jong. Hij was veel ouder. En hij had een bepaalde status daar als bijbelleraar en voorganger.”

“Elke keer was ik in mijn hoofd bezig: ik moet dat stoppen. Maar hoe kon ik dat stoppen? Ik kwam heel veel bij hen over de vloer. Als ik niet meer zou komen, zou het opvallen. Ja, ik wilde het stoppen zonder dat iemand er iets van merkte. (...) Ja. Wat voor mijzelf ook speelde, was dat ik... Ja, dat klinkt heel naïef... Maar dat ik het contact wel wilde behouden, maar ik wilde dat dat stopte. Ik wilde hen niet kwijt. En de mensen daar omheen. Ja, die bijbelstudiegroep, dat waren toch mijn sociale contacten..”

Hannah komt steeds meer met zichzelf en met God ‘in de knoei’:

“Elke maand was er avondmaalsdienst. En van tevoren was er zo’n moment dat je kon nadenken of er nog dingen waren die tussen jou en God in stonden. En dan kwam dit altijd. (...) En toen heb ik op dat moment besloten, ja, voor de zoveelste keer, nou ja, er moest nu iets gebeuren. Anders kon ik niet verder met God. Of God met mij. Ik kon niet weer daar zitten en dat het weer niet zou stoppen. En toen heb ik met mijn telefoonlijst van de kerk erbij zitten denken: wie moet ik bellen? Ik zat helemaal te shaken. En toen heb ik een echtpaar gebeld waarvan ik dacht: die kennen zij ook goed, die ken ik goed, die kunnen daar zorgvuldig mee omgaan. Ik denk dat ik nog meer zocht naar mensen die het voor hen goed zouden doen dan voor mij.”

Voorzichtig en in bedekte termen vertelt Hannah iets aan de vrouw van dat echtpaar.

“Ik heb alleen gezegd dat er iets niet goed was in de relatie tussen hem en mij. Meer niet. Maar ergens heeft zij wel begrepen dat dat serieus was... Ik weet nog hoe gespannen ik was tijdens dat gesprek. Toen... Ik moet even denken... Ja, ik heb haar laten beloven dat ze er met niemand over zou praten, behalve met haar man. En dat ze hem er ook niet op zou aanspreken. Dat ik alleen wilde dat het stopte. Door de steun van hen voelde ik mij ook sterker. Ja, ik voelde mij sterker. Ik heb wat meer afstand gehouden. (...) Bij mij werd de grens duidelijk. Ik gaf die voor mijn gevoel ook duidelijker aan. En toen is hij daar echt overheen... ja, nog veel verder overheen gegaan. Toen heeft hij mij echt... ja, verkracht. Daarvoor was het ook al vergaand, zeg maar, seksuele handelingen. Wat volgens de wet ook onder verkrachting valt. Maar hij had zo’n soort theorie: alles mag behalve ‘het’, zeg maar. Zo verantwoordde hij het voor zichzelf. Even denken. Ja, dat was op vrijdag. En op zondag zat ik weer in de dienst en zijn vrouw stond te zingen voorin in het koor. Met de handen omhoog. Ik kon het niet aanzien. En toen moest hij de preekstoel op. Ja, ik had het echt te kwaad. Dus toen ben ik eruit gelopen. En toen is de vrouw van het echtpaar die ik toen had gebeld, met me mee gegaan. Toen zijn wij gaan wandelen. En toen heb ik meer verteld. Met hen is het contact toen intensiever geworden. En zij hebben gezegd: ‘Wij gaan hem nu opbellen. Het moet gewoon stoppen.’”

Het echtpaar spreekt de bijbelleraar aan en zij dwingen hem ook om het aan zijn vrouw te vertellen. Het misbruik stopt. Maar Hannah trekt het niet meer. Zij gaat voor enkele maanden naar een pastoraal centrum en verhuist daarna naar de plaats van haar geloofsgemeenschap. Weg uit de plaats waar de bijbelleraar woont. Als zij met slaapproblemen bij een huisarts komt en daar haar verhaal vertelt, raadt deze haar aan om aangifte bij de politie te doen. Hannah is vooral verbaasd. Het idee dat zij door haar ‘uitstraling op mannen’ toch op de een of andere manier aanleiding tot de grensoverschrijdingen had gegeven, zit heel diep. Zij doet aangifte bij

de politie, maar tekent die nog niet. Eerst wil zij een gesprek met de bijbelleraar afwachten. Want zij hoopt dat het allemaal nog opgelost kan worden. Bij dat gesprek is ook de vrouw van de bijbelleraar aanwezig en een bevriend echtpaar van hen en ook iemand van het pastoraal centrum waar Hannah verbleef en de man van het echtpaar dat Hannah in vertrouwen had genomen.

“Dat was een heel spannend gesprek. De vrouw van de bijbelleraar kwam met veel bombarie binnen. Heel vreemd was dat. Heel amicaal met iedereen. Op dat moment zat hij met gebogen hoofd en heeft hij excuus gemaakt. (...) ‘Wil je me vergeven?’, vroeg hij. En ik dacht: volgens mij is vergeving vijf stappen verder. Ik dacht: ik wil eerst... Ik wilde graag iets voorlezen. Ik had in die nacht, of een paar nachten daarvoor toen ik niet kon slapen, toen had ik een gedicht geschreven over wat het mij had gedaan. En dat heb ik toen voorgelezen. En nu denk ik: dat was wel moedig eigenlijk. Ik heb het voorgelezen. Ik vond het heel spannend. Ja. En daarna kréég ik de volle laag... Ik moest vergeven. En... Corrie ten Boom, ken je die? Ja, dat is een vrouw die in de oorlog... Toen hebben zij joden opgevangen. En zij heeft in een kamp gezeten. Daar is haar zus overleden. Toen kwam het verhaal van Corrie ten Boom dat zij de kampbeul had vergeven toen zij hem zag. En ik moest dus ook vergeven. (...) Hij zei niets. De volle laag kwam van haar en van dat echtpaar dat bij hen was. Nou... Ik weet nog hoe ik daar helemaal in zo’n hoekje... Ik zat in zo’n hoekbank. Ik weet nog hoe ik daar zat. Ik dacht: ik ga weg. Toen heb ik gezegd: ‘Ik moet je nog iets vertellen: ik heb aangifte gedaan.’ En toen rende zij kokhalzend de kamer uit. En dat echtpaar ging nog veel heftiger... Toen heb ik mijn schoenen aangedaan en ik ben weggelopen. Die pastoraal werker van dat centrum op een draf erachteraan. Toen hebben we nog een tijdje gewandeld. Ik dacht: ik ga niet meer naar binnen. Ik hoef ze echt niet meer te zien nu. Ik dacht: ja, dit was helemaal niet bedoeld om iets op te lossen. Het was de bedoeling dat ik mijn mond zou houden en dat zij gewoon verder konden gaan...”

Na dat gesprek tekent Hannah de aangifte. Dan komt het moment dat de gemeente moet worden ingelicht. Voor Hannah is dat spannend en bedreigend, al ziet zij zelf ook de noodzaak ervan. Hannah vertelt zelf haar verhaal op een gemeenteavond. Mensen die voor haar belangrijk zijn, reageren goed.

“Ik vond het daarna ook heel moeilijk om weer naar een dienst te gaan. Het liefst liep ik met een zak over mijn hoofd, of zo. Echt het idee: iedereen kan het gewoon aan me zien. Alsof ik naakt rondliep of zo. Maar goed. De mensen zeiden tegen me: ‘Het blijft moeilijk, de eerste keer gaan. Je zou ook gewoon kunnen gaan.’”

De oudsten vragen de gemeenteleden om Hannah met vragen met rust te laten en vragen via hen te stellen. Dat werkt. Zonder dat het Hannah isoleert. Maar het verhaal van de bijbelleraar – dat zij de verleidster was – is er ook en er zijn mensen in de gemeente die vinden dat zij geen aangifte had mogen doen.

“Ja. De gemeente was ook wel... mijn thuis. Maar dat deel was wel moeilijk. En weet je, nog niet eens als mensen rechtstreeks waren. Maar ik weet dat ik een keer naar een gebedsavond ging. En dat ik een of ander blij lied opgaf. En dat ik een sneer kreeg van een vrouw, omdat ik daar eigenlijk niet zo’n lied op mocht geven, want... Ik weet niet eens meer hoe zij het zei. Maar ik voelde: zij heeft iets tegen mij of zo. En toen heb ik haar dat ook gevraagd. En toen kwam dat er ook wel uit. Dat ik niet een loflied op moest geven, want ik had eerst nog iets goed te maken met de vrouw van de bijbelleraar. Ja. Maar goed. Het verhaal van hen was er natuurlijk ook. Vooral zij trad heel erg naar buiten.”

De oudsten sturen de bijbelleraar en zijn vrouw een brief met de vraag om een jaar afstand van de gemeente te nemen. Daarna zullen zij de zaak opnieuw bekijken. Dat geeft Hannah ruimte om wel naar de kerk te kunnen gaan.

De rechtszaak is een traumatische ervaring voor Hannah. De zaal zit vol gemeenteleden. En terwijl Hannah – in een strafrechtelijke zaak waarin zij als slachtoffer getuige is – moet zwijgen, mag hij zich verdedigen en kan hij ongehinderd heel absurde dingen over haar vertellen. Hannah schaamt zich vreselijk. De bijbelleraar wordt vrijgesproken. Toch is Hannah blij dat zij aangifte heeft gedaan. Zij heeft een grens gesteld. Zij heeft haar verantwoordelijkheid genomen. Hij is gewaarschuwd. Maar voor Hannah blijft het onbevredigend dat je er als christenen niet uit kunt komen. De ontmoeting waar zij haar gedicht voorlas, geen beschuldiging maar haar beleving, was in haar ogen een kans geweest. Op een latere poging van Hannah om tot gesprek en vergeving te komen gaat het echtpaar niet in. Nu wacht zij niet langer. Terwijl Hannah heel betrokken en actief is in de gemeente, blijft het feit dat er ook een groep is die vooral zijn verhaal kent, wel een gevoelig punt.

“En het werd ook een beetje getrokken in iets wat er al speelde in de gemeente tussen de meer... meer conservatieve, of nuchtere groep en de meer charismatische, of geestelijke groep, zeg maar. (...) Ik zat meer aan die nuchtere kant. Ja, zo noem ik het maar. En zij gingen meer de charismatische kant op. Terwijl ze dat vroeger niet zo waren. Goed, wat mij bijvoorbeeld ook heel boos maakte... op een gegeven moment ging het verhaal: hij zou genezen zijn. Zij hadden een gebedssessie met hem gehad en toen was hij dan genezen... Hij was wel weg uit de gemeente, maar er waren nog wel contacten. Goed. Daar kon ik helemaal niets mee. Dat hij dan genezen zou zijn.”

Als enkele jaren later het tweede huwelijk van Hannah stukloopt, ervaart zij in de gemeente geen ruimte en begrip. Het wordt gezien als falen en als alleenstaande moeder wordt zij beklaagd. Hannah ziet en waardeert de inzet van gemeenteleden om haar te helpen, ook in praktische zin. Maar zij mist ruimte. Ook voor haar vragen en twijfels.

“‘God is erbij. God is erbij’, werd er maar steeds gezegd. (...) En ik werd daar eigenlijk steeds bozer van. Op alles een antwoord. En wat betekent dat dan? Dat God erbij was. Dat maakt het alleen nog maar erger. Dat ik op het moment, toen ik bij mijn eerste partner wegging, hulp zocht, juist bij christenen... juist heel erg wilde zoeken naar wie God dan was. En veel over de Bijbel wilde leren. Ja. Daar werd ik... misbruikt. Ja, dat maakte mij heel boos. (...) En elke dienst werd er dan weer een appèl op me gedaan. Ik deed zo mijn best. (...) Later, toen er moeilijkheden kwamen met mijn nieuwe partner... ja, was het heel erg op gericht op... hoe moet ik dat nou zeggen? Het moest eigenlijk goed komen. Er was eigenlijk geen andere weg. En wie ik daar dan in was... ik vond dat daar eigenlijk geen ruimte voor was. (...) Dus op een gegeven moment heb ik mij daar aan onttrokken. En dat was heel erg moeilijk. Want die veiligheid opgeven van mijn beeld hoe God was en het beeld van hoe de Bijbel geïnterpreteerd werd, dat voelde bijna als doodgaan.”

Uiteindelijk sluit Hannah zich aan bij een protestantse kerk. Zij vertelt alleen de predikant iets over haar geschiedenis omdat zij graag een beetje blanco wil beginnen. Zij ervaart er ruimte. Voor haar vragen en haar twijfels. Maar ook voor haar situatie. Dat doet haar goed.

“Een van de eerste mensen waar ik een gesprek mee had, was de vrouwelijke voorzitter van de kerkenraad. En zij had ook haar tweede huwelijk. Zij vertelde ook een tijd alleen te zijn geweest met de kinderen. En ik dacht: yes! Yes! Kijk! Dat zijn de voorbeelden waar ik wat aan heb.”

De onderlinge betrokkenheid is er wel veel minder groot. Als Hannah nu een paar weken niet naar de diensten komt omdat het niet goed met haar gaat, is er niemand die iets vraagt. In dezelfde periode heeft Hannah psychotherapie die haar goed doet. De therapie helpt haar om het idee los te laten dat er iets met haar aan de hand zou zijn waardoor zij het misbruik zou hebben uitgelokt. Ook wordt zij in verschillende gesprekken bevestigd in haar vermoeden dat

zij niet de enige is die door deze man is misbruikt. In haar werk begeleidt Hannah vrouwen in moeilijke omstandigheden bij hun zoektocht naar hun kracht.

## Anna

*“Hoe is het toch in de wereld mogelijk. Ik vertel bijna nooit mijn verhaal. En juist op dat moment gebeurt zoiets.”*

Anna's vader is een tot het christendom bekeerde Jood, die de vernietiging van de joden tijdens de tweede wereldoorlog heeft overleefd. Het geloof speelt een centrale rol in haar ouderlijk huis. Blijmoedig van de kant van haar vader, calvinistisch donker van de kant van haar moeder.

“En de kerk was alles en het geloof dat was nog meer. Dus dat hoorde er gewoon helemaal bij. De rest kwam wel goed. Zo hebben zij ons ook wel opgevoed. Want zij stonden met twee linkerhanden. Wat de buitenwereld betrof. (...) En zo stonden wij in het leven. Echt een beetje onthand. Je had het geloof en de kerk en daarmee moest je het maar doen. En de rest, daar moest je je weg maar in zien te vinden.”

Anna zoekt haar weg alleen en met weinig woorden. In het drukke ouderlijk gezin en ook op school is zij ‘Stille Anna’, die luistert, helpt, maar nooit zelf aandacht vraagt en nooit zelf met haar verhaal in het middelpunt staat. In haar jeugd begint zij te lezen over de joods-christelijke verhoudingen.

“Dus dat Israël-gebeuren, theologisch, dat heeft mij altijd mateloos geïnteresseerd. En nog steeds. Vooral theologisch. Omdat dat zo'n moeilijke... Ja, dat had ik niet in de gaten, toen ik zestien, zeventien was. Dan begin je te lezen en denk je: wat is dit allemaal? Dan schrik je van wat er in de geschiedenis is gebeurd. En daar heb ik me wel heel erg alleen in gevoeld. Want niemand was daar mee bezig. Ook niet op mijn leeftijd. En de kerk was er niet mee bezig. (...) Ik was toen nog jong. Maar ik vond het zelf... nog steeds. Ik ben er nu wat aan gewend, maar in het begin dan dacht ik: is dit allemaal gebeurd? In de kerk? In 2000 jaar... Dat vond ik nog veel erger dan het hele misbruik. Dat vind ik nog steeds. Onbegrijpelijk ergens. Dat is niet te bevatten. Hoe dat dan kan. En daar heb ik te weinig begeleiding in gehad. Gewoon helemaal geen begeleiding.”

Later engageert zij zich ook kerkelijk op dit gebied. De omgang met deze vragen wordt een levensthema voor haar. Na de dood van haar moeder zoekt Anna therapeutische hulp bij de verwerking van haar – door haar ook als traumatisch ervaren – jeugd. Sluipenderwijs wordt zij zwaar lichamelijk ziek. In deze tijd werkt zij soms samen met een predikant uit een andere gemeente. Na al die jaren ‘Stille Anna’ geweest te zijn (ook in de therapeutische gesprekken was voor haar gevoel geen ruimte voor de kant van het geloof in haar leven) is zij blij met zijn aandacht en verlangt zij ernaar om hem haar verhaal te kunnen vertellen. Zij schrijft haar verhaal voor hem op, maar hij gaat er niet zo op in. Als de predikant grensoverschrijdend gaat handelen, heeft Anna vrijwel meteen door dat wat er gebeurt niet klopt:

“Dat wist ik eigenlijk al vrij vroeg. Eerst ben je dan nog zo – zo werkt dat mechanisme – dat je overal vergoelijkingen voor gaat zoeken, overal een reden: hij zal het wel zus, het zal wel daarom... Maar goed. Toen het echt... de daden plaatsvonden, toen had ik eigenlijk al bij de eerste keer in de gaten: dit klopt niet. En dat heb ik ook direct tegen hem gezegd. Ik zei: ‘Ik ben niet uit op seks.’ Toen werd hij boos en zei: ‘Ik wel soms?’ Ik had de indruk van wel. Het is daarna nog zes keer gebeurd. Theoretisch weet ik er veel van. En dan overkomt het jezelf. Dan ben je daar misschien toch een beetje aler-



ter op... Iets sneller. Maar dat je dezelfde mechanismes doorloopt, dat is wel waar. Dat je iedere keer toch weer denkt: niet zo wantrouwig zijn... Nee. Dat zie ik verkeerd. Toch je intuïtie weg drukken. Je eerste indrukken.”

Anna stopt het contact, ontgoocheld.

“En dat heb ik wel erg triest voor mezelf gevonden. Ik denk: hoe is het toch in de wereld mogelijk. Ik vertel bijna nooit mijn verhaal. En juist op dat moment gebeurt zo iets. Dat vond ik voor mezelf heel pijnlijk. Daar heb ik heel lang last van gehad. (...) Dat het juist op dat moment, daar, in die periode, op het moment dat je zo kwetsbaar bent, gebeurt. Want ik heb echt gedacht: ik leef zo niet lang, met mijn toen nog niet ontdekte kwalen. Dat dacht ik ook echt.”

Ook nu wil Anna in eerste instantie echter niet om aandacht vragen. Zij wil verhuizen. En zij en haar man verhuizen inderdaad vrij snel. Aan haar man kan Anna het na een tijdje allemaal vertellen. Op een gegeven moment vertelt zij het ook aan één van de predikanten uit haar nieuwe woonplaats. Voor haar gevoel heeft deze predikant het verhaal behoorlijk uit haar betrokken. Deze predikant stimuleert Anna om een klacht in te dienen. Anna dient inderdaad een klacht in. Achteraf zegt zij dat deze predikant haar daarin te veel heeft gepusht:

“Eerst was het dus al dat hij mij had ontlokt dat ik gezegd heb dat ik seksueel misbruikt ben... (...) Want ik was niet van plan om dat te zeggen. Voor mij was dat afgedaan. Ik was dat niet van plan... Nou, hij kan aardig pushen. Ik zei: ‘Het is niet zo’n aardig verhaal dat ik te vertellen heb. En het gaat wel over een collega van je.’ Toen zei hij: ‘Ik ben wel wat gewend.’ Ik antwoordde: ‘Dan is de verantwoordelijkheid ook voor jou.’ (...) Ik heb dat dus zus en zo gezegd. Hij vroeg of ik dan een klacht wou indienen en daar heb ik heel lang over gedacht. En dan heb ik... Ik weet niet meer precies hoe dat gegaan is. Ik was geloof ik al bezig met SMPR. Ik had al een contactpersoon. Maar nog niet over een klacht. (...) Het was ook niet mijn bedoeling om een klacht in te dienen. Want je wilt in eerste instantie gewoon je verhaal kwijt.”

“Bij hem had ik wel het gevoel: hij komt mij te dicht... Hij pusht mij. Hij heeft mij onder druk gezet. En ik denk: dit is precies hetzelfde. Alleen dan zonder seksueel misbruik, maar het is wel misbruik. Het komt te dichtbij, het is...” “*Manipulatief?*” “Ja, dit was zuiver manipuleren. En dat heb ik hem ook gewoon gezegd. Want die mechanismen herken je nu. En ik herken het veel vlugger. Ik denk: ja, maar nou weet ik het. Nu ga ik het ook direct zeggen.”

Haar klacht wordt niet gegrond verklaard. Dat er sprake was van een pastorale relatie wordt wel erkend, maar Anna kan de grensoverschrijdingen niet bewijzen, zijn woord staat tegenover het hare. Het valt Anna tegen dat de commissie helemaal geen onderzoek doet, bijvoorbeeld naar de voorgeschiedenis van de grensoverschrijdende predikant. Anna vertelt dat zij uit onverdachte bron weet dat zij niet de enige is. Ondanks het feit dat de klacht niet gegrond is verklaard, is Anna uiteindelijk toch blij dat zij deze weg is gegaan:

“Ik ben niet meer alleen verantwoordelijk voor dit. Want daar gaat het mij ook om. Dit hoeft ik niet te dragen. Ik ben niet meer verantwoordelijk voor wat dan ook als er iets gebeurt. Dan kan ik zeggen: jongens, ik heb gewaarschuwd, ik heb het gemeld en gedaan wat in mijn vermogen lag om het kenbaar te maken.”

“Ik heb die weg van de klacht niet gekozen. Ik werd er door de omstandigheden ook wel een beetje toe gedwongen. Met name ook door die dominee. Wat ik eerst niet zo leuk vond, maar wat misschien in zijn uitwerking toch goed is geweest. Dat ik er daarmee toch aan de gang moest en dat is voor mezelf beter geweest om het wel te doen. Om het wel te delen en naar buiten te brengen en er dan maar dwars doorheen te gaan. En dan maar de dingen onder ogen zien. Ook al wil je dan geen slachtoffer wezen, je was het wel. En doe er dan wat mee.”

Op enkele predikanten en haar man na heeft Anna haar verhaal nergens verteld. Niet aan familie en niet binnen haar nieuwe gemeente. De negatieve beeldvorming van ‘slachtoffers’, waar zij zich zelf tegen verzet, speelt hierbij een grote rol:

“Dat is heel gek. Dat je je schuldig voelt. Terwijl het natuurlijk niet zo is. Maar... Dat je geen slachtoffer wilt zijn, dat... Daar zitten altijd twee kanten aan. Geen slachtoffer willen zijn. Je wel schuldig voelen... Dan neem je een te grote verantwoordelijkheid. En dat heb ik als kind ook wel gedaan bij ons thuis. Ja. Dat mechanisme zit er wel heel groot in. Dat je toch te veel verantwoordelijkheid neemt.”

“Maar ik ga mij niet helemaal blootgeven: ‘Daar heb je iemand die seksueel misbruikt is. Nou wat zielig.’ Want dan blijf je die vrouw die seksueel misbruikt is. Want ik weet hoe dat bij mezelf werkt. Dat heb ik bij een informatieavond van Ruard Ganzevoort gezien. Daar was een vrouw die werd geslagen, en die vrouw, die kwam ik wel eens tegen. En dan denk je toch: dat is die vrouw, die... Je denkt dat gewoon. Ook al wil je dat niet. Want ik vond dat heel vervelend van mezelf. Je denkt wel: daar gaat die vrouw die geslagen is. Ja. Daar heb je die vrouw die door de dominee misbruikt is... Ja. Hallo. Dat hoeft van mij niet.”

Anna en haar man worden ook in hun nieuwe woonplaats weer kerkelijk actief. Wel ervaart Anna die contacten nu als oppervlakkiger:

“De contacten met mensen. Ik heb wel oppervlakkige contacten, maar geen diepgaande contacten... Maar ik zou ook niet meer zo precies weten hoe dat moet. Dat kan ik ook niet meer. Dat denk ik dan bij mezelf: ik weet ook niet meer of ik dat nog wel kan.”

Anna engageert zich in haar nieuwe woonplaats opnieuw op het gebied van haar levensthema. Maar af en toe doet ook de grensoverschrijdende dominee iets in haar groep. Daarmee komt hij voor haar gevoel op haar terrein.

“En wij zijn dus hier naar toe verhuisd. Ik denk: dan heb ik er allemaal niets meer mee te maken. Ik blijf bij de groep hier. En die mensen, die wisten dat eerst niet. De voorzitter van deze groep, dat is een dominee, die wist niet dat ik misbruikt was door die pastor. En die nodigde hem vrolijk uit (...). En dan zat ik daar. En ik dacht: dit wil ik niet. Dus toen heb ik dat gezegd tegen de voorzitter. Hij kon daar natuurlijk niets aan doen. Maar ik zei: ‘Dit en dat is wel gepasseerd. Nu komt hij op mijn terrein. (...)’ En dat plekje probeerde ik te bewaken. (...) Dat is het enige kleine beetje wat ik nog heb, voor mijn gevoel, bij de kerk. En dan heb ik het gevoel: zelfs dat stukje wordt mij dan nog afgenomen. Waar ik dan nog iets kan zeggen (...). En ik zeg al niet zo veel. Want ik vind het al heel erg ingewikkeld en... Dat je dan zo teruggedrongen wordt naar de rand... Ja, dat ligt natuurlijk ook aan mezelf, omdat ik mezelf niet genoeg profileer. Kennelijk. Maar ik weet niet hoe het anders zou moeten.”

“En ik vind dat zij mij daar niet goed bij helpen, deze heren hier. Dat heb ik ook wel eens tegen mijn man gezegd: ‘Ik vind dat eigenlijk een heel slap gedoe.’ De voorzitter zegt niets. Niemand die voor me opkomt. Niemand die er wat van zegt. (...) Hij komt dan niet voor mij op. Hij wil niet kiezen. Hij kiest niet voor mij. Terwijl ik hem dat wel uitgelegd heb. En dan denk ik: jullie zijn slappe mannen. En dat vind ik ze in deze zaken allemaal. Het zijn gewoon een beetje, gewoon slappe dominees. Allemaal.”

In de jaren na het interview raakt Anna haar plek in haar groep kwijt, omdat de grensoverschrijdende pastor daar af en toe blijft komen en de voorzitter van die groep niet voor haar kiest. Ook bij een andere groep voelt zij zich inmiddels niet meer thuis, omdat in deze groep ook iemand uit de groep van haar levensthema actief is. Anna tobt met haar gezondheid en probeert het zich niet al te veel aan te trekken. Maar het kost haar energie en levensvreugde.

## Charlotte

*“Ik ben lid van God, denk ik dan altijd maar. Ik kan niet weg en mij laten uitschrijven.”*

Als jonge vrouw raakt Charlotte actief betrokken bij een geloofsgemeenschap. Zij zoekt een ruimdenkende gemeente en zij verlangt naar een familiegevoel in de kerk. Haar motivatie om zich in de gemeente thuis te voelen, is groot. Wanneer zij net is getrouwd, spelen verschillende dingen uit haar jeugd op, waardoor het niet goed met haar gaat. De predikant ziet haar emoties en nodigt haar uit om met hem te komen praten.

“Het was voor mij net alsof er een engel voor mijn neus stond, die ineens mij uitnodigde. Die stiekem alles had gezien en aandacht had voor waar ik geen aandacht voor vroeg. Dat vond ik zo bijzonder. Waar had ik het aan te danken. Dat was aardig. Dat was mijn eerste gevoel over Martinus. (...) Iemand komt mij helpen. Zomaar gratis en ik mag ook meteen komen. Blijkbaar is het belangrijk...”

Dezelfde avond gaat Charlotte naar hem toe.

“Ik stapte naar binnen en daar ging Martinus zitten, zwijgend in zijn stoel en zo langzaam. In zo’n makkelijkste stoel zette hij zich neer, terwijl ik helemaal verkrampd op een stoel zat. Ik vond het heel spannend en ik voelde mij zeer opgelaten. En toen was zijn eerste vraag: ‘Wat kom je hier doen?’ Ik kon daar even niet op antwoorden. Wat kom je hier doen? En ik vond het ook niet zo’n leuke vraag. Maar ik dacht: misschien bedoelt hij het wel goed. (...) En toen vroeg hij: ‘Wat trekt je zo in mij aan?’ En ik ging echt totaal onschuldig daarover nadenken: wat trekt mij zo aan in Martinus. Ik had een engel voor mijn neus gezien en ja, ik ging daar echt wel op in. Ja, wat trekt mij dan? Martinus deed alsof ik helemaal precies hém had uitgekozen om naar toe te gaan. Terwijl hij mij eigenlijk uitgenodigd had. Hij maakte het meteen anders. Alsof ik al jaren op hem zat te wachten. En ergens was het ook wel zo, maar het had ook ieder ander kunnen zijn. Hij maakte zichzelf ook echt tot de engel. En: wat trekt je zo aan? Ik zou zelf – maar dat is dan nu – ik zou als ik een man was en dominee was, dat nooit aan een vrouw van een jaar of 24 gaan vragen. Dat is een vraag die je toch... Ik zou nooit over mezelf zo beginnen. Het was al een heel verkeerd begin. Wat trekt je zo aan? Ik voelde mij aangetrokken tot Jan, met wie ik net getrouwd was. Dus bij mij kwam al meteen eigenlijk heel stiekem de link, aantrekken, aantrekken... Vind ik hem heel leuk?”

Charlotte is in de war en blijft erover nadenken. De predikant heeft vertrouwen opgeroepen in haar. En tegelijkertijd is er ook teleurstelling. Maar die ontkent zij. Tegen alle teleurstelling in blijft Charlotte zoeken naar de engel die zij in Martinus heeft gezien.

“Ja. Dus ik ging gewoon weer terug, want er kwamen meer gesprekken. Martinus werd vanaf dat moment therapeut. Als hij meer gesprekken met iemand had, werd hij therapeut. De gesprekken gingen geld kosten.”

De predikant is beurtelings aardig en afwijzend.

“Ik wilde alleen maar dat Martinus aardig werd voor mij. Alleen maar. En lief. En als hij niet lief was, verzon ik dat hij lief was. En als hij niet aardig deed, dan verzon ik het. En ondertussen werd ik ziek na een aantal gesprekken met hem. Heel ziek. Want ik bleef bij hem komen en ik raakte in de ban van hem en bezeten en ik moest en zou naar hem toe. En binnen een paar weken tijd was ik de hele week met hem bezig, ook ’s nachts. Met wat ik moest zeggen, en ik ging het opschrijven, omdat ik bang was dat ik het vergeten zou. Ik ging de hele week met hem aan de slag.”

Charlotte doet haar best om hem over haar jeugd te vertellen. Zij hoopt op zijn goedkeuring en zij hoopt op hulp. Ook wanneer de therapie op een gegeven moment weer stopt en de predikant en Charlotte af en toe afspreken in een café, blijft Charlotte hopen op hulp.

“En hij had ook een paar vrienden in de kerk en die waren héél belangrijk voor hem... Zonder dat ik ook maar iets zei, zei hij dat hij wel snapte dat ik ook zijn vriendin wou worden. Maar dat kon niet. Want hij was dominee. Vanaf dat moment wilde ik zijn vriendin worden. Omdat hij het noemde. Ik wilde de therapie stoppen en gaf dat ook aan. Ik gaf aan wel contact te willen houden. Hij snapte dat ik niet zonder hem kon en contact met hem wilde blijven houden.”

“Ik vond het best wel vreemd om met hem in een café te zitten, maar ik deed het toch. Maar wij moesten niet te intiem worden. Dat had hij ook al een paar keer in de therapie gezegd. Ik wist niet of ik te intiem was, ik was als de dood dat ik te intiem was en ik lette heel erg goed op dat ik niet te intiem werd. Wist ik veel wanneer ik dat was. Maar daardoor kwam dat heel erg gefocust in mijn hoofd. De focus op intiem. Hij was dominee. Wij moesten afstand houden. En dat herhaalde hij steeds en steeds en steeds en ondertussen ...”

Op een gegeven moment komt een gemeentelid bij Charlotte op bezoek en vertelt dat zij met Martinus zal gaan trouwen. Charlotte spreekt Martinus hierop aan.

“Nee, joh!”, zei hij. ‘Nee, joh! Zij is gek. Nee, joh! Nee, zij is gewoon niet goed bij. Zij heeft net een man verloren en...’ Zij was de gek. Die ik eigenlijk ook al lang voor hem was, de gek. Ja. Zij was de gek. Maar bij mij ging daardoor wel een knop om. Wat doet hij? Wat doet hij nou? In een later gesprek met de vrouw vertelde ze dat Martinus had uitgelegd dat alles kwam door zijn therapie, dat het normaal was dat iemand altijd verliefd op hem werd. Door de therapie kwam het en dan kwamen er gevoelens los. En ik dacht: nou, jij hebt daar ook wel aan meegewerkt, zoals je dat met mij aan het doen bent.”

Bij de volgende ontmoeting vertelt Martinus Charlotte dat zijn vrouw last heeft van haar. Charlotte beseft hoe hij daarmee suggereert dat zij te dicht staat bij de plek van zijn vrouw.

“En toen snapte ik dat hij de *commercial* was, de *commercial* van een afwasmiddel, van... Hij leek op een *commercial* over zichzelf: ‘Mij heb jij altijd al gewild’. (...) Ja, als ik dat had geloofd, dan had ik... Dan had hij mij toch gehad. En dan denk ik dat het zo was gegaan, dat ik hem had gezegd: ik ben verliefd op jou. Dan was ik Jan kwijtgeraakt – wij hadden net een kind – maar dan was ik mijn man kwijt geweest. Ja. Hij had er blijkbaar schik in om dat zo met vrouwen te doen. Daar kicke hij op, als ze achter zijn kont aan liepen. Ik ben opgestaan, heb Martinus met de koffie en de afwas laten zitten en heb de eeuwenoude deur van de kerk achter mij dichtgegooid.”

“Drie dagen nadat ik boos was weggelopen en de deur van de kerk achter mij dichtgesmeten had, belde ik hem op. Hij reageerde koud. Héél cool. Heel koud. Totaal gevoelloos. Ja. Totaal. (...) Ik was degene die heel boos was weggelopen, dus dat was mijn keus geweest, zei hij. Een dag later belde hij me terug. Zoals gewoonlijk snapte hij dat ik niet zonder hem kon, en had ik meer tijd nodig om afscheid van hem te nemen, zei hij. Ik werd ziedend en kon het toen niet uitleggen in woorden, maar met mijn gevoel had ik zijn hele spelletje door. Ik moest de verdrietige in het afscheid worden, zodat Martinus zijn ego via mij strelen kon, zoals hij altijd al had gedaan.”

Charlotte spreekt met haar man over alles en benoemt het gebeurde als misbruik, als machtsmisbruik. Via haar huisarts komt zij in contact met SMPR. En zij gaat niet meer naar de kerk.

“Ja. Toen ik brak met hem, brak ik ook met de kerk. Want ik wou hem ook niet meer zien en ook niet meer iemand die met hem in contact was en ook niet één van zijn vrienden. Het was klaar. En dat voelde als een dood. Eerlijk waar. Dat voelde als een sterven. Ja. Maar ja. Ik had dat liever dan dat ik daar nog was.”

Zij probeert in de maanden daarna nog wel om er met mensen uit de gemeente over te spreken.

“Niemand reageerde uit de kerk. Ook niet: waar ben je? Of: waarom kom je niet meer? Niemand deed iets. Helemaal niets. Niemand. (...) Jan en ik nodigden bijvoorbeeld de predikant uit, de andere predikant van de kerk.. Die predikant wilde niks weten en stapte op, anders kon hij niet meer met Martinus samen werken. Dat zei hij letterlijk. Hij zei mij ook: ‘Nou, heb je nu niets anders aan je hoofd dan hem?’ Ik was in verwachting en echt heel dik.”

“Ja, een paar maanden na de breuk had Jan de predikant en de kerkenraad gebeld. Toen was ik echt zo [gebaar van een dikke buik, cvdbs] in verwachting. Ook toen ik zo’n buik had, zei een vrouw uit de kerkenraad tegen mij: ‘Denk je niet dat het komt omdat je in verwachting bent? Dat je niet helemaal goed na kan denken?’ De reactie zowel van de predikant als van de kerkenraad maakte dat ik ook niet meer een andere hulp zocht in de kerk. Niemand reageerde en ik dacht: dan krijg ik dezelfde reacties. En dat deed mij zo’n pijn.”

“Terwijl ik dacht: ik ben in verwachting. Ik wil wel voor mijn kind voor recht gaan vechten. Voor mijn recht. Een stukje meer recht. Maar voor de kerkenraad en de andere predikant werd ik ook de gek die niet goed was, en Martinus de normale.”

Hierbij loopt Charlotte telkens weer aan tegen ‘die deftigheid en die gestudeerdheid van die kerk’. Zij voelt zich ‘misbruikt en wel’ heel alleen en klein tussen al die ‘artsen en psychiaters’ die Martinus’ vrienden zijn. Het verschil in leeftijd en status is groot. Niemand luistert naar haar. Uiteindelijk dient Charlotte bij de kerk een klacht in tegen Martinus.

“Hij deed echt moeite hoor, om mij voor gek te verklaren, toen de klachtenprocedure ging beginnen. Hij verdedigde zich via psychologen die mij niet eens kenden, om aan te kunnen tonen dat ik gek was. En dat is zo erg. Dat is zo beangstigend ook. Stel dat hij het voor elkaar krijgt. En dan zit ik hier met de kleine kinderen opgenomen te worden of weet ik veel wat...”

De klacht wordt gegrond verklaard. Martinus moet Charlotte de therapiekosten terugbetalen en hij krijgt supervisie. Maar hij blijft in zijn functie en de gemeente zwijgt er verder over. Charlotte komt niet meer naar de kerk, zij noemt het een traumatische plek. Tien jaar lang hoort zij niets van de gemeente. Een jaar voor het interview krijgen Charlotte en haar man een brief dat zij sinds tien jaar niet de kerk bezoeken en niet betalen en dat zij daarom zullen worden uitgeschreven als lid. Charlotte e-mailt hierover met de voorzitter van de kerkenraad, die de voorgeschiedenis niet blijkt te kennen. Hij wil wel komen om erover te praten.

“Ik kon dat niet aan eigenlijk, dat hij bij mij zou komen praten, of ik wel of niet lid mocht blijven. Ik wilde lid blijven, mijn leven lang, dat is een geloofskwestie. Dat deel ik met God. En ja, lid blijf ik. Ik heb ooit belijdenis gedaan, daar ook in die kerk. Dat is een belofte die je doet, ook aan de kerk. En voor mij, al slaat dat nergens op, ik blijf lid. Dat kan ik niet breken. Wat zij doen, dat maakt mij niet uit, maar ik doe het zo. Ik ben lid van God, denk ik dan altijd maar. Ik kan niet weg en mij laten uitschrijven.”

Charlotte’s man voert het gesprek met de voorzitter, maar later komt Charlotte er ook bij.

“Ja, ik merkte dat hij over geld begon en over betalen en dat de kerk net een tennisclub was en je daar ook contributie moest betalen en ik ging daar even tussendoor met mijn verhaal over misbruik. En hij zei: ‘Dat wil ik niet weten, anders kan ik niet meer met Martinus omgaan.’ En ik begon toen te shaken, bijna in shock te raken. Hij is vijf minuten nadat ik thuis was gekomen opgestapt en weggegaan.”

“En ook door over geld te beginnen. En dat ik contributie moet betalen... Ik ben toen heel veel geld aan Martinus kwijtgeraakt, dus nu betalen dat doe ik niet. Ik ben heel netjes met betalen, hoor, met alles, maar dit is gewoon uit principe. Nog geen cent. En dan gaat het zeker naar het salaris van Martinus. Ik ga niet Martinus' salaris bekostigen. Nee. Hij is voor mij ook geen dominee. Hij mag ieder ander beroep, maar liever ook geen psycholoog of wat dan ook.”

Later stuurt Charlotte de predikanten een e-mail. Want de brief om haar uit te schrijven vanwege gebrek aan betrokkenheid, was geschreven namens de predikanten. Zij schrijft: “Opstaan tegen misbruik in een kerk is misschien wel een betrokkenheid waar je op een dag jaloers op zult zijn.” Zij krijgt een reactie van de voorzitter van de kerkenraad met de mededeling dat zij geen contact meer moet zoeken met de predikanten zonder zijn tussenkomst.

Eerder probeert Charlotte om thuis te raken in een andere gemeente. De diensten vallen haar zwaar, alleen bij de kinderen, in de kindernevendienst waar zij zich engageert, voelt zij zich wel thuis. Op een gegeven moment probeert zij de predikant van die gemeente over het misbruik te vertellen. Hij gaat er niet op in. Toen was het voor haar klaar. Nu is Charlotte lid én kerkloos.

“Ja. En ik houd soms alleen maar mijn dromen over. Dan droom ik nog wel eens van een engel met wie ik in de kerk kan zijn en van wie ik er *zijn* kan. Misschien dat die nog eens komt. Ja. Niemand mist je ook daar in die kerk en dat is soms... Ik vind het voor mezelf niet meer erg. Ik leer wel dat het voor de kerk erg is. Maar ik zou wel eens... Ik hoop wel eens op een kerk waarin iedereen er mag zijn. En die als een soort familie is.”

“Ik droom nog wel eens van een engel, die... maar ja, misschien is mijn kerk psychisch, geestelijk. Heb ik niet meer een aardse kerk nodig, denk ik wel eens. Maar ja, ik voel me wel ontkend daar. In mijn zijn. In mijn bestaan. En helemaal vorig jaar ben ik daarin bevestigd via de voorzitter van de kerkenraad, die mij niet wil kennen, niet wil weten, niet mijn verhaal wil horen en opstaat en weggaat. En alleen maar hier om geld komt vragen. Dan voel je wel wat die uitdrukking betekent, van, *zetten het mij betaald*. Nou bij Gods gratie mocht ik toen lid blijven van de kerk. En de hele kerk doet net – de voorzitter ook – alsof ik daar dan blij mee moet zijn, mag zijn, dat zij toestaan dat ik lid mag blijven. Maar ja, daar gaan zij hopelijk niet over of ik lid mag blijven van de kerk voor God.”

## Maaïke

*“Het is echt een... ja, een Kafka”*

Maaïke komt uit een betrokken hervormd gezin. Ook na haar huwelijk blijft zij betrokken bij dezelfde hervormde kerk. Na de geboorte van een van haar kinderen wordt zij heel depressief en ontwikkelt zij fobieën, waardoor zij steeds minder buiten durft te komen. De relatie met haar man is moeizaam. Zij vraagt haar predikant om gesprekken. Deze gesprekken gaan al gauw over seksualiteit. Maaïke vindt dat niet prettig, maar durft de gesprekken ook niet te beëindigen. Op een gegeven moment suggereert haar predikant dat zij als kind misbruikt zou zijn door haar vader. Maaïke reageert hier van meet af aan dubbel op.

“En hoe het nu precies zo gegaan is, dat weet ik niet meer. Maar op een gegeven moment kwamen de gesprekken erop uit dat er iets zou moeten zijn gebeurd tussen mijn vader en mij. En ik weet nog wel dat ik op dat moment had van: o, maar nu snap ik het! Waarbij de twijfel... Meteen de twijfel weer, van: hé? Zoiets kan ik mij niet herinneren. Dat doet mijn vader toch niet? Waarop de predikant dan weer zei: ‘Ja, maar dat komt meer voor in die kringen.’ (...) En dan dacht ik weer: o ja, dan zal het toch wel zo zijn. En ik denk dat het ook wel zo is: als je zo met jezelf in de problemen zit en je

weet niet meer waarom je bepaalde dingen niet meer kan, of waarom je zo moe bent, of waarom je niet meteen van de baby kunt houden... Dat je ergens heel graag wil horen waar het vandaan komt. (...) Ja. Heel raar, want tegelijkertijd weet je ook wel, in je achterhoofd, dat het niet klopt. En dan sta je eigenlijk met twee benen te hinken: wat is voor mij nu, op dit moment, wat voelt lekkerder? Want het gaat eigenlijk niet eens meer over nadenken, want dat doe je eigenlijk niet meer. Maar: wat voelt voor mij nu het prettigste? Ja, eigenlijk om te weten waar het vandaan komt.”

“Ik kon het mij namelijk niet herinneren. Op dat moment kon ik het niet visualiseren. Ik kon het niet voor me halen. Ik kon het absoluut niet. En aan de andere kant zat het stukje: maar ergens klinkt het wel logisch. Ergens klinkt het wel logisch. En ik moet erbij zeggen, in die tijd, en dan praat ik over 1988, was het ook best wel, ook in de media, heel veel, kwam het naar voren van dochters die door hun vader seksueel misbruikt zouden zijn. In die tijd was dat echt zo’n... Een beetje een hype zou je zeggen... Een meisje uit Ede, of Epe, ik weet niet waar het was... Een vader uit Schiermonnikoog... Nou... Dus ergens vond ik het ook wel weer logisch.”

Buiten haar wil om nodigd de predikant de echtgenoot van Maaïke uit voor een gesprek en laat hij Maaïke, tegen haar zin, herhalen dat zij door haar vader is misbruikt. Maaïke smeekt de predikant en haar man om haar vader hier niet mee te confronteren. Dat is ook niet gebeurd. De predikant zoekt een therapeut voor Maaïke, aan de andere kant van het land. Bij hem hoopt zij haar eigen verhaal te kunnen vertellen en hulp te krijgen voor haar problemen. Maar de therapeut is door de predikant al over het vermeende misbruik op de hoogte gesteld en Maaïke slaagt er niet in om hem een ander verhaal te vertellen. Hetzelfde gebeurt bij haar huisarts. Maaïke krijgt medicijnen, maar geen hulp. Zij wordt steeds afhankelijker, komt niet meer buiten, er is een gezinshulp in huis. En zij blijft in onzekerheid over welk verhaal nou waar is. Het contact met haar ouders verbreekt zij, zonder met hen erover gesproken te hebben. De wijkouderling van Maaïke begint haar te bezoeken. Maaïke vertrouwt hem. Op een gegeven moment bedenken haar predikant, haar ouderling en haar man, buiten Maaïke om, dat zij er even uit moet. Twee weken in een rustig tehuis in de bossen zonder contact met haar gezin zal haar goeddoen. Maaïke is doodsbenauwd van het idee alleen al, maar haar protest wordt niet gehoord. De ouderling brengt haar daarheen.

“Ja. Op een gegeven moment de groepsgesprekken, waar iedereen iets van zijn achtergrond mocht vertellen. Dus toen was ik aan de beurt. Dus ik vertelde over de kinderen. ‘Vergeet je niet iets te vertellen?’ ‘Nee’ Ja. Dus wel. Weer. Wéér kwam het ter sprake. In een groep. Ik weet niet hoe het werkt, maar het werkt zo... Op zo’n moment ben je in de ban, opeens weer van dat verhaal. En je gaat erin mee. Je vertelt alsof het allemaal is gebeurd. Het kan dus echt gebeuren dat je gaat geloven in verhalen die andere mensen je aanpraten. (...) Overal waar ik kwam werd het verhaal weer teruggegeven. Dan krijg je op een gegeven moment... in mijn labiele, depressieve toestand... dat je niet eens meer de fysieke kracht, de mentale kracht hebt om er ook maar enigszins tegenin te gaan. Dat gaat op een gegeven moment niet eens meer. (...) Ja. Het is echt een... ja, een Kafka.”

Als Maaïke weer thuis is, gaan de gesprekken met de ouderling door. Hij stelt Maaïke voor om de gesprekken op een neutrale plaats, in de auto, te laten plaatsvinden.

“Ik stapte in de auto. Elke keer hetzelfde riedeltje: kerkmuziek op. Stukje uit de Bijbel lezen, als we ergens geparkeerd stonden. Die kerkmuziek draaide altijd. Bidden. En hij kreeg dan als antwoord, vertelde hij mij, dat het goed was. Dat we op de goede weg waren. En dat ging eigenlijk steeds verder. En op een gegeven moment stelde hij ook voor dat het een stukje therapie zou kunnen zijn dat ik zou ervaren wat seksualiteit is wanneer het wel goed is.”

Er ontstaat een seksuele relatie. Op een gegeven moment vraagt de ouderling Maaïke om het misbruik door haar vader in brieven aan hem gedetailleerd te beschrijven. Maaïke doet dat. Met

behulp van boeken uit de bibliotheek. Langzaam wordt haar steeds duidelijker dat het in die relatie om de behoeften van de ouderling gaat en niet om haar. Zij verlangt er steeds meer naar een eind aan dit alles te maken. Twee kerkenraadsleden die zij om hulp probeert te vragen, wijzen haar echter de deur. Pas de derde gelooft haar verhaal. Dat doet Maaïke goed. Maar dat kerkenraadslid doet er verder niets mee. En Maaïke voelt zich steeds vertwijfeld en reageert ook steeds vertwijfeld. Op een dag vertelt ze de predikant over de seksuele relatie met de ouderling. Daarna vertelt zij de ouderling dat zij het heeft verteld. Hij zet haar meteen uit de auto. Daarna vertelt Maaïke het ook aan haar man. Haar man beëindigt daarop het huwelijk. En hij zegt tegen Maaïke's ouders dat Maaïke in de kerk heeft verteld dat haar vader incest met haar heeft gepleegd. Daarop verbreken Maaïke's ouders nu ook vanuit hun kant het contact met haar. Maar eerst eist haar vader van Maaïke dat zij een verklaring ondertekent dat het verhaal niet waar is. En er vindt een gesprek plaats tussen de predikant, de ouderling en Maaïke's man.

“Daarna is er nog een gesprek geweest. Ook weer met de dominee. Met mijn man. En de ouderling. Weer niet met mij erbij. In plaats van slachtoffer werd ik dader. (...) Het is mijn schuld. Dus de dominee stond erop dat ik een brief zou schrijven... Nou, het werd mij gewoon afgedwongen. Ik weet niet eens meer wat ik erin had geschreven, precies. Een schrijfsel, waarin ik alle schuld naar mezelf heb toegehaald. (...) ‘De ouderling treft geen blaam.’ Ook naar zijn vrouw heb ik toen een brief moeten schrijven. Die ik zonder handtekening eerst door de dominee moest laten lezen. Of het wel goed was. Toen moest ik mijn handtekening eronder zetten. En de dominee heeft hem bij die mensen bezorgd. Dat mocht ik ook niet. Hij moest zeker weten dat hij daar terecht kwam. Daar staat gewoon helemaal niet in hoe het werkelijk is gebeurd. En ook binnen de kerkenraad, of ergens binnen de kerk, staat een document, door mij ondertekend, dat gewoon helemaal niet klopt. (...) Hij was een vooraanstaand iemand. (...) Een bekend iemand. In de gemeenschap. In de kerk. In het dorp. Hij stond goed bekend. Nou. Van alles. En ik was toch al... Ik had het toch allemaal al gedaan. Ik had toch al met niemand meer contact. Ja, wat maakt het ook eigenlijk uit? Ja. Dat vond ik toen zelf ook, geloof ik.”

“En later zijn er nog twee mensen van het moderamen geweest, aan huis. (...) Vroeger was het zo, als mensen buitenechtelijke relaties aangingen, dan had ik voor de kansel, ten overstaan van de gemeente, had ik dan moeten zeggen dat dat was gebeurd. En dan had ik daarna te horen gekregen dat ik daar niet meer mocht komen. Maar dat hoefde dan niet, want dan zou die man, de ouderling, ook beschadigd worden. Dus bij deze hoefde ik dat niet ten overstaan van de hele gemeente te doen. Maar ik mocht er ook niet meer binnenkomen. Dat vergeet ik bijna te vertellen, maar het is wel heel belangrijk. En toen ik mij dus veel later heb willen laten uitschrijven, toen mocht het dus niet.”

Predikant, echtgenoot en ouderling willen ook dat Maaïke bij de GGZ in behandeling gaat. Ook daar is het incestverhaal (via de huisarts) al bekend. Maaïke krijgt allerlei diagnoses. Zij gaat op den duur in de diagnoses geloven en zich er ook naar gedragen.

Maar op een gegeven moment, wanneer het weer beter gaat met haar, is Maaïke het zo beu dat zij naar de politie stapt om aangifte te doen tegen de predikant en de ouderling. Vanwege gebrek aan bewijs wordt de zaak geseponeerd, maar het doet Maaïke goed dat zij door de politie serieus wordt genomen. Ook zet Maaïke de scheiding door. Later stopt Maaïke met de behandeling bij de GGZ en eist zij succesvol dat haar dossier wordt opgeschoond. Alles wat de predikant heeft ingebracht, is nu uit haar dossier en ook een aantal van haar diagnoses. Daarnaast vecht Maaïke in deze periode met succes om recht voor haar zorgbehoevende zoon. Dan overlijdt Maaïke's moeder. Maaïke heeft geen afscheid van haar genomen en gaat ook niet naar de begrafenis. Daarna slaagt zij erin om het contact met haar vader langzaam en voorzichtig te herstellen. Het doet Maaïke goed dat zij nu voor haar vader kan zorgen.



Maaïke verkeert door haar fobieën nog steeds in een isolement, wanneer zij voorzichtig weer toenadering zoekt tot de kerk. De predikant is vertrokken en de toenmalige ouderling heeft zij in haar hoofd kunnen loslaten. Maaïke komt in contact met een vrouwelijk kerkenraadslid aan wie zij haar verhaal kan vertellen. Dit kerkenraadslid wordt tijdens een vergadering voor Maaïke gewaarschuwd. Maaïke weet niet precies wat er toen is gezegd. Maaïke raakt bevriend met dit kerkenraadslid. Deze vrouw verlaat de kerkenraad, ook om andere redenen, maar blijft zich binnen de kerk voor Maaïke inzetten. Zonder veel resultaat.

“Het ontwijken. Het niet met mij in contact willen komen. Waar het ook over gaat. En natuurlijk ook dat er ergens moet staan dat mij de deur is gewezen. Het zal heus... Ik ben er bijna van overtuigd dat het ook ergens zal moeten staan opgeschreven. (...) Het antwoord wat ik dan steeds terugkrijg: ja, maar daar kunnen wij niets meer aan doen. Want dat is toen gebeurd. Toen opgeschreven. En dat kunnen wij niet meer veranderen. (...) Zeiden ze maar in een gesprek wat het is, waardoor ze geen contact met mij hebben. Nu is het voor mij gissen... Ja, ergens weet ik het wel. Maar ik zou het zo graag woordelijk eens willen horen. Nu kan ik me ook niet daarin verweren. Nu kan ik er niets mee. Want ik weet niet wat ze denken. Ik kan niet in hun hoofden kijken.”

“Ja, dat ik toch een gebrek heb gehad aan aandacht voor de problematiek, vanuit de kerk, zowel vroeger als nu, nog steeds. Maar ook als mens. Als dochter van wie de moeder is overleden. Ook als moeder van een kind dat speciale zorg nodig heeft. Ben ik gewoon niet belangrijk? (...) Ik heb meerdere rollen, waarbij ik denk: ik heb ook verdriet. Ik heb ook ondersteuning nodig. Ik vraag ook om een stukje aandacht. (...) Gewoon: hoe gaat het met je? Het hoeft niet eens te gaan over vroeger. Maar dat stukje gewone en normale aandacht wat je bij andere mensen ook ziet en bij andere gezinnen. (...) Ook als ik erom vroeg. Niets. Zij waren gewoon niet thuis. Klaar. Maar ook niet als ik het voor anderen vroeg, voor mijn zoon die in het ziekenhuis lag of die ziek was. Of mijn vader die in het ziekenhuis lag. En als dan mijn schoonzusje belde, dan wel. En dát doet pas pijn! Echt waar. Dat vind ik echt... Ik was heel verdrietig. Dan voel je je zo gepasseerd, opzij geschoven, niets waard... er niet bij horen.”

Nu wacht Maaïke nog steeds. Er is wel een klein beetje contact. Een ouderling is geweest, de predikant heeft beloofd om langs te komen. Maar dat is nog niet gebeurd. Maaïke hoopt vooral op pastoraat voor haar vader die, sinds zijn contact met Maaïke is hersteld, eveneens door de kerk wordt gemedend.

“En dan kom ik ook wel op het stukje van de kerk, deze hervormde kerk: waar blijf je nou? Met je rechtvaardigheid?”

## **Aurelia**

*“Ik word eigenlijk gewoon gevoed door de raven”*

Aurelia is als baby geadopteerd. In haar verhaal komt dit enkele keren aan bod: het verlangen naar familie en (kerkelijke) gemeenschap speelt een belangrijke rol in Aurelia's leven. Als jong meisje bekeert zij zich en wordt zij lid van een evangelische kerk. Zij trouwt, nog heel jong, met een man die haar slaat. Later blijkt hij zwaar psychisch ziek te zijn. Aurelia zoekt binnen haar gemeente tevergeefs naar hulp voor haar huwelijksproblematiek. De oudsten zeggen tegen haar dat zij Christus moet dienen en dat zij getrouwd moet blijven. Gebed wordt als de oplossing voor haar problemen beschouwd. Binnen deze evangelische gemeente is geen kennis van psychische problematiek en geen openheid voor hulpverlening van buiten de gemeente. Dan

komt er een nieuw gemeentelid in de kerk. Deze man zegt tegen Aurelia dat hij en zijn vrouw door God op haar pad zijn gestuurd om haar te helpen. Aurelia ziet in hen de hulp waar zij zo vurig voor heeft gebeden. Haar aanvankelijke wantrouwen zet zij opzij. Deze man is aangesloten bij een oecumenische gemeenschap elders in het land, waar hij een opleiding volgt als pastoraal werker. Zijn gemeenschap blijkt over veel expertise op het gebied van psychische hulpverlening te beschikken. Van hem krijgt Aurelia de hulp aangeboden waarnaar zij zo ontzettend verlangt. Maar de oudsten van haar gemeente wantrouwen deze man. En zij willen niet dat gemeenteleden contact hebben met zijn geloofsgemeenschap.

“Nou, het kwam erop neer dat wij onze contacten met deze gemeenschap moesten verbreken. En als wij dat niet zouden doen, dan werd er gedreigd met het verlies van je lidmaatschap. (...) Uiteindelijk ben ik ook mijn lidmaatschap kwijtgeraakt. Want ik heb geweigerd om mijn contacten op te geven. En anderen hebben er ook zwaar onder geleden. Onder zoveel druk. Want het biedt ook geen oplossing om mensen zo onder druk te zetten terwijl ze het al zo zwaar hebben en eigenlijk alleen maar hulp zoeken voor hun problemen. Daar komt het in wezen op neer. Want dat was er niet! Dus zo ben ik mijn lidmaatschap kwijtgeraakt. Dat is een heel hardvochtige periode geweest.”

Ergens in deze tijd beginnen seksuele grensoverschrijdingen door deze man. Het misbruik zou uiteindelijk negen jaar duren. Op een gegeven moment verhuist Aurelia, inmiddels gescheiden, met haar jonge kinderen naar de plaats van de gemeenschap, onder grote druk van deze man en zijn gemeenschap. Zij gaat in een huis van de gemeenschap wonen. Het valt haar en haar kinderen zwaar om alles wat vertrouwd en dierbaar is, op te geven en in een onbekende stad te gaan wonen. Maar Aurelia doet voluit mee aan het leven van de gemeenschap en voegt zich in het ritme dat het leven daarbinnen bepaalt. Zij ziet de mensen als haar nieuwe familie en voelt zich sterk met hen verbonden. Aurelia wordt ook lid van de kerk waaraan de gemeenschap is verbonden.

Na enkele jaren komen een aantal vrouwen uit de gemeenschap met hun verhaal naar buiten dat zij door de predikant van de gemeenschap seksueel zijn misbruikt. Een omvangrijke misbruikzaak binnen de gemeenschap komt aan het licht. De predikant wordt uiteindelijk veroordeeld voor verschillende verkrachtingen. Ook verschillende anderen in de gemeenschap blijken mensen in afhankelijkheidsrelaties te hebben misbruikt. Ook de man die Aurelia pastoraal begeleidde. Deze man zoekt haar op.

“Deze man heeft het mij zelf opgebiecht. ‘Ik heb jou jaren onrecht gedaan. Ik heb je misbruikt. Wil je mij dit alsjeblieft vergeven?’ Ik zat op de bank... Ik weet nog dat ik helemaal van het padje af was, helemaal weg was. (...) Dat hij mij dat opgebiecht heeft, maar tevens vroeg of ik dat binnen een dagje of zo gelijk maar wilde vergeven. Ik had hem het liefste de huid helemaal vol gescholden. Maar ik kreeg er de kans niet voor, want meneer was binnen een half uur weg. Ik kreeg het als mededeling op mijn bord en zoek het maar uit. En toen heb ik de dag erop nog een gesprek met hem gehad, toen heb ik hem dat zelfs nog vergeven, nota bene. Omdat je dat zo gewend bent als gelovige om alles maar te vergeven. En toen dacht ik later: dit kan niet. Want dit gaat zo ten koste van mijn leven. Ik ben zo in mijn leven bedreigd. Alsof je de dood in de ogen hebt gezien. Zo ernstig. En deze man doet net of er niets gebeurd is. En loopt rond als een onnozele en denkt dat hij zijn positie en alles kan beschermen, want daar ging het hem om. Ik moest het maar vergeven en in de doofpot stoppen, zodat hij zijn baan niet kwijt zou raken en zijn positie. En zijn plek niet zou verliezen... Dat ik bij mezelf dacht: en nu doe ik mijn mond open! Ik zwijg niet langer meer voor jou!”

Later doet Aurelia aangifte bij de politie tegen deze man. Hij wordt veroordeeld. Maar eerst ervaart Aurelia het diep ingrijpende verlies van haar gemeenschap:

“Het eerste wat ik riep, toen ik [van het misbruik door de predikant, cvdbs] hoorde, was: ‘Wij moeten naar de gebedsruimte.’ Want wij waren gewend om met de gemeenschap te bidden. En dat vond ik ook eigenlijk volkomen horen bij een christelijk leven. Dus het eerste wat ik riep was: ‘Wij moeten naar de gebedsruimte. Wij moeten bidden. Want het is helemaal mis.’ Maar er was niemand meer te vinden die naar de gebedsruimte wilde. Ik was de enige. Ik kreeg daar niemand meer in mee. Ik denk: hoe kan dat nou?”

“Ja. Want deze gemeenschap is eigenlijk mijn familie geweest. Mijn tweede familie. Ik had mijn oude familie wel opgegeven, maar ik had aan deze mensen mijn nieuwe familie. En misschien ligt dat voor mij extra gevoelig omdat ik in mijn jeugd geadopteerd ben... En dan heb je al moeite met hechting. Ik had mij aan deze mensen gehecht. Ik hield van ze. Ik heb daar stuk voor stuk afstand van moeten nemen. En ik heb dat heel erg gevonden. En ik vond dat wij eigenlijk bij elkaar moesten blijven. Ook als kerk. Ik besef aan een kant ook wel dat dat praktisch onmogelijk is geweest met zoveel misbruik dat er dan dwars doorheen loopt en zoveel schade aanricht. Dat je dan als kerkgemeenschap niet bij elkaar kunt blijven. Maar vanuit mijn hart had ik het wel gewild. En temeer omdat ik... Ik was zo in symbiose met deze mensen... En toen zij uit elkaar vielen, toen heb ik ook mijn DIS [Dissociatieve Identiteits Stoornis, cvdbs] opgelopen. Dus ik heb letterlijk psychisch klachten opgelopen door wat mij is gebeurd. Want ik ben gespleten. Gesplitst. Ik weet nog dat ik zei toen ze het op wilden heffen: ‘Ik val in honderd stukjes nu uit elkaar.’ Dan voel je vanbinnen dat je helemaal verbreekt. Dat je helemaal afsplitst. Dat je niet meer één kunt blijven. Ik kon niet meer mezelf blijven zonder hen. Dus daarom ben ik ook zo zwaar beschadigd geraakt. Ik had hen zo graag willen houden.”

Hoewel zij altijd wel een verlangen voelt om terug te gaan naar haar oude woonplaats, blijft Aurelia in de plaats waar zij nu woont. Na het verlies van de gemeenschap komt het verlies van haar kerk, want ook de plaatselijke gemeente, waaraan de gemeenschap verbonden was, wordt opgeheven. Aurelia is bijna de enige die tegen de opheffing stemt.

“Want als je met elkaar zoiets meemaakt, vond ik eigenlijk dat je gezamenlijk hier doorheen had moeten. Want wij hebben niet alleen persoonlijk een besef van verwerking, wij hebben ook collectief, als gemeenschap een besef van datgene wat ons is overkomen. En wij hebben dat collectieve verwerkingsproces niet of nauwelijks gehad. Doordat alles uit elkaar is gevallen, is ons dat eigenlijk ontnomen.”

De kerk waartoe de plaatselijke gemeente behoorde, biedt hulp aan de gemeenteleden, maar Aurelia vindt deze hulp heel minimaal. Zij is in deze periode erg eenzaam en verdrietig. En zij zoekt hulp bij de GGZ. Daarnaast zoekt zij ook geestelijke hulp. Een tijdlang voert zij gesprekken met een priester, die haar, zoals zij het noemt, geestelijk omvormen:

“Ik ben in die gesprekken geestelijk, in die gesprekken in een andere dimensie terechtgekomen. Omdat ik zo kwetsbaar was. Er was helemaal niets van mij over. Een heel andere dimensie van bewustzijn, van kijken, van denken. Veel meer vanuit mezelf. Veel meer vanuit mijn ‘ik’ leren denken, terwijl ik vanuit mijn evangelische achtergrond altijd zoiets had van: Jezus zit op de troon en hij is de Heer van mijn leven. Ik ging voelen wat ik vond van dingen. Wat ik dacht... Hoe ik tegen dingen aankeek... Dus ik heb letterlijk een andere dimensie ontwikkeld door die gesprekken. Ook tegen heug en meug in. Want dat botste natuurlijk volledig met mijn geestelijke achtergrond. Dat was een heel tegenstrijdig organisme dat er opeens bij mij naar binnenkwam. En ik heb er jaren mee moeten worstelen om die twee te kunnen verenigen.”

Dit is Aurelia gelukt. Zij put nu uit verschillende tradities, maar is tot nu toe kerkloos gebleven. De voorstelling om opnieuw lid te worden van een kerk vervult haar met angst en verlangen:

“Want ik luister elke zondag bijvoorbeeld naar de mis. Ik heb daar een altaartje... En ik put daar kracht uit, uit datgene wat ik als alternatief heb aangereikt gekregen voor zolang de periode geduurd

heeft dat ik kerkloos ben. Want je kunt eigenlijk niet zonder gemeenschap leven. En ik doe het al twaalf jaar. Ik bedoel, ik word eigenlijk gewoon gevoed door de raven. Die komen gewoon overvliegen en laten het vallen. Want ik heb geen mensen, geen gemeenschap die mij steunt. En ik heb nog steeds angst, zei ik al, om een nieuwe kerk te zoeken.”

“De laatste jaren is mij ook duidelijk geworden dat ik weer terug de gemeente in moet, wat ik je al zei. Dus ik ben dwars tegen alles in, met mijn wilskracht op zoek naar de gemeente van Christus. Want ik ben er vast van overtuigd dat als je... Want dat zegt Hij: ‘Hoor Israël’, zegt Hij, ‘geloof in de Heer met heel uw hart, met al uw wilskracht, met heel uw ziel. Met heel uw hart, met al uw verstand...’ Dus ik ben ervan overtuigd dat als mijn ziel is uitgeschakeld en mijn gevoel niet meewerkt en de rest allemaal stuk is, dat ik nog altijd wel mijn wil heb. En dat ik dus met mijn wilskracht Hem zoek en dat ik zorgen zal dat ik weer terugkom in de gemeente. Want dat is mijn plek, waar ik hoor te zijn. Ik ben gelovig. Dat is de plek waar ik uiteindelijk heling zou moeten vinden van wat mij is overkomen. Dat is ook de enige plek waar ik heling zal vinden in al mijn zoektochten en zwerven. Er is nergens anders iets te vinden. Alleen daar. Dus uiteindelijk wil ik ook weer terug naar de gemeente.”

Voor Aurelia was het het mooiste geweest als haar oude evangelische gemeente de kennis en de ervaring in huis had gehad om haar op te vangen na het verlies van de gemeenschap. Zij denkt dat dan haar verdere traumatisering misschien wel voorkomen had kunnen worden. Maar Aurelia zocht toen ook zelf niet echt contact met haar oude gemeente, zij was bang voor veroordeling. Zij vindt het ook jammer dat de kerk waartoe de gemeenschap behoorde, niet meer voor de slachtoffers heeft gedaan:

“Als men op dat moment, ter plaatse, overweldigd wordt door de gebeurtenissen die dan plaatsvinden binnen die gemeente, waarom dan niet achteraf als dan de eerste ellende wat is gaan liggen en de puinhopen... waarom dan niet na vijf jaar nog eens denken: hoe zou het zijn met de mensen in deze plaats? Die dat allemaal meegemaakt hebben. Waar zijn ze gebleven? Hebben ze een gemeente gevonden? Zijn ze opnieuw in een kerkelijk huis terechtgekomen? Is hen dat gelukt? Waarom wordt daar niet naar gekeken? Wat ik wel wil vermelden, is dat ik door de jaren heen een enorme eenzaamheid heb ondervonden. Ik ben zo verschrikkelijk geïsoleerd geweest. Zo alleen... Niemand is erbij geweest. Er is niemand geweest die naar mij gevraagd heeft, ik heb dat zo als een verdriet ervaren.”

Onlangs heeft Aurelia's zoon, zonder medeweten van Aurelia, één van de oudsten van haar oude evangelische gemeente opgezocht en met hem over die periode gesproken.

“Men heeft nu toegegeven dat ik daar volkomen schuldeloos in terechtgekomen ben. Dat ik veel te jong was en dat ik helemaal niets kon doen tegen de sekte. Dat ik daar gewoon geen enkel verweer tegen had.”

Deze reactie doet Aurelia heel goed.

## **Anne**

*“Dat was de machtspositie die hij had: ‘Hij heeft mijn kindje zo mooi gedoopt.’ Hij heeft mijn man zo fijn laten beengaan.”*

Al eerder actief kerklid wordt Anne na een verhuizing samen met haar man weer actief in de kerk. Wanneer zij na een miskraam in het ziekenhuis ligt, zoekt de predikant haar op. Dat bezoek doet Anne ontzettend goed. Ook later besteedt hij veel aandacht aan haar. Anne merkt

dat zij verliefdheidsgevoelens ontwikkelt voor de predikant en raakt ervan in de war. Zij spreekt er met haar man over, die heel nuchter reageert, en ook met de predikant, die haar eveneens geruststelt. Anne is opgelucht.

“Nou. Op een gegeven moment kwam hij plotseling aan de deur. En toen zei hij dat hij toch wilde praten over die gevoelens. Want hij merkte dat hij ook gevoelens had en hij vroeg zich af of het nou met seks of met erotiek te maken had... Toen hebben wij daarover gesproken. En voordat hij wegging, heb ik hem omhelsd. En vanaf dat moment is het fout gegaan. Toen werd het van kwaad tot erger.”

“Daar kwam nog bij dat ik last had van seksuele problemen en hij ging mij daar dan zogenaamd mee helpen. En dan zei ik: ‘Maar waarom kan ik het dan niet gewoon aan Ad vertellen?’ En dan zei hij: ‘Omdat hij het niet begrijpt.’ Dus het was alles zo raar en verwarrend.”

“Maar het gekke was: als het uit de hand liep, het was nooit verliefd, of zorgzaam, of... Hij was erg gericht op het bevredigen van zijn eigen behoeften. En dan vertrok hij ook als een haas. En hoe ik er verder bij stond of lag of zat, dat maakte niet uit. Het is een paar keer gebeurd dat ik overstuur was, of dat ik lag te brullen van het huilen en hij liep zomaar weg. En dan ging hij daarna een preek houden over de kwetsbaarheid... Dat ik het gepikt heb...”

De seksuele relatie duurt enkele jaren. Het gaat slecht met Anne. Zij voelt zich schuldig en lijdt onder de geheimhouding. Daarnaast lijdt zij aan een ziekte die lange tijd niet wordt onderkend en heeft zij een kind dat veel extra aandacht en zorg van haar vraagt. Het valt Anne steeds meer op hoe extreem verschillende vrouwen uit de gemeente op deze predikant reageren. Zij vermoedt dat er ook met andere vrouwen iets speelt. Op een gegeven moment leest zij het boek *‘Een pastor moet je toch kunnen vertrouwen!’* van Gideon van Dam en Marjo Eitjes (1994). En, zoals Anne het noemt, de schellen vallen van haar ogen.

“Ik heb het gestopt. Ik heb een gesprek met hem gehad en ik heb gezegd: ‘Dit deugt niet. Dit klopt niet.’ En toen heb ik het hem uitgelegd en toen zei hij: ‘Ik heb er veel van geleerd.’ En vervolgens ging hij vrolijk door. En ik werd steeds bozer. Ik werd steeds bozer omdat ik las over die mechanismen. Toen dacht ik op een gegeven moment: dit had nooit mogen gebeuren. Hij is er gewoon op uit geweest. En ik zag hem gewoon doorflirten met andere vrouwen. Hij zat nergens mee. Terwijl de relatie met mijn man toch wel behoorlijk ontwricht was geraakt. En met mezelf. Dus ik vond het eigenlijk zo gemeen... Hij gaat gewoon door en ik zit met de brokken! Smeerlap. En toen heb ik een klacht ingediend bij de kerk.”

Anne vertelt het aan haar man.

“Ja. Ad zei: ‘Het ergste vond ik, ik heb je letterlijk met je handen in het haar gezien’ – toen zat ik aan tafel en toen zat ik letterlijk met mijn handen in het haar – ‘en ik heb je niet kunnen helpen. Dat vind ik het ergste.’ Ja. Hij kon hem er ook niet op aanspreken. (...) Maar er is een moment geweest, toen wist Ad wat er gebeurd was en de dominee bad op dat moment voor de zwakken... En Ad keek met open ogen naar de plek waar hij stond te bidden. En Ad dacht: dat moet jij zeggen. En toen heeft hij hem zo klein gemaakt. Als een rijstkorreltje. Hij bestond gewoon niet meer voor hem. Want dat was... Niet van: ‘Hufter, wat heb je gedaan?’ en verhaal halen. Nee. Hij heeft hem zo klein gemaakt als een rijstkorreltje.”

Anne gaat op zoek naar mogelijke medestanders voor het indienen van een klacht. Eén vrouw erkent een seksuele relatie met de predikant te hebben gehad, herkent zich gedeeltelijk in de boosheid van Anne, maar wil geen klacht indienen.

“Zij zag het wel als een gelijkwaardige relatie. Terwijl, in mijn ogen was het van hetzelfde laken een pak. Maar dat was voor haar zo’n verschrikkelijke waarheid. Dat kon zij niet toelaten. Dus zij gaf liever de schuld aan zichzelf dan toe te geven dat zij gepakt was.”

Een andere vrouw die Anne aanspreekt, die later ook zelf een klacht indient, ontkent op dat moment een seksuele relatie met de predikant te hebben gehad. Anne dient haar klacht dus alleen in. Anne’s man wil op dat moment het liefst gewoon verder met hun leven, maar Anne heeft het gevoel dat zij dat niet kan, dat ook therapie haar niet zal helpen als zij niet eerst probeert om recht te zoeken:

“Ik kan mijn woede altijd nog de klei induwen. Ik wil mijn recht zoeken. Want hij gaat door. En er zijn er nog veel meer.”

Anne’s man begrijpt haar, maar ondersteunt haar niet actief met de klacht. Hij zorgt in deze tijd vooral voor hun jonge kinderen. Bijvoorbeeld door erop te letten dat tijdens het eten niet over deze zaak wordt gesproken. Het gezin is op dat moment net verhuisd in verband met het werk van Anne’s man. Anne is er blij mee. De afstand tot de gemeente maakt het indienen van een klacht voor haar gevoel mogelijk, of in elk geval makkelijker. Tijdens de procedure blijken er twee brieven te zijn uit vorige gemeentes van deze dominee, waaruit blijkt dat hij al eerder bij een groot aantal vrouwen seksueel grensoverschrijdend gehandeld heeft. Bij de behandeling van Anne’s klacht worden deze brieven echter niet meegenomen:

“En de commissie voor het opzicht had de andere brieven genegeerd. De andere signalen dat het toch behoorlijk ernstig was. Mijn geval op zich werd niet ernstig genoeg bevonden. En zij geloofden hem dat ik de enige was. Want hij kon zo goed overkomen. Die man die kon praten... Met van die hondenogen, weet je wel? Dus toen besloten ze om hem in vakantietijd te schorsen. En toen riep de kerkenraad in het kerkblad op om dominee een kaartje te sturen!!! Nou, toen ontplofte ik. En toen heb ik aangifte gedaan bij de politie.”

“En toen die zaak begon te rollen, toen heeft diezelfde figuur van: ‘stuur de dominee een kaartje’, die heeft toen in een helder ogenblik een aantal vrouwen bezocht om te vragen: ‘Zeg, had hij ook iets met jou?’ (...) ‘Ja’, zeiden ze alle vier. En toen vond hij dat dat niet kon. (...) En toen kwam hij weer voor de commissie van het opzicht. En toen konden zij niet anders. Toen moest hij wel uit het ambt gezet worden. (...) Het waren er zeven. Maar drie zagen ervan af, want die durfden niet. Dus bleven er vier over. Met mij vijf. Plus twee brieven van vorige gemeentes, waarbij ze een schatting hadden van zeven. En die andere vrouw die getuigde, die schatte ook een stuk of vijf, zes, dus het loopt in de tientallen! En ik maar denken: waarom ik? Later dacht ik: waarom ik niet?”

“Nou. En toen ging hij een pastoraal bedrijfje starten voor zichzelf. Ik heb de folders nog meegenomen naar de rechtbank om te laten zien: ‘Kijk, hij gaat gewoon door.’”

De predikant wordt door de kerk uit het ambt gezet en door justitie veroordeeld tot een voorwaardelijke gevangenisstraf. Omdat Anne is verhuisd, hoort zij alleen indirect van de heftige gevolgen die dit ook heeft voor de gemeente.

“Dus toen dat mij betrof werd het sowieso haast niet serieus genomen en probeerden zij het zo stil mogelijk te houden natuurlijk. Toen kwamen die vier andere gevallen erbij. Toen ging het echt rommelen. Toen kreeg je een splitsing van voor of tegen. Van: ‘Hij is dominee, dus hij had ervoor moeten zorgen dat het niet gebeurde.’ En anderen, de meeste mensen: ‘Ja, maar hij is ook maar een mens.’ En die vrouwen dit en die vrouwen dat. En dat dat zo erg was voor de kerk! En zo erg was voor zijn gezin en voor zijn vrouw. Dus hij werd toch wel ook snel ook als slachtoffer voorgesteld. Van: ‘Ja, het zijn sterke benen die de weelde kunnen dragen.’ Dus: Hij is ook maar een mens. En

juist vanwege de goede ervaringen met hem waren mensen geneigd om te denken dat het een eenmalige fout was, of misstap. Toen bleek dat het er veel meer waren. (...) Dat was nadat hij geschorst was. En toen is er een hele ploeg uit de kerk vertrokken en met hem... Om samen een gebeds- en bijbelkring te vormen..."

Met haar oude gemeente heeft Anne geen contact meer. Op zich zou zij er graag nog af en toe willen komen. Zij is er ook vriendschappen door kwijtgeraakt. Terugkijkend neemt zij de kerkenraad hun houding kwalijk én begrijpt zij hoe moeilijk het voor hen is om onder ogen te zien wat er is gebeurd:

"En, wat mij héél erg veel pijn deed, dat er berichten verschenen in het kerkblad, waarbij vooral de nadruk lag op dat het zo ingrijpend was voor het gezin van de dominee. Dat het zo ingrijpend was voor de gemeente... Dat ik bijna het gevoel kreeg: 'Nou, slachtoffer, bedankt!' Dat deed zo'n pijn. Hij was zo'n fijne dominee. Er was ook een mevrouw, die zei: 'Toen mijn man overleed was hij zo angstig, en toen kwam dominee en toen is hij rustig in mijn armen gestorven.' – Dus: 'Kom niet aan mijn dominee! Die slachtoffers! Mijn dominee, die zo goed en fijn... Dat kan nooit! Daar zal ze het wel naar gemaakt hebben!' Dat komt hard aan! Dat was de machtspositie die hij had: 'Hij heeft mijn kindje zo mooi gedoopt.' 'Hij heeft mijn man zo fijn laten heengaan.'"

"Het was zó vaak gebagatelliseerd. Het is zó'n groot kwaad! En dat dringt maar niet tot die gelovige groepen door. Maar bij mij óók niet in het begin. Bij mij drong dat ook niet door. Dus aan de andere kant denk ik: hoe kan je toch van die mensen, die weinig kennis van zaken hebben, hoe kan je nou toch van hen verwachten dat ze doorhebben hoe groot dat kwaad is? Ik heb er zelf nota bene ook jaren over gedaan en aan mezelf getwijfeld en toch in hem willen geloven en loyaal zijn... Dus, dat is zo dubbel. Aan de ene kant denk ik: Hallo! Word wakker! En aan de andere kant denk ik: Maar wat verwacht je nou toch van die mensen? Kijk eens naar jezelf hoelang je daarover gedaan hebt. Voor- dat je kon zeggen: 'Ik ben onschuldig.'"

Eenmaal verhuisd zoekt Anne opnieuw een kerk. Zij voelt zich er thuis. Zij geniet van het licht in de kerk, van de liederen en van de gemeenschap. En zij wordt weer actief. Zij heeft de predikant van deze gemeente verteld van het misbruik en hij heeft er heel goed op gereageerd. Maar bepaalde liederen en teksten blijven nog jarenlang heel moeilijk voor haar en soms merkt zij hoe voorzichtig zij nog steeds is in het contact met predikanten:

"Sinds dat misbruik vraag ik nooit meer om pastorale hulp. Ik kijk wel link uit voordat ik met een dominee ga spreken over mijn kwetsbaarheden. Maar er zijn wel degelijk dingen waar ik wel eens mee zit. Of het nou gaat om: geloof je nou precies in de opstanding? Of: geloofsopvoeding... Toch wel dingen die met geloven te maken hebben. Daar zou ik best wel eens een gesprek over willen hebben met de dominee. En dat doe ik niet! Want ik ben als de dood dat ik dan kwaliteitsaandacht krijg, waardoor ik weer verliefd word. En daar moet ik toch niet aan denken. Dat is voor mij het ergste wat mij kan overkomen. Door wat er allemaal gebeurd is. Dat roept zo verschrikkelijk veel pijn op."

"Dus toen had ik die ontmoetingsdag<sup>10</sup> gehad en toen ging ik naar de kerk en onze dominee die las op dat moment een stukje uit het Hooglied (...) En op dat moment kwam er een kortsluiting bij mij. Want eerst werd ik heel erg boos. Een dominee die het Hooglied leest. Dus ik werd heel erg boos. Vervolgens voelde ik, dacht ik: ja, maar... Hij niet. Hij deugt wel. Hij is wel een goed mens. Dus toen ging dat door me heen. Toen ging een golf door me heen van: ik zit hier en ik ben hier en ik doe mee en ik ben er nog en alles is goed.... Toen kwam dat door me heen... En toen na afloop, toen ben ik even naar de consistorie gegaan en toen heb ik verteld van die ontmoetingsdag en dat ik ontdekte dat ik geen pastoraat durf te vragen door wat er gebeurd is. En dat me dat ook heel boos

---

<sup>10</sup> Een lotgenotendag van slachtoffers van seksueel misbruik in een pastorale relatie, georganiseerd door SMPR.

maakt omdat ik denk: waarom mag iedereen pastoraat krijgen behalve ik? Dan ben ik toch nog niet vrij? Dus toen barstte ik in tranen uit en hij luisterde naar me. Hij loodste mij naar binnen in dat kamertje. Dat was ook zo leuk. Want daar was ook een oudere mevrouw bezig met de bloemen van de kerk... Dus alles liep daar in en uit. Dat was heel veilig.”

## Rozemarijn

*“Dus ik ging gewoon weer verder, met de schone schijn omhoog.”*

Rozemarijn en haar gezin zijn kerkelijk heel betrokken en actief. Als Rozemarijn na het overlijden van haar moeder depressief wordt, voert zij gesprekken met haar predikant. Na verloop van tijd overschrijdt deze echter de grenzen. Er ontstaat een seksuele relatie. Soms zijn er lange periodes van geen contact, maar bij elkaar duurt het vele jaren tot Rozemarijn kan aangeven dat zij dit niet langer wil.

“Ik wil dit niet. Ik wil dit niet. Ik wil dit niet.’ ‘Ga je zo ook met anderen om?’ Ik heb hem het vuur zo na aan de schenen gelegd. ‘Nou, dat kost je wel veel tijd als je bij iedereen zo lang blijft als bij mij.’”

Daarop slaat de predikant in zijn houding tegenover Rozemarijn om ‘als een blad aan de boom’. Tegen een vriendin van Rozemarijn zegt hij dat hij ‘geen hand meer naar haar uitsteekt’. Korte tijd nadat Rozemarijn zich uit de seksuele relatie heeft teruggetrokken, zou zij worden voorgedragen als scriba van de kerkenraad.

“En zij wilden mij graag in de kerkenraad. (...) En toen was het ook: ‘Je naam is genoemd. Je zult wel gevraagd worden, we willen je graag...’ En ik werd niet gevraagd. Dat vond ik zó raar. Toen was er iemand die zei: ‘Ben je niet gevraagd?’ Ik zei: ‘Nee.’ Nu bleek dat hij zei: ‘Laten wij haar maar niet vragen. Zij kan het emotioneel niet aan.’ Maar toen wilde hij mij dus niet meer...”

Al gedurende de tijd die de seksuele relatie duurt, weet Rozemarijn dat dergelijke relaties als misbruik worden gezien en zij leest erover wat haar toevallig onder ogen komt. Zij weet zowel van het bestaan van SMPR als van de activiteiten op dit punt van het IKON-pastoraat. Maar telkens weer relativiseert zij haar ervaringen, bijvoorbeeld als haar eigen gemeente een themadienst over seksueel grensoverschrijdend gedrag organiseert:

“Achter mij waren twee meisjes, jonge vrouwen, helemaal overstuur. Alle aandacht ging na verloop van tijd naar hen uit. Zij waren in tranen. En toen dacht ik weer wat ik altijd gedacht heb: misschien was het toch niet waar. Misschien was het toch niet zo erg. Als zij daar zo overstuur van zijn... Maar dat deed ik zo vaak: luiken laten zakken. Niet laten merken hoe hard het binnenkomt. Dus ik heb er niets mee gedaan.”

Rozemarijn is ook bang dat niemand haar zal geloven als zij wel iets zou vertellen:

“Ik heb al die jaren gedacht: niemand zal mij geloven. Want het is zo’n aardige man. Precies volgens het boekje. Het boekje van SMPR. Ik vond dat schokkend, maar daarin stond zoveel herkenning, precies zoals het was. ‘Het is goed voor je. Vertel het niet aan een ander. Houd die warmte voor jezelf...’, zei hij dan!”

Op een gegeven moment merkt Rozemarijn dat de onderlinge relatie tussen de predikanten uit haar gemeente stroef verloopt. Als twee andere predikanten kort na elkaar een beroep krijgen,



stapt zij op een van deze predikanten af. Aan hem vertelt zij uiteindelijk haar verhaal. “Dit getuigt van *Fingerspitzengefühl*”, zei hij. Die predikant is blij dat zij komt, want zij is de enige niet, zoals haar later wordt verteld. Er blijken inderdaad nog meer mensen met grensoverschrijdende ervaringen te zijn. Vervolgens vertelt Rozemarijn het ook aan haar man en spreekt zij met een van de IKON-pastores.

“Toen zei ik: ‘Dan moet ik een klacht indienen.’ Waarop de IKON-pastor zei: ‘Denk daar nog maar eens rustig over na. Want weet waar je aan begint. Want dat is ongelooflijk zwaar.’ Ik dacht: zwaarder dan dit kan haast niet. Maar het is mij ongelooflijk tegengevallen. Mijn man stond wel achter mij om die klacht in te dienen, maar hij had het er zelf ook heel moeilijk mee. (...) Mijn man is niet meer in de kerk geweest hier. Voor hem was het ter plekke afgelopen. Ik kon dat niet. Want ik dacht... Ik vond de kerk altijd belangrijk, ik had er wat aan, ik wilde er naar toe. En ik dacht: als ik nu ineens niet meer kom, dan denken ze allemaal: wat is er aan de hand? Dus ik ging gewoon weer met de schone schijn omhoog. En daar had mijn man het ook moeilijk mee. Dat ik wel doorging.”

Op een gegeven moment vertellen Rozemarijn en haar man het ook aan hun kinderen. De kinderen zijn boos. En zij leven met hun moeder mee:

“En iedere keer als er een artikeltje in de krant stond, dan kwam mijn zoon met zijn aansteker. En dan zei hij: ‘Ik brand zijn kop even voor je weg.’ En dan brandde hij gewoon de kop eruit. De kinderen waren lief en betrokken. Dat is zonder meer waar. Maar goed. Twee kinderen moesten examens doen. En zij hebben het allebei gehaald. Maar ik was heel bang dat ze door deze toestanden zouden zakken. En één kind is toen blijven zitten. Daar kan ik niets van zeggen, dacht ik. Dat had niet gehoeven qua intelligentie. Maar de motivatie was gewoon weg.”

Ook de kinderen moeten van de kerk niets meer hebben:

“Zij zijn heel boos op de kerk. Heel erg boos en dat vond ik weer heel erg. Want al die tijd had ik het gevoel: dit komt dus óók door mij.”

Dat haar kinderen enkele weken voor het interview in de kerk bij de begrafenisdienst van een familielid zijn geweest, doet Rozemarijn goed.

Enkele maanden na het gesprek met de predikant aan wie zij het voor het eerst vertelde, dient Rozemarijn een klacht in. De predikant ondersteunt haar:

“De dominee aan wie ik het toen had verteld, zei gelijk: ‘Rozemarijn, ik ga met je mee naar de hoorzitting.’ Hij mocht niet mee, omdat hij predikant was en betrokken was bij die plaats. Toen zei hij: ‘Dan blijf ik voor de deur wachten.’ Dat vond ik aardig.”

Ondanks zijn beroep en uiteindelijke vertrek blijft deze predikant beschikbaar voor Rozemarijn gedurende het wachten op de uitslag van de rechtszitting. Daar is zij blij mee. De grensoverschrijdende predikant wordt gedurende de procedure op non-actief gesteld. De klacht wordt gegrond verklaard. De predikant wordt gedurende enkele maanden geschorst en keert daarna ook niet meer terug in die gemeente. Maar hij blijft er wel wonen. Nadat de predikant op non-actief is gesteld, worden in de gemeente gemeenteavonden belegd. Rozemarijn wordt gevraagd om er zelf niet bij aanwezig te zijn. Dat vindt zij heel erg.

“Er waren dus allemaal extra gemeenteavonden belegd... Maar zij wilden niet dat ik kwam. Terwijl ik zeg: ‘Als ik niet kom, dan valt het nog veel meer op. Ik kan daar wel zijn. Ik kan wel doen alsof.’ En bij de eerste ben ik geweest. En ik heb ook tegen mensen naast me gezegd: ‘Ja, wat erg, wat vreselijk erg...’ Weet je wel? En ik had ook heel sterk de behoefte: ik wil horen, horen, horen wat jullie zeggen. Ik wil erbij zijn. Op een gegeven moment, toen was er weer een gemeenteavond, kregen wij

om half zeven een telefoontje van de voorzitter, die inmiddels dus ook wist dat ik het was: 'Wij willen eigenlijk liever niet dat je komt.' Ik was gelijk in tranen. Ik werd zo kwaad. 'Ja, maar dan zien ze toch dat ik het ben?' En mijn man zei: 'En ik dan?' Ik zei: 'Ik weet het niet. Ik ga wel bellen.' Dus ik heb weer gebeld. Ik zei: 'Kan mijn man komen?' 'Nee.' Want ze waren bang dat hij emotioneel zou worden, of boos, of weet ik veel wat zou gaan zeggen. En dat heb ik niet goedgekeurd. Na de gemeenteavond kwamen er altijd een paar vriendinnen, zij kwamen heel trouw vertellen: 'Zo is het gegaan. Zo waren de reacties. Zo is het gelopen...' Maar... Ja... Dat wij er niet bij mochten zijn, dat heb ik echt vreselijk gevonden!'

De vindingrijke scriba van de gemeente is zeer belangrijk voor Rozemarijn.

"Zij heeft als een tijger, als een leeuwin, zeg ik altijd, voor mij gevochten. (...) Als er maar iemand negatief over het slachtoffer deed, dan sprong zij daarvoor in de bres: 'Waarom bent u zo negatief? Wat denkt u? Dat hij alleen maar een arm om haar heen geslagen heeft? Kom nou, daar zou toch geen klacht voor ingediend worden.' Want dat werd dan steeds gezegd. Er was een grote groepering die achter het slachtoffer stond, maar waarvan ik niet wist dat ze achter het slachtoffer stonden. Ja, als zij mijn naam niet weten... Op een gegeven moment had E., de scriba, het zo geregeld: 'Als jullie een kaartje naar het slachtoffer willen sturen, dan stuur je het maar naar mij, dan breng ik het wel.' (...) Zij had gouden ideeën. Soms stond er een bloemetje bij de deur, dan zei E.: 'Ja, dat hebben ze bij mij neergezet, maar dat krijg jij.' En E. zei: 'Ik ben zó blij dat je die klacht hebt ingediend.' (...) Ondertussen belt E. nog altijd: 'Rozemarijn, ik heb een tijd niets gehoord. Gaat het wel goed?' Zo op die manier. Zij is echt een mens met een hart van goud."

Maar er is ook een andere kant.

"Hij wist op een gegeven moment dat ik de klacht had ingediend. Wij wisten niet aan wie hij het verteld had. Dus ik wist dat mijn naam wel circuleerde. Maar ik wist natuurlijk niet onder wie. En het verhaal dat hij vertelde, is een heel ander verhaal. Gewoon: 'Zij vroeg erom.' Daar komt het op neer. Dus ik werd ook met de nek aangekeken door mensen."

"Er zijn ook mensen nog heel boos bij mij geweest. Dat was iemand, dat was een vriendin van mij. Ik kwam uit mijn werk en om vijf uur stopte er een autootje. En toen zei mijn zoon: 'Daar komt K. aan.' Ik zeg: 'O, ga jij maar gauw naar boven alsjeblieft.' Hij zegt: 'Hoezo?' Ik zeg: 'Ik weet niet of dit goed gaat.' Zij waren vrienden van hem. Zij is ontzettend tegen mij tekeer gegaan. Aan de buitentafel. Mijn zoon was boven, hij heeft het gehoord. Daarna heeft hij zijn keyboard aangezet en is hij heel hard keyboard gaan spelen. Altijd als ik een keyboard hoor... (...) Ik vond het zo erg dat hij dat allemaal hoorde en meemaakte."

Deze onveiligheid is voor Rozemarijn heel zwaar. Uiteindelijk besluiten zij en haar man om te gaan verhuizen.

"En ik zei ook altijd: 'Eenzaamer dan ik mij daar voelde, kan ik mij hier ook niet voelen.' Dus ik dacht dat het meer mee zou vallen. Maar het is mij niet meegevallen als ik terugkijk. (...) Niemand weet wat er gebeurd is. Waarom wij hier naartoe verhuisd zijn. Dus iedereen roept: 'Bevalt het hier?' En dan zeggen wij: 'Prima. Prima.' (...) Want wij hebben alleen maar, ik vooral, de schijn opgehouden dat het ons prima beviel. Maar goed. De eenzaamheid die ik hier ook heb ervaren. En het wrange, het bittere gevoel... Ja, mijn vriendinnen hadden ook zoiets van: het leven gaat voor Rozemarijn daar door en voor ons hier. En, oké, het is over en uit. Dan denk ik: het was helemaal niet over. En het is helemaal niet afgelopen. Ik word er zo vaak mee geconfronteerd, of aan herinnerd of..."

Rozemarijn en ook haar man zijn in hun nieuwe woonplaats weer kerkelijk actief geworden. Haar huidige predikant is de enige aan wie zij het allemaal heeft verteld. Soms valt het Rozemarijn zwaar om naar de kerk te gaan.

“Ja, ik kan er heel monter heen gaan. En ik kan ontzettend terneergeslagen terugkomen. En dan is het door een lied. Of een opmerking, of door... Dan staat er in het boekje van SMPR: ‘het is levenslang’, toen dacht ik: nou, dat moet meevallen. Zo heb ik dat ook echt gelezen. Maar er zijn periodes dat het beter gaat en er zijn periodes dat het gewoon slecht, of slechter gaat. (...) Je vertrouwen in die mensen, dat is enorm beschadigd. En ja dat mij zoiets overkomt, overkwam, dat vond ik heel erg. Ik schaamde mij er toen voor, maar ik schaam mij er nog voor, bij wijze van spreken. Terwijl het mij honderd keer is uitgelegd. En alle boeken die je maar kunt lezen heb ik gelezen... Het is een sluipend proces, hij heeft misbruik van je gemaakt, hij heeft macht vertoond en hij heeft...”

In een e-mail vlak na het gesprek schrijft Rozemarijn:

“Ik weet niet of ik het genoemd heb, maar wat het meest cruciaal is in alles: het gevoel van erbij horen. Daar hoorde ik erbij, ik was iemand, en toen het gebeurde voelde ik me afgewezen. Dat heb ik je verteld (niet meer naar een gemeenteavond mogen). Hier voer ik al zoveel jaren strijd om erbij te kunnen horen en dat gevoel krijg ik niet. Ook al zeggen anderen: natuurlijk hoor je erbij!”

## Gretha

*“Wij hebben nooit erkenning gekregen.”*

Gretha woont, net als veel familie van haar, in haar geboorteplaats. Zij is met haar gezin bij de kerk betrokken, net als haar familie en schoonfamilie. Gretha zegt over zichzelf dat zij een ‘onzeker persoon’ is. Een mens met een laag zelfbeeld. Zij wordt voor haar depressieve klachten behandeld en heeft ook medicijnen. Tijdens een bezoek stelt haar predikant Gretha voor om gesprekken te voeren over haar minderwaardigheidsgevoelens. Gretha stemt daarmee in. Ook haar man vindt het goed. Tijdens één van deze gesprekken begint de predikant over Gretha’s relatie met haar man.

“Hij zei: ‘Er zit wat verstopt bij jullie.’ (...) En toen heeft hij op een gegeven moment gezegd: ‘Heb je zelf geen idee wat je dwars zit?’ En volgens mij zei ik: ‘Ik weet wel iets, maar ik durf het niet goed te zeggen.’ En de volgende keer heb ik het wel durven zeggen. Toen zei ik dat ik verliefd was op een vorige predikant. Die had hij wel eens meegemaakt. Aardige man en zo. Nou, leuk dat ik verliefd op hem ben. Toen zei hij: ‘Dan heb ik wel een idee voor je. Weet je wat je moet doen? Ik regel dat jullie bijvoorbeeld op een station elkaar ontmoeten en dan moet je ook zorgen dat je met hem naar bed gaat. Dan weet je meteen wat je aan elkaar hebt.’ Dat was zijn voorstel. Wie zegt nou zoiets als dominee? En dan nog. Al was hij geen dominee. Dat is toch idioot? Dat waren zijn eigen gedachten over mij wat hij toen zei. En de volgende keer zei hij: ‘Voel je niet wat voor mij? Dat je het door elkaar haalt?’ Ik zeg: ‘Voor jou?’ (...) Ik voelde toen echt niets voor hem. Maar er is wel iets in mijn hoofd... (...) Ja. En een half jaar later, toen overviel het mij, net als toen ik verliefd werd op die andere predikant, ineens had ik dat, net als toen ik verliefd werd op mijn eigen man, toen ik hem voor het eerst zag. Toen had ik direct iets van: hé, wat een leuke man. Dat gevoel kwam toen weer terug. En toen heb ik ook tegen hem gezegd: ‘Mag ik je wat vertellen?’ ‘Ja, kom maar.’ Ik zei: ‘Volgens mij ben ik toch verliefd op je.’ Ik zei: ‘Vind je dat rot?’ ‘Nee’, zegt hij, ‘jij bent een mooie vrouw. Wat maakt mij dat nou uit?’ En toen ging hij thee halen van beneden – wij zaten in zijn studeerkamer – en toen kneep hij in mijn been toen hij naar beneden ging. En een half jaar later moest ik ineens bij hem komen. En toen ging hij net zo in mijn been knijpen, maar toen in mijn andere, toen moest hij nog voor mij langs – de eerste keer was hij al voor mij langs – en ineens ging hij mij kussen. En ik vond het ook nog wel prettig. Maar ik zei wel direct: ‘Dit kun je niet doen. Jij bent predikant.’ Ik zei: ‘Denk eens aan de tien geboden en het Onze Vader.’ Dat zei ik tegen hem. En toen zei hij: ‘Ach, maakt niet uit.’”

Er ontstaat een seksuele relatie die enkele jaren duurt. Gretha beschrijft die relatie later als aantrekken en afstoten. De predikant kan haar ophemelen, maar ook kleineren. Gretha zegt dat zij nog nooit zo veel van iemand heeft gehouden als van hem.

“Ik was helemaal ervan overtuigd dat het iets heiligs was wat wij... Niet heilig, maar... Zuivere liefde. Weet je wel? Maar dat was het helemaal niet. Van zijn kant niet. Voor mijn gevoel wel. Maar aan de andere kant, mijn gevoel is daarmee weer kapotgemaakt...”

De predikant legt de verantwoordelijkheid voor de relatie van meet af aan nadrukkelijk bij hen allebei:

“Hij zei ook altijd tegen mij: ‘Dit kan niet wat wij doen.’ Altijd ‘we.’”

Voor Gretha komt het bericht dat de predikant gaat scheiden als een donderslag bij heldere hemel.

“Hij zei tegen mij altijd: ‘Ik houd van mijn vrouw. Wij houden allebei van onze partners. Dit staat erbuiten.’ Wat ik heel vreemd vond. Wij konden alleen maar met elkaar een toekomst hebben als beide partners uitvielen. Maar zo meende hij het niet. Zo spiegelde hij het mij voor om mij vast te houden.”

Gretha’s eerste reactie op het bericht van de scheiding is: “Dat is mijn schuld.” Zij moet verschrikkelijk huilen. Nu vertelt zij voor het eerst iets aan enkele mensen, aan haar tante en aan haar drie vriendinnen. Korte tijd later vraagt de predikant haar boos aan wie zij het heeft verteld. Want hij is door zijn collega-predikanten op het matje geroepen. Of hij een relatie met Gretha had. De vraag wie dit aan de andere predikanten heeft verteld, knaagt nog steeds aan Gretha:

“Ik wilde zo graag weten wie die Judas was. En niet om diegene aan te vallen, maar gewoon, voor mijn gevoel. (...) Ik weet ook niet wat ik had gedaan. In het begin was ik wel boos. Maar die Judas is eigenlijk een redding geweest. Dat die er is geweest. Wie weet wat er anders gebeurd was.”

Voor Gretha is dit in dubbel opzicht een heel zware tijd. In deze periode sterven binnen korte tijd Gretha’s beide ouders en haar schoonvader. Voor haar gevoel heeft Gretha toen niet echt kunnen rouwen, daarvoor was dat andere veel te veel overheersend.

De predikant besluit om – tijdens zijn studieverlof – in therapie te gaan. De seksuele relatie stopt. Gretha zegt zelf dat het voor haar eigenlijk afgelopen was toen zij hoorde dat hij ging scheiden:

“Toen hij zijn vrouw aan de kant zette, hoefde ik hem ook niet meer. Dat was heel raar.”

Uiteindelijk durft Gretha alles aan haar man te vertellen. Haar man gaat naar de collega’s van de predikant.

“Zij hebben toen gelijk een brief opgesteld voor de klachtencommissie. Maar zij hebben eerst nog met de predikant gesproken – of dat hadden zij misschien al gedaan – ‘Verdrijf hier maar, dan zorgen wij wel dat jij ergens een plekje krijgt en dan is alles mooi afgelopen.’ (...) Maar zij moesten ook van hem af, eigenlijk. Maar zij wilden er ook aan meewerken dat hij ergens anders naar toe geplaatst werd. Maar hij wilde toen erdoor gelouterd worden. Door het gebeuren. Hij wilde hier blijven. Maar ik had toen het gevoel: dat is niet goed als hij ergens anders weer komt. Dat had ik wel. Of hij nou hier is of ergens anders, dat maakt niets uit. En dat heb ik nog steeds. Daar ben ik heel boos om. Hij

is hier dan wel weg. Wij zijn mooi van hem af. Maar een ander zit dan met hem opgescheept. Ja, die wilde dat ook. Maar argeloze gemeenteleden weten niet wat voor iemand het is. En dat vond ik niet kloppen. En dat vond ik heel gemeen om hem op zo'n manier even ergens anders heen te stoppen..."

Na het gesprek met de kerkenraad is Gretha's man degene die de klacht indient.

"Maar toen kwam die mevrouw van SMPR, een aardige mevrouw, hier om die klacht te schrijven en toen ging ik gaandeweg praten. En toen zei zij: 'Mevrouw neemt het over.' Want het was natuurlijk mijn verhaal. Alleen was ik zelf mentaal nog niet zo ver om een klacht in te dienen. (...) Ik vond het toen nog heel moeilijk. En dat had mijn man zelf ook. Hij had heel veel goede kanten. En het was moeilijk om hem zo in het verdomhoekje te drukken. (...) Wij waren – vooral ik – er nog niet aan toe."

De klacht wordt gegrond verklaard. De predikant wordt drie maanden geschorst en komt daarna niet meer in de gemeente terug. In een serie gemeenteavonden wordt het aan de gemeente uitgelegd. Er zijn felle reacties:

"Julie gaan hem nu aan het kruis spijkeren, maar moet die vrouw dan ook niet ernaast hangen?"

Gretha's naam wordt niet genoemd, maar er zijn geruchten en sommigen weten om wie het gaat. Ook daarna krijgt Gretha vaker negatieve reacties te horen. Zoals van de leiding van een wijkgroepje, die aan Gretha vraagt of het om haar gaat. Gretha bevestigt dat. "Hoe durf jij dan aan onze wijkgroep mee te doen?"

In de loop van de jaren trekt Gretha zich overal terug waar zij met negatieve reacties wordt geconfronteerd:

"Laatst werd nog tegen mijn man gezegd: 'Als er twee vechten, hebben er twee schuld.' Dat was een vrouw, met wie ik in een geloofsgroepje zit. (...) Dus: dat stoot ik ook weer af. Dan zegt mijn man: 'Dat moet je niet doen.' Maar ik kan niet in zo'n groepje zitten als daar een vrouw bij is die zo over mij denkt..."

Ook het contact met haar drie vriendinnen verliest Gretha op deze manier. Gretha en haar man blijven proberen om zo goed mogelijk uitleg te geven. Gretha's jongvolwassen kinderen reageren heftig als Gretha en haar man hen na een tijdje alles vertellen. Zij beschouwen de seksuele relatie tussen hun moeder en de predikant niet als misbruik. En Gretha kan het op dat moment misschien ook nog niet zo goed aan hen uitleggen. Op het moment van het interview is dat gelukkig aan het veranderen, maar het blijft wel een moeilijk punt in Gretha's relatie met haar kinderen. Gretha is heel blij met de manier waarop zij en haar man over alles kunnen spreken. Toch heeft het allemaal ook veel negatieve gevolgen voor hun relatie gehad. Er is veel verloren gegaan.

Gretha en haar man hebben niet het gevoel dat binnen de gemeente goed met de zaak wordt omgegaan. Er wordt niet aan de gemeente uitgelegd wat seksueel misbruik in een pastorale relatie eigenlijk is en wat voor gevolgen het heeft. De gemeente biedt de predikant een afscheidsgelegenheid aan en al spoedig gaat hij weer voor in de omgeving. Tijdens een gesprek met het moderamen voelen Gretha en haar man zich niet serieus genomen. De moderamenleden lijken ongeïnteresseerd. Later, als zij hun verhaal bij de kerkenraad vertellen, nemen zij Gretha's vertrouwenspersoon mee, die een inleiding houdt over seksueel misbruik in pastorale relaties en de gevolgen ervan. Ook deze avond krijgen Gretha en haar man echter niet de erkenning en het begrip waarop zij hopen. Zij krijgen nooit het gevoel dat predikanten of ker-

kenraadsleden echt voluit achter hen staan, of dat zij wat er is gebeurd duidelijk als misbruik benoemen. Het woord ‘misbruik’ wordt in de notulen van vergaderingen bijvoorbeeld vermeden. Op deze manier blijft Gretha het gevoel houden dat men haar op zijn minst als medeschuldig beschouwt en dat men haar de schuld geeft van de scheiding van de predikant. Zo voelen ook de bliken van medeleven die Gretha wél vanuit de gemeente ontvangt, dubbel. Zo krijgt Gretha een kaart van de kerkenraad met de tekst ‘God is genadig’.

“Maar God hoeft alleen maar genadig te zijn als jij verkeerd bent geweest.”

Gretha’s pogingen om het portret van de predikant uit de hal van de kerk te laten verwijderen, lopen op niets uit. Uiteindelijk trekt zich Gretha terug uit een vereniging die in de kerk bij elkaar komt. Om aan de bijeenkomsten te kunnen deelnemen, moet zij namelijk door de hal met het portret lopen en komt zij ook langs een koffiedrinkend groepje, waarbij ook de ex-vrouw van de predikant zit. Ook Gretha’s poging, jaren later, om enkele teksten van de predikant uit een liturgieboekje van de gemeente te verwijderen, loopt op niets uit. Wanneer Gretha een keer aangeeft dat zij graag voor een bijzondere gelegenheid een bloemschikking voor de kerk zou willen maken, zegt de predikant die de grensoverschrijdende predikant heeft opgevolgd:

“‘Dat zou ik maar niet doen. Want dat is voor de mensen in de kerk hetzelfde als het liturgieboekje voor jou.’ Dan willen ze mij niet meer zien. Dan willen ze mijn ogen niet meer zien. Dan kom ik niet meer. Dat was het eindpunt. Toen ben ik niet meer naar de kerk gegaan.”

Zij meldt zich zelf af – zij wil zich nadrukkelijk niet door een ander laten uitschrijven, maar het haar eigen keuze laten zijn. Maar haar afmelding komt niet in het kerkblad. Desgevraagd bekendt de daarvoor verantwoordelijke ouderling dat hij het ‘onder de pet wilde houden’. “Zo gemeen zijn ze dus.”

Wanneer er visitatie komt in de gemeente, vertelt Gretha de visitatoren dat de gemeente haar en haar man niet goed heeft ondersteund. Maar ook dat levert geen erkenning op. Ook haar strijd om haar verhaal in het kerkblad te mogen vertellen, heeft voor haar een onbevredigende afloop als het verhaal uiteindelijk slechts in afgezwakte vorm verschijnt. Inmiddels is de betreffende predikant weer als interimpredikant in een vacante gemeente in de buurt actief.

“Het is om van te walgen. En dat de kerk het allemaal laat gebeuren. Mijn man zei tegen de opvolger van deze predikant, die ook de consulent is van de vacante gemeente: ‘Waarom laat je dat nou toe dat hij daar weer interimpredikant wordt?’ – ‘Ja, hij wil er graag weer tussenkomen.’ En dan doen ze dat maar.”

Voor Gretha is dat onbevredigend. Soms belt zij preekregelaars van gemeenten waar de predikant voorgaat, om haar verhaal te vertellen. Veel begrip ontmoet zij zo niet. Wel zijn er enkele mensen en familieleden die achter haar en haar man staan en die de predikant in hun gemeente van de kansel weren. Eén kerkelijk werker zet zich door de jaren heen zeer voor Gretha in. Maar het algehele gevoel blijft: “Wij hebben nooit erkenning gekregen.”

Twee jaar na het interview komt Gretha erachter dat een gemeente in de buurt de grensoverschrijdende predikant wil beroepen. Gretha begrijpt dat de predikant aan deze gemeente heeft verteld dat hij eerder een buitenechtelijke relatie heeft gehad. Dat zal, zo verzekert hij de gemeente, echter niet nog eens gebeuren, omdat hij nu een stabiele relatie heeft. De predikant heeft er op die gemeenteavond zijn excuses voor aangeboden. Gretha en haar man zoeken het

gesprek met de kerkenraad van deze plaats. Zij willen waarschuwen. Zij willen vertellen dat het niet om een buitenechtelijke relatie ging, maar om erkend seksueel misbruik waarvoor hij is geschorst. En zij willen vertellen dat het om meerdere mensen gaat. Zij vinden echter geen gehoor. Uiteindelijk sturen zij de kerkenraad een brief.

“Mijn man vond dat toch het beste, dan hebben ze het zwart op wit en anders konden ze later nog eens zeggen: ‘we wisten het niet.’”

Ook de kerkelijk werker die zich eerder voor Gretha heeft ingezet, probeert de kerkenraad van de betreffende gemeente te waarschuwen, hoewel deze stap haar zwaar valt. Maar zij vreest dat zij er achteraf spijt van zal krijgen als zij nu niet zou waarschuwen. Ook zij wordt echter niet gehoord. De gemeente beroept de predikant en hij neemt het beroep aan. Het raakt Gretha:

“Hij weer op de preekstoel in zijn eigen gemeente. En ik dan, ik mag immers nog geen bloemschikking maken! Er komt allemaal woede en verdriet bij mij boven – de dader wordt geëerd, ten koste van het slachtoffer.”

Door de jaren heen is geloven moeilijker geworden voor Gretha.

“En zo is de kerk ook besmet. Het woord van God... Ja. Ik weet niet wat ik ermee moet. Neem nu het verhaal van David. David met zijn psalmen. Onze trouwtekst is één van de psalmen.(...) Ik heb altijd gedacht: als een van ons komt te overlijden, komt die trouwtekst erbij te pas. En nu weet ik het niet. Want nu vind ik David... Ik vind hem net David.”

Ook muziek is moeilijk. Gretha hield van muziek. Orgelmuziek. De predikant speelde orgel. En door zijn toedoen is ook zijzelf op latere leeftijd weer piano gaan spelen. Nu doet alles haar pijn. Naar concerten gaat zij niet meer en de piano is de deur weer uitgegaan. Terwijl de Bijbel moeilijker is geworden, zegt Gretha aanvankelijk dat God niet moeilijk is geworden:

“God is er wel. Dat wel. Tenminste in het begin had ik dat wel. Maar de laatste tijd... Ja, ik ga ineens heel anders denken, ook omdat ik om mij heen ook mensen zie die zelf gaan twijfelen.”

Op de vraag naar haar godsbeeld noemt zij – als symboliek – de regenboog:

“Een groot wit licht dat door tranen van vreugde en verdriet zijn ware kleuren toont.”

En zij vervolgt:

“Mijn geloofsleven, daar is niet veel van over, mijn geloof bood me troost en vertrouwen, en dat ben ik nu kwijt. (...) Misschien zie ik in alles géén kleuren meer, kan ik het niet meer zien!”

Samen met de kerkelijk werker die Gretha door de jaren heen zo heeft gesteund, reflecteert Gretha op haar gevoelens voor de eerdere predikant en voor de grensoverschrijdende predikant, die zij toen als verliefdheid duidde:

“Nu, achteraf, besef ik pas goed hoe kwetsbaar ik was. Hoe hij daar misbruik van maakte. Nu, achteraf, weet ik pas dat een dergelijke verliefdheid niets te maken heeft met de liefde voor mijn man, maar met een inhalen aan geborgenheid, om eigenwaarde te creëren. Dat moet hij geweten hebben. Juist hij was altijd met psychologie bezig. Daarmee is zijn misbruik al begonnen. Zijn verlangen mij in te palmen bracht hem ertoe aan mij voor te stellen die andere dominee erbij te betrekken. Hij heeft geweten dat die andere dominee daar nooit op in zou zijn gegaan. Dan was hij de grote trooster geweest en was het misbruik wellicht al veel eerder begonnen. Gestaat aansturen op seks, waar

het hem om begonnen was. Niet ik was zijn uitgangspunt, maar zijn eigen behoeften. Hij moet zeker óók geweten hebben dat de liefde tot mijn echtgenoot niets te maken had met dergelijke gevoelens. Daar speculeerde hij ook op, daarom vroeg hij wat er verstopt kon zijn.. Ik wist niet dat die gevoelens en de liefde tot mijn man uit elkaar gehaald dienden te worden; hij vast wel. Zo speelde hij met mijn leven, mijn verlangen naar heelheid, naar eigenwaarde en respect voor mezelf. Pas achteraf wordt mij dat duidelijk. Mijn man, die begrijpt dat wel; daar ben ik hem zo dankbaar voor. Anders zou ik dit allemaal niet hebben kunnen doorstaan. Hij kan het wel uit elkaar halen, hoe zwaar ook, hij kan dit scheiden van onze relatie. Hij is mijn wederhelft, mijn rots, mijn medestander en behoe-der.”

## Paulien

*“Toen kon ik gewoon merken aan haar dat zij in een tweestrijd stond, van: ik ben nu bij een ander geheim clubje, en nu kan ik er eigenlijk niet meer voor jou zijn.”*

In de woonplaats van Paulien en haar gezin zijn kerk, burgerlijke gemeente en christelijke basisschool nauw met elkaar verweven. Het gezin is kerkelijk zeer actief en betrokken. Pauliens dochter is bevriend met de dochter van de wijkpredikant. De gezinnen hebben veel contact met elkaar. Als Paulien op een gegeven moment depressief wordt, bezoekt de predikant haar regelmatig. Hij maakt steeds vaker seksueel getinte opmerkingen over haar uiterlijk, of seksualiseert het gesprek op andere wijze.

“En ik ben er best wel vrij in hoe ik met andere mensen omga en je gaat verklaringen zoeken. Maar hij heeft ook de vrijheid hier in huis genomen om... Hij begon met opmerkingen over mijn uiterlijk. Of mijn beha's, die hangen altijd daar in die ruimte en hij kwam op een gegeven moment ook altijd achterom. Of ik die voor hem had opgehangen. Op mijn verjaardag had ik een beetje een transparante bloes aan, wat voor kleur beha ik daar dan onder had. Altijd hele kleine... (...) Als ik ergens naartoe ging voor de meisjes, dan was hij daar ook eigenlijk altijd. Er zijn heel veel van die hele kleine opmerkingen. Altijd over hoe ik eruitzag, of wat hij aantrekkelijk vond. Waar hij opgewonden van werd. Toen ik zeg maar voor het eerst weer een beetje ging werken (...) kwam hij mij (...) ophalen, want hij moest ook daar in de buurt zijn. Toen dacht ik nog: dat is hartstikke aardig en dan kan ik mijn verhaal kwijt. Maar tijdens het fietsen dan zei hij – het was een heel warme dag – : ‘Heb je niet teveel kleren aan?’ Of, tijdens het fietsen, dat hij bijvoorbeeld een vrouw die op de fiets zit zelf minder aantrekkelijk vond dan een vrouw die aan het hardlopen was. Dat soort opmerkingen. En dat ging eigenlijk steeds een klein beetje verder. (...) Tot hij op een gegeven moment aangaf dat hij gemakkelijk verliefd werd en dat hij ook wel voor mij gevoelens had. Maar dat het eigenlijk ook weer niet kon. Nou, als je zelf zo slecht in je vel steekt, dan doet zulke aandacht heel erg goed. Ik moet ook heel eerlijk zeggen, ik kwam ook bij hem. En op een gegeven moment vond ik het ook prettig om bij hem te zijn. Want, ja, iemand zegt toch dat hij je mooi vindt, en aantrekkelijk en...”

“Ja, hier in de achtertuin kun je vrij privé zitten. Ja, als ik even in de achtertuin wil, dan doe ik mijn t-shirt uit en dan ga ik in mijn beha zitten. Ik ga niet helemaal naar boven om mijn bikini op te halen. Ik denk dat zouden heel veel mensen doen. En als ik zeker weet dat helemaal niemand komt, dan doe ik ook weleens mijn beha uit. Maar dat ik dat nu weer durf, want in die tijd dat Klaas hier altijd kwam, durfde ik dat ook niet. En dat komt omdat... Nou, na een jaar of drie of zo kwam hij eens een keer hier in de achtertuin. En iedereen liep gewoon rond. Maar ik zat inderdaad in mijn beha. En ik denk niet dat het een drama is om in je beha te zitten. Maar hij deed nog eerst zo van: ‘O, je zit in je beha?’ Toen zei ik: ‘Nou, ik doe wel een t-shirt aan, kom maar verder.’ En toen zei hij: ‘Maar het zag er wel goed uit.’ En toen ging hij weg en toen heb ik nog een mailtje gestuurd: ‘Sorry, ik hoop niet dat ik je in verlegenheid heb gebracht.’ En het mailtje dat ik terug kreeg, was ook grensoverschrijdend: ‘Nou, ik ben op bezoek geweest, ik moest een heel eind fietsen, maar ik heb op rozen gefietst.’ Zo van: ik vond het geweldig. Nou, dat kan gewoon niet.”



Paulien bespreekt de opmerkingen van de predikant met haar man en er gebeurt verder ook niets. Op een warme dag gaat Paulien met haar dochter en de dochter van de predikant naar het zwembad. Ook de predikant komt later langs. In het koude water krijgt hij erg last van zijn rug. Paulien en een eveneens aanwezige arts helpen hem uit het water en in zijn kleren en de arts adviseert hem om thuis een warm bad te nemen. Later op de dag brengt Paulien de dochter van de predikant weer thuis.

“En ik liep daar dus het huis binnen. De meiden bleven gelukkig buiten spelen. En hij was niet daar beneden in huis. Dus ik riep hem. En toen zei hij: ‘Ik ben boven, ik ben boven.’ En toen zei ik voor de gek: ‘Moet ik alweer helpen om je sokken aan te trekken?’ En toen zei hij: ‘Kom maar even boven.’ En toen ben ik de trap opgelopen. En toen stond hij op de overloop, in de badkameropening, bloot, met een erectie... Ja. Dat is een... Dat gaat zo ver. Dat is niet normaal.”

Paulien is geschokt. Zij gaat weg. De volgende dag belt zij hem op om hierover te praten.

“En toen zei hij dat ik toch wel wat gewend was [vanuit haar werk in de zorg, cvdbs]. (...) En daarnaast moest ik het ook als compliment zien dat hij een erectie van mij kreeg. Nou goed. Ik zag het compliment niet. Ik denk dat hij toen wel heeft bedacht: ik ben te ver gegaan en dat kan niet. Toen is er ook wel afstand tussen ons ontstaan. Maar ook eigenlijk weer niet. Want hij wou graag wel mijn pastor blijven en ook de vriendschappelijke banden moesten niet verbroken worden. Nou goed. Zo hebben wij een jaar lang geprobeerd... Ans, zijn vrouw wist helemaal nergens van. In feite trok ik veel meer met hem op dan met haar. En ondertussen gingen wij ook nog als gezin met elkaar om en beschouwde Ans mij als een van haar beste vriendinnen.”

Op een gegeven moment vertelt zij de predikant dat zij alles aan haar man heeft verteld.

“En toen begon hij van: ‘O, mijn positie. En mijn gezin. Ik maak een einde aan mijn leven.’ Die dag dat ik hem dat vertelde bijvoorbeeld, toen ging hij hier weg en ik dacht: nou, dit gaat nooit goed komen. Toen ben ik ’s middags nog bij hem langs gegaan, zo van... En toen vertelde hij, hij had heel erg moeten overgeven en hij was zo zielig... Hij ging eraan kapot. En de volgende dag ben ik nog weer langsgegaan... (...) En toen heb ik ook beloofd: ‘Nou, dat gaat echt niet gebeuren. Je hoeft je geen zorgen te maken.’ Ik was emotioneel heel erg bij hem en bij zijn gezin betrokken.”

Een jaar lang loopt in principe alles gewoon door. Paulien wordt door haar psychologe wel op SMPR gewezen en zoekt contact met een vertrouwenspersoon. En Paulien loopt vast in het kerkenwerk.

“En er was een ouderling, die ik op een gegeven moment (...) ontmoette en zij vroeg: ‘Ik zie je zo weinig. Wat is er dan?’ En toen vertelde ik: ‘De dominee... en wij kunnen niet zo goed met elkaar opschieten.’ Ik liet het in algemene bewoordingen. En toen zei zij: ‘Ik zou het fijn vinden als ik met jou kon praten, want volgens mij is er meer aan de hand.’ (...) Aan haar heb ik het hele verhaal verteld. Zij heeft toen de site van SMPR opgezocht en zij heeft ook het protocol<sup>11</sup> gelezen. En zij las daarin dat zij dat niet als ambtsdrager alleen hoeft te dragen en dat zij dat ook niet per se met mij hoeft te overleggen en zij heeft nog een andere ambtsdrager ingeschakeld. Die ambtsdrager, dat was de voorzitter van de kerkenraad van de wijk waar wij toen nog bijhoorden.”

Paulien weet niet dat deze ouderling er met de voorzitter over heeft gesproken. Op een gegeven moment besluit Paulien dat zij meer afstand wil tot het gezin van de predikant. Maar op dat moment wordt zij gevraagd om te komen oppassen, omdat iemand uit de familie van de

---

<sup>11</sup>Protocol voor gemeenten die geconfronteerd worden met (seksueel) misbruik in pastorale en gezagsrelaties' van de PKN. (Van Delden et al., 2007)

predikant ernstig ziek is. Een tijdlang is Paulien dus weer heel betrokken bij het gezin. Later vraagt zij de predikant om aan zijn vrouw te vertellen wat er is voorgevallen. Zij voelt zich er niet prettig bij dat zijn vrouw het niet weet, terwijl er toch nog zo veel contact is. Dat doet de predikant.

“Ik dacht even: nou, fijn. Wat goed. Maar dat was niet goed. Want wat bleek: hij had aan haar verteld dat stukje badkamer. Wat daar was gebeurd. Verder had hij niets verteld. Alleen dat. En hij had erbij verteld dat ik daar heel erg een probleem van maakte, dat ik daar geschokt van was geweest. Maar ja, wat deed ik daar bij hen in huis boven in de badkamer? Want hij had mij niet geroepen. Hij had gedacht dat het een van de kinderen was. Dus hij had er een heel ander verhaal van gemaakt.”

“Die dag erna was Ans heel erg over haar toeren, want hij heeft ook iets laten doorschemeren van: dat is ook wel gevaarlijk voor mijn positie en Paulien heeft mij beschuldigd van seksueel misbruik. En zijn vrouw is daardoor in paniek geraakt en zij is ook naar de voorzitter van de kerkenraad gestapt: ‘Klaas’ baan is in gevaar, want Paulien heeft hem beschuldigd van seksueel misbruik, en van deze beschuldiging is helemaal niets waar.”

Vanaf dat moment willen de predikant en zijn vrouw een gesprek met Paulien en haar man. Er zijn twee gesprekken geweest. De vrouw van de predikant was heel emotioneel en domineerde daarmee het gesprek. Ook Paulien was emotioneel.

“Ja, haar man zat erbij. Dat kwam hem natuurlijk megagoed uit dat zij ertussen kwam te staan. Dat was mooi voor hem. Ik denk dat hij heel goed doorhad wat hem boven het hoofd zou kunnen hangen. Dus alle emoties, die boosheid die zij op mij projecteerde, dat kwam hem alleen maar goed uit, want dat leidt alleen maar af. En mijn man had ook zoiets van: wat zielig voor haar...”

“En tijdens dat gesprek zei zij dat zij niet meer wilde dat de kinderen met elkaar speelden. Onze dochter mocht nog wel bij hen komen, maar hun dochter mocht niet meer hier komen. Dus, nou goed. Dat vonden wij ook al... Dat is heel verdrietig en heel vreemd en heel emotioneel, want, ja, je wordt in de rol van dader gedrukt in plaats van dat wij de benadeelde partij waren eigenlijk. (...)’s Avonds waren zij hier geweest. En ik was nog niet in de gelegenheid geweest om het mijn dochtertje uit te leggen. Maar ’s morgens kwam zij al thuis uit school: ‘Ik mag niet meer met L. spelen. Want jullie hebben een conflict, of een meningsverschil.’”

Paulien heeft het gevoel dat in die gesprekken telkens de aandacht wordt afgeleid van de grensoverschrijdingen van de predikant. Op een gegeven moment benadert Paulien de voorzitter van de wijkkerkenraad.

“Wij hebben eigenlijk een groot probleem’, – ik was het nog niet eens van plan om het hem te vertellen – ‘maar wij kunnen eigenlijk niet meer met de dominee van onze wijk door één deur. En eigenlijk willen wij niet uit deze wijk weg. Maar daar moet dus wel een oplossing voor gezocht worden. Kun je een keer langskomen om te praten?’”

Paulien en haar man hebben een gesprek met de voorzitter en het blijkt dat hij het verhaal al kent. Zij vertelt hem nu ook haar kant van het verhaal. Weer volgen er gesprekken.

“Nadat de voorzitter erbij betrokken is geraakt, hebben wij nog een aantal gesprekken gehad. Maar gesprekken kon het gewoon niet heten. Want zijn vrouw was altijd heel emotioneel. Zij was zó beschuldigend naar mij toe. En daar deed hij het liefst nog een duit bij in het zakje. Dat ik niet spoorde. Daar werd vooral de nadruk op gelegd door hem. Wij hebben één keer een gesprek gehad met de voorzitter erbij en daar werd ook nog extra benadrukt dat ik ook vooral contact met hem had gezocht, in plaats van andersom.”

Tijdens deze gesprekken adviseert Paulien de voorzitter om contact op te nemen met SMPR. Dat de ambtsdrager die Paulien in vertrouwen had genomen, haar verhaal zonder haar mede-weten aan de voorzitter heeft verteld, vindt Paulien heel erg:

“Daardoor wordt het vertrouwen dat je al heel erg kwijt bent geraakt alleen maar meer...Ik heb er drie keer, denk ik, met haar over gesproken. Ook in het vervolgtraject van visitatie dat nu bezig is, en ook daarin zegt zij weer dat zij volledig in haar recht staat. Maar goed, ik heb gezegd: ‘Daarmee heb je mijn vertrouwen beschadigd, en het gaat hier heel erg om vertrouwen.’ Maar verder kom ik daar niet mee. Dus met die ambtsdrager heb ik geen contact meer. Zij groet mij altijd vriendelijk in de kerk, maar ik kan dat eigenlijk niet. Zondag was het avondmaal, toen was zij toevallig ouderling van dienst. Nee, dan is het voor mij eigenlijk al moeilijker om dan avondmaal te vieren, omdat ik dan ook met haar... Op een manier waarvan ik denk: het is niet *straight* tussen ons.”

In de gemeente wordt, in navolging van het protocol, een stuurgroep gevormd.

“Ondertussen is de voorzitter bij ons wezen praten, daarna heeft hij nog een aantal andere ambtsdragers, zeg maar het moderamen met die ambtsdrager die ik erbij betrokken heb, plus iemand anders met wie ik ook huiscatechese deed, die is ook ouderling, die hebben ze ook bij elkaar geroepen om een soort groepje te hebben, waar ze samen zouden kunnen kijken: hoe gaan wij hier verder mee om. Maar daar wist ik niets van.” [Ik vraag Paulien of zij weet of daar haar naam is genoemd.] “Ja. Het ging duidelijk over mij. En hoe kwam ik daarachter? Op een gegeven moment kwam ik die vrouw, met wie ik huiscatechisatie gedaan heb tegen. (...) Toen vroeg zij hoe het ging. En ik zei: ‘Het gaat echt niet zo goed’, en dit en dat, en toen kon ik gewoon merken aan haar dat zij in een tweestrijd stond, van: ik ben nu bij een ander geheim clubje, en nu kan ik er eigenlijk niet meer voor jou zijn.”

Dat er zonder dat zij ervan wist over haar en deze zaak is gesproken vindt Paulien erg.

“Je kunt dat niet benoemen, maar je voelt dat iemand je vertrouwen heeft beschaamd. Je voelt je niet veilig meer bij zo iemand. Want diegene gaat over je praten met andere mensen. En dat dát gebeurt, dat is het allerergste. Dat mensen over je gaan praten, waar je zelf geen invloed op hebt. Die niet het hele verhaal kennen. Die wel contact hebben met de predikant, want het zijn allemaal ouderlingen, maar niet met mij.”

Op een gegeven moment perforeert Paulien met haar gezin naar een andere wijk van dezelfde gemeente. Zij krijgt een andere predikant. Zij vertelt hem het hele verhaal omdat zij het gevoel heeft dat zij, zolang haar predikant niet weet wat er speelt, niet het juiste pastoraat krijgt. Haar oude wijkkerkenraad is hier niet blij mee. Maar Paulien staat op het standpunt dat zij voor zichzelf moet mogen zorgen door het verhaal daar te vertellen waar zij dat nodig heeft. En in haar oude wijk was toen niemand anders die haar pastoraat verleende.

Tijdens een volgend gesprek met de predikant, zijn vrouw, haar man en de voorzitter van de wijkkerkenraad hoort zij dat de stuurgroep contact heeft opgenomen met SMPR.

“De voorzitter zei: ‘Wij zijn vandaag in Utrecht geweest voor een gesprek. Verder kan ik daar niet zoveel over vertellen, maar het advies van die persoon is...’ En dat was dan dat wij, dominee B. en ik, geen contact meer met elkaar mochten hebben en dat zij er verder mee bezig waren, maar zij konden er verder niets over zeggen. Dat heeft hij mij verteld. Dus toen hebben wij weer een brief geschreven: ‘Wat is er dan? Wij vinden het vervelend. Wij willen graag betrokken worden. Met wie hebben jullie... Kunnen jullie ons informeren...’ Nee, zij konden ons niet informeren. Daar kwam het eigenlijk op neer.”

Achteraf begrijpt Paulien dat de kerkenraad toen melding heeft gedaan van mogelijk seksueel misbruik in een pastorale relatie bij een visitatiecommissie. Paulien wordt uitgenodigd voor visitatiegesprekken en werkt daar ook aan mee. Zij blijft echter gedurende de visitatie het gevoel houden dat het visitatieproces niet haar eigen tijdspad volgt, maar haar vooral wordt opgelegd. Er komen enkele gesprekken. De visitatiecommissie doet niet aan waarheidsvinding, maar richt zich op de 'impasse die er is ontstaan tussen de twee gezinnen'. Paulien heeft het gevoel dat er weinig aandacht is voor haar positie, terwijl de predikant veel ruimte inneemt om te vertellen hoe moeilijk de hele situatie is voor hem en voor zijn gezin. Tijdens deze gesprekken wordt afgesproken dat zowel Paulien als de predikant een stapje terug zullen doen om ruimte te maken voor de ander. Paulien heeft niet het gevoel dat dit eerlijk is gebeurd. Want de predikant heeft slechts een kleine functie neergelegd en doet verder alles wat hij altijd al deed. En de ruimte die hij inneemt, is zij kwijt. Tijdens het proces van de visitatie stelt de wijkkerkenraad zich afwachtend op.

“En dat komt Klaas denk ik heel goed uit. Want hoe langer dit zo een beetje doorgaat en hij zijn ding kan blijven doen... Hij kan nu – tenminste ik heb het idee dat hij dat doet – bewijzen dat hij echt een heel voorbeeldige pastor is. Hij gaat heel netjes bij iedereen op bezoek en doet heel goed zijn best en ondertussen heeft hij het toch zó moeilijk... Ja. En toch doet hij het.”

Uiteindelijk komt de visitatiecommissie met een verslag.

“Dan moest ik een verklaring ondertekenen en Klaas ook, en zij hebben een verslag geschreven over de gesprekken. Maar daarin hebben ze mij gewoon compleet niet serieus genomen. Dat hebben zij wel bedoeld om te doen, maar het gaat helemaal niet meer over waar het nou eigenlijk om ging. En dat was de grensoverschrijding. (...) Zij hebben er een inter-relatieel probleem van gemaakt. Dus twee bevriende mensen, waar de pastor de grens niet voldoende heeft bewaakt. Letterlijk hebben ze gezegd: 'Niet altijd voldoende heeft bewaakt.'”

“In de verklaring staat ook dat ds B. alles wat mogelijk is, alles wat in zijn vermogen ligt, zou doen om mijn positie in de kerk te waarborgen. – Dat is toch te zot voor woorden! Dat betekent dus dat hij verantwoordelijk is voor mijn positie binnen de kerk. Daar moet hij helemaal niet verantwoordelijk voor zijn. Dat kan hij helemaal niet. Want hij mag dus bepalen wat in zijn vermogen ligt voor mijn welbevinden binnen de kerk.”

De visitatoren willen dat Paulien er een streep onder zet, haar verlies gaat verwerken en er behalve met haar pastor, met niemand meer over spreekt. Paulien wil dat niet. Na overleg met haar man, haar vriendin en haar vertrouwenspersoon weigert zij de verklaring te tekenen:

“Ik heb zelf de visitatoren een brief geschreven, waarin ik vond dat de verklaring niet voldeed aan wat ik... Ik zei: mijn verlieservaringen zijn niet aan de orde gekomen, er is niets veranderd. Het is eigenlijk voor mij en mijn man en mijn gezin alweer slechter geworden op kerkelijk gebied. Ik ga die verklaring dus niet ondertekenen. Ik wil ook niet contractueel verbonden worden met hem. Dat is zo psychisch fout...”

Met Pauliens weigering om te tekenen loopt de visitatie op niets uit. Het visitatieverslag wordt besproken in de wijkkerkenraad.

“Anoniem, dat wel, maar hier weet iedereen wel dat het om mij ging. Tot op de dag van vandaag heb ik daar nog last van. Ouderlingen mijden mij... houden afstand. Mijn gevoel zegt dan dat ze denken: daar heb je die vrouw die het ds. B. zo moeilijk heeft gemaakt!”

Enkele jaren na het interview schrijft Paulien:

“Ik heb de gebeurtenissen behoorlijk ‘weggestopt’. Denk ik. Maar het gaat wel goed met me! Ik ben druk met mijn gezin, mijn baan (...). Het enige gemis is de kerk. Daar kom ik niet meer zo vaak. En ook met ‘de mensen van de kerk’ heb ik nagenoeg geen contact. Zeker met de mensen die betrokken waren bij alles rondom het misbruik, heb ik helemaal geen contact meer. Zelfs van de vertrouwenspersoon van SMPR heb ik heel lang niets meer gehoord. Dat is dan ook denk ik precies hoe het gaat...het leven gaat door en alleen in ons leven speelt het nog steeds een rol. Soms een belangrijke, soms is het alleen op de achtergrond aanwezig, maar het is er altijd. De kerk speelt hierin geen rol meer. In ons geval is er niets veranderd. De dominee werkt nog steeds in ons dorp en het kerkelijke leven lijkt door te gaan als voorheen. Maar dan zonder ons als actieve leden. Maar ook dat is natuurlijk voor de kerk verder geen probleem.”

## Estée

*“Het is een klef zoetje daar.”*

Estée is lid van een van de kleinere orthodoxe kerken en zij is al vele jaren zeer actief in haar gemeente. Hierbij werkt zij ook vaak samen met haar wijkouderling, A. Op het moment dat A. Estée vraagt om een dagje met hem mee te gaan naar het strand, leeft Estée al lang in een moeilijk huwelijk. In tijden van groot verdriet konden zij en haar man elkaar niet bereiken. Haar man ging andere relaties aan. Estée was toen depressief en alleen, zij voelde zich verlaten van God en had weinig gevoel van eigenwaarde. Op het strand vraagt A. Estée naar haar huwelijk en Estée vertelt hem haar verhaal. Vervolgens vertelt hij haar zijn verhaal; het blijkt een soortgelijk verhaal te zijn. Dat scheidt een band. Estée is huiverig voor de veranderende relatie en vreest verliefdheid. Maar hij stelt haar gerust: “Ach, leer elkaar maar kennen. Wie weet hoeveel je aan elkaar kunt hebben. En dat kan je huwelijk weer ten goede komen.” Ook M., de echtgenote van de wijkouderling, stelt haar gerust. En veel is er niet nodig voor Estée om inderdaad verliefd te worden: “De bodem was ervoor.” Maar gelukkig is zij niet als de relatie gaandeweg in een seksuele relatie verandert: “Mijn geweten heeft natuurlijk altijd... ja, mij aangeklaagd.” Estée vertelt het vrijwel meteen aan haar man, die zelf geen lid meer is van de kerk.

“Hij was natuurlijk heel boos: ‘Het is een ouderling in de kerk. En hij staat zondags voor in de kerk de wet te lezen.’ Ik zeg: ‘Spreek hem daarop aan.’ Nee. Dat heeft hij nooit gedaan. Mijn man zit zo in elkaar, hij draait zich dan om en wordt weer verliefd op een ander. En gaat daarin mee. En dat was de derde keer dat dat gebeurde. Ja. En toen had ik niet zo veel reden om er een punt achter te zetten... Maar goed. Ik zat compleet vast. Ik sliep nauwelijks meer...”

Uiteindelijk zoekt Estée hulp bij een psychologe die elders woont, maar die wel bekend is met de kerkelijke context en met de gemeente van Estée. De therapeute benoemt de relatie meteen als misbruik. Estée wil daar lange tijd niet aan. Zij voelt zich verantwoordelijk en zij voelt zich schuldig. Wel vindt zij wat haar ouderling doet, niet verenigbaar met zijn ambt. Hijzelf vindt echter dat hij dat wel kan scheiden. Estée kan het niet scheiden. Haar eigen pastorale taken legt zij neer. Ook anderen aan wie zij haar verhaal nu durft te vertellen, benoemen het als misbruik. Estée raapt alle moed en alle kracht bij elkaar en stopt de relatie en vermijdt alle contact met A. Dat betekent dat zij ook de kerk moet mijden. Wanneer de predikant vraagt waar zij blijft, vertelt zij ook hem het verhaal. Hij ziet de relatie als een vriendschapsrelatie en stelt voor om

volgens de regel van Matteüs 18<sup>12</sup> naar een oplossing te zoeken. Later zegt Estée dat zij daarmee het bos in werd gestuurd, maar gedurende een lange tijd zoekt zij inderdaad het gesprek. En zij gaat weer naar de kerk. Voorlopig wil Estée niet dat de predikant verder iets met dit verhaal doet. Vooral wil zij niet dat het op de kerkenraad komt, waar M., de vrouw van de wijkouderling, tevens coach en goede vriendin van de predikant, ambtelijk secretaris is.

“Nou, die verwevenheid en vooral dat zij daar zat. Dat was zo onveilig ook. Ik heb een paar keer tegen de predikant gezegd: ‘Zij heeft zoveel petten op, dat is niet veilig voor mij.’ Nee, de predikant kon dat scheiden. Hij had óók dat verhaal.”

Maar op een gegeven moment begint de predikant er in bedekte termen over te preken.

“En toen voelde hij zich aangesproken. Toen belde hij mij op: ‘Ik kom er niet meer onderuit. Ik ben fout geweest en...’ Maar ik had nog niet voldoende afstand van hem genomen, qua emotie, qua gevoel. Ik dacht: nou komt het goed. Wij gaan er weer mee aan de slag. Maar – wij hadden nog teveel emotionele band met elkaar.”

Het contact tussen Estée en A. gaat voorzichtig toch weer verder. Estée en haar man zijn inmiddels apart gaan wonen. Als A., na een tijdje uit het ambt te zijn geweest, aangeeft dat hij wel weer ouderling zou willen worden, knapt er iets bij Estée:

“En toen ging voor mij de deur dicht. Dat heb ik ook gezegd. Ik zei: ‘Dit kan niet. Jij hebt zo veel... Zo veel verberg jij. Dat kan je niet maken.’ En toen had ik het gedaan. Ik maakte zijn kerkelijke carrière stuk. Ik was de schuldige. Ik zondigde tegen het negende gebod. Ik bracht hem in opspraak. Zijn goede naam besmeurde ik. Dat had ik natuurlijk al gedaan door met de predikant te praten...”

Estée vindt het onrechtvaardig dat A. belangrijke posities en functies heeft binnen de kerk, ook landelijk, van waaruit hij anderen aanspreekt op hun gedrag, terwijl hij weigert om zijn eigen problemen onder ogen te zien of om daaraan te werken. Estée heeft het gevoel dat er misschien ook nog meer aan de hand is. Zo heeft A. ook toenadering gezocht tot een vriendin van haar. En veel later blijkt dat hij ook een dochter van Estée grensoverschrijdende vragen heeft gesteld.

Eén van de verwijten van A. is aanleiding voor een beslissend moment voor Estée.

“Mijn kinderen moesten hem maar eens dankbaar zijn, want hij had mij zo geholpen. In de hele situatie. En op dat moment dacht ik: Als ik hiermee verder ga, verraad ik mijn kinderen.”

Zij verbreekt het contact met hem. En zij schrijft A. een brief dat hij geen ouderling moet worden. A. reageert furieus, maar stelt zich niet verkiesbaar. De predikant steunt Estée daarin niet, maar verwijt haar dat zij zondigt tegen het negende gebod omdat zij volgens hem in haar brief een oordeel over A. uitspreekt. En plotseling en voor iedereen onverwacht gaan A. en M. scheiden. Hij gaat elders wonen. Estée vindt het vervelend dat hij met een lege attestatie kan vertrekken.

Estée stemt ermee in als de predikant – die het inmiddels ook moeilijk begint te vinden – de zaak in de kerkenraad aan de orde wil stellen. Als dat echter alsmaar niet gebeurt, vertelt Estée haar verhaal zelf aan haar nieuwe wijkouderling. In tegenstelling tot de predikant ziet deze het meteen als misbruik. Toch gebeurt er niet echt iets mee. Estée wacht er lang op dat de

---

<sup>12</sup> “Als iemand jou iets heeft aangedaan, of als jij iemand iets hebt aangedaan, dan ga je daarover praten. Dan spreek je elkaar daarop aan. Luistert degene niet, dan neem je iemand anders mee.”

zaak wordt opgepakt in de gemeente. Zij loopt in deze periode steeds meer aan tegen de in haar ogen ongezonde verwevenheden en dubbele petten in haar gemeente. Met name de relatie tussen haar predikant en M., de ex-vrouw van A., ervaart zij als ongezond nauw. Dat maakt het contact met de predikant en de kerkenraad onveilig voor haar. Zij heeft het gevoel dat er in deze gemeente te veel dingen niet op tafel liggen. En het is er te klef. Dat ervaren volgens Estée ook anderen zo. Zo verbazen mensen die nieuw in de gemeente komen zich erover dat de predikant het normaal vindt om een deel van de vrouwelijke gemeenteleden op de mond te zoenen. Langzaam groeit Estée toe naar het indienen van een klacht.

“Mijn therapeute ging natuurlijk onmiddellijk achter mij staan. En mijn wijkouderling ging onmiddellijk achter mij staan. En mijn predikant zei: ‘Ja, maar wij zijn er toch nu mee bezig?’ Ik zei: ‘Ik weet nu nog niet of jij vindt dat het seksueel misbruik in een pastorale relatie is.’ Dat was weer een gesprek met z’n drieën, mijn nieuwe wijkouderling, de predikant en ik. Toen zei mijn nieuwe wijkouderling: ‘Dan gaan we dat nu uitspreken. Wat vind jij ervan?’ Toen zei hij: ‘Ja, ik vind het een rotwoord. Seksueel misbruik. En je bent bedonderd.’ Ja, dat weet ik ook wel. Ik ben bedonderd. Maar dat is wat anders. Want hij heeft natuurlijk ook van twee walletjes gegeten. En een vrouw en mij. En in die zin ben ik ook bedonderd. En toen zei hij: ‘Oké, het is seksueel misbruik.’ Maar ik vraag mij af of hij het nog weer zegt.”

Als Estée een klacht wil indienen bij de klachtencommissie van haar kerk, blijkt A. in de klachtencommissie te zitten. Estée zelf weet dat echter lange tijd niet. Eerst wordt zijn functie als vacant omschreven. Later, nadat A. de commissie heeft gewraakt, wordt de hele commissie vervangen. Tijdens dit proces heeft Estée het gevoel dat de nauwe verwevenheden van relaties en de dubbele petten die haar in haar gemeente een onveilig gevoel geven, zich nu op een landelijk niveau voortzetten. Uiteindelijk doet de nieuwe commissie, gedeeltelijk samengesteld met mensen van een andere kerk (dat voelt veilig voor Estée), een uitspraak. Haar klacht wordt gegrond verklaard. A. is echter inmiddels weer verhuisd. Hij heeft zijn – nog steeds blanke – attestatie opgevraagd en niet ingeleverd in zijn nieuwe woonplaats. Formeel is er dus niemand voor hem verantwoordelijk. Uiteindelijk wordt de uitspraak naar de gemeente van Estée gestuurd. Later hoort Estée dat de kerkenraad de uitspraak heeft teruggestuurd als niet-ontvankelijk. De kerkenraad wil wel pastoraat aan Estée verlenen.

In de gemeente negeert M. Estée sinds zij de klacht heeft ingediend. M. is wel bereid tot gesprek, maar slechts op voorwaarde dat Estée haar klacht intrekt. Dat weigert Estée. Later blijkt dat M. – die het gedurende het hele proces voor haar ex-man opnam, terwijl hijzelf zich afzijdig hield – het verslag van de hoorzitting heeft gelezen. Voor Estée is dat heel bedreigend. Tijdens het hele proces, maar zeker sinds A. een advocaat in de arm heeft genomen, heeft Estée, vanwege alle doorgaande verwevenheden in de gemeente, het gevoel dat zij met niemand kan praten. En dat zij bij niemand van de kerkenraad terecht kan.

“Ik heb dat ook uitgesproken. Ten eerste naar de predikant: ‘Ik stop tijdens deze procedure met praten erover met jou. Want jij bent nog verknoopt met haar.’ Ik heb zelfs tegen mijn wijkouderling gezegd: ‘Ik stop met praten. Want er is een advocaat in de arm genomen. Ik weet niet hoe ik dat moet doen.’”

Na de uitspraak pleit Estée ervoor dat de hele kerkenraad (waar M. inmiddels niet meer bij is) de uitspraak gaat lezen, ook al is de informatie zeer intiem. Omdat volgens haar met informatie die niet helder is, gemanipuleerd kan worden. Dat gebeurt. Maar Estée hoort er niet echt een reactie op. Estée ontvangt wel een brief van de kerkenraad dat de predikant niet goed gehandeld heeft, maar dat hem niets te verwijten valt. Dit standpunt heeft lange tijd het handelen van

de kerkenraad bepaald. Estée pleit voor deskundige hulp voor de omgang met de hele zaak in de gemeente. Uiteindelijk vindt er op advies van een landelijk orgaan wel een soort evaluatie plaats door een collega-predikant. De conclusie komt erop neer dat de predikant in deze zaak onhandig heeft gehandeld, maar wel naar beste eer en geweten. Volgens Estée is het de predikant wel degelijk te verwijten dat hij de relatie de hele tijd als vriendschap en niet als misbruik is blijven zien, terwijl hij daar van verschillende kanten herhaaldelijk op is gewezen. Weer later, ook op advies van een landelijk orgaan, aanvaardt de kerkenraad verantwoordelijk te zijn voor deze zaak en stuurt een brief aan de gemeente in de nieuwe woonplaats van de ex-wijkouderling, waarin staat dat deze nooit meer in het ambt moet komen. Inmiddels is de gemeente van Estée ook bereid tot het inschakelen van deskundige hulp. Maar ook dat gaat weer traag.

Met de predikant en zijn vrouw heeft Estée inmiddels geen contact meer. Zij zijn begonnen haar te ontwijken toen Estée een klacht indiende. En zij hebben er geen begrip voor dat Estée probeert om zelf uit de verwevenheden te blijven, die haar zoveel parten spelen in de gemeente. Estée vindt het moeilijk om een gesprek aan te gaan met de vrouw van de predikant, terwijl de evaluatie van haar man gaande is. Voor Estée is het wegvallen van dit contact niet makkelijk. Zij was bevriend met het predikantenechtpaar en heeft jarenlang veel opgepast in de pastorie, waardoor zij een nauwe band heeft met hun kinderen. Ook die verliest zij nu.

Al die tijd is Estée naar de kerk blijven gaan. Nu gaat het niet meer. Het kost zo veel kracht. En het voedt haar niet. Als M., die Estée al zo lang negeert, ergens psalm 133 laat zingen, over hoe goed het is als broeders bijeen te wonen, is dat voor Estée de druppel. Zij gaat niet meer naar de kerk.

Uiteindelijk schakelt de kerkenraad een deskundige in uit een andere kerk. Estée heeft vertrouwen in hem en wil meewerken aan de gesprekken. In overleg met haar plant de deskundige een aantal gesprekken. In een gesprek tussen haar, haar vertrouwenspersoon, de deskundige en een deel van de kerkenraad vertelt Estée dat ook de predikant seksueel grensoverschrijdend naar haar toe heeft gehandeld toen zij hem, inmiddels jaren geleden, vertelde van de seksuele relatie met de ouderling. Zij heeft er nooit eerder over gesproken, zij had het ook zelf verdrongen. Alles bij elkaar komen in dat gesprek zoveel seksuele grensoverschrijdingen van de predikant op tafel dat een klacht tegen hem volgens de deskundige waarschijnlijk gegronnd verklaard zou worden. De kerkenraad schrikt er enorm van. Er volgen gesprekken tussen kerkenraad en predikant. De predikant zit op dat moment half in de ziektewet. Overspannen. Korte tijd daarna heeft ook Estée een gesprek met de predikant.

“Toen heb ik een gesprek gehad met de predikant en zijn vrouw erbij. Zijn vrouw vroeg of zij erbij mocht zijn. Want hij had eigenlijk geen vertrouwenspersoon op dat moment. Zijn therapeut kon niet. Ik had daar wel moeite mee... Maar zij heeft er wel bij gezeten. En het eerste wat hij tegen mij zei, in dat gesprek: ‘Ik ben voor jou onbetrouwbaar geworden. En niet onafhankelijk.’ Dat was het eerste wat hij zei. Ja. En toen... Ja. Dat raakte mij zo! Toen was ik gelijk compleet van slag. Dat was zo emotioneel! Dat was natuurlijk precies wat ik al die jaren heb gevoeld en ervaren, en ook tegen hem zei.”

Na dat gesprek stort de predikant compleet in en stopt hij met werken. Een tweede gesprek met Estée vindt hierdoor niet plaats. Dat de predikant heeft erkend dat hij haar in de steek heeft gelaten, doet Estée goed. Na dat gesprek gaat Estée weer naar de kerk. Een gesprek tussen de wijkouderling van M. en Estée verloopt onplezierig. M. heeft het verslag van de hoorzitting van Estée dat zij had gelezen ook haar wijkouderling laten lezen. Estée hoopt te vergeefs op de erkenning van deze wijkouderling dat hij die stukken niet had mogen lezen.



Verdere gesprekken tussen Estée en de kerkenraad betreffen het idee van Estée's nieuwe wijkouderling om de gemeente in te lichten. Het idee van openheid naar de gemeente toe spreekt Estée aanvankelijk aan. De plannen daartoe zijn vrij ver gevorderd, er is bijvoorbeeld iemand in de arm genomen bij wie gemeenteleden terecht kunnen als datgene wat zij horen ook bij hen iets oproept. Maar uiteindelijk worden Estée en de kerkenraad het niet eens over wat de gemeente dan precies verteld zal worden. De kerkenraad wil namelijk alleen praten over de grensoverschrijding van de ex-wijkouderling van Estée. En Estée zelf heeft het gevoel dat ook het verhaal van de predikant bij haar verhaal hoort. Het gaat haar immers om veel meer dan om de seksuele relatie met de wijkouderling alleen. Het gaat niet alleen om haar en om haar verhaal. Het gaat om de hele cultuur in de gemeente die zij als ongezond nauw ervaart.

“Ik zeg: ‘Ik wil dit niet meer. Dit kan niet meer. Dit kost mij ook te veel energie. Wij zijn het niet eens. En mijn verhaal is niet alleen dat ik slachtoffer geweest ben van seksueel misbruik. Als we alleen dat vertellen komt ook op tafel dat ikzelf die relatie heb gehad, dat ikzelf verkeerde keuzes hierin heb gemaakt. Dan zit ik daar. De dader zit hoog en droog aan de andere kant van het land. Hij heeft er verder geen last meer van. Hij heeft toch niets meer te verliezen...’ Ik zeg: ‘Daar word ik niet beter van. Mijn positie binnen de gemeente wordt daar niet anders van. Die kan zelfs alleen maar slechter worden.’”

“Ik was zo lamgeslagen... Ik zeg: ‘Nee. Dat ga ik niet meer doen. (...) Dan kom ik weer in het hoekje: o, het is kennelijk alleen Estée, die problemen heeft met de predikant. Ik zeg: ‘Ik ben niet de enige. Er zijn ook andere gemeenteleden die met jullie praten als kerkenraad. Dat weet je toch? Ja, dat weten ze ook. Dan word ik weer weggezet als Estée, die het slachtoffer is van seksueel misbruik... Die zielig is... Die problemen heeft... Dat wil ik niet.’”

Estée stopt de gesprekken. Haar energie is op. De haast reflexmatige wijze waarop de kerkenraad de predikant probeert te beschermen tijdens de gesprekken, speelt hierbij een rol. Dit beschermen van de predikant herkent Estée ook van andere gemeenteleden. Volgens Estée roept de predikant iets heel beschermends in andere mensen op, ook in haarzelf. Maar dit willen beschermen van de predikant heeft wel tot gevolg dat haar kant van het verhaal niet wordt gezien, of dat zij zelfs als bedreigend wordt ervaren. Estée stopt weer met naar de kerk gaan.

Estée heeft het gevoel dat de kerkenraad nog steeds niet duidelijk durft te kiezen en grenzen durft te stellen. Met name als het gaat om M.. M. heeft zich inmiddels onttrokken aan de gemeente, omdat zij problemen kreeg met haar geloof. Maar zij blijft wel komen en krijgt als gastlid nog steeds verantwoordelijkheden en veel ruimte. Zo staat zij bijvoorbeeld mensen welkom te heten in de kerk. Estée begrijpt dat niet. Zij begrijpt noch het handelen van M., noch de wijze waarop de kerkenraad op haar reageert en haar telkens weer ruimte en een forum biedt. Volgens Estée maakt de kerkenraad met het niet willen of niet durven begrenzen van M. wél een keuze. Een keuze tegen haar kinderen bijvoorbeeld, die ook hun kerk zijn kwijtgeraakt.

Estée beseft dat zij afscheid zal moeten nemen van haar kerk. Maar dat doet veel pijn. Zij heeft veel aan die kerk gegeven. Een tijd lang kerkt zij elders. Ondertussen wacht zij lang op het eerder uitgestelde gesprek met haar inmiddels herstelde predikant. De predikant is er echter telkens nog niet aan toe om haar te spreken. Uiteindelijk vraagt Estée een gesprek met de visitatoren aan. Dat wordt haar door verschillende mensen in de gemeente niet in dank afgenomen. Het is een goed gesprek. Ook andere gemeenteleden vertellen de visitatoren over seksuele grensoverschrijdingen van de predikant. De visitatoren zorgen ervoor dat het gesprek tussen Estée en de predikant plaatsvindt. Estée kan hier de vragen stellen die zij al jaren heeft. En zij

kan uitspreken dat de predikant ongeloofwaardig voor haar is geworden. Zij kan afscheid van hem nemen. De visitatoren vragen Estée of zij erover nadenkt om een klacht tegen de predikant in te dienen, eventueel samen met anderen. Estée wil dat niet. Alles is immers aan de kerkenraad bekend. Daar ligt nu de verantwoordelijkheid. Zij heeft haar verantwoordelijkheid genomen. Jarenlang. Dat beamen de visitatoren. Zij voeren een indringend gesprek met de kerkenraad. Hierna stelt de kerkenraad de predikant op non-actief. De kerkenraad bezoekt Estée om te zeggen dat zij fout zijn geweest en dat zij het handelen van de predikant verkeerd hebben ingeschat. Zij erkennen dat Estée kerkelijk de juiste stappen heeft gezet. Deze erkenning doet Estée heel goed:

“Ook al is er veel kapot voor mij en mijn kinderen, ik word eindelijk serieus genomen en ben niet die Estée die geen man meer vertrouwt.”

Binnen de gemeente, die weet dat er sprake is van grensoverschrijdingen door de predikant, heerst onrust. De gemeente wordt begeleid door een gemeentebegeleider. De kerkenraad roept de hulp in van de classis om een onafhankelijk onderzoek in te stellen naar het handelen van de predikant. In dit onderzoek zal ook naar het handelen van de kerkenraad worden gekeken. Estée werkt hieraan mee. De onderzoekscommissie stelt vast dat de predikant naar een aantal pastoranten in hoge mate grensoverschrijdend en onprofessioneel heeft gehandeld. Omdat hij meerdere keren zijn spijt heeft betuigd en een therapie heeft gevolgd om op een gezonde manier met vrouwen om te kunnen gaan, adviseert de commissie dat de gemeente en de predikant samen verdergaan. Met als aanbeveling voor de predikant o.a. professionele supervisie van buiten de gemeente. Voor Estée en de andere gemeenteleden die de visitatoren over grensoverschrijdingen van de predikant hebben verteld, is niet alleen het onderzoek onvolledig, maar is ook de conclusie zeer teleurstellend. Estée besluit echter dat het niet zinvol is om weer protest aan te tekenen. Inmiddels is Estée lid geworden van een gemeente in een andere plaats. De kerkenraad van haar nieuwe gemeente besluit om de grensoverschrijdende predikant de toegang tot de gemeente te weigeren. Estée vindt dat bijzonder en zij is er blij mee:

“Het is een uitzondering dat het zo is gegaan. Het kan dus. Gaan voor het slachtoffer en de dader weigeren. Dit wordt hopelijk overgenomen in voorkomende gevallen door andere gemeentes.”

## **Paula**

*“Ik wil wel dat deze kerk, die ik nog steeds liefheb, niet vernield wordt door die dubbele moraal. Daar wil ik nog voor vechten.”*

Paula is van jongs af aan heel vragend en zoekend bezig geweest met de Bijbel. Met name met de vraag hoe zij haar geloof handen en voeten kan geven. Wanneer zij zich begint in te zetten voor vluchtelingen, vindt dat een plek. In haar gemeente leidt dit engagement echter tot conflicten.

In die periode werkt Paula op een ander vlak als vrijwilligster samen met de predikant uit een naburige gemeente. Deze predikant, G., is een belangrijke leermeester voor haar. Zijn maatschappelijk en politiek verstaan van de Bijbel zet Paula op een theologisch spoor waarmee ze verder kan. Op een gegeven moment begint deze predikant haar het hof te maken. Hij komt steeds vaker onverwacht bij haar langs voor een kop koffie. Als hij een keer langskomt op een

moment waarop het niet goed gaat met haar, vertelt Paula hem iets over een persoonlijk probleem. Als hij weggaat, probeert hij haar te zoenen. Zij houdt dat af. Maar zij wordt die dag wel verliefd op hem. Het contact met de predikant doet haar goed. Ze delen zo veel: de strijd voor een rechtvaardige wereld en tegen structuren van onrecht en uitbuiting, hun inzet voor vluchtelingen. Samen met de maatschappelijke bijbellezing wijst hij ook op de versmallende en moraliserende wijze waarop de Bijbel zo vaak wordt gelezen:

“De kerk heeft altijd de nadruk gelegd op het persoonlijke, individuele, in plaats van op maatschappelijke rechtvaardigheid. Dat was een eye-opener voor mij. Dus het werk met die vluchtelingen, wat mij ook voor mezelf al heel veel antwoorden gaf, dat kwam nu ook theologisch in een spoor dat klopte voor mij. Het morele, daar ging het helemaal niet om, zei G. Het ging om begrippen als vrijheid, om hoe je in het leven staat, om die grote structuren van rechtvaardigheid. We waren heel erg bezig met de wereld, met vluchtelingenproblematiek, met armoedeproblematiek. En legden de Bijbel daarnaast. Mensen zijn arm gemaakt door die grote structuren en die zijn zondig”.

Volgens G. leidt een ‘niet-moraliserende’ lezing ook tot een vrije seksuele moraal:

“Toen hij over een relatie begon, zei hij: ‘Ik heb de vrijheid van mijn vrouw, zij heeft me de vrijheid gegeven om relaties te hebben.’ Hij vertelde dat hij een relatie had gehad, maar dat was gestopt, zei hij. Hij zei er toen niet bij dat het met iemand anders niet gestopt was. Hij gaf heel subtiel voorbeelden van mensen, ook van dominees, van wie hij dacht of wist dat ze ook een relatie erbij hadden, waardoor je tóch gaat denken... Achteraf beseft je dat pas: dat het een strategie is om je te laten denken dat het normaal is. En: ‘Je bent niet elkaars bezit’ en ‘je bent niet alleen moeder.’ En: ‘je hebt ook recht op een eigen leven, je doet er niemand kwaad mee, we zijn toch volwassen mensen’... Ik noemde ‘Gij zult niet echtbreken’, maar dat ging volgens hem niet over het monogame huwelijk, maar over het verbond van God met Zijn volk, en dan kwamen de voorbeelden uit het Oude Testament. Het ‘schrijven in het zand’ in het verhaal van de overspelige vrouw, verwees dan naar een tekst uit het Oude Testament die gaat over dát Verbond en dát huwelijk. Alles werd maatschappelijk geïdentificeerd. Maar vooral de hypocrisie van de kerk, dát was wat het meest landde bij mij. Hij zei dat het de cultuur is die dat monogame huwelijk oplegt, om mensen in het gareel te houden, dat het niet bijbels is, kijk maar naar Abraham, dat polygamie nooit veroordeeld wordt, zelfs bij David en Bathseba wordt het niet gestraft, want daarna krijgen ze een zoon, Salomo. Hij legde het allemaal uit: de zonde was het doden van haar man en daarom stierf hun eerste zoon. Deze discussie beheerste de volgende maanden ons samenzijn”.

Als Paula hem uiteindelijk zegt dat ze geen relatie wil, zegt G. dat hij al een koosnaampje voor haar bedacht had: de naam van een vrouw uit de Bijbel die zich inzet tegen onrecht. Paula herkent zichzelf in haar, in meerdere opzichten. En uiteindelijk geeft Paula toe aan de avances van de predikant, vooral omdat zij het goede contact met hem niet wil verliezen. Zij is eerst cynisch over de zich ontwikkelende seksuele relatie en heeft het gevoel ook zomaar weer te kunnen stoppen. Gaandeweg raakt zij echter steeds meer gehecht en emotioneel betrokken. Tussen de gezinnen ontwikkelt zich een vriendschap. Later wordt Paula met haar gezin lid van zijn gemeente. Zij is erg actief op allerlei niveaus. Die strijd voor gerechtigheid is precies die manier om haar geloof handen en voeten te geven waarnaar zij haar leven lang heeft verlangd. Zij doet veel en wat zij doet wordt ook gezien en gewaardeerd. Bij dit alles zijn de theologie, de strijd voor gerechtigheid en de seksuele relatie met de predikant nauw met elkaar verweven. Maar ook de predikant en God, of Jezus, lopen uiteindelijk voor Paula door elkaar heen.

“Toen mijn ogen eindelijk open waren, luisterde ik zó anders naar de preken! Ik besepte dat ik alles anders hoorde, omdat ik voor die tijd... G. een beetje als Jezus zag, denk ik. Dat beeld gaf hij gewoon. G. was erg bekommerd om vluchtelingen. Hij had er altijd tijd voor. Hij vertelde erover bij zijn bijbeluitleg. Als het over Jezus ging, of over God, dan zag je ook G. voor je. En dat was niet al-

leen zo bij mij. Pas toen ik los van hem was, zag ik dat. Ik had het gevoel uit een sekte bevrijd te zijn. Die persoonsverering, die afhankelijkheid, de beschikbaarheid... In ons samenzijn praatten we ook steeds over de Bijbel en God. Hij bad zelfs om een zegen voor ons samen. God vond het goed. G. preekte graag over het Hooglied, hij zei dat hij dan aan mij dacht. Dus je hebt dat beeld van: het is heel bijzonder tussen ons en het is Bijbels. Heel eng. Als het niet zo theologisch was uiteengezet, en als ik hem als theoloog niet zo hoog had staan, dan was ik er nooit in meegegaan. Ik was juist altijd zo braaf! Het is net of ik de regie van mijn leven aan hem had gegeven. En natuurlijk had ik mijn eigen... motivatie. Ik kende zijn zwakheid en dacht: laat mij er dan maar zijn op de achtergrond, zodat hij zijn goede werk kan doen. Een hulp hem tegenover, zo noemde hij het. En ik was ook vaak zijn tegenover! Maar de relatie zelf stelde ik alleen nog theoretisch wel eens in discussie. We waren een team, deden ons werk allebei voor... ja, voor God, voor de kerk of voor rechtvaardigheid; hè, je strijdt voor hetzelfde doel, en dát geeft een gevoel van samen en van gelijkwaardigheid. En wat we daarbij persoonlijk met elkaar hadden, moest geheim blijven. Het zou een ramp zijn als dat uitkwam. Vooral voor hem, dacht ik toen nog.”

In bepaalde opzichten is de predikant ook een soort vaderfiguur voor Paula, die haar de erkenning en de complimentjes geeft die zij zo graag van haar vader had gekregen. Maar Paula is zich ervan bewust zelf ook veel aan de predikant te geven. Zij ziet het beschadigde en gekwetste kind in hem dat veel liefde tekortgekomen is en ze heeft ook moederlijke gevoelens voor hem.

Tegelijkertijd is deze rijke tijd ook een tijd waarin Paula een dubbelleven leidt dat ondergronds roofofbouw pleegt. Zij voelt zich steeds meer in de geheimhouding en loyaliteit gevangen. Haar pogingen om de seksuele relatie te stoppen zonder dat iemand het merkt, zodat het goede werk gewoon kan doorgaan, mislukken. Uiteindelijk wordt zij ziek. Nadat zij eerst een therapeute over de seksuele relatie heeft kunnen vertellen, neemt zij een predikant in vertrouwen. Door zijn heldere vragen, maar ook door de wijze waarop Paula samen met hem theologisch kan reflecteren op deze hele zaak, is deze predikant vanaf dat moment een grote steun voor haar. Paula meldt zich voor zes maanden ziek en trekt zich terug uit al haar werk in de kerk. En zij vindt de kracht om definitief met G. te breken. Ze verbreekt elke vorm van contact met G., bang om toch weer meegezogen te worden. In deze tijd verzet zij zich ertegen om de relatie als misbruik te zien, met name omdat zij zich ook verantwoordelijk voelt. Zij wil zich niet als slachtoffer zien en zich al helemaal niet als slachtoffer profileren. Later beseft zij dat zij pas vanuit de aanvaarding slachtoffer te zijn de relatie als misbruik kon benoemen. Terwijl ‘slachtofferschap’ een thema is waarmee Paula blijft worstelen, is het voor haar heel duidelijk dat G. de theologie misbruikt voor zijn eigen doeleinden:

“Dat gaat zo subtiel. Hij probeerde maandenlang me over te halen en we hadden er eindeloze discussies over. Hij zei: “Waarom zou je een grens trekken bij het lichamelijke? Christelijke liefde, dat is goed. Dat vindt de hele kerk goed, dat vindt iedereen goed. Waarom mag je dat dan niet lichamenlijk uiten?” Dus daar begint het te schuiven. Onder het mom van christelijke liefde. Het is allemaal zó geloofwaardig. Ook gevoelsmatig. Je weet dat mensen er zo over denken, maar als gezegd wordt: ‘Het staat helemaal niet in de Bijbel dat het niet mag, kijk maar daarnaar en kijk maar daarnaar,’ dan is dat is het overwicht wat een pastor of een theoloog kan hebben. Om te zeggen: ‘Het hoort bij het Koninkrijk van God. En dat is niet van deze wereld. En iedereen die dat niet ziet, die is nog niet zo ver. Die is dan nog van de wereld’.

Zij voelt dat het moet stoppen. Uit zelfbehoud, uit verbondenheid met haar man, maar ook uit verbondenheid met de kerk. De maatschappijkritische theologie die haar zo lief is, wordt misbruikt voor zijn verkondiging van een vrije seksuele moraal. Uiteindelijk durft zij het aan haar

man te vertellen. Door zijn reactie en zijn houding vindt zij de kracht om door te gaan. Ze is er dankbaar voor. Pas vanaf dat moment ervaart zij dat G. geen macht meer over haar heeft.

Tijdens haar ziekte neemt bijna niemand uit de kerk contact op met Paula. Dat doet haar heel veel pijn. Niemand weet nog wat er speelt. Zij heeft het op dat moment juist zo hard nodig dat er naar haar wordt omgezien. Later begrijpt zij dat de predikant tegen mensen heeft gezegd dat zij met rust gelaten wil worden en dat men ook dacht dat G. wel contact met haar zou hebben.

Als Paula wat sterker is, neemt ze twee bevriende predikanten in vertrouwen, in de hoop dat zij G. tot inzicht kunnen brengen. Zij spreken met hem, maar dat gesprek leidt niet tot inzicht. Een van deze predikanten bemoedigt Paula om een klacht in te dienen. Paula doet een melding. Ze krijgt als antwoord dat men niets kan doen zonder klacht. Toch heeft ze voor haar gevoel de verantwoordelijkheid voor wat zij weet nu wel bij de kerk gelegd. Ze is teleurgesteld dat een melding ook geen aanleiding blijkt te zijn voor verdere hulp. Dan worden enkele kerkenraadsleden uit de gemeente op de hoogte gebracht. De predikant wordt met bezinningsverlof gestuurd. Vanwege deze stap vraagt de instantie waar Paula de melding heeft gedaan, haar om een gesprek. Deze instantie besluit daarna om zelf naar de kerkleiding te gaan. Paula hoort dat men daar allang wist dat deze dominee er vriendinnen op nahield. Paula's gevoel wordt bevestigd: het is geweten en het wordt gedoogd.

Vanuit de hoogste organen van de kerk wordt met G. een gesprek gevoerd en komt men als uitweg tot het aanbod dat G. zijn taken neerlegt en vervroegd met pensioen gaat. De predikant accepteert dit voorstel. Paula is blij met de discretie van deze oplossing. Zij hoopt dat de gemeente en de kerk er zo het minst onder te lijden hebben. Dat het voor de predikant zulke vergaande gevolgen heeft, is wel moeilijk voor haar.

De twee bevriende predikanten hebben inmiddels het contact met Paula verbroken. Zij zijn nog loyaal in de nabijheid van G. Dan wordt de hele kerkenraad ingelicht. Dat wordt een breuk. Kerkenraadsleden voelen zich gepasseerd omdat er zonder hun weten al stappen zijn genomen. Tijdens een gemeentevergadering kondigt de predikant zelf zijn vervroegd pensioen aan. Vóór de vergadering neemt hij echter mensen in vertrouwen, die actie ondernemen tegen het in hun ogen gedwongen vertrek van de predikant. Er wordt een petitie rondgestuurd waarin Paula als schuldige en als verantwoordelijke voor de relatie wordt aangewezen. De gemeente wordt onbestuurbaar. De classis moet ingrijpen. Als Paula in een toevallig ontvangen e-mail ziet hoe de predikant zijn aanhang manipuleert, besluit zij om alsnog een klacht in te dienen:

“Toen heb ik toch een klacht ingediend, ook omdat ze zeiden: ‘We kunnen niets doen wánt er is geen formele klacht’. Toen dacht ik: Dus het is nog mijn schuld ook dat ze niets kunnen doen, terwijl alles zo duidelijk is! Ik wilde mijn verantwoordelijkheid nemen om het toch te doen toen ik zag hoe hij de kerk kapotmaakte.”

Eén kerkenraadslid betekent veel voor Paula in deze periode. Naar aanleiding van dezelfde e-mail heeft hij in de kerkenraad een aanvaring met de predikant, die inmiddels weer aan het werk is. De classis wordt om bemiddeling gevraagd. Er wordt een verzoeningscommissie vanuit de classis ingesteld. Deze commissie concludeert dat er niets te verzoenen valt omdat er geen sprake is van inzicht bij de predikant of van besef van schuld, maar ook omdat er een klacht loopt. Ook om deze reden kan er volgens de commissie geen verzoening zijn.

Paula wil verder niet betrokken raken in de machtsstrijd die nu met name in de kerkenraad woedt en houdt zich op de achtergrond. Dat heeft wel tot gevolg dat haar verhaal niet wordt verteld en dat zijn verhaal niet wordt tegengesproken. De sfeer in de gemeente is soms grim-

mig. Paula wordt door verschillende mensen goed op de hoogte gehouden, maar zij en haar man gaan zelf niet meer naar de kerk.

Het afscheid van de predikant is feestelijk.

“Kijk, de liturgie bij zijn afscheid: een heel feestelijk boekje. (...) Er was een jubelstemming. Ik heb zijn preek ook, want die stond daarna in het kerkblad. Nou ja, het ging over hém. Over Jezus die verraden was, maar Jezus is door de dood heen opgestaan en we zullen doorgaan.”

Enkele weken na het afscheid komt de uitspraak. De predikant wordt uit zijn ambt ontheven. Een brief hierover wordt aan alle gemeenten gestuurd. Voor Paula blijft de gemeente onveilig:

“Ik voel een enorme onveiligheid in de kerk. En dat heeft ook met zijn invloed te maken. Ik weet niet wie er onder zijn invloed zijn. Hij komt daar af en toe nog; hij is nog lid van de gemeente. Zijn vrouw zit daar elke week. Zij is lid van de beroepscommissie, om een nieuwe predikant te beroepen. In die beroepscommissie zitten vier van zijn directe volgelingen, omdat de kerkenraad probeert om de twee groepen te verzoenen. Een van hen is zelfs voorzitter, al komt hij niet meer in de kerk. Dat is zo... onduidelijk! Mijn man en ik zijn uit hun zicht verdwenen. Nu // ik hier niet eens meer bij horen. Dit is geen kerk meer voor mij.”

De groep die de predikant steunt, heeft een gemeentevergadering afgedwongen waarop zij een motie van wantrouwen tegen de kerkenraad wil indienen. Op deze vergadering wordt echter een open brief van de landelijke kerkleiding voorgelezen, waaruit blijkt hoe ernstig en structureel de seksuele grensoverschrijdingen van deze predikant zijn geweest in de verschillende gemeenten die hij gediend heeft. Ook wordt in de brief gezegd dat de keus voor vervroegd pensioen een vrijwillige keus van de predikant was. Paula is blij met de brief. De motie van wantrouwen gaat niet door.

Op alle plekken waar de predikant komt, of waar mensen zijn die hem steunen, voelt Paula zich niet meer thuis. Dat betekent dat zij alles kwijtraakt wat haar leven jarenlang zoveel invulling en zin heeft gegeven. Zij spreekt dan ook van haar ‘vorige leven’, zo compleet is de breuk. En zij rouwt om alles wat zij heeft moeten achterlaten, al kan zij wel van de ruimte genieten die hierdoor voor haar gezin en familie is ontstaan.

In haar gemeente wordt intussen gewerkt aan het afsluiten van de zaak, zodat de inmiddels beroepen nieuwe predikant met een schone lei kan beginnen. In verband daarmee ontvangt Paula’s man een uitnodiging voor een groot-huisbezoek. Met daarbij de opmerking dat Paula wel zal begrijpen dat zij niet is uitgenodigd. Het maakt haar boos dat zij steeds begrip moet hebben. Paula’s man gaat niet. Voor een eerste contact met de kerkenraad na zo veel jaar is dit voor hem niet de juiste setting. Als de nieuwe predikant – die de grensoverschrijdende predikant inmiddels wel weert uit de diensten – niet zelf contact met hen opneemt, is dat een nieuwe teleurstelling. Het doet Paula pijn dat deze predikant de indruk wekt met de gemeente verder te kunnen zonder daarvoor ook háár verhaal te hoeven horen. Ook een vriendin van Paula, die doorzag wat er speelde en daarmee al in een vroeg stadium naar de kerkenraad is gegaan, werd verder niet meer gehoord en is haar plaats in de gemeente kwijtgeraakt.

Twee jaar na zijn ‘vervroegde pensionering’ gaat de grensoverschrijdende predikant voor in verschillende gemeenten. Hij doet aan vormingswerk en publiceert op verschillende fora. Ook in verschillende commissies is hij actief. De leiding van de kerk ziet het met lede ogen aan en voelt zich machteloos. Later treedt de kerkleiding wel op tegen de doorgaande kerkelijke activiteiten van G. en wordt het onderwerp ‘seksueel misbruik in een pastorale relatie’ breed aan de orde gesteld.

Paula denkt na over haar relatie met de gemeente en over de vraag of zij haar plek in de gemeente had kunnen houden als bepaalde dingen anders waren gegaan. Voor haar gevoel kwam de op zich goede brief van de kerkleiding te laat. Mensen zaten toen al zo vast in hun posities dat zij het blijkbaar niet meer wilden horen:

“Nee, de predikant is niet echt van zijn voetstuk gevallen, hij staat voor zijn volgelingen misschien zelfs wat hoger nu hij veroordeeld is door ‘de wereld’, het kerkbestuur... ‘Als je strijdt tegen die verkeerde structuren, weet je dat je wordt gepakt’. Dat was altijd zijn thema. Zolang mensen dat beeld van hem hebben, dan ben ik bij voorbaat veroordeeld.”

Misschien had het wel geholpen als de gemeente al in een vroeg stadium en goed begeleid op de hoogte was gesteld. Volgens Paula was het achteraf misschien niet wijs om de predikant in die gelegenheid te stellen om gewoon met pensioen te gaan.

Paula denkt er ook over na waarom mensen haar verhaal niet wilden horen. Zij ziet de behoefte van haar gemeente om gewoon verder te gaan en zij ziet ook de grote kwetsbaarheid van de mensen in die gemeente:

“Ze zijn al veel verder. Bezig met de nieuwe dominee, er moet opgebouwd worden... Daar heb ik geen plek meer. Dat is dan alleen maar weer wonden openrijten, waar de gemeente helemaal geen zin in heeft. Ik snap dat hoor! Men heeft trouwens nooit geprobeerd mij en mijn man erbij te houden. Wij stonden er al meteen buiten. Ik denk dat de kerk zo ziek blijft, maar dat is niet meer mijn verantwoordelijkheid. Ik vind het wel erg. Als ze doen alsof er niets gebeurd is, dan kunnen ze na twee of drie jaar G. ook wel weer uitnodigen, voor een leerhuis of wat nog meer. En dan zijn alle ingrediënten voor herhaling weer aanwezig. Ze begrijpen niet wat misbruik betekent. Ik denk dat ze het ook niet echt erg vinden. Ze onderschatten de draagwijdte en het... welk woord zoek ik... ‘geweld’ komt in me op. Als G. zegt: het was liefde, dan zeg ik nu: het was geweld. Ook al was er niets gewelddadigs in, het was een heel bewuste gewelddadige inbreuk in ons huwelijk. En in de kerk. Er is zo veel kapotgemaakt door zijn houding! En als hij het nog steeds kan goedpraten, dan blijft dat gevaarlijk! Ik denk dat dat eerst moet gebeuren, dat mensen écht moeten willen begrijpen hoe het kon gebeuren. En dat al je waarden overhoop gegooid worden. Bij mij, maar ook bij al die mensen in de kerk. Ik voelde me verantwoordelijk voor die mensen en ik wist hoe kwetsbaar ze waren. Mensen willen vasthouden aan het vertrouwde beeld van de dominee die zo goed preekt, die zo lief voor hen geweest is, die zo goed geholpen heeft. Als dat beeld valt, valt je hele geloof. Mijn geloof in hem was al gevallen. En gelukkig was mijn geloof in God sterk genoeg en had ik de juiste hulp om het onderscheid te kunnen maken; tussen wat hier gebeurde en wat mijn geloof is. Tussen wat goed was en slecht. Mijn geloof heeft wel een knauw gehad. En er is een periode geweest dat echt alle poten onder mijn stoel weggezaagd waren. Niet alleen door hem, maar ook door zo ontzettend alleen te zijn gelaten door de kerk. Ik werd wel op de hoogte gehouden, maar pastoraal lieten ze ons in de kou staan.”

Paula kan niet terugkomen in de gemeente alsof er niets is gebeurd. Alsof haar kant van het verhaal er niet is. Daarvoor is zij te zeer bezeerd. Zij kijkt terug op haar positie als klokkenluider:

“Ik zag onlangs een reportage over klokkenluiders. Klokkenluiders worden als nestbevuilers gezien. Nestbevuilers worden het nest uitgegooid. Ik denk dat dat precies is wat er met mij gebeurd is: ik heb het nest bevuild. Zo wordt dat ervaren. En het was een nest. Een veilig, warm nest. Dat was waar ik me goed voelde. Wat ik ook heel erg nodig had. Maar nu je erbuiten staat, zie je: dat nest was al bevuild. Ik ben eruit gegaan omdat het bevuild was. En het is nu mijn *keus* om daar niet bij te willen horen. Want zolang ze deze beslissingen nemen, en dit voort laten duren, dan kan en wil ik daar niet bij horen. Maar ik wil wel dat deze kerk, die ik nog steeds liefheb, niet vernield wordt door die dubbele moraal. Daar wil ik nog steeds voor vechten. Ik sta erbuiten, maar ik sta wél te kijken! Ik sta aan de zijlijn en ik kijk wat er gebeurt. Zo voel ik me nu: ik hóef niet mee te spelen op dit moment,

maar ik sta klaar om... erin te springen misschien. Het is nu dat ik dat hardop zeg, hoor. Die gedachte is nog niet echt gerijpt. Ik sta nog steeds aan de zijlijn en het helpt mij om te zien wat er gebeurt en hoe de Kerk daarmee omgaat.”

Later schrijft Paula:

“Ik denk dat het goed is om van deze gemeente los te komen. Maar het is frustrerend dat men mijn man en mij steeds genegeerd heeft en dat men keuzes maakt zonder ook met ons te praten. We willen niet terug, maar maken we het hen niet te makkelijk door weg te gaan? Dat willen ze immers? Geef ik daarmee de strijd op? Geef ik de kerk dan op? Blijf ik dan niet teleurgesteld en gefrustreerd over ‘de kerk’? Ik vrees daarvoor. Ik ben soms nog zo boos! En doe ik dan niet wat iedereen in mijn situatie heeft gedaan: uit de kerk weggaan? Wegblijven is makkelijk. We zijn al gewend aan een leven zonder kerkgang. De zondagen zijn zo weer gevuld. Maar het doet ook pijn. Die kerk was wel een fundamenteel onderdeel van ons leven. Gelukkig zien we ook andere voorbeelden van ‘kerk’, dat maakt dat we nog wel bij een kerk willen horen.”

Door de jaren heen worstelt Paula met het gevoel van ‘onverzoendheid’ naar de kerk toe. Vanuit dit gevoel en in de hoop het voor zichzelf te kunnen afsluiten, zoekt Paula nog een keer het gesprek met verschillende betrokkenen, hoewel dat veel energie van haar vraagt. Eén gesprek doet haar pijn, een ander gesprek geeft haar een soort erkenning waardoor ze het kan afsluiten. Na deze gesprekken sluiten zij en haar man zich aan bij een andere gemeente. In de maanden daarna ervaart Paula dat het gebeurde steeds meer op de achtergrond raakt. Daar is zij blij mee. Maar op de achtergrond blijft een gevoel van onvrede.

## Parel

*“Zo’n God hoef ik niet. Een God die twee waarheden heeft, die... daar geloof ik niet in.”*

Tijdens haar studie komt Parel bij een gezin in huis wonen. Het zijn gelovige mensen en voor Parel is dat belangrijk. Parel heeft problemen en de vader van het gezin biedt aan haar daarmee te helpen. Door gebed, bevrijdend gebed. “Want hij noemde alles demonisch.” Parel kan het goed met hem vinden. Hij biedt haar warmte en aandacht. Hij ziet haar staan. Maar hij handhaaft zijn grens niet. “Hij begon aan mij te zitten.” Ook al zegt Parel dat zij dit niet wil, hij doet het steeds weer. Hij bidt regelmatig met Parel. Zij voelt zich bij die gebeden niet prettig.

“Ja, ik raakte mezelf kwijt, hij was dan wel heel erg dominant aanwezig en... ja ik gaf mezelf en ik raakte gewoon helemaal de kluts kwijt. (...) Soms raakte ik weg, dan raak ik zeg maar in een trance, en dan is het gewoon heel belangrijk dat iemand je even weer terugkrijgt. Hij wilde ook dat ik ging liggen en... dat maakte al dat ik me vrij onmachtig voelde. Hij zat dan boven mij: hij zat op zijn knieën dan naast mij. Meestal was zijn vrouw erbij, maar hij heeft ook wel alleen met mij gebeden. En ook in die sessies zijn wel dingen misgegaan, heeft hij dingen gedaan die niet horen. En ze hebben ook wel met zijn vieren, dus met een bevriend echtpaar... voor mij gebeden. Nou die sessie heb ik als heel verschrikkelijk ervaren. Omdat dat zó’n overweldiging is dat vier mensen voor jou bidden, terwijl ik op de grond lig en me amper staande kan houden en... ja er worden allerlei emoties getriggerd en dergelijke en... (...) En ik kon mijn emoties niet kwijt en ik moest hem nazeggen en ik moest het loslaten en... Iemand heeft zelfs gezegd: dat bidden met hem dat was eigenlijk een soort verkrachting. Omdat hij zó over mij heenging en zijn wil doorduwde... ik ging daar gewoon... ja ik raakte wég.”

Parel is bang om hem te verliezen en verdringt wat er gebeurt.



“Maar dat is een enorme dubbelheid, want ik had nog steeds het idee van: dit is een geweldige plek waar ik zit. Maar ondertussen was er ook héél veel stress omdat ik niet wilde dat hij aan me zat. (...) Dus die twee wisselen elkaar af. Want... hij ziet me staan. En dat gaat allemaal onbewust, ik bedoel: nu vertel ik het heel bewust, maar daar was ik me absoluut niet bewust van. Ik weet alleen dat ik me verschrikkelijk voelde als hij aan me had gezeten. Dan voelde ik me zó verschrikkelijk schuldig. Dat ik dat toegelaten had. Dat dat mijn schuld was. Dus ik betrok het heel erg op mezelf en hij was gewoon goed. (...) Ja, ik was... ik deed dingen in hokjes, ik stopte dingen in hokjes, zeg maar. Dus als hij mij aangeraakt had, dan stopte ik dat weg. Dat was niet... echt aanwezig in mij als het voorbij was. Dan had ik dat weggestopt en dan was het er even niet. Ja, dat is een manier om te overleven. En helemaal weg was het niet, want ik was het me wel bewust, maar ook weer niet. Want ik sprak er met niemand over. En ook als hij dan voor mij bad en dergelijke, dan ja zat dat gewoon in een hokje weggestopt en dacht ik dat hij het goede met mij voorhad.”

Op zoek naar een kerkelijk thuis raakt Parel betrokken bij de evangelische gemeente waarvan hij lid is. Hij heeft geen bediening in die gemeente, maar de gemeente is er wel van op de hoogte dat hij mensen pastoraal begeleidt. Parel wordt zelf ook actief in de kerk. Tegelijk gaat het steeds slechter met haar. Zij wil weg uit dat huis, maar verhuist – om hem te beschermen en geen argwaan te wekken – pas aan het einde van het schooljaar. Langzaam lukt het haar beter om haar grenzen aan te geven en hem af te houden. En opeens, terwijl zij naar de kerk fietst – “alsof het licht aanging: ‘Pling’” – beseft zij dat het heel fout van hem is wat hij heeft gedaan. Direct na de dienst spreekt zij hem aan, maar ze heeft niet het gevoel door hem begrepen te worden. Daarna vertelt zij het aan vrienden buiten de gemeente, die het gebeurde direct als misbruik benoemen. Zo wil zij er nog niet naar kijken:

“Ja, ik had gewoon een idee in mijn hoofd van dat we het uit moesten praten en... elkaar moesten vergeven en... en dat soort dingen. En ik wilde dat hij erkende wat hij gedaan had en zo...”

Zij spreekt het echtpaar aan dat ook weleens voor haar heeft gebeden en stemt in om een gesprek te voeren met z'n vijven: Parel, dat echtpaar en de grensoverschrijdende man en zijn vrouw. Tijdens dat gesprek reageert hij ontkennend, bagatelliserend en schuift hij de verantwoordelijkheid naar haar toe. Hij valt haar aan en zij wordt door de anderen niet beschermd.

“En hun antwoord was hetzelfde wat hij altijd doet: bidden. En dan moest ik maar even boven wachten totdat ze eerst met die anderen... gebeden hadden. Met degene die mij misbruikt had en zijn vrouw, daar gingen ze eerst mee bidden – en daar moest ik maar even op wachten. (...) Toen ben ik dus zo ongeveer mijn geloof verloren. (...) Ik verloor mijn geloof omdat degene die mij misbruikt heeft, heel stellig zei dat het niet zo was. En dat hij... ja, van God gehoord had dat het goed was. In ieder geval: ik was onder de indruk dat hij een andere waarheid had dan de waarheid die ik... Want ik ervoer dat ook als iets wat God mij geopenbaard had: dat het hartstikke fout was. (...) En hij had zo iets van: nee, zo is het niet. En dat was voor mij héél verwarrend dat hij zei dat het ook van God was, wat haaks stond op wat ik dacht dat God mij verteld had. En toen had ik zo iets van: ja, zo'n God hoef ik niet. Een God die twee waarheden heeft, die... daar geloof ik niet in. (...) En vervolgens wilden die mensen met me bidden. Nou, ik had zo iets van: dat heeft geen zin, want ik geloof er toch niet in. (...) En zij hebben ook niet gezien hoe ernstig ik eraan toe was. Zij maakten grapjes en dergelijke... Zij zeiden dat ik er zo verloren uitzag. En toen dacht ik van: ja, je weet niet half hoe waar het is. (...) Het was vier tegen één. Dat gesprek wat ik voor ogen had, was niet gebeurd, en ik was ook mijn geloof in God nog verloren. (...) Dus zij wilden toch bidden en ik moest wéér liggen op die grond en wéér... (...) En toen ben ik weggegaan en... Ja, mijn geloof is dan toch groter dan wat er gebeurt. En die avond heb ik gezegd: ‘Nou ja... ik begrijp niet wat er gebeurd is, maar ik geloof nog steeds dat er een God is.’ En vervolgens zat ik 's zondags weer bij hem in de kerk.”

Nadat Parel zich realiseert misbruikt te zijn, gaat het snel heel slecht met haar. Zij wordt een tijdje opgenomen, zonder echter daar over het misbruik te vertellen. Maanden later vertelt zij het aan één van de oudsten binnen de kerk. Die vraagt Parel om toestemming om het ook aan enkele andere oudsten en aan de leden van het gebedsteam te vertellen. Achteraf vindt Parel het vervelend dat zij niet wist wie dat eigenlijk waren. De oudsten gaan een gesprek met de man aan, waarin hij weer ontkennend en bagatelliserend reageert. Voor Parel is dat heel onduidelijk: “Zo van: ja, ze hebben gesprekken met hem. Met mij werd niet gesproken.” Parel heeft het gevoel dat de oudsten haar wel geloven, maar het gevoel hebben niets te kunnen doen zolang hij ontkent. Er is ook verder geen zorg voor haar. Maandenlang is er eigenlijk sprake van een onhoudbare situatie totdat deze man vanzelf vertrekt naar een andere gemeente.

“En dan, die andere kerk heeft nog wel de oudsten opgebeld, zo van: ‘Hé, we hebben mensen van jullie bij ons in de kerk. Is er iets wat ik moet weten?’ En toen heeft de oudste wel verteld wat er aan de hand was. En... zij hebben in ieder geval gezegd: ‘Hij mag geen bediening hebben.’ Want dat wilde hij nog steeds. Hij wilde nog steeds een gebedsbediening.”

Voor de gemeente is het probleem daarmee opgelost. Ook later is er geen zorg of aandacht voor Parel. Parel is nog jarenlang heel actief in de gemeente, maar de diensten worden steeds moeilijker voor haar.

“Ik denk dat dat al een jaar of twee jaar was dat ik gewoon moeite had met de prediking, dat ik... Ik had sowieso problemen en er werd nog wel voor mij gebeden, maar ja, dat was ook allemaal lastig. En ik kreeg last van een soort herbeleving in de dienst. Ik voelde me betast als ik stond te zingen en zo. En ja, dat heeft gewoon met het misbruik te maken. En... ja dat werd op een gegeven moment zó lastig... Ook toen heb ik het héél lang ontkend. In de dienst voelde ik me absoluut niet lekker, dan was het heel vervelend en zodra we aan de koffie waren, was ik het helemaal vergeten. Was ik het helemaal kwijt. En dan kwam ik de volgende zondag er weer en dan zat ik in de dienst en dan: O ja, ik vond het helemaal niet zo prettig hier, hè. En dan húp, dan was ik het weer vergeten.”

Als zij zich daarvan ten slotte bewust wordt, gaat het niet meer. Zij legt haar taken neer en gaat niet meer naar de kerk. Eerst denkt zij snel weer terug te kunnen komen, maar dat gaat niet. Als zij soms na de dienst komt koffiedrinken, is iedereen blij om haar te zien, maar verder is er weinig belangstelling voor de reden waarom zij niet meer komt. Dat doet haar pijn.

“Langzamerhand probeer ik te accepteren dat ze zijn zoals ze zijn en dat ik het daar niet mee eens ben. En ja, dat dat mijn probleem is. En dat ik het heel erg jammer vind. En... dat ze mij daardoor wel verliezen. Want ik ga wel op zoek naar een andere gemeente. En dan denk ik van: ja, ik ben zoveel jaren heel erg trouw geweest. Heb heel erg mijn best gedaan en als het dan niet meer gaat en je raakt uitgediend, dan laten we niets meer van ons horen.”

Dat de oudsten zo weinig hebben gedaan, voelt onbevredigend. Zij beseft hoe lastig het is als iemand ontkent, je mag natuurlijk geen onschuldige straffen. “Maar voor mijn eigen rechtsgevoel had ik gewild dat hij gestraft werd in de kerk.” Op een gegeven moment heeft Parel er ‘heel duidelijk met God over gesproken’.

“Zo van... ja, hem vergeven, of het in ieder geval loslaten, dat ik aan God de gerechtigheid geef. Voor mij was de gerechtigheid héél belangrijk. Ik wilde dat er gerechtigheid gedaan werd. Daar móest ik wat mee en ik wist, ik krijg het niet op deze aarde. Ik krijg het niet voor elkaar en er wordt géén recht gedaan. En... ja dan kom je bij God uit. Nou daar heb ik echt wel gesteggeld met ... met God, maar uiteindelijk wel gezegd: ‘Ik geef het aan God. Ik geef de gerechtigheid aan God’. Of Hij hem straft of niet dat weet ik niet, maar Hij zal in ieder geval recht doen en mij recht doen. En

daarmee heb ik het aan God overgelaten en dat heeft voor mij – niet metéén, want ik was héél boos op hem – maar toch, in de maanden daarna ging de boosheid weg en heeft het me rust gegeven naar hem toe. Dus nu kan ik ook gewoon over hem denken zonder dat ik boos word of zo. (...) Het ligt bij God. Ik hoop nog altijd dat hij tot erkenning komt, dat... dat is iets wat ik heel graag wil. Maar dat, ja, dat is een hóóp, dat is niet iets waar ik meer aan vast zit. Zo van: nou ja, als dat gebeurt zou ik dat heel fijn vinden, maar... het ligt in Gods handen. (...) Hij zal gerechtigheid... en wat God daar dan in verstaat, dat wéét ik niet. Ik ken de dader zijn leven niet. Ja, goed, ik weet ook dat hij misbruikt is. Dus ik kan dat niet wegen. En natuurlijk hoop ik dat hij gestraft wordt, maar dan denk ik ook van: ja maar, God heeft ook mijn zonden vergeven. En ik ben ook niet gestraft voor alles wat ik fout gedaan heb.”

Naar de kerk gaat Parel ten tijde van het interview niet. Zij heeft haar eigen relatie met God en er zijn ook enkele mensen met wie zij over haar geloof kan spreken.

“Ik heb nu iemand van de gemeente – daar heb ik dan nog wel contact mee – opgezocht en daar wandel ik dan regelmatig mee. En dan praten we over God en over de Bijbel en over onze geloofsbeleving en dat vind ik voor mijzelf heel erg prettig. En wij bidden ook samen, dat vind ik heel bijzonder, dat we samen kunnen bidden. En dat dat goed is en dat ik me gerespecteerd voel en dat hij me in mijn waarde laat en ik laat hem in zijn waarde. En dat is een heel helende relatie, zeg maar. En ja, we kunnen ook gewoon discussies hebben van: hoe zie jij dat en hoe zie ik dat en... We zijn het niet altijd met elkaar eens, maar dat kán, dat... daar is gewoon ruimte.”

Enkele jaren later vertelt Parel dat zij een nieuwe kerk heeft gevonden, waar zij zich goed op haar plek voelt. “Dat is heerlijk na zo’n tijd zonder.” Verder gaat het wisselend met haar. Goede en minder goede tijden wisselen elkaar af.

## Tamar

*“Ik denk echt dat het Gods werk is. Niet het misbruik, hoor. Maar wel dat God dingen ten goede keert.”*

Tamar is kerkelijk zeer betrokken en actief. Zij vindt het ook heel belangrijk om zich in te zetten op kerkelijk gebied. Op voordracht van de predikant wordt zij scriba als haar kinderen nog klein zijn. Zij heeft plezier in het scribaat, maar het valt haar ook zwaar. Terwijl zij zich naar buiten toe staande houdt en al haar taken goed vervult, gaat het helemaal niet goed met Tamar. Zij is overspannen, suïcidaal en vooral verschrikkelijk eenzaam. Hoe slecht het met haar gaat weten alleen haar man, die bezorgd is maar hulpeloos, en de predikant.

Vlak voordat Tamar scriba wordt, worden zij en haar man gevraagd of zij willen deelnemen aan een bepaalde gespreksgroep in de kerk.

“Toen zat Johan nog in de kerkenraad. Hij was jeugdouderling. En toen was er eigenlijk steeds gemurmureer onder het volk, zeg maar, over die groepen. Dat dat een clubje was. En dat daar gekke dingen gebeurden. En dat dat niet klopte. Dus daar was steeds zoiets: wat is dat toch?”

Als Tamar en haar man bij zo’n groep zouden aansluiten, dan zou dat misschien wel helpen om de geruchten over die groepen tegen te gaan. Dan is er immers ook een ouderling bij.

“Dus dat hebben wij gedaan. En zo zijn wij in dat hele gebeuren eigenlijk meegetrokken. Ik met een druk gezin met kinderen en een stukje... gemis aan basiszekerheid? Ja, toch niet zelf weten wie ik was. Altijd dienen, dienen, dienen. Dat gevoel dingen gemist te hebben... Ik rolde daar in. En in die warmte en openheid, die daar natuurlijk wel was. Want die was er wel. Mensen hadden begrip voor

elkaar. Mensen luisterden naar elkaar. Daar was opeens iemand die belangstelling had voor mij. Dat kende ik niet. Dus wij werden daar eigenlijk... ik werd daarin meegetrokken. Want Johan had heel sterk iets van: mmm, ik weet het niet. Ik hoef dat niet zo, ik wil dat niet zo. Ik hoef daar niet alles te vertellen. Daar heb ik geen belang bij. Op een gegeven moment heeft dat natuurlijk best wel gewrongen tussen ons. Want ik vond dat dat wel moest. En hij wilde dat niet. Dus dat waren best heel lastige dingen. Dus ons huwelijk heeft ook zeker daaronder geleden. En dat ging eigenlijk steeds slechter.”

Als scriba verdedigt Tamar die groepen en de predikant. Zij ziet immers hoe alles wat er in die groepen gebeurt op therapeutische basis is. Later blijkt dat de predikant de therapeutische opleidingen die hij aangeeft te hebben, helemaal niet heeft.

De predikant domineert de kerkenraad. Soms op vrij intimiderende wijze. Tamar ondersteunt hem, maar gaat in de kerkenraad soms ook tegen hem in. Waarop zij door de predikant wordt aangevallen. Terugkijkend vraagt Tamar zich steeds af of zij toen een goede scriba was. Omdat zij zo gemanipuleerd werd door hem. Op zich heeft zij het gevoel veel goeds te hebben gedaan. Maar dat zij die groepen en de predikant toen heeft verdedigd, blijft – ook al deed zij het te goeder trouw – moeilijk voor haar.

De invloed van de predikant op het gezin van Tamar is groot. Achteraf zegt Tamar dat zij het gevoel heeft in een sekte te hebben gezeten. Onder invloed van de predikant vervreemden Johan en Tamar van hun families en van hun vrienden. Door de invloed van de predikant vervreemdt Tamar ook steeds meer van Johan. Onder begeleiding van de predikant is Tamar bezig met het verwerken van seksueel misbruik in haar jeugd.

“Ik kon Johan op dat moment... Ja, ik kon hem natuurlijk niet meer verdragen. Ik kon het helemaal niet meer hebben dat er iemand aan me zat. Ja, je kunt wel nagaan. De therapie bij de predikant werd dat hij me leerde hoe ik weer moest leren mensen te vertrouwen. En dat ging hij doen. En als ik dat bij hem durfde, dan zou ik dat ook bij Johan durven. En dat zou dan zo weer komen. Terwijl... Ja, achteraf natuurlijk, denk ik: stom! Ik denk: rund dat je bent geweest! Want dat kan natuurlijk nooit. Maar... Nou ja. Ik geloofde het. Ik geloofde het écht! Achteraf denk ik: hoe heb je toch zo naïef kunnen zijn? Daar zijn we ook samen, Johan en ik, heel veel over gaan denken: hoe heb je dat toch kunnen denken? En toch dacht ik écht dat het therapie was. Ik dacht écht dat het therapie was. En het ging veel te ver. En het is niet tot het bed geweest gelukkig, maar het ging wel veel te ver.”

Op een gegeven moment pakt Tamar haar eerdere werk weer op. Het doet haar goed. Haar wereld wordt weer groter dan de predikant en de gemeente alleen. En Tamar leest veel psychologische boeken. Ook dat helpt haar. En dan beginnen de rollen in haar relatie met de predikant om te draaien. Zij wordt sterker, terwijl de predikant depressief wordt en zich door haar laat troosten. Op een dag wordt Tamar gebeld door een vrouw uit de gespreksgroep.

“Tamar, ik wil je vertellen dat ik seksueel misbruikt ben door A.’ En zij vertelde mij hoe dat gegaan was. Zij zegt: ‘Ik moet je het vertellen. Want ik zie dat hij zich nu alleen maar richt op jou. En ik ben bang dat het met jou ook gebeurt.’ Ik zeg: ‘Ook gebeurt?’ Ik zeg: ‘Dat is al lang aan de gang.’ Onmiddellijk (...) toen zij het zei... Plop! Het was net... Ze zeggen wel eens: een puzzel valt in elkaar. Ik wist in één keer wat er aan de hand was. Waarom ik zo ongelukkig was. Bonk! In één keer lag het daar.”

Van deze vrouw hoort Tamar dat er meerdere slachtoffers zijn, die samen een klacht willen indienen bij de kerk. Tamar wil meedoen. En Tamar vertelt het onmiddellijk aan haar man. Ook voor hem vallen de puzzelstukjes meteen in elkaar. Hij wantrouwde de predikant al lang. Hij is zelfs twee keer bij de predikant geweest om hem te vragen naar zijn relatie met Tamar. De predikant ontkende toen steeds. Samen gaan Tamar en Johan naar de predikant om hem te

confronteren. Daarna schrijven zij de klacht. En Tamar gaat naar de voorzitter van de kerkenraad. Ook voor hem vallen de puzzelstukjes in elkaar. Ook hij wantrouwde de predikant al lang, maar ook tegen hem zei de predikant steeds dat alles wat hij deed op therapeutische basis was. Tamar wil haar ambt neerleggen. De voorzitter wil daar niet van weten:

“Hij zei: ‘En je blijft.’ Hij zei: ‘Jij treedt gewoon af. (...) Met je hoofd rechtop in de kerk treed jij af als je termijn is afgelopen.’ Hij zegt: ‘Je hoeft niet naar de kerkenraadsvergadering. Dat snap ik wel. Dat je dat lastig vindt.’”

“Dus hij had gewoon al helemaal in de gaten hoe of wat. Dus daar hadden we als kerkenraad zo’n geluk mee. Dus ik moet zeggen: het is in de kerkenraad zeer goed verlopen. Maar... Toen begon natuurlijk wel het gedonder. Want die predikant had natuurlijk heel veel mensen wél goed geholpen. Dat had hij natuurlijk wel gedaan. Aan predikant-zijn zitten altijd twee kanten. En als jij iemands man hebt begraven bij wie je heel betrokken was en goed was... Het is natuurlijk verschrikkelijk om te horen dat zo’n predikant mensen seksueel heeft misbruikt. Dat wil je niet horen. Dus dat ging al gauw over: die vrouwen! En het ging al gauw de ronde: ja, die vrouwen hadden de predikant misbruikt, in plaats van de predikant de vrouwen. Bleek dus achteraf dat de predikant zelf die geruchten de wereld instuurde. Het waren de vrouwen die het hadden gedaan. Hij had het niet gedaan. Er was zoveel druk op hem gelegd en hij kon het niet. En al die dingen meer. Dus hij draaide de hele verhalen om. Verhoudingen draaide hij om. Maar goed. De hele klacht is geweest en op dat moment ben ik niet meer naar de kerkenraadsvergadering geweest...”

Terwijl de kerkenraad ervan op de hoogte is dat Tamar een van de slachtoffers is, reageert niemand uit de kerkenraad. Niemand laat even iets horen. Dat doet haar pijn. De leden van het moderamen reageren wel goed. En de voorzitter pakt het heel goed op.

“En dat verbreidde zich ook een beetje door de gemeente: wie zijn er nou schuldig? Ligt het aan de vrouwen? Ligt het aan de slachtoffers? En daarin is die voorzitter ook zo rechtstreeks geweest. Hij heeft dat heel duidelijk gecommuniceerd naar de gemeente. Dat dit een zaak was van de predikant. En niet van die vrouwen. En dat al die vrouwen hulp nodig hadden. Allemaal mensen waren met problemen. En dat zij afhankelijk waren gemaakt. En dat zij zodoende misbruikt waren door de predikant. En dat dat niet aan die mensen lag. Dus hij heeft zich daar constant voor ingezet. En op de kerkenraad. En in de gemeente. (...) Ja. Wij werden wel steeds ook... Dat was ook zo leuk. Als er weer een brief de gemeente inging, kwam de voorzitter dus eerst bij mij en zei: ‘Weet je, we sturen dit de gemeente in.’ Dat deed hij trouwens bij de andere slachtoffers ook. (...) Maar dat was zo’n geluk. Ik denk: als een voorzitter iets kan betekenen voor slachtoffers, als er iets gebeurt in de gemeente, is het dat de voorzitter naar de slachtoffers toegaat en met hen in gesprek gaat. Zich onvoorwaardelijk achter hen stelt. En hen op de hoogte houdt van elke stap. En aan de slachtoffers vraagt: ‘Als je het kan, willen jullie dan de kerkenraad op de hoogte houden? Dat wij het van jullie horen. In plaats van van SMPR.’ (...) Ik had echt zoiets van: gelukkig dat hij er is en dat dat zo kon. Dus in die zin heeft hij daar een heel grote rol in gespeeld.”

De klacht wordt gegrond verklaard en de predikant wordt voor twee jaar geschorst. Zijn vrouw blijft naar de kerk gaan, hij niet. De predikant koopt een huis in die plaats en laat zich zien en van zich horen. Tamar gaat vanaf het moment dat zij het gebeurde als misbruik doorziet een tijd niet meer naar de kerk, maar pakt de kerkgang na een tijdje weer op. Als op een dag ook de predikant weer in de kerk verschijnt, heeft zij het gevoel haar plek in de gemeente kwijt te raken. Want zij weet dat zij niet meer samen met hem in de kerk kan zitten. De kerkenraad besluit dat de predikant niet meer in die plaats naar de kerk mag gaan. Tamar mist in die periode pastorale begeleiding.

“Ja. Wat ik wel gemist heb... De voorzitter van de kerkenraad was er, het moderamen was er wel. Wij hadden een consultant... Er was natuurlijk verschrikkelijk veel gebeurd in ons gezin. En de consultant is nooit geweest. Op een gegeven moment ben ik nog wel bij hem geweest. En daar kreeg ik gewoon te horen: hij wilde zich er niet mee bemoeien. Want het was ook zijn collega. En hij wilde zich daarvan distantiëren. En dat heeft mij wél heel erg pijn gedaan. En dat vind ik wél een punt van aandacht. Dat als gemeenteleden behoefte hebben, toch aan een predikant, want er waren natuurlijk dingen gebeurd onder het mom van God, van Bijbel, van... Want dan werd de Bijbel wel gebruikt. De Bijbel werd gebruikt om mensen te manipuleren (...): ‘Er staat in de Bijbel: zo moet je liefhebben.’ Dus als ik dat niet deed, dan deed ik niet wat God wilde. Dus het was bijna verkeerd... Als ik hem weigerde voelde het voor mij alsof ik dan God weigerde. Want hij wist dat altijd aan de Bijbel te relateren. Dus ik had zoiets van: hè? Daar was ik weleens verward over. Hij gebruikte de Bijbel op allerlei manieren. Dus ik begon op een gegeven moment te vechten met het feit: waar is God nou in dit geheel? Waar zit God dan? Nou, dat stuk heb ik zelf moeten doen. En dat is dus gelukkig gelukt. Ik denk ook... Dankzij Johan. (...) Maar dat... dat de consultant... dat er niemand voor ons was. Want de gemeente had het ook al zo moeilijk en er was nog... een predikant met emeritaat binnen de gemeente. (...) En hij was toen ook ingeschakeld om te helpen. En hij wilde dat wel doen, maar hij gaf te kennen: ‘Nee, ik ben er alleen voor de gemeente, niet voor de vrouwen, die moeten het zelf maar redden.’”

Als de predikant na een periode van schorsing uit het ambt wordt gezet, begint de sfeer in de gemeente om te slaan. Mensen beginnen te beseffen dat hij dan toch echt iets verkeerd gedaan moet hebben. De predikant verkoopt zijn huis en vertrekt. Voor Tamar is het een grote opluchting. Zolang zij hem steeds kon tegenkomen, had zij het gevoel het niet te kunnen afsluiten.

Tamar en Johan herstellen het contact met hun families en met hun oude vrienden. En Tamar heeft het gevoel haar plek in de gemeente te hebben hervonden. Totdat zij enkele jaren na het misbruik wordt gevraagd om ouderling te worden.

“En toen dacht ik erover na. En toen kwam ik erachter dat dat niet kon. Want als je ouderling wordt, dan kom je in de hele gemeente... (...) Maar ik wist dat er nog veel te veel mensen waren die... Ja... Tegen waren. En ik wilde die confrontatie niet. Ik wilde ook niet constant het oproepen van die pijn. Want dan denk ik: dat is niet goed. Het is niet goed dat ik steeds daar weer mee geconfronteerd word. (...) En toen merkte ik dat ik mijn plek binnen een kerkenraad kwijt was, dat dat niet meer kan. Ik denk ook dat het niet meer kan. Het is dus ook de reden geweest dat wij uiteindelijk zijn verhuisd. Want wij wilden weg. Wij hadden zoiets: ik kan hier niet meer functioneren zoals ik zou moeten functioneren. Er zijn altijd mensen die met bepaalde ogen naar me kijken. (...) Dat klinkt misschien heel vroom, werken in Gods Koninkrijk... Maar zo zie ik dat wel. Ik denk: ik ben lid van de kerk. Dan hoor ik daar wat voor te betekenen. Ik heb gaven. Ik heb gaven. Dat wist ik. Of dat weet ik nog. Ik denk: die gaven zijn ervoor om gebruikt te worden. En mijn gaven lagen daar ongebruikt.”

Zij verhuizen. En gaan ook in hun nieuwe woonplaats naar de kerk. In haar nieuwe gemeente kent niemand haar geschiedenis. Ook de predikanten niet. Het is niet zo dat Tamar het bewust niet wil vertellen. Maar het moet wel ter sprake komen. Het moet een functie hebben. Voor zichzelf vindt zij het niet meer nodig. Al vrij snel wordt Tamar gevraagd of zij niet voorzitter wil worden van de kerkenraad. Tamar zegt ja.

“Het is zo bijzonder, Christiane, het is echt heel bijzonder. En ik denk echt dat het Gods werk is. Niet het misbruik, hoor. Maar wel dat God dingen ten goede keert. En iets wat heel slecht is, omvormt tot iets wat goed is en wat mensen weer heel maakt. (...) Als ik terugkijk: ik was een zeer ontvankelijk slachtoffer voor seksueel misbruik in een pastorale relatie. Heel ontvankelijk. En ik had nooit van zo lang zal ze leven naar die groep moeten gaan. Maar als ik kijk naar wat ik nu heb, zeg ik nu: ik was nooit zo'n gelukkig mens geweest als nu als ik daar niet was geweest. Want ik ben daar als een veel sterker en gelukkiger mens uitgekomen dan ik ooit was. Ik was alleen maar bezig om te

overleven. Al mijn hele leven. En nu leef ik. En natuurlijk, ik was wel een keer ingeklapt. Dat had niet anders gekund. En ik had misschien wel therapie gehad. Maar dat ik zo door de mangel ben gehaald zoals ik nu door de mangel ben gehaald... Dat ik door een man, steeds diezelfde predikant, zo de hemel in werd geprezen en de grond ingetrapt, beurtelings, dat heeft gemaakt dat ik op een gegeven moment ben gaan zoeken naar wie ikzelf was en dat ik mezelf heb gevonden. Ik kan niet zeggen dat ik hem dankbaar ben. Maar ik kan wel zeggen: dat dat iets is wat God dan heeft bewerkstelligd. Dat hij het niet voor elkaar heeft gekregen om me te vernietigen. Maar het trieste is dat hem dat bij anderen wel is gelukt. Want er zijn mensen die onherstelbaar beschadigd zijn door hem. Hij heeft deksels van putten gerukt die beter bedekt hadden kunnen blijven. Hij legde verdriet van mensen bloot... Ik ken mensen, bij wie hij dingen naar boven heeft gehaald... Nou... Zij kan daar niet meer mee leven. Haar leven is een hel. Ik vind dat zo erg dat dat is gebeurd. Dat iemand zo... onprofessioneel met mensen omgaat. Ik denk: ik heb zo'n geluk gehad dat ik een man heb die mij zo onvoorwaardelijk trouw was. Zijn onvoorwaardelijke liefde heeft ervoor gezorgd dat wij het samen hebben kunnen redden."

## Isthe

*"Er was ook geen naam voor."*

Isthe is als het ware in de kerk opgegroeid. Met name haar vader speelde altijd een zeer centrale rol in de gemeente:

"Mijn vader was zo ongeveer zijn hele leven koster en ouderling geweest van de kerk. (...) Dus de kerk was altijd in mijn leven. In die zin ook. En ook om... ja, de kerk schoon te maken. Daar hielpen wij altijd mee als kinderen. Dus de kerk was voor mij eigenlijk wel een tweede thuis. En misschien soms ook wel een eerste thuis. Omdat het thuis op zich niet zo heel erg prettig was voor mij."

Voor Isthe heeft deze nauwe betrokkenheid echter ook als gevolg dat zij met de problemen die zij thuis ervaart, nergens terecht kan. Alle mogelijke gesprekspartners en hulpbronnen staan te dicht bij haar ouders. En Isthe heeft haar ouders altijd willen beschermen en ontzien. Haar jeugd is doortrokken van onveiligheid en van verschillende misbruikervaringen. Bij haar ouders kan zij niet terecht. Haar moeder controleert ook haar sociale leven volledig. Wanneer zij als vijftien-, zestienjarige met enkele vrienden de jeugdvereniging van haar kerk nieuw leven inblaast, schept zij daarmee voor het eerst een ruimte waar haar ouders geen grip op hebben. Het is een vrij gelukkige tijd voor Isthe, die hier ook op geloofsgebied gesprekspartners en uitwisseling vindt. Als er een nieuwe jeugdouderling in de gemeente komt, is deze altijd bij de bijeenkomsten van de jeugdvereniging aanwezig. Hij ziet dat het eigenlijk heel slecht gaat met Isthe en dat het niet meer gaat in haar ouderlijk huis. Als net zeventienjarige komt zij een tijdje bij hem en zijn gezin in huis. Eerst tegen de wil van haar ouders, later met hun instemming. Terwijl de jeugdouderling eerst heel goed is voor Isthe en haar bijvoorbeeld tijdens angstaanvallen kan kalmeren, leert Isthe hem nu heel anders kennen. Hij verkracht haar herhaaldelijk.

"En allemaal op een manier dat anderen het zouden kunnen zien. Eén keer in de woonkamer, gewoon voor het raam. Twee keer dus waar zijn zoontje bij was in dezelfde kamer. Een keer toen hij mij op die drempel verkrachtte en later nog eens een keer daar ook in de buurt. Zijn zoontje zat gewoon Sesamstraat te kijken. In dezelfde kamer. Onvoorstelbaar toch? Dat wekt gewoon zo'n verontwaardiging bij mij... Ik had ook zo'n medelijden met dat jochie. Hij was toen zeven of zo. Een lief jochie. Dat snapte ik niet."

Isthe kan niet begrijpen dat de man die eerder zo goed voor haar was, haar dit aandoet. Zij blijft wachten en hopen op zijn hulp. Maar hoe hulpelozer zij is, hoe wreder hij haar behandelt. Uiteindelijk komt Isthe weer bij haar ouders terecht, maar zij spreekt niet met hen over haar ervaringen. De ouderling eist dat Isthe haar dagboek verscheurt, dit moet zij onder zijn ogen doen, ook al wil zij dat niet. Van de huisarts moet Isthe naar een psycholoog gaan – waar zij zwijgt om haar ouders te beschermen én omdat de jeugdouderling dat nadrukkelijk van haar vraagt. In deze tijd blijft zij naar de jeugdvereniging gaan, maar zij voelt zich nu ook daar geïsoleerd:

“Daar is gewoon een wand gekomen, een glazen wand, zo ervaar ik dat. Tussen de vereniging en mij. Het is anders geworden.”

Isthe probeert haar verhaal aan enkele leraren te vertellen en ook aan verschillende predikanten uit andere plaatsen en aan vriendinnen.

“Er was ook geen naam voor. Want ‘seksueel misbruik’ bestond niet. En ‘verkrachting’... Ik werd wel verkracht, maar ‘verkrachting’ was als je ergens door iemand in een bosje werd getrokken... En meer bestond er niet. Dus je had helemaal geen kader... Het enige wat ik kon zeggen: ‘Ik schijn dus een relatie te hebben met een getrouwde man.’ (...) Maar ik had bij die woorden de inhoud van: ik word misbruikt. Dus als ik zeg: ‘relatie met een getrouwde man’, dan betekent dat: ik word verkracht. Of: ik word misbruikt. Van binnen. Dat was niet: ik heb gekozen om een relatie... (...) Maar je had geen andere woorden. Die bestonden ook in die tijd niet.”

Vele jaren later blijkt dat enkele van de mensen die Isthe indertijd om hulp heeft gevraagd, toen wel hebben begrepen dat het om misbruik ging. Maar niemand reageert. En zo krijgt Isthe steeds meer het gevoel dat wat er gebeurde blijkbaar normaal is:

“Maar goed. Ik kreeg geen antwoorden. Ik kreeg geen... Ik wist niet hoe... Op een gegeven moment is er in mijn hoofd gekomen: wat er met mij gebeurd is, is normaal. Ja. Blijkbaar is dus seks... Hoort dat zo dat je gewoon gepakt wordt en gegrepen wordt. Daarom vind ik seks eigenlijk niet leuk. Ik vind het eigenlijk afschuwelijk. Maar blijkbaar is dit normaal. Dit is seks. En... (...) Niemand zei dat het fout was. (...) Niemand ontkrachtte het. Niemand zei: wat is jou nou toch overkomen. En... (...) Ja. Maar ik ben toen gaan geloven... Ik voelde mij ook schuldig. Het was mijn schuld ook. Ja. Alles ging door elkaar, er was geen logisch ding meer aan... Maar ik wist wel dat God mij had vergeven. Want dat deed hij ook met de overspelige vrouw. Die had Hij ook vergeven. Nou... Ik wist ook zeker: God had mij vergeven. Dus ik had vergeving ontvangen voor iets wat ik eigenlijk niet gedaan had, maar...”

Omdat de situatie thuis niet houdbaar is, gaat zij een tijdje naar het buitenland. Terug in Nederland probeert zij een gesprek met de jeugdouderling te voeren, ook om het voor zichzelf af te ronden, maar hij neemt haar niet serieus. Hij lacht haar uit.

Wanneer Isthe een toelatingsgesprek voert voor een Bijbelschool, wordt zij daar op een heel nare manier aangesproken op haar ‘relatie met een getrouwde man’. Zij weet niet hoe de mensen daar hiervan weten. Op de Bijbelschool stort zij helemaal in. Wanneer zij haar verhaal aan haar internaatsouders vertelt, voert de internaatsvader een gesprek met de jeugdouderling, waarna hij diens versie van het verhaal helemaal overneemt en Isthe vernedert en beschadigt. De internaatsvader dwingt Isthe ook om het aan haar ouders te vertellen. De reactie van haar ouders doet Isthe pijn. Haar ouders spreken de jeugdouderling er wel op aan. Maar haar vader spreekt hem aan van ouderling tot ouderling. Dus niet als vader. Isthe vindt dat heel raar. Later vertelt Isthe het ook aan de predikant van haar kerk.



“En toen ben ik naar die dominee toe gegaan en heb dus verteld wat er gebeurd is. En zijn reactie was: ‘Ja. Ik ga toch echt niet deze man erop aanspreken. Want ik moet nog met hem samenwerken.’”

Jaren later hoort Isthe dat haar vader de jeugdouderling samen met andere kerkenraadsleden heeft weggepest. In die tijd kwamen vermoedelijk ook andere grensoverschrijdingen van de jeugdouderling aan het licht. Dit wegpesten vindt Isthe eigenlijk ook geen manier.

Op zoek naar hulp komt Isthe bij een alternatief therapeut terecht, door wie zij opnieuw misbruikt wordt.

Later vindt Isthe eindelijk een therapeut die weliswaar niet veel met haar verhaal doet, maar haar wel vraagt of zij last heeft van haar ervaringen. Dit is voor het eerst dat iemand Isthe de indruk geeft dat wat zij heeft meegemaakt niet normaal is. Jaren later, Isthe is inmiddels midden twintig, beseft Isthe – in verband met een nare buikoperatie – door de jeugdouderling verkracht te zijn en herkent zij ook andere ervaringen in haar vroege jeugd als misbruik. Zij kan dit niet verder verwerken of een plaats geven. Tijdens de therapie die Isthe jaren later heeft, krijgt zij heftige herbelevingen. Isthe noemt het nu *exposure*, een stroom van beelden en gevoelens die zij ondergaat en niet kan stoppen, al zou ze dat nog zo graag willen. Ze voelt zich niet veilig bij de psycholoog, die wel vriendelijk is, maar niet veel van seksueel misbruik begrijpt. Soms heeft Isthe het idee dat hij zelf verbijsterd is over wat er gebeurt met haar.

Rond deze tijd vindt Isthe, voor het eerst in haar leven, een mens op wie zij leert te vertrouwen. Aan wie zij leert zich te hechten. E., een pastoraal werker in een centrum. Voor Isthe een godsgeschenk.

“Toen heb ik iemand van God gekregen, zo zie ik dat. E. (...) Zij heeft mij zo geholpen! Zó veel liefde! Zó veel liefde! Helaas is zij (...) overleden. (...) Maar dat was de eerste mens die mij... liefhad. En beminde. Zij stond zo... (gebaar) Zo. Ik zie haar nog zo in de kamer staan. Zo. Kom maar! Wij hebben alles bij God gebracht. En bij Jezus gebracht. Vooral zij. Want ik was de halve tijd buiten westen. Maar jaren, jaren, jaren. Volgens mij heb ik het wel over vijftien jaar of zo. Alles doorbidden en maar weer. En maar weer. Elke week. Uren en uren en uren. (...) Zij zei: ‘Ik had geen idee wat mij met jou overkwam. Maar ik heb ervaren... Ik heb jou uit Gods hand ontvangen. Zo heb ik dat ervaren. En op grond daarvan en het geloof dat Jezus en de Heilige Geest en God de Vader met ons is...’ Want dat geloof... Dat had ik toch... Ja, dat was er toch altijd... Vanuit die basis hebben wij contact opgebouwd. Dat was ook de enige manier. (...) Want ik vertrouwde geen mens meer. Geen voorganger, geen dominee, niets meer. God zelf moest het doen. En omdat zij echt haar vertrouwen in God ook had gesteld en dat ook telkens weer deed... Want dat zei ze later ook wel: ‘Dan hoorde ik weer...’ Zij kreeg alleen maar snippertjes te horen en fragmentjes. En zij heeft er zelf uiteindelijk een beeld mee gemaakt. Dat was jaren zo. (...) En op een gegeven moment zijn wij echt vriendinnen geworden. Want ik kon ook... Ik mocht ook bij haar... op een eiland. Daar had zij een vakantiehuisje. Ik kon het helemaal niet verdragen, iemand zo dichtbij. Maar heel langzaam is dat opgebouwd... Ja. En er was dan een grote tuin. Dat was een veilige plek. Dat was dan de tuin waar Jezus ook was. En daar was ik dan. Dat was een veilige plek. En daar kon ik thee drinken of wat ook. Maar dat is weer een verhaal op zich allemaal. Maar zij was echt vol liefde en... (...) Echt een Godsgeschenk. En ik heb ook ervaren. Toen... ook later... Met Jezus. Dat hij ook zo boos was op Z. Dat hij elke keer als Z. op mij gesprongen is... Ik weet niet, dat gaat dan in een soort flits of film... Dat hij Z. elke keer van mij af trok. Zo van: blijf van haar af! Het is natuurlijk wel gebeurd. Maar toch was dat heel mooi. Heel genezend eigenlijk. Zo van: Hij vond het niet goed.”

Hoewel het misbruik al lang is verjaard, doet Isthe samen met E. aangifte bij de politie. Het doet haar goed. Op een gegeven moment vindt Isthe ook een psycholoog, die haar helpt om alles op een rijtje te zetten. Ook een maatschappelijk werkster en een haptotherapeut zijn goed voor Isthe. Naast haar baan en al haar verwerkingen rondt Isthe een masterstudie af. Een kerk heeft zij niet. Zij is bezig met geloof, met name met het thema vergeving.

### 3. CONCLUSIE

In zeventien portretten wordt duidelijk hoe de mensen die aan dit onderzoek hebben meegedaan de seksuele grensoverschrijding en de dynamiek in hun geloofsgemeenschap die daarop volgde, hebben ervaren. Zeventien heel verschillende verhalen van zeventien heel verschillende mensen. Toch zien wij ook overeenkomsten. In het volgende hoofdstuk 'Context' zoeken wij het gesprek met de literatuur. Hier zullen wij de ervaringen van de onderzoeksparticipanten van een context voorzien. Aan het eind van dit context-hoofdstuk zullen wij op grond van de hier gepresenteerde portretten en op grond van de bespreking van de literatuur verschillende analysevragen formuleren.

### 3. Context: literatuuroverzicht

#### 1. INLEIDING

Het vorige hoofdstuk met de portretten van onderzoeksparticipanten biedt een gedetailleerd beeld van de thematiek waar dit onderzoek zich op richt: hierover gaat seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie. Dit doet het met mensen en met hun relaties. Dit zijn de gevolgen voor hun relatie met hun geloofsgemeenschap.

Nu willen wij de ervaringen van de onderzoeksparticipanten van een context voorzien. Wat is er al eerder onderzocht en geschreven als het gaat om seksuele relaties tussen pastores en gemeenteleden? En op welke manieren wordt naar dit verschijnsel gekeken? Op deze vragen willen wij in dit hoofdstuk ingaan. Ten tweede willen wij met dit hoofdstuk ook de context aangeven waarbinnen wij ons met dit onderzoek willen bewegen. Wat dat betreft heeft dit hoofdstuk niet alleen een beschrijvende, maar ook een normatieve functie.

Wat is er al geschreven? Op de website van het Faith Trust Institute<sup>13</sup> staat een geannoteerde bibliografie, ‘Clergy Sexual Abuse and Sexual Boundary Violations in Religious Communities’.<sup>14</sup> James Evinger heeft deze bibliografie ruim tien jaar geleden samengesteld en voorziet haar sindsdien twee keer per jaar van nieuwe titels en correcties. De bibliografie telt na de 21<sup>e</sup> revisie in 2012 meer dan 950 pagina’s en zij omvat vele duizenden titels. Grotendeels van *non-fiction* boeken, of hoofdstukken, en van wetenschappelijke artikelen. Maar ook van juridische teksten, krantenartikelen, scripties en dissertaties, romans, dvd’s en ongepubliceerd materiaal. In de inleiding op deze bibliografie verantwoordt Evinger zijn bronnen en biedt hij inzicht in de door hem gebruikte zoektermen.

Wie probeert een overzicht te verwerven van de literatuur omtrent seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie kan aan de hand van de bibliografie van Evinger een indruk krijgen van de verschillende terreinen die de thematiek bestrijkt en van de verschillende invalshoeken waaronder naar het verschijnsel wordt gekeken. Laat ik proberen in enkele zeer algemene en grove schetsen iets te zeggen over de titels in Evingers bibliografie.

Allereerst valt op dat de titels bijna allemaal van vrij recente datum zijn. Afgezien van enkele historische verslagen of romans, zoals bijvoorbeeld Hawthorne’s *Scarlet Letter* uit 1850 (2009 [1850]) en van enkele beschrijvingen van grensoverschrijdingen van voor 1970, wordt er eigenlijk pas vanaf eind jaren 80 van de vorige eeuw veel over seksueel misbruik in pastorale relaties geschreven (voorbeelden van belangrijke publicaties zijn: Fortune, 1989; Gonsiorek, 1995; Lebacqz & Barton, 1991; Rutter, 1989). Met name in de jaren 90 is zeer veel gepubliceerd. Literatuur tot ongeveer het jaar 2000 beschrijft met name grensoverschrijdende relaties met volwassen vrouwen. Veel van deze literatuur richt zich op de protestantse kerk, maar er wordt bijvoorbeeld ook gepubliceerd over misbruik in andere religies (zie bijvoorbeeld Spiegel, 2005; Adam, 1998) en over misbruik van kinderen en vrouwen in sektes (Abgrall, 2007). Vanaf 2000, en zeker na 2002, het jaar waarin in de Verenigde Staten de onthullingen van het misbruik van vooral jongens binnen de Rooms-Katholieke Kerk, en van de wijze waarop de kerk de daders beschermde en in staat stelde telkens nieuwe kinderen te misbruiken, haar hoogte-

<sup>13</sup> Het Faith Trust Institute omschrijft zichzelf als een “national, multifait, multicultural training and education organization with global reach working to end sexual and domestic violence”. Faith Trust Institute is in 1977 opgericht door Rev. Dr. Marie M. Fortune. (<http://www.faihttrustinstitute.org/about-us>, 12 dec 2012)

<sup>14</sup> <http://www.faihttrustinstitute.org/resources/bibliographies/clergy-sexual-abuse>, 12 dec 2012.

punt bereikten, wordt er bijna uitsluitend over misbruik van minderjarigen in de Rooms-Katholieke Kerk geschreven en amper nog iets over volwassen slachtoffers (zie bijvoorbeeld: Isely et al., 2008; Fater & Mullaney, 2000; Frawley-O'Dea, 2004, 2007; Deetman et al., 2011; Dohmen, 2010; Plante, 2004).

Vanuit welke invalshoek wordt in deze literatuur naar grensoverschrijdende relaties gekeken en waar ligt de focus? Ik noem enkele voorbeelden. Veel literatuur richt zich op de slachtoffers en kijkt naar de psychische, relationele en spirituele gevolgen van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie. Vaak is deze literatuur psychologisch van aard (bijvoorbeeld Flynn, 2003; Flynn, 2008; Robison, 2004; Disch & Avery, 2001). Zeker de eerste publicaties zijn vaak geschreven vanuit feministisch perspectief (bijvoorbeeld Fortune, 1989; Poling, 1999). Veel literatuur richt zich op de plegers. Ook hier is veel literatuur geschreven vanuit een psychologisch perspectief. Er wordt bijvoorbeeld geschreven over seksverslaving (Laaser, 1991) en persoonlijkheidsstoornissen (Celenza, 2011; zie ook Salter, 2003).. Veel literatuur is (kerk)juridisch van aard. (Beal, 2007; Doyle, 2004; Alesandro, 1996) Er zijn tal van ethische en theologische reflecties. (Lebacqz & Barton, 1991; Lebacqz, Barton & Ragsdale, 1996) Er is (overigens niet echt veel) literatuur die zich richt op de gevolgen voor de geloofsgemeenschap die met grensoverschrijdende pastores wordt geconfronteerd (bijvoorbeeld Benyei, 1998; Graham, 1996; Hopkins & Laaser, 1995; Vogelsang, 1993; Gaede, 2006). Ten slotte zijn er ervaringsverhalen van mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ondervonden (bijvoorbeeld Selles, 2001; Van Dyke, 1997; Zomer, 2004).

Hoe gaan wij het fenomeen seksuele relatie tussen pastor en gemeentelid in dit hoofdstuk benaderen? Allereerst beperken wij ons hier tot literatuur die zich richt op (in elk geval onder andere) volwassen gemeenteleden. Wij beginnen breed, om uiteindelijk te focussen op de relaties in een geloofsgemeenschap. Via een korte blik op de geschiedenis van enerzijds ontwikkelingen op dit gebied en anderzijds de studie naar seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties in de Verenigde Staten en in Nederland (2) komen wij uit bij de vraag naar de gehanteerde discoursen (3). Daarna kijken wij in hoeverre er iets over prevalentie valt te zeggen (4). Dan pas kijken wij inhoudelijker naar grensoverschrijdende relaties zelf: hoe kan het gebeuren? (5) Hoe ziet het eruit? (6) En wat zijn de gevolgen? (7) Wij sluiten het hoofdstuk af met de vraag naar lacunes in het bestaande onderzoek. Die hier gesignaleerde lacunes helpen ons om in het analysedeel van deze studie tot toegespitste analysevragen te komen. (8)

## 2. GESCHIEDENIS

Gary Schoener biedt een historisch overzicht van ontwikkelingen op het gebied van seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties in de Verenigde Staten. Nadat hij enkele 19e-eeuwse voorbeelden heeft gegeven van seksuele relaties tussen pastores en gemeenteleden en van Amerikaanse romans uit dezelfde (en iets latere) tijd – “[which] typically portrayed pastors as boyish and innocent men, pursued by women who sought to seduce them and whose clutches they barely managed to escape” (Schoener, 2005, 5) – beschrijft Schoener hoe vanaf 1970 binnen verschillende beroepsgroepen zelfreportages van seksueel contact met cliënten verschijnen, die doen vermoeden dat het om een wijd verbreid verschijnsel gaat. De cijfers voor pastores lijken hierbij hoger te zijn dan de cijfers voor bijvoorbeeld psychologen. Een van de eerste boeken die het probleem bespreken is *Sexual Assault and Abuse. A Handbook for Clergy and Religious Professionals* (Pellauer, Chester & Boyajian, 1987). Er is een eerste nationale conferentie,

“It’s Never OK”, in 1986. Omdat kerken niet toegerust blijken om gemeenteleden bij te staan die met seksueel of huiselijk geweld worden geconfronteerd en omdat de reguliere hulpverlening niet toegerust blijkt om hun cliënten te helpen met religieuze vragen, richt Marie Fortune in 1977 het ‘Center for the Prevention of Sexual and Domestic Violence’ op (nu ‘FaithTrust Institute’).<sup>15</sup> In 1989 verschijnt *Is nothing sacred?* (Fortune, 1989), waarin Fortune een ‘very messy case’ (Fortune, 1989, 12) van seksuele grensoverschrijding en de gevolgen daarvan beschrijft. Eveneens in 1989 verschijnt *Sex in the Forbidden Zone* (Rutter, 1989). Beide boeken zijn onderwerp van discussie en krijgen veel media-aandacht. Rond 1990 ontstaan netwerken van mensen die als minderjarige slachtoffer zijn geworden van misbruik binnen de Rooms-Katholieke Kerk (SNAP en LINK UP).<sup>16</sup> In eerste instantie zijn er weinig verbindingen tussen de beweging die zich richt op misbruik van volwassenen in afhankelijkheidsrelaties (pastorale relaties en therapeutische relaties) en de beweging die zich richt op misbruik van minderjarigen binnen de katholieke kerk. Er komen meer conferenties en er wordt nu veel over het verschijnsel gepubliceerd, in verschillende staten wordt de wetgeving aangepast. Het begrip ‘pastorale relatie’ wordt breder verstaan dan alleen één-op-één counselingscontacten en in enkele staten worden seksuele contacten tussen pastores en gemeenteleden zelfs illegaal. Steeds meer kerkgenootschappen ontwikkelen protocollen. Er zijn steeds meer rechtszaken. Er is veel bereikt, is de conclusie van Schoener, maar er is ook nog veel te doen. Als voorbeeld noemt hij het feit dat het, als het gaat om volwassen slachtoffers, moeilijk is om niet alleen individuele plegers, maar bijvoorbeeld ook de instituties die hen in dienst hebben genomen aansprakelijk te stellen. (Schoener, 2005; zie ook: Farrell, 2004; Celenza, 2011; Schoener, 1995; Grenz & Bell, 1995)

Net zoals in de Verenigde Staten de bewustwording voor het verschijnsel seksueel misbruik in pastorale relaties nauw is verweven met de door de vrouwenbeweging tot stand gebrachte bewustwording voor andere vormen van seksueel geweld binnen de kerk, heeft ook in Nederland de strijd van de vrouwenbeweging om seksueel geweld zichtbaar te maken een klimaat geschapen waarbinnen ook ervaringen van seksueel misbruik in pastorale relaties benoemd en gehoord kunnen worden.<sup>17</sup> Ook in Nederland is 1989 een belangrijk jaar als het gaat om bewustwording van en aandacht voor de schadelijkheid van seksueel contact tussen pastores en gemeenteleden.<sup>18</sup> In dat jaar besluit een vrouw haar jarenlange zwijgen over haar seksuele relatie met haar pastor te verbreken. Zij ziet steeds beter hoe schadelijk de veelvuldige seksuele contacten van haar predikant zijn voor het kerkelijk werk, waar zijn verschillende ‘relaties’ elkaar regelmatig in de haren vliegen. En steeds meer durft zij ook onder ogen te zien hoe schadelijk het seksuele contact is geweest voor haarzelf en voor anderen. Vanaf het moment dat zij erover durft te praten, krijgt zij bovendien voortdurend als reactie: ‘Dat heb ik al eens eerder meegemaakt.’ Zo raakt zij ervan overtuigd dat wat haar is overkomen geen incident is, maar dat het een veel vaker voorkomend probleem betreft. Zij komt in actie.

Deze vrouw, Joke Kappner, formeert een klein groepje mensen, onder wie theologen die eerder verhalen van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben gehoord, en dit groepje zoekt, middels een brochure met onder meer ervaringsverhalen, contact met landelijke instellingen zoals de landelijke kerkelijke instellingen voor seksualiteit en het IKON-pastoraat. Ook bij deze instellingen zijn verhalen van seksuele grensoverschrijding in pastorale

---

<sup>15</sup> <http://www.faithtrustinstitute.org/about-us> (7 aug 2013)

<sup>16</sup> Zie bijvoorbeeld: <http://www.snapnetwork.org/> (7 aug 2013). Vgl. Shupe (2008, 83-104).

<sup>17</sup> Zie voor een – overigens niet specifiek Nederlandse – bespreking van deze strijd van de vrouwenbeweging ook Moser (2007).

<sup>18</sup> Hierbij richt ik mij met name op ontwikkelingen binnen (de voorlopers van) de PKN.

relaties bekend en de bereidheid tot medewerking vanuit deze instellingen is groot, zowel praktisch als financieel. Er wordt naar wegen gezocht om een veilige plaats te creëren waar mensen met dergelijke ervaringen terecht kunnen.<sup>19</sup> Zo ontstaat de Interkerkelijke Initiatiefgroep tegen Seksueel Misbruik in Pastorale Relaties (SMPR).<sup>20</sup> Deze groep is van meet af aan interkerkelijk om elkaar te kunnen ondersteunen en om meer veiligheid en onafhankelijkheid te kunnen bieden dan binnen de kleine wereld van de aparte kerkgenootschappen mogelijk is. Vanaf 1991 werkt SMPR verschillende keren mee aan televisieprogramma's over misbruik in pastorale relaties, waarbij de initiatiefneemster verschillende keren haar ervaringen vertelt. Op deze uitzendingen komen steeds veel reacties van mannen en vrouwen met misbruikervaringen. In dat jaar komen er twee meldpunten, bij het IKON-pastoraat en bij het omroepastoraat van KRO-RKK. Eveneens in 1991 spreekt Marie Fortune in Amsterdam op een conferentie met het thema 'Sex and Religion'. In 1992 gaat een netwerk van start van vertrouwenspersonen die telefonisch begeleiding en ondersteuning kunnen bieden. De uitgangspunten van het Netwerk Vertrouwenspersonen sluiten nauw aan bij de visie van Fortune. (Van Dam & Eitjes, 1994, 140) Na een uitzending van de KRO naar aanleiding van de start van dit netwerk melden zich honderden mensen met hun ervaringen. Gideon van Dam en Marjo Eitjes, die nauw zijn betrokken bij de totstandkoming van het netwerk van vertrouwenspersonen en die in de KRO-uitzending werden geïnterviewd, publiceren in 1994 *'Een pastor moet je toch kunnen vertrouwen!'* (Van Dam & Eitjes, 1994, 9). Er gaat een groep van start die gaat nadenken over klachtenprocedures binnen de verschillende deelnemende kerkgenootschappen. Daarbij blijkt al spoedig dat een klachtenprocedure moet aansluiten bij het kerkrecht van de verschillende kerkgenootschappen. Mede hierom besluit in 1995 de Rooms-Katholieke Kerk om een eigen organisatie te stichten, Hulp en Recht (Deetman et al., 2011, 445). Later stichten ook de kleinere Gereformeerde kerken en de Evangelische- en Pinkstergemeenten een eigen organisatie.<sup>21</sup> Deze verschillende organisaties houden incidenteel contact.<sup>22</sup> De Initiatiefgroep wordt een officiële stichting. Als de initiatiefgroep in 1992 het verzoek krijgt om op de Tweede Oecumenische Vrouwensynode workshops over seksueel misbruik te verzorgen, ontstaat het idee voor een theateervoorstelling. Juist theater biedt immers de mogelijkheid om mechanismen zichtbaar te maken en om misbruikten een gezicht te geven. Oorspronkelijk slechts bedoeld voor eenmalig gebruik, blijkt de voorstelling 'In dienst van de Heer' uiterst succesvol, zodat de groep uiteindelijk tot 2000 voor met name theologiestudenten en vrouwengroepen, maar ook voor synodeleden en lotgenoten speelt. Deze voorstelling is gedurende deze jaren een belangrijk middel tot preventie.<sup>23</sup> Ook worden er mensen getraind om plegers te begeleiden. Omdat zich echter geen plegers melden, wordt deze groep op een gegeven moment weer opgeheven.

In 1999 wordt het thema seksueel misbruik aan de hand van het rapport 'Schuilplaats in de Wildernis' (Ganzevoort & Veerman, 1998) en de nota 'Godsdienst en Incest' (Imbens & Jonker, 1985) besproken op de synodevergadering van de SOW-kerken. De synode doet een principe-uitspraak: "Seksueel misbruik is zonde: kwaad in Gods ogen en onrecht tegenover de medemens." En: "De kerk dient onomwonden te kiezen voor de slachtoffers van seksueel misbruik." (Ganzevoort & Veerman, 1998) Dat de SOW-kerken met deze uitspraak verant-

<sup>19</sup> Persoonlijke communicatie met Joke Kappner. Zie ook: <http://www.smpr.nl/info.aspx?page=12487> (17 okt 2014) en Van Dam en Eitjes (1994, 12, 136) en Deetman (2011, 438vv).

<sup>20</sup> Hierin waren onder meer de Rooms-Katholieke Kerk, de Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerk, de Doopsgezinde Kerk en de Remonstranten vertegenwoordigd.

<sup>21</sup> Zie: <http://www.meldpuntmisbruik.nl/> (12 jul 2013) <http://sgl-platform.nl/SGLPlatform/> (12 jul 2013).

<sup>22</sup> Verslag interne studiedag SMPR, 25 nov 2009.

<sup>23</sup> Persoonlijke communicatie met Joke Kappner.

woordelijkheid nemen voor het kwaad dat in hun midden gebeurt, wordt gemarkeerd met het overgaan van de Stichting SMPR in het Interkerkelijk Samenwerkingsverband SMPR in 2001. SMPR is nu een kerkeigen organisatie. Verschillende participerende kerken<sup>24</sup> sluiten een convenant en formuleren doelstellingen met betrekking tot het werk aan regelgeving, begeleiding van slachtoffers en voorlichting. (Van Delden, 2006) In 2004 verschijnt het boek *Tot ik weer vliegen kon...* van Sigrid Zomer over haar ervaringen met seksueel misbruik binnen de kerk (Zomer, 2004). Via haar website over seksueel misbruik in de kerk is Sigrid Zomer voor mensen die grensoverschrijding hebben ervaren een belangrijke gesprekspartner.<sup>25</sup> In 2005 verschijnt het proefschrift *Ontredderd* van Alexander Veerman over het proces in de kerkenraad als de predikant seksueel misbruik heeft gepleegd (Veerman, 2005). Ondertussen ontmoeten verschillende mensen die gemeentes bijstaan om met de gevolgen van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie om te gaan elkaar informeel, om elkaar middels intervisie te ondersteunen. Dan besluit het interkerkelijk bestuurlijk overleg (IBO) van SMPR dat de begeleiding van gemeenten ook tot de taken van SMPR behoort. Meer gemeentebegeleiders worden opgeleid. Parallel aan dit proces werken verschillende kerken aan protocollen die gemeenten houvast moeten bieden.<sup>26</sup>

Nadat eerder in Ierland, in de Verenigde Staten, in Duitsland en in Oostenrijk ruimte ontstaat voor mensen om hun verhalen van misbruik binnen de Rooms-Katholieke Kerk te kunnen vertellen en er veel publieke aandacht en verontwaardiging is voor deze verhalen, beginnen begin 2010 ook in Nederland in een hoog tempo honderden mensen, vooral mannen, hun verhalen te vertellen over het misbruik dat zij als kind of als jongere in rooms-katholieke instellingen in met name de jaren 50 en 60 hebben ervaren. Vaak vertellen zij deze verhalen nu voor het eerst, na decennialang zwijgen en in stilte worstelen met de gevolgen (Deetman et al., 2011). Zij vertellen hun ervaringen in de media, die daar veel ruimte aan bieden, en later aan de onafhankelijke onderzoekscommissie onder leiding van Wim Deetman, die van de bisschoppenconferentie de opdracht krijgt om het misbruik van minderjarigen in de Rooms-Katholieke Kerk te onderzoeken. Ook bij Hulp en Recht komen binnen enkele weken honderden klachten binnen, een aantal waar deze organisatie, die vooral op vrijwilligers draait, niet op is berekend. (Deetman et al., 2011, 461)<sup>27</sup> Eind 2011 is het onderzoek van Deetman afgerond. Iets later verschijnt ook het onafhankelijke onderzoek van de commissie Samson naar seksueel misbruik van minderjarigen die onder de verantwoordelijkheid van de overheid in instellingen of pleeggezinnen zijn geplaatst. (Deetman et al., 2011) In 2011 wordt Hulp en Recht opgevolgd door een nieuwe organisatie: Meldpunt Seksueel Misbruik RKK. (Deetman et al., 2011)<sup>28</sup> Eveneens in 2011 werkt de Protestantse Kerk in Nederland aan een daderbeleid, dat in 2011 op de generale synode wordt besproken en dat zich richt op daders die predikant of kerkelijk werker zijn. Dat daders na hun veroordeling weer (elders) verder kunnen werken zonder dat er zicht is op de wijze waarop zij therapie hebben, hebben veel onderzoeksparticipanten als frustrerend

---

<sup>24</sup> Protestantse Kerk in Nederland, Bond van Vrije Evangelische Gemeenten in Nederland, de Oud-Katholieke Kerk in Nederland, de Remonstrantse Broederschap, de Doopsgezinde Broederschap en de Zevende-dags Adventisten en afgevaardigden van het Leger des Heils.

<sup>25</sup> <http://sigridzomer.webs.com/> (28 oktober 2014)

<sup>26</sup> Zie in dit verband de handreiking *Gerechtigheid, barmhartigheid en verantwoordelijkheid* (Van Delden et al., 2007; Meulink-Korf et al., 2003) en de protocollen van de Protestantse Kerk in Nederland, van de Doopsgezinde Broederschap, van de Remonstrantse Broederschap, de Oud-Katholieke Kerk in Nederland en van de Bond van Vrije Evangelische Gemeenten op: [www.smpr.nl](http://www.smpr.nl) (10 oktober 2014).

<sup>27</sup> In totaal kreeg Hulp en Recht in 2010-2011 2016 meldingen (Deetman et al., 2011, 462).

<sup>28</sup> <http://www.meldpuntmisbruikrkk.nl/S/Paginas/Default.aspx> (15 juli 2013)

ervaren. Nu is de begeleiding van daders en hun geschiktheid voor het ambt één van de punten waar het nieuwe beleid zich op richt. In 2013 wordt het IKON-pastoraat opgeheven. Daarmee verliest SMPR zijn goed toegankelijke meldpunt.

### 3. DISCOURSEN

Aan het begin van deze geschiedenis staat, zowel in de Verenigde Staten als in Nederland, een nieuwe manier om naar seksuele relaties tussen pastores en gemeenteleden te kijken, een nieuw discours. Om een voorbeeld te geven van dit discours, zal ik allereerst wat uitgebreider stilstaan bij *Is Nothing Sacred?* van Marie Fortune (1989). Vervolgens zal ik enkele voorbeelden geven van verschillende manieren waarop dit discours wordt verstaan en aangevuld. Daarna zal ik ingaan op het in dit onderzoek gehanteerde discours.

Fortune vertelt het verhaal van de gemeente die zij First Church in Newburg noemt vanuit feministisch en bevrijdingstheologisch perspectief: “Justice is always the goal” (Fortune, 1989, xv) en “The one against whom power is used has the more accurate perspective on the situation” (Fortune citeert hier Lebacqz, Fortune, 1989, xvi-xvii, 112v, 128). Fortune vertelt hoe de pastor van First Church seksuele relaties aangaat met verschillende gemeenteleden in kwetsbare omstandigheden, hoe deze vrouwen tevergeefs proberen hem met zijn gedrag te confronteren, uiteindelijk elkaar vinden en hun ervaringen aan de voorzitter van de kerkenraad vertellen. In de jaren die daarop volgen blijkt de pastor telkens in staat te zijn om zijn eigen condities op te leggen aan de behandeling van de klacht van de vrouwen en om het discours te bepalen – terwijl de vrouwen gevraagd worden om over hun ervaringen te zwijgen. In haar analyse van de gebeurtenissen onderscheidt Fortune drie hoofdfactoren die in haar ogen hebben bijgedragen aan een omgeving waarin deze pastor relaties met gemeenteleden kon seksualiseren (Fortune, 1989, 99). Allereerst noemt zij het gebrek aan beleid binnen de kerken om met seksuele grensoverschrijding om te gaan. Conservatieve kerken hebben de neiging om het probleem te negeren of het als overspel te behandelen. Liberale kerken hebben bewust alle verwijzingen naar het seksuele gedrag van pastores uit hun beleidsstukken verwijderd nadat bleek dat deze gebruikt konden worden om homoseksuele pastores te weren. Volgens Fortune beschouwen zowel conservatieve als liberale kerken het verschijnsel hiermee echter ten onrechte als een seksueel probleem en niet als een kwestie van professioneel misbruik van macht en autoriteit. Door het machtsverschil dat de pastorale relatie kenmerkt, is seksueel contact volgens Fortune per definitie misbruikend en uitbuitend. (Fortune, 1989, 101) Dat dit machtsverschil doorgaans onvoldoende wordt onderkend, is volgens Fortune een tweede factor die bijdraagt aan een omgeving waarin seksueel misbruik mogelijk is. (Fortune, 1989, 101vv) Een derde factor is volgens Fortune gelegen in het familiemodel dat vaak aan het gemeentelieven ten grondslag ligt en dat in haar ogen niet alleen onrealistische verwachtingen van emotionele intimiteit tussen gemeenteleden met zich meebrengt, maar dat ook vaak op patriarchale wijze wordt vormgegeven. Niet alleen ‘incest binnen het kerkgezin’, maar ook alle mechanismen daaromheen om het ‘gezin’ in stand te houden en het geheim te bewaren, worden volgens Fortune binnen dit familiemodel vergemakkelijkt. Verder onderscheidt Fortune drie haast automatische institutionele reacties op onthullingen van onrecht binnen de kerk. Ten eerste *shooting the messenger*. Hierdoor wordt de aandacht afgeleid van de grensoverschrijdende pastor, zodat je daar als kerk niets aan hoeft te doen. Ten tweede *misnaming the problem*. Door na te denken over het risico dat pastores lopen op verleiding door gemeenteleden, wordt de aandacht afgeleid van het machtsverschil tussen



pastores en gemeenteleden. En ten slotte *blaming the victim*. Hierbij wordt de grensoverschrijding wel erkend, maar wordt de schuld bij het slachtoffer neergelegd. Volgens Fortune reflecteren deze mechanismen allemaal de patriarchale aard van de institutionele kerk. (Fortune, 1989, 118vv)

Het door Fortune gebruikte en verder ontwikkelde discours, waarbinnen niet wordt gefocust op seksualiteit, maar op de professionaliteit van de pastor, heeft veel teweeggebracht en veel mogelijk gemaakt. Nadat tot dan toe alleen in termen van ‘overspel’ nagedacht kon worden over seksuele relaties tussen pastores en gemeenteleden (Veerman spreekt in dit verband van een ‘romantisch discours’ (Veerman, 2006)) geeft dit nieuwe discours, (Veerman noemt dit discours ‘machtsdiscours’ (Veerman, 2006)),<sup>29</sup> woorden aan mensen die tot dan toe niet over een adequate taal voor hun ervaringen beschikten (vgl. Van Beek, Naezer & Schakenraad, 2011). Dit discours maakt een breder maatschappelijk bewustzijn van de gevaren van seksueel contact van pastores en gemeenteleden mogelijk en het biedt handvatten voor zowel preventie als voor een beter zicht op en omgaan met de gevolgen. Binnen enkele decennia is de visie op seksuele relaties tussen pastores en gemeenteleden veranderd. Deze verandering is met name door de vrouwenbeweging bevocht. (Van Beek, Naezer & Schakenraad, 2011, 267v; vgl. Moser, 2007; Nason-Clark, 1998; Römken & Dijkstra, 1996).<sup>30</sup> En ook mannen ervaren in de jaren die volgen steeds meer ruimte om ook hun ervaringen met seksueel misbruik te kunnen vertellen (bijvoorbeeld Lew, 2004; zie ook Ganzevoort, 2001).<sup>31</sup> Het machtsdiscours, met zijn grote sensitiviteit voor de machtsongelijkheid van de pastorale relatie (al dan niet vergezeld van een feministisch perspectief), kenmerkt de meeste publicaties die na *Is Nothing Sacred?* verschenen.

Behulpzaam en helder als het is, wordt het machtsdiscours echter door sommigen ook als eenzijdig ervaren. Van verschillende kanten proberen mensen om enerzijds vast te houden aan het machtsdiscours, maar om daarnaast toch naar ruimte te zoeken voor ervaringen van getroffen gemeenteleden en van grensoverschrijdende pastores die zij binnen dit heldere discours (en misschien met name in de wijze waarop de oorzaak voor misstanden soms te algemeen in de patriarchale samenleving werd gezocht) niet kunnen plaatsen. Zo onderscheidt bijvoorbeeld Veerman als het gaat om het omgaan met seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie enerzijds een kerkrechtelijk traject, waar de verantwoordelijkheid voor het waarborgen van de veiligheid van de pastorale relatie duidelijk bij de pastor ligt (het machtsdiscours dus), maar signaleert hij anderzijds behoefte aan een pastoraal traject dat ruimte biedt voor eventuele ervaringen van getroffen gemeenteleden dat zij in de relatie met hun pastor niet alleen maar willoos slachtoffer zijn geweest. Hij signaleert behoefte aan ruimte om naast het machtsdiscours ook schuldgevoelens die slachtoffers ervaren te kunnen uiten, ruimte om niet alleen maar naar de professionaliteit van de pastor te kijken, maar ook naar de rol die seksualiteit speelt in

---

<sup>29</sup> Elders noemt Veerman het romantisch discours ‘discours van relatie’ (Veerman, 2005, 224). Naast het romantisch discours en het machtsdiscours onderscheidt Veerman op basis van zijn empirisch onderzoek nog drie verdere discourses: een discours van het recht, het discours van de professionaliteit en het discours van de religie. Deze noemt hij echter secundair ten opzichte van het romantisch discours en het machtsdiscours. (Veerman, 2005, 224)

<sup>30</sup> Zie in dit verband ook Leydesdorff (2004), Van Dijk (2008b, 2009c) en anderen (Best, 1997; Dunn, 2010) en het hoofdstuk over beeldvorming.

<sup>31</sup> Ik kan mij voorstellen dat niet alleen het enorm toegenomen bewustzijn van misbruik in het algemeen eraan heeft bijgedragen dat ook mannen hun ervaringen kunnen vertellen, maar dat ook veranderingen in de beeldvorming van slachtoffers – wij gaan er het hoofdstuk ‘Beeldvorming’ uitgebreider op in – het voor mannen mogelijk maken om zich als slachtoffer te kunnen herkennen (vgl. Dunn, 2010).

het verhaal. (Veerman, 2006; zie ook Brewster, 1996)<sup>32</sup> Een tweede voorbeeld van een aanvulling van het machtsdiscours is de manier waarop onder andere Mark Laaser de verantwoordelijkheid van de pastor voor de veiligheid van de pastorale relatie volledig erkent, maar tegelijkertijd de vraag stelt naar de psychologische oorzaken van het grensoverschrijdende gedrag van pastores, zoals bijvoorbeeld seksverslaving (Laaser, 1991; Friberg & Laaser, 1998; Laaser & Adams, 1997; Celenza, 2011; Fleming, Lauber-Fleming & Matousek, 2007).<sup>33</sup> Enkele feministische auteurs vrezen dat dergelijke psychologische interpretaties – zoals ook de nadruk op het verschijnsel overdracht en tegenoverdracht (Kennedy, 2002) – afleiden van de sociale factor van sekse-ongelijkheid die in hun ogen misbruik mogelijk maakt (Flynn, 2003, 17, 11, 150; Poling, 2005; Flynn, 2008; Kennedy, 2002; Zie wel: Celenza, 2011, 134).

Ook in het vroege en zeer invloedrijke boek *Sex in the Forbidden Zone* (Rutter, 1989) wordt seksuele grensoverschrijding vooral psychologisch benaderd. Peter Rutter vergelijkt seksuele relaties in afhankelijkheidsrelaties met incest<sup>34</sup> en net als de literatuur over seksverslaving wijst ook hij bij het zoeken naar oorzaken op de behoefte van de hulpverlener.<sup>35</sup> Ook hier gebeurt dit zonder de grensoverschrijdende hulpverlener te verontschuldigen en zonder de schade die seksuele relaties aanrichten te verdoezelen. In een vaak geciteerde opsomming maakt Rutter inzichtelijk op welke wijze seksuele grensoverschrijding mannen niet gewoonweg overkomt, maar resultaat is van (in elk geval halfbewuste) planning en afweging (Rutter, 1989). Veerman spreekt in dit verband van een delictmodel (Veerman, 2005, 61). Met name in evangelisch getinte literatuur dient vaak eveneens het machtsdiscours als uitgangspunt, maar wordt daarnaast veel aandacht besteed aan het belang van goede huwelijken van pastores (bijvoorbeeld Grenz & Bell, 1995; vgl. Friberg & Laaser, 1998; Thoburn & Whitman, 2004). De socioloog Anson Shupe beschouwt grensoverschrijdingen als een vorm van ‘elite deviance’, waarmee hij uitgaat van het machtsverschil, maar dat in een breder verband plaatst door geloofsgemeenschappen niet als gesloten systemen te willen beschouwen, maar rekening te houden met de invloed van hun sociale en culturele omgeving. (Shupe, 1996; Shupe, 2007; Shupe, 1995, 2008; Shupe, Stacey & Darnell, 2000) Interessant is, als het gaat om discoursen, een debat uit de vroege jaren 90 van de vorige eeuw dat bekend werd onder de naam *Boundary Wars*. Door Carter Heyward en anderen wordt weliswaar de schadelijkheid van seksuele relaties binnen afhankelijkheidsrelaties erkend, maar vanuit de wens naar wederzijdsheid wordt de verantwoordelijkheid van de pastor voor het waarborgen van veilige grenzen ter discussie gesteld (zie onder andere Steinhoff-Smith, 1998; Heyward, 1993; Ragsdale, 1996).<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> Het onderscheid dat wij maken tussen het grote kader van de verantwoordelijkheid van de pastor en de ruimte om binnen dit kader genuanceerder te kijken naar onder andere de verantwoordelijkheid die de onderzoeksparticipanten voor de grensoverschrijdende pastor en voor de geloofsgemeenschap ervaren (zie in dit verband het hoofdstuk ‘Beeldvorming’), sluit hier nauw bij aan. Wij willen binnen dit kader echter niet focussen op seksualiteit, maar breder kijken naar relationaliteit (vgl. Veerman, 2005, 224).

<sup>33</sup> Veerman behandelt de literatuur over seksuele verslaving in het kader van de bespreking van het romantisch discours (Veerman, 2005, 224).

<sup>34</sup> Volgens Arlene Brewster is het gebruik van deze incestmetafoor als het gaat om seksuele relaties tussen pastores met volwassen gemeentelieden vertekend: “It both trivializes incest and infantilizes the women who are sexually involved with clergy. (...) I believe it is more helpful to view this situation in light of abuse of authority than in the more inflammatory and distracting comparison to incest.” (Brewster, 1996, 358v; vgl. Veerman, 2005; Blanchard, 1991; Grenz & Bell, 1995; Celenza, 2011; Benyci, 1998; Shupe, Stacey & Darnell, 2000; Lebacqz & Barton, 1991; Fogler, Shipherd, Rowe et al., 2008; vgl. voor de vergelijking met incest als het gaat om minderjarige slachtoffers: Goldner, 2004; Van Dam & Eitjes, 1994)

<sup>35</sup> Zie ook Blanchard (1991), Celenza (2011) en Robison (2004).

<sup>36</sup> In het hoofdstuk ‘Beeldvorming’ zullen wij uitgebreid op dit debat ingaan.

Hoe gaan wij in dit onderzoek zelf om met de vraag naar de discoursen? Welk discours hanteren wij? Terwijl wij in dit onderzoek vasthouden aan de door Veerman gehanteerde tweedeling van romantisch discours en machtsdiscours, twee discoursen die elkaar volgens Veerman wederzijds uitsluiten (Veerman, 2006), zoeken wij binnen het kader van het machtsdiscours naar ruimte voor aanvullingen. Het hierboven beschreven machtsdiscours houdt rekening met de asymmetrie van de pastorale relatie, de nadruk ligt op de professionaliteit van de pastor en op diens verantwoordelijkheid voor het waarborgen van de veiligheid van de pastorale relatie. Waar deze verantwoordelijkheid van de pastor wordt gezien en erkend, spreken wij van het machtsdiscours, ook daar waar binnen het grote kader van deze verantwoordelijkheid wordt gezocht naar ruimte om ook andere aspecten van de relatie ter sprake te brengen. Zoals bijvoorbeeld de behoefte van de grensoverschrijdende pastor of de verantwoordelijkheid en zorg die getroffen gemeenteleden voor de grensoverschrijdende pastor kunnen ervaren, maar die niets afdoen aan diens professionele verantwoordelijkheid. Daar waar dit interpretatiekader van de machtsasymmetrie ontbreekt, waardoor slechts in termen van seksualiteit over de relatie kan worden gesproken, spreken wij van een romantisch discours, welke vorm dit verder ook aanneemt. Of het gemeentelid bijvoorbeeld als medeverantwoordelijk wordt beschouwd voor de als gelijkwaardig gepercipieerde seksuele relatie, of dat zij als diegene wordt gezien die de pastor heeft verleid, maakt voor het discours niet uit. Want in allebei de gevallen ontbreekt het interpretatiekader van de professionele verantwoordelijkheid.

Wij houden in dit onderzoek zelf nadrukkelijk vast aan het machtsdiscours. Net als andere auteurs verstaan wij 'macht' hierbij als een in principe neutrale eigenschap:

"Power, in and of itself, is not a bad thing. Most clergy are aware that they possess it, and they treat it as the gift it is: from God and the Church." (Hopkins, 1998, 17)

Zoals wij later nog zullen bespreken, vatten wij macht in dit onderzoek breed op, zodat wij zowel de macht van de positie van de pastor goed kunnen verstaan als ook, elders, *agency* van misbruikten kunnen duiden (Anderson, 2008a, 15v; zie ook: Ganzevoort & Veerman, 2000, 40vv). De verantwoordelijkheid van de pastor voor het waarborgen van de veiligheid van de pastorale relatie vormt het kader waarbinnen dit onderzoek staat. Maar ook wij zoeken binnen dat kader naar ruimte voor ervaringen van onderzoeksparticipanten die binnen het machtsdiscours alleen niet gearticuleerd kunnen worden. Binnen het kader van het machtsdiscours zoeken wij naar een relationelere wijze om over seksuele relaties tussen pastores en gemeenteleden te kunnen spreken. Binnen het kader van het machtsdiscours zoeken wij naar een aanvulling die het mogelijk maakt om naast aandacht voor kwetsbaarheid en machtsverschil ook te spreken over de wijze waarop mensen in al hun kwetsbaarheid verantwoordelijkheid ervaren en willen nemen voor de mensen om hen heen.<sup>37</sup>

#### 4. PREVALENTIE

Hoe vaak komt seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie eigenlijk voor? Het liefst zou je hier helemaal niets over zeggen, de verschillen tussen verschillende onderzoeken zijn immers groot en de verschillende onderzoeken zijn door de verschillende vraagstellingen ook niet goed met elkaar te vergelijken. (Chaves & Garland, 2009; Garland & Argueta, 2010) Het

---

<sup>37</sup> Dit is het thema van het hoofdstuk 'Beeldvorming'. Zie in dit verband onder meer Celenza (2011, 136).

feit dat er bij deze onderzoeken steeds sprake is van een hoog percentage mensen dat de vragen niet terugstuurt, vergroot de onzekerheid over de adequaatheid van de verkregen cijfers. Zo worstelen onderzoekers bij onderzoek dat uitgaat van zelfreportage van pastores met de vraag of niet juist plegers de neiging zullen hebben zich aan dit soort onderzoeken te onttrekken, waardoor grensoverschrijdingen misschien meer voorkomen dan de uitkomst van de onderzoeken aangeeft (Seat, Trent & Kim, 1993). Aan de andere kant vermoeden Mark Chaves en Diana Garland aan de hand van onderzoek dat met andere methoden op aanpalende gebieden is uitgevoerd dat zelfs voorzichtige schattingen nog te hoog zijn (Chaves & Garland, 2009, 818). William Stacey, Susan Darnell en Anson Shupe (2000) zijn vermoedelijk de eersten die niet proberen het percentage plegers vast te stellen, maar het aantal slachtoffers van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie onder de bevolking te schatten. Omdat Stacey, Darnell en Shupe expliciet vragen naar misbruikervaringen, vermoeden Chaves en Garland (2009) dat hun cijfers (ongeveer 2%) aan de lage kant zullen zijn. Chaves en Garland voegen vragen over seksuele contacten met pastores toe aan het *General Social Survey* van 2008 waardoor zij ruim 3500 mensen bereiken, een representatief *sample* van de bevolking van de Verenigde Staten. Hierbij beperken zij de vraagstelling niet tot ongewenste contacten omdat de betrokkenen het contact vaak in eerste instantie niet als ongewenst ervaren (Chaves & Garland, 2009, 819). Van de 1,1 percent die noemde door een pastor seksueel benaderd te zijn, zijn slechts 5 van de 50 man. Uitgaande van alleen de vrouwelijke respondenten geeft 2,1 percent aan ooit seksueel te zijn benaderd door een pastor. Van de deelnemende vrouwen die minstens één keer per maand naar de kerk gaan is 3,1 percent sinds haar 18<sup>e</sup> seksueel benaderd door een pastor, bij 2,2 percent van deze vrouwen leidde de seksuele benadering tot een niet openlijk erkende relatie (Chaves & Garland, 2009, 820-823).<sup>38</sup> Vergelijkbare Nederlandse cijfers ontbreken. Bij SMPR is redelijk constant sprake van ongeveer 20 meldingen per jaar.

## 5. HOE KAN HET GEBEUREN?

In de inleiding en in het portrettenhoofdstuk schreven wij dat wij ons met de focus van dit onderzoek op de relationele dynamiek in met misbruik geconfronteerde geloofsgemeenschappen in feite richten op een deel 2 van een verhaal dat zonder deel 1 niet goed te begrijpen is. De vragen die wij in dit onderzoek stellen, lijken een soort ‘afgeleide’ of tweede vragen te zijn, vragen die pas gaandeweg kunnen worden gesteld. Bij confrontatie met seksuele grensoverschrijding is de eerste vraag vermoedelijk vaak: ‘Hoe kan dit gebeuren?’ Heel in het kort willen wij hier ingaan op antwoorden die in de literatuur op deze vraag worden gegeven. Bij de bespreking van de discoursen zagen wij al dat de meningen op dit punt ook verschillen. Terwijl sommigen de oorzaken voor de grensoverschrijding zoeken in de psychische gesteldheid van de pastor, wijzen anderen op de patriarchale cultuur in geloofsgemeenschappen (Laaser, 1991; Friberg & Laaser, 1998; Laaser & Adams, 1997; Fleming, Lauber-Fleming & Matousek, 2007; Flynn, 2008; Kennedy, 2002; Poling, 2005). Celenza wees er al op dat hier verschillende discoursniveaus in het spel zijn (Celenza, 2011, 134) en ook Veerman spreekt van een combinatie

---

<sup>38</sup> Zie ook Birchard (2000), Celenza (2011), Flynn (2003), Garland (2006) en Veerman (2005). Celenza onderscheidt hierbij eenmalig grensoverschrijdende hulpverleners (onder andere therapeuten en pastores), die volgens haar de meerderheid vormen, maar slechts verantwoordelijk zijn voor een minderheid van slachtoffers, en een kleinere groep ‘psychopathic predators’, die doorgaans meerdere grensoverschrijdende relaties tegelijk aangaan en op die manier verantwoordelijk zijn voor de meeste slachtoffers (Celenza, 2011, 10, 135).

van factoren en bespreekt zelf de psyche van de predikant, het ambt en de rol van predikant en culturele en structurele aspecten, en benadert ten slotte seksueel misbruik vanuit een delictmodel, dat laat zien dat een predikant verschillende bewuste stappen zet om tot grensoverschrijding te komen (Veerman, 2005, 57-63). Ook wij gaan hier uit van een combinatie van factoren die elkaar niet wederzijds uitsluiten. Allereerst zullen wij kijken of er in het algemeen iets gezegd kan worden over de eisen die het ambt van predikant, of algemener het pastor-zijn, met zich meebrengt, en over een mogelijke cultuur in geloofsgemeenschappen die het verschuiven en overschrijden van grenzen in de hand kunnen werken (a). Seksuele grensoverschrijding vindt immers niet plaats in een vacuum (McClintock, 2004, ix). Vervolgens zullen wij ingaan op grensoverschrijdende pastores (b), en ten slotte op gemeenteleden die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ervaren (c).

### *a. Factoren: de rol van de pastor en de cultuur in de geloofsgemeenschap*

Verschillende auteurs kijken bij de vraag 'hoe kan het gebeuren?' niet alleen naar het meso-niveau van de geloofsgemeenschap of naar het micro-niveau van de betrokken individuen, maar ook breder, naar het macro-niveau van de samenleving. Zoals reeds genoemd, plaatsen Shupe en anderen seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie binnen het bredere kader van *elite deviance* (Shupe, 1998, 2; Stacey, Darnell & Shupe, 2000; vgl. Veerman, 2005, 61). En met name feministische auteurs wijzen op de structurele gender-ongelijkheid in de samenleving en in de kerk (Flynn, 2003; Fortune, 1989; Poling, 2005; Hopkins, 1998).<sup>39</sup> Met betrekking tot het meso-niveau van geloofsgemeenschappen kwamen wij bij de bespreking van Fortune's *Is Nothing Sacred?* reeds drie factoren tegen die volgens Fortune bijdragen aan een omgeving waarin pastores de relatie met hun gemeenteleden kunnen seksualiseren: het hanteren van een romantisch discours, een ontoereikend bewustzijn van het machtsverschil dat pastorale relaties kenmerkt en een familiemodel als beeld voor geloofsgemeenschappen (Fortune, 1989, 99vv; vgl. Pooler, 2011, 710). Candace Benyei, die geloofsgemeenschappen met familiesystemen vergelijkt om de dynamiek in gemeentes te kunnen duiden, beschrijft dat de leden van geloofsgemeenschappen niet alleen door een gemeenschappelijke geschiedenis met elkaar zijn verbonden, maar dat geloofsgemeenschappen ook worden gekenmerkt door hun regels. Hierbij onderscheidt Benyei formele, informele en onuitgesproken, *tacit*, regels. Volgens Benyei hebben dergelijke onuitgesproken regels, zoals bijvoorbeeld 'don't rock the boat' of 'keep the secret', hun oorsprong doorgaans in een eerder trauma binnen de gemeenschap en werken ze bijna altijd destructief. (Benyei, 1998, 4vv; 2006b, 37v)

Anderen vullen deze lijst aan met diverse factoren die van invloed zijn op de cultuur in geloofsgemeenschappen en die te maken hebben met de wijze waarop het ambt van predikant, of, algemener, de rol van pastor, binnen geloofsgemeenschappen functioneert. Zo heeft de predikant toegang tot de eigen ruimte van gemeenteleden: "zowel figuurlijk: het levensverhaal, als letterlijk, het huis" (Veerman, 2005, 59). Gemeenteleden delen zeer intieme momenten uit hun leven, zoals ziekte en sterven, met hun pastores (Hopkins, 1998, 21v; Garland & Argueta, 2010, 20). Pastores hebben enerzijds vaak weinig sociaal leven buiten de gemeente, zo zijn veel pastores nooit werkelijk vrij, anderzijds onderhouden pastores doorgaans tal van duale relaties met vele gemeenteleden, die zij vaak in verschillende functies en in verschillende situaties ontmoeten (Pooler, 2011, 710v; Celenza, 2011, 78; Bleiberg & Skufca, 2005; McClintock, 2004,

---

<sup>39</sup> Zie met betrekking tot gender-ongelijkheid in de kerk bijvoorbeeld ook Ganzevoort en Veerman (Ganzevoort & Veerman, 2000, 92-96).

110, 122; Garland & Argueta, 2010, 17vv; Robison, 2004; zie ook: Friedman, 1985; White, 1986).<sup>40</sup> Bovendien hebben anderen meestal weinig zicht (en dus weinig toezicht) op het werk van pastores (Pooler, 2011, 711; Garland & Argueta, 2010, 16). Diana Garland en Christen Argueta noemen daarnaast aan de hand van tal van voorbeelden de wijze waarop zowel individuen als de gemeenschap als geheel er vaak niet in slagen om tijdig op grensoverschrijdend gedrag van pastores te reageren, juist omdat het de *pastor* is die grensoverschrijdend handelt. Gemeenteleden beschikken niet over cognitieve categorieën voor seksueel grensoverschrijdend gedrag van een pastor en negeren dus de aanwezige signalen. (Garland & Argueta, 2010, 11)

Twee factoren die kenmerkend zijn voor de rol van pastor zijn van bijzonder belang als het gaat om de vraag hoe seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties mogelijk wordt. De eerste factor is het verschijnsel overdracht en tegenoverdracht. Heel in het kort zegt Nancy Myer Hopkins hierover: “Transference happens when we bring our unresolved issues with former authority figures into our relationship with current authority figures.” (Hopkins, 1998, 18) Over tegenoverdracht zegt Hopkins dat er verschillende manifestaties zijn, “but the most relevant to this discussion is that the feelings brought into the relationship by the congregant can be mirrored in the clergyperson” (Hopkins, 1998, 19).<sup>41</sup> Net als in andere helpende relaties (bijvoorbeeld in therapeutische relaties) komen processen van overdracht en tegenoverdracht in pastorale relaties veel voor. Omdat overdracht heel heftige gevoelens kan oproepen die vaak niet van verliefdheid te onderscheiden zijn, kunnen overdracht en tegenoverdracht daar waar zij niet worden onderkend grensoverschrijding in de hand werken. (Hopkins, 1991, 250; 1998, 18v; Celenza, 2011, 78) De andere factor is specifiek voor gezagsrelaties binnen een *religieuze* context: het betreft de manier waarop een pastor op de een of andere manier en vaak vermoedelijk zonder het zelf goed te beseffen God, of het heilige, representeert (Hopkins, 1991, 251; 1998, 21; Flynn, 2003, 19; Richards, 2004, 162; Garland & Argueta, 2010, 21; vgl. Celenza, 2011, 77vv; Doyle, 2009, 250v). Anne Richards beschrijft hoe het komt dat dit ‘op de een of andere wijze God representeren’ niet alleen maar de schending van het vertrouwen en de schade verdiept *als* seksuele grensoverschrijding plaatsvindt, maar hoe dit ‘representeren van God’ er ook aan kan bijdragen *dat* grenzen worden overschreden:

“A priest – male or female, married or single, straight or gay – attracts sexual energy and generates sexual energy in a unique way. (...) A priest is a numinous figure, representing God and all the energies associated with God in the religious tradition: creativity, openness, vulnerability, self-transcendence, desire, and union. Our culture is not proficient at helping people understand and integrate those energies, and thus, when they are experienced by a lay person who is on a spiritual search or in a personal crisis or growing in his or her faith, they tend to be directed at and focused on the person of the priest. (...) The writings of the mystics in every religious tradition testify that spiritual energy and sexual energy are the same energy, and thus the priest is – by virtue of his or her vocation – a sexual icon. (...) I am not here speaking of flirtation or provocative relationships; I speak, rather, of a basically healthy freeing up of life energy that, if handled respectfully, reflected on, and integrated, can be life giving for both lay person and priest. If not handled respectfully, reflected on, and integrated, however, it can degenerate into sexual transgression.” (Richards, 2004, 145v)<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Zie over ‘duale relaties’ ook het hoofdstuk ‘Beeldvorming’.

<sup>41</sup> In de ethische verantwoording van deze studie en in het hoofdstuk over beeldvorming zullen wij uitgebreider ingaan op overdracht en tegenoverdracht.

<sup>42</sup> Ganzevoort spreekt op een vergelijkbare manier over pastoraat als verleiden. Je wilt in het pastoraat immers doordringen tot de ander. Eerbied voor het geheim van de ander is nodig om de ander niet te beschadigen. Maar met eerbied alleen kom je in het gesprek nergens. (Opleiding ‘Beschadigd lichaam’, 3 april 2008)

## *b. Factoren: de grensoverschrijdende pastor*

Op het micro-niveau van de betrokken individuen, zowel pastores als gemeenteleden, willen wij slechts heel terughoudend zoeken naar antwoorden op de vraag 'hoe kan het gebeuren?' De focus van dit onderzoek ligt niet op grensoverschrijdende pastores, wij gaan daarom ook slechts oppervlakkig in op de vraag welke factoren aan de kant van pastores ertoe bijdragen dat zij hun professionele grenzen overschrijden. Als het gaat om de vraag hoe het komt dat therapeuten en pastores<sup>43</sup> seksueel grensoverschrijdend handelen, hebben klinische observaties geleid tot een heel scala aan profielen en diagnostische categorieën. Gary Schoener en John Gonsiorek onderscheiden bijvoorbeeld naïeve/ongeïnformeerde hulpverleners, gezonde of mild neurotische hulpverleners, ernstig neurotische en/of sociaal geïsoleerde hulpverleners, hulpverleners met impulsieve karakterstoornissen, hulpverleners met sociopathische of narcistische karakterstoornissen, hulpverleners met een psychotische of borderline persoonlijkheidsstoornis en ten slotte hulpverleners met bipolaire stoornissen. (Schoener & Gonsiorek, 1988, 227; Celenza, 2011, 9). Richard Irons en Katherine Roberts bieden een archetypische categorisatie van daderpredikanten, waarin zij de naïeve prins, de gewonde strijder, de martelaar, de valse romanticus, de donkere koning en de 'wild card' onderscheiden (Irons & Roberts, 1995-49)<sup>44</sup> Andere auteurs onderscheiden grofweg twee verschillende soorten plegers. Aan de ene kant 'psychopathic predators', die vaak meerdere mensen misbruiken en doorgaans geen inzicht en geen schuldgevoel tonen en die niet bereid zijn om te veranderen of om zich werkelijk te laten behandelen. Daardoor is over deze groep grensoverschrijders ook niet veel bekend. Deze grensoverschrijders worden vaak als charismatisch omschreven en genieten veel aanzien, althans bij een deel van de geloofsgemeenschap. (Celenza, 2011, 9v, ; vgl. Brewster, 1996; Fortune, 1989; Grenz & Bell, 1995) Omdat deze grensoverschrijders veel slachtoffers maken en soms uitgebreid in de media komen, bepalen zij het beeld van de grensoverschrijdende therapeut of pastor in hoge mate. Ten onrechte, volgens Celenza, omdat de meeste grensoverschrijdende therapeuten en pastores eenmalig professionele grenzen overschrijden (Celenza, 2011, 9v). Over deze groep grensoverschrijders is wel veel bekend omdat zij inzicht hebben en spijt, hulp zoeken en succesvol gerehabiliteerd kunnen worden. Verder functioneren zij goed. Hulpverleners uit deze groep overschrijden hun professionele grenzen met name wanneer zij op een moment waarop zij veel stress ervaren, in een hulpverleningsrelatie terecht komen waarin overdracht en tegenoverdracht een belangrijke rol speelt. (Celenza, 2011, 10) Celenza beschrijft hoe de grensoverschrijding vaak juist plaatsvindt op het moment waarop de therapie dreigt vast te lopen. Verschillende auteurs noemen de emotionele tekortkomingen en onvervulde behoeften van deze groep grensoverschrijders. Zij zijn altijd beschikbaar en niet goed in staat hun grenzen te bewaken. Zij voelen zich eenzaam en geïsoleerd en onzeker en leeg. (Veerman, 2005; Thoburn & Whitman, 2004; Grenz & Bell, 1995; Brewster, 1996; Celenza, 2011; Pooler, 2011; Seat, Trent & Kim, 1993; Hopkins, 1998) Veel grensoverschrijdende pastores zijn zelf als kind verwaarloosd of misbruikt (Irons & Roberts, 1995, 38; Meulink-Korf, 2008a, 41).<sup>45</sup> Niet iedereen maakt echter zo scherp onderscheid tussen *wanderers* en *predators*.

---

<sup>43</sup> In de Engelstalige literatuur wordt zowel voor therapeuten als voor pastores vaak het woord 'counselor' gebruikt. Ik noem in de vertaling soms therapeuten en pastores, of spreek, algemener, van hulpverleners.

<sup>44</sup> Zie voor meer categorieën Benyei (1998, 65vv), Celenza (2011, 9) en Veerman (2005, 58). Zie ook Garland en Argueta (2010, 3).

<sup>45</sup> Veerman merkt op dat verschillende auteurs in dit verband wijzen op slechte huwelijken als rationalisatie door predikanten (Brewster, 1996; Grenz & Bell, 1995; Veerman, 2005). Ook lijken verschillende auteurs de oorzaken van het grensoverschrijdende gedrag mee te wegen in hun beoordeling ervan. Zo merkt Veerman op dat Brewster gedrag

Volgens Patricia Liberty gebruiken ook ‘wanderers’ strategieën om slachtoffers te isoleren en in te spinnen. Zij spreekt dan ook slechts van een verschil in gradatie. (Liberty, 2006e, 196)<sup>46</sup>

Aangezien de focus van deze studie niet op grensoverschrijdende pastores ligt, behoort een waardering van de hier genoemde onderscheidingen niet tot onze mogelijkheden. Zoals ook uit het portrettenhoofdstuk blijkt, valt het wel op dat verschillende onderzoeksparticipanten vertellen over grensoverschrijdende pastores die vele vrouwen misbruiken en geen inzicht tonen in hun gedrag. Predikanten uit de andere categorie, die dit inzicht wel tonen, komen in dit onderzoek niet zo duidelijk naar voren, althans niet op een voor de onderzoeksparticipanten zichtbare manier.<sup>47</sup> Niet voor een antwoord op de vraag naar oorzaken van de grensoverschrijding, maar wel voor het zien van een bepaald patroon in het gedrag van plegers, is de beschrijving van Hanneke Meulink-Korf over dadermechanismen behulpzaam. De beschrijvingen van onderzoeksparticipanten van de manier waarop grensoverschrijdende pastores niet in staat lijken te zijn om het leed dat zij door hun gedrag hebben veroorzaakt te kunnen zien, en hun beschrijvingen van de wijze waarop plegers geneigd zijn om vooral zichzelf als slachtoffer van de situatie te ervaren, sluiten aan bij het door Meulink-Korf geschetste patroon van onvrij dadergedrag. (Meulink-Korf, 2008a)

### c. *Factoren: de slachtoffers zelf*

Om voor een antwoord op de vraag ‘hoe kan het gebeuren?’ te kijken naar de slachtoffers is een hachelijke onderneming, omdat het lastig is om de indruk te vermijden dat mensen die grensoverschrijding hebben ervaren verantwoordelijk zouden zijn voor het gedrag van de grensoverschrijdende pastores. Zij worden er immers al zo vaak van beschuldigd op z’n minst medeverantwoordelijk te zijn voor het seksuele contact. Dat wij deze vraag hier desondanks willen stellen, heeft ermee te maken dat tal van onderzoeksparticipanten zelf de vraag hoe de grensoverschrijding mogelijk werd niet uit de weg zijn gegaan, maar uiterst zelfkritisch proberen te begrijpen waarom zij toen geen ‘nee’ konden zeggen.<sup>48</sup> Belangrijk is dat wij deze vraag hier stellen binnen het machtsdiscours, dus binnen het kader van de verantwoordelijkheid van de pastor voor de veiligheid van de pastorale relatie. Dat betekent dat onafhankelijk van de wijze waarop een gemeentelid eventueel bijdraagt aan het seksualiseren van het contact, de pastor degene is die de verantwoordelijkheid draagt voor het bewaren van veilige grenzen. (Celenza, 2011, 11, 134) Veel literatuur benadrukt de kwetsbaarheid van slachtoffers, of de kwetsbare levenssituatie waarin zij zich bevonden, toen zij zich, op zoek naar hulp, wendden tot hun pastor. (Disch & Avery, 2001; Fortune, 1989; Kennedy, 2003; Hopkins, 2006e; Van der Werf, 2008) Wij maken hier, in navolging van Celenza (die overigens benadrukt dat ieder mens zowel een potentieel grensoverschrijder is alsook een potentieel slachtoffer (Celenza, 2011, 134)), verder slechts twee korte opmerkingen. Volgens Celenza is het met betrekking tot de

---

van predikanten met een psychiatrische problematiek als ‘clergy sexual misconduct’ aanduidt, terwijl zij het gedrag van de tweede categorie grensoverschrijdende pastores, die handelen vanuit een persoonlijke crisis, aanduidt als ‘having an affair’. (Veerman, 2005, 22v; Brewster, 1996)

<sup>46</sup> Vgl. Grenz en Bell (1995, 42v) en Hopkins (1998, 31).

<sup>47</sup> Zou dat betekenen dat slachtoffers van grensoverschrijdende predikanten uit deze categorie minder behoefte hebben om mee te doen aan dit onderzoek? Dat weten wij niet. De verhalen van sommige onderzoeksparticipanten, waarin het wachten en hopen op inzicht van de grensoverschrijdende pastor in de schade die hij hen heeft toegebracht een belangrijke rol speelt, wijzen wel voorzichtig in deze richting (vgl. Baur, 1998, 294). Anderzijds zagen wij juist dat verschillende auteurs benadrukken dat de schade groot is, tot welke categorie de pleger ook behoort (Grenz & Bell, 1995, 42v; Hopkins, 1998, 31; Liberty, 2006e, 196).

<sup>48</sup> Zie hierover het hoofdstuk over beeldvorming. Zie ook Brewster (1996, 358).



meeste slachtoffers van grensoverschrijding in een hulpverlenende situatie niet mogelijk om hen te karakteriseren. Het enige wat zij met elkaar delen is het feit dat zij hulp hebben gezocht (Celenza, 2011, 135). Celenza concludeert:

“The profile of the victim/patient spans the full range of human descriptions. If any generalizations can be made, it is that most patient/victims are sensitive, empathic, and prone toward meeting the need of others. In some and probably most cases, patient/victims are high-functioning, appealing women with a special empathic capacity that contributes to their ability to take care of the therapist.” (Celenza, 2011, 134)<sup>49</sup>

Daarnaast gaat Celenza erop in dat in elk geval één bepaalde groep mensen een bijzonder risico loopt om slachtoffer te worden van seksuele grensoverschrijding in een therapeutische relatie: mensen met een incestgeschiedenis. (Celenza, 2011, 136v; vgl. Brewster, 1996, 357; Disch & Avery, 2001, 205; Graham & Fortune, 1993, 340)<sup>50</sup>

## 6. HOE ZIET HET ERUIT?

Het proces van grensoverschrijding in een pastorale relatie hoeven wij hier niet meer te beschrijven. In het vorige hoofdstuk hebben wij immers aan de hand van de portretten van zeventien verhalen van onderzoeksparticipanten mogen zien hoe de grenzen van de pastorale relatie geleidelijk steeds verder werden overschreden.<sup>51</sup> Hier willen wij alleen kort laten zien dat de overeenkomsten in de verhalen van de onderzoeksparticipanten niet toevallig zijn, maar een patroon laten zien.

Garland beschrijft het patroon dat grensoverschrijding in een pastorale relatie karakteriseert (Garland, 2006; vgl. Hopkins, 2006e). Hiervoor geldt dat niet in elk geval alle aspecten aanwijsbaar zijn, maar dat deze aspecten zo vaak voorkomen dat zij als behorend tot een patroon kunnen worden beschreven (Garland, 2006, 7). Allereerst noemt Garland het proces van *grooming*, waarbij de pastor geleidelijk en subtiel op zo'n manier macht uitoefent over het gemeentelid dat diens weerstand tegen de grensoverschrijdingen wordt afgebroken. ‘Op een onzichtbare manier wordt een web gewoven, waaruit de ander niet kan ontsnappen’ (Ganzevoort & Veerman, 2000, 43). Geleidelijk en subtiel wordt de ander ongevoelig gemaakt (*desensitized*) voor de grensoverschrijdingen, die langzaam steeds verder gaan, maar zo geleidelijk dat je achteraf haast niet kunt aangeven waar het eigenlijk begonnen is (Ganzevoort & Veerman, 2000, 43; Garland, 2006, 9; Garland & Argueta, 2010, 10v; Flynn, 2008, 34). Tolerantie van het grensoverschrijdende gedrag wordt beloofd: “God brought us together because He knew how

---

<sup>49</sup> Vgl. Fortune (Fortune, 1989, 13) en Liberty (Liberty, 2006c, 75).

<sup>50</sup> Zie in verband met de poging antwoorden te geven op de vraag welke factoren aan de kant van misbruikten grensoverschrijding in de hand kunnen werken ook Brewster (1996, 357) en Grenz en Bell (1995, 111). Hierbij laat met name de beschrijving van Stanley Grenz en Roy Bell zien hoe lastig het is om hierover te spreken zonder de indruk te wekken dat mensen die grensoverschrijding hebben ervaren verantwoordelijkheid dragen voor het grensoverschrijdende gedrag van pastores.

<sup>51</sup> Ook in andere publicaties wordt dikwijls aan de hand van voorbeelden zichtbaar gemaakt hoe seksuele grensoverschrijding gebeurt (Van Dam & Eitjes, 1994; Fortune, 1989; Ganzevoort & Veerman, 2000; Garland, 2006; Hopkins, 1991; Maris, 1995). Zie daarnaast de talrijke ervaringsverhalen (Selles, 2001; Van Dyke, 1997; Zomer, 2004; Maes & Slunder, 1999; Zomer, 2008) en de diverse ervaringsverhalen op: <http://sharonsrose.org/> (20 aug 2013) en op: <http://sigridzomer.webs.com/enjouwverhaal.htm> (28 oktober 2014).

much I needed someone like you.” (Garland, 2006, 7)<sup>52</sup> Hopkins gaat in op de vraag hoe intentioneel dit ‘inspinnen’ van een gemeentelid gebeurt:

“Do clergy who groom consciously know they are setting someone up to be violated? Maybe, maybe not. Often, they have emotionally ‘split off’ their destructive behavior, or they are in full-blown denial, or they justify their own behavior out of a deep, damaged sense of entitlement. Many simply do not understand the impact of their behavior on others.” (Hopkins, 2006e, 143)

Verder beschrijft Garland hoe gemeenteleden, op het moment waarop de relatie overduidelijk seksueel wordt, al zo verstrikt zijn dat zij met hun verwarring nergens anders terecht kunnen dan bij de grensoverschrijdende pastor (Garland, 2006, 9; Flynn, 2008). Zij beschrijft de verbondenheid met de grensoverschrijdende pastor die een slachtoffer ervaart als een gevolg van de grensoverschrijding. Garland spreekt in dit verband en in navolging van Carnes van *betrayal bonds* (Garland, 2006, 10).<sup>53</sup> Zij beschrijft de schaamte van mensen die grensoverschrijding hebben ervaren en die zichzelf doorgaans schuldig achten aan de seksuele relatie (Garland, 2006, 10v). Ook gaat Garland in op de lichamelijke en psychologische gevolgen (Garland, 2006, 12v). Vervolgens vertelt zij hoe getroffen en al dan niet proberen om het contact te beëindigen en hoe het geheim uiteindelijk uitkomt. (Garland, 2006, 13). Daarna volgt een beschrijving van de vorm die het proces in de geloofsgemeenschap heeft: de dikwijls trage reactie van de institutionele kerk en het verlies van het slachtoffer van zijn of haar geloofsgemeenschap (Garland, 2006, 14v; Flynn, 2008). Vervolgens bespreekt Garland de druk die de geloofsgemeenschap vaak op slachtoffers uitoefent om te vergeven (Garland, 2006, 15vv). Als laatste stap in dit proces beschrijft Garland het moment waarop slachtoffers zichzelf als *survivor* beginnen aan te duiden (Garland, 2006, 17).<sup>54</sup>

## 7. WAT ZIJN DE GEVOLGEN?

Hier gaan wij in op de gevolgen die seksuele grensoverschrijding heeft voor

### Wisseltruc scripts

Het was een goede film  
Waarin wij samen speelden  
Het pastoraal script stuurde de interactie  
tussen jou als hulpgever  
en mij als ontvanger van hulp  
beschermd binnen de context  
van een pastorale relatie

Veilig waande ik mij  
Na veel geruststelling door jou  
Durfde ik eindelijk te ontvangen  
Maar toen wisselde je  
eenzijdig en zonder mededeling het script  
Je gaf me niet meer, je nam me  
Beschermd door de context  
Van een pastorale relatie

Het werd een akelige film  
Waarin jij de regie had genomen  
met een slinkse wisseltruc  
Maar ik bleef geloven in het eerste script  
Voor het jouwe had ik immers nooit gekozen  
Wat moest ik anders in Gods naam?  
Beschedigd in de context  
Van een pastorale relatie

Isthe©

<sup>52</sup> Vgl. Kennedy (2003, 231).

<sup>53</sup> Zie ook Doyle (2009, 247v). Vgl. echter Ganzevoort en Veerman en anderen, die in dit verband wijzen op de rol die de loyaliteit van slachtoffers met grensoverschrijdende pastores speelt (Ganzevoort & Veerman, 2000, 48; Van der Werf, 2008, 10v; Benyei, 1998, 77).

<sup>54</sup> Vgl. voor beschrijvingen van (verschillende aspecten van) dit proces Flynn en anderen (Flynn, 2003; Flynn, 2008; Fortune, 1989; Willerscheidt, 1995; Ganzevoort & Veerman, 2000; Hopkins & Laaser, 1995; Doyle, 2009).

mensen die grensoverschrijding hebben ervaren en voor de geloofsgemeenschap. Uiteraard kunnen ook de gevolgen voor de grensoverschrijdende pastores zelf en voor hun gezinnen groot zijn. Echtgenoten en kinderen van grensoverschrijdende pastores zijn secundaire slachtoffers. In het kader van dit onderzoek gaan wij hier echter niet op in. Allereerst bespreken wij de gevolgen voor primaire slachtoffers. Wij bezien welke gevolgen seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie heeft op psychologisch, relationeel en spiritueel vlak (a). In een reflectie over trauma zullen wij het hier gezegde enerzijds verbreden – door in het algemeen naar de gevolgen van traumatische ervaringen te kijken, niet alleen naar trauma's ten gevolge van seksueel misbruik in een pastorale relatie – en anderzijds verdiepen: stilstaan bij de manier waarop trauma's ingrijpen in het leven van mensen kan ons helpen om de impact van seksuele grensoverschrijding beter te verstaan (b). Daarna richten wij onze blik op de geloofsgemeenschap en stellen wij de vraag naar de gevolgen die seksuele grensoverschrijding heeft voor de gemeente waarin het gebeurt (c).

### *a. De gevolgen voor de primaire slachtoffers*

Verschillende auteurs oriënteren zich voor hun beschrijving van de gevolgen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie heeft voor primaire slachtoffers aan de symptomen of reacties die Judith Herman associeert met traumatische blootstelling (*traumatic exposure*) en aan de diagnose van posttraumatische stressstoornis, of complexe posttraumatische stressstoornis.<sup>55</sup> Zo heeft bijvoorbeeld Kathryn Flynn niet aan de hand van de formele DSM-IV criteria onderzocht of bij de door haar geïnterviewden sprake is van posttraumatische stressstoornis (PTSS) (Flynn, 2003, 254), maar onderscheidt zij wel PTSS-symptomen in haar interviewmateriaal en gebruikt zij een op Herman gebaseerd traumamodel als organisatieprincipe van haar verhaal. (Flynn, 2008, 24v; vgl. Flynn, 2003; Celenza, 2011; Disch & Avery, 2001; Fogler, Shipherd, Rowe et al., 2008; Pope-Lance, 2006d; Frampton, 2006a). Zo beschrijft Flynn allereerst herbeleving van het gebeurde en vermijdingsgedrag en hyperactivering (kenmerkend voor PTSS) en de eveneens door Herman beschreven behoefte om het gebeurde te vertellen die gepaard gaat met het onvermogen om erover te spreken (Flynn, 2008, 25-28; vgl. Flynn, 2003). Vervolgens beschrijft Flynn problemen in de affect-regulatie van slachtoffers, concentratiestoornissen, een gevoel van onveiligheid en psychosomatische problemen. Verder beschrijft Flynn de relationele gevolgen waarover haar onderzoeksrespondenten vertellen en die zij als bijzonder zwaarwegend ervaren. Zij noemt in dit verband moeite om te vertrouwen, sociale isolatie en uitsluiting. Deze verschijnselen zijn alle kenmerkend voor complex PTSS. (Flynn, 2008, 28-34; vgl. Flynn, 2003)<sup>56</sup> Estelle Disch en Nancy Avery gebruiken in hun onderzoek twee verschillende meetinstrumenten om de gevolgen van seksuele grensoverschrijding door artsen, therapeuten en pastores te kunnen vaststellen. Enerzijds de 'impact of event'-scale (IES), die geschikt is om de mate van dwangmatige herbeleving (*intrusion*) en vermindering (*avoidance*) te kunnen meten. Anderzijds de 'trauma constellation identification'-scale (TCIS) om de affectieve en cognitieve reacties op de grensoverschrijding te kunnen bepalen. (Disch & Avery, 2001, 209vv) Ook hier zien wij dus een oriëntatie aan de theorievorming over trauma terug. Disch en Avery beschrijven naast herbeleving en vermindering ook verlieservaring, emotionele

---

<sup>55</sup> Zie voor een uitvoeriger bespreking van 'trauma' de volgende paragraaf.

<sup>56</sup> Daarnaast noemt Flynn verschillende factoren die zij specifiek acht voor seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie, zoals bijvoorbeeld het proces van 'grooming' dat wij in de vorige alinea hebben besproken (Flynn, 2008, 34vv; vgl. Flynn, 2003).

onstabieleit, isolatie, schaamte, angst, woede, zelfbeschuuldiging en verlies van vertrouwen (Disch & Avery, 2001, 209-213). Opsommingen van andere auteurs zijn grotendeels vergelijkbaar. Zo noemt Celenza beschadigd vertrouwen, ambivalentie over zichzelf, de grensoverschrijder en het gebeurde, isolatie, schuld en schaamte, angst, depressie, suïcidaliteit, woede en de met PTSS geassocieerde symptomen (Celenza, 2011, 132; vgl. Garland, 2006, 12v). Daar waar inclusiever wordt gedacht over slachtoffers van seksueel geweld (niet alleen vrouwen, maar ook mannen) worden ook agressie en pleggedrag genoemd in het lijstje met mogelijke gevolgen (Fogler, Shipherd, Rowe et al., 2008, 107; Ganzevoort & Veerman, 2000, 32). Van Dam en Eitjes oriënteren zich bij hun bespreking van de gevolgen niet aan het traumaconcept. Zij noemen in dit verband het geschonden vertrouwen in de eerste plaats, en vervolgens het feit dat degene die om hulp kwam bij zijn of haar pastor er nu in plaats van hulp nog een probleem bij heeft. Verder noemen zij de schade die de geheimhouding toebrengt, schuldgevoel en problemen met seksualiteit. (Van Dam & Eitjes, 1994) Diverse auteurs benadrukken dat vooral de schending van vertrouwen beschadigend werkt (Chaves & Garland, 2009, 13; Celenza, 2011, 132). Ruard Ganzevoort en Alexander Veerman beginnen hun bespreking van de gevolgen van seksueel geweld terughoudend. De ernst van het geweld en dus de ernst van de gevolgen verschillen per situatie. Verder geven zij aan dat het, hoewel duidelijk is dat seksueel geweld zeer ingrijpende gevolgen kan hebben, desondanks niet makkelijk is om een rechtstreeks verband te leggen tussen geweld en gevolgen. Vervolgens bespreken zij de gevolgen op vier velden: lichamelijk, psychisch, sociaal en seksueel, en noemen zij verschillende strategieën van mensen die grensoverschrijding hebben ervaren om met het gebeurde om te gaan en om te kunnen functioneren in de maatschappij: vermijden, verzwijgen, of, als dit niet langer werkt, een keuze uit bagatelliseren, generaliseren, compenseren of transformeren van het gebeurde. Hierbij is gedrag dat ooit diende om staande te blijven dikwijls niet langer functioneel. Het is onvrij gedrag (vgl. Meulink-Korf, 2008b). Ganzevoort en Veerman beschrijven herstel dan ook als de keuzevrijheid van slachtoffers met betrekking tot het gebruik van deze strategieën (Ganzevoort & Veerman, 2000, 23vv).

Naast psychologische en relationele gevolgen noemen tal van auteurs in elk geval zijdelings de spirituele gevolgen van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie voor slachtoffers (Disch & Avery, 2001, 214; Liberty, 2006c, 76; Willerscheidt, 1995, 31; Vogelsang, 1993, 199). Uit het veelal anekdotische materiaal blijkt dat seksueel misbruik in pastorale relaties ‘doorgaans wordt geassocieerd met ingewikkelde of verbroken relaties met God, verlies van vertrouwen in religieuze instituties en een beschadigd vermogen tot spirituele ontwikkeling’ (Pargament, Murray-Swank & Mahoney, 2008, 201, 207).<sup>57</sup> Verschillende auteurs noemen hierbij dat het feit dat de pastor – representant van God – misbruikt, wordt ervaren “as if God himself had committed the violation” (Pargament, Murray-Swank & Mahoney, 2008, 206; vgl. Doyle, 2009, 246; Flynn, 2003, 181; Lebacqz & Barton, 1991, 105; Liberty, 2006c, 76).<sup>58</sup> Flynn onderscheidt twee patronen in de wijze waarop de spiritualiteit van vrouwen die seksuele grensoverschrijding door een pastor hebben ervaren, verandert. Allereerst leren zij dat de grensoverschrijdende pastor niet God is en tweede verandert hun persoonlijke spiritualiteit van

---

<sup>57</sup> Hierbij vermoed Barbara McLaughlin op grond van – beperkt – empirisch materiaal dat de spirituele gevolgen van seksueel misbruik in een pastorale relatie voor minderjarige slachtoffers ingrijpender zijn dan voor volwassenen (McLaughlin, 1994).

<sup>58</sup> Met name Thomas Doyle bespreekt in dit verband uitgebreid de bijzondere positie die rooms-katholieke priesters hebben. Zowel in de ‘mythologie’ van de gelovigen als in de officiële leer van de Rooms-Katholieke Kerk. (Doyle, 2009).

een transcendente God naar een ervaren van God in relaties. (Flynn, 2003, 173) Flynn spreekt in dit verband van ‘complexe spiritualiteit’. God wordt niet langer ‘out there’ gezocht en ervaren, maar eerder ‘between’ en ‘among’ (Flynn, 2003, 174). Zij spreekt haar hoop uit dat deze vrouwen profeten zullen zijn van een glorende transformatie van de (patriarchale) westerse theologie (Flynn, 2003, 181).

### *b. Rondom trauma*

In deze subparagraaf over trauma willen wij het eerder over de psychologische, relationele en spirituele gevolgen gezegde verdiepen. Wij zagen daarnet hoe diverse auteurs zich oriënteerden aan traumaliteratuur om de gevolgen van seksueel misbruik in een pastorale relatie te beschrijven (Flynn, 2003; Flynn, 2008; Fogler, Shipherd, Clarke et al., 2008; Disch & Avery, 2001). Net als deze auteurs gaan ook wij ervan uit dat het adequaat en behulpzaam is om dergelijke gevolgen door de lens van theorievorming rond trauma te bezien: de reflectie over trauma vormt een belangrijk kader waarbinnen ervaringen van slachtoffers kunnen worden verstaan, of waaraan zij in elk geval kunnen worden gerelateerd. Daarop stoelt de voor deze subparagraaf centrale vooronderstelling dat een algemene bespreking van trauma ons kan helpen om te verstaan wat seksueel misbruik doet. Wij houden in dit onderzoek, dat niet psychologisch van aard is, echter iets meer afstand tot de traumatheorievorming dan in de genoemde onderzoeken gebeurt. Een beoordelen van de mate waarin de ervaringen van de onderzoeksparticipanten traumatiserend zijn, behoort immers niet tot de mogelijkheden en de doelstellingen van dit onderzoek. Daarom hebben wij ervoor gekozen om de reacties van de onderzoeksparticipanten niet direct in verband te brengen met de traumaliteratuur.<sup>59</sup>

Hoe willen wij hier naar trauma kijken? De vraagstelling van dit onderzoek bepaalt onze interesse in de sociale kant van trauma. Hierbij zijn twee aspecten te onderscheiden, die voor onze vraagstelling allebei relevant zijn. Het ene aspect is het feit dat traumatische ervaringen invloed hebben op de relationele vermogens van mensen (Herman, 2001). Het andere aspect is het feit dat de omgeving vaak niet adequaat reageert op mensen met traumatische ervaringen (Janoff-Bulman, 1992). Wij zullen proberen om beide kanten te belichten.

Wij stellen hier dus de vraag naar de impact van traumatische ervaringen op de relaties tussen mensen. Met deze vraag als gids banen wij ons hier een heel smal paadje door het woud aan literatuur over trauma. Op een ietwat speelse en verhalende wijze en zonder te claimen de literatuur te kennen of te overzien en zonder te pretenderen om aan de complexiteit van het onderwerp recht te doen, willen wij een schetsmatige impressie geven van wat traumatische ervaringen met relaties kunnen doen. Hierbij heeft dit stuk ook het karakter van een sfeerbeeld: niet alles wat wij noemen houdt rechtstreeks verband met de thematiek van het onderzoek. Bij elkaar creëren deze fragmenten, dat is althans onze hoop, wel een kader dat ons kan helpen om de ervaringen van de onderzoeksparticipanten te verstaan. Dit losse verband met de onder-

---

<sup>59</sup> Ook de popularisering, of protoprofessionalisering (Brinkgreve, Onland & De Swaan, 1979, 21) van het traumabegrip gedurende de afgelopen decennia, die heeft geleid tot een inflatie van het gebruik ervan, noopt tot enige terughoudendheid. Tegenover de nauwkeurige definiëring van kenmerken van de posttraumatische stress-stoornis (PTSS) in de classificerende psychiatrische handboeken DSM III en DSM IV staat nu een verwaterd alledaags taalgebruik waarin trauma een term voor alle langetermijngevolgen van nare gebeurtenissen is geworden (Leydesdorff, 2004, 114, 120; Aarts & Visser, 2007, 3) en waarin onprettige ervaringen al gauw (en lang niet altijd serieus) het etiket ‘traumatisch’ krijgen opgeplakt. Dit verwaterde taalgebruik is een reden om de term ‘trauma’ terughoudend te gebruiken (vgl. Ganzevoort & Visser, 2007, 296).

zoeksvraagstelling geldt met name voor de schets van de geschiedenis van het onderzoek naar trauma, waarmee wij beginnen. Aan de hand van de beschrijving van Judith Herman (2001) schetsen wij de geschiedenis van het onderzoek naar trauma als een grote en algemene lijn, die het ongemak van de samenleving als het gaat om trauma illustreert. Vervolgens kijken wij aan de hand van de fundamentele assumpties van Ronnie Janoff-Bulman (1992; 2006) naar trauma. Deze invalshoek sluit direct aan bij dit onderzoek, waarin de impact die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie heeft op de diepste overtuigingen van alle betrokkenen keer op keer blijkt. Ook zonder in dit onderzoek trauma precies te willen aanwijzen is het met name voor een verstaan van de reacties van de omgeving behulpzaam om naar de impact van traumatische gebeurtenissen op de fundamentele assumpties van mensen te kijken. Vervolgens gaan wij in op theorievorming over posttraumatische groei. De wijze waarop er hier naar wordt gestreefd om, zonder de schade te *verharmlosen*, oog te hebben voor de veerkracht van mensen, sluit nauw aan bij de wijze waarop wij in dit onderzoek kijken naar mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ervaren. Enkele gedachten over ‘trauma en religie’ sluiten de reflectie over trauma af.

Voordat wij ons in het vervolg op de sociale kant van trauma concentreren, zullen wij enkele algemene opmerkingen over trauma maken.

Welke gebeurtenissen tot trauma's leiden, laat zich niet in het algemeen zeggen, het gaat hier immers niet om de gebeurtenis op zich, maar om de vraag wat de gebeurtenis met iemand doet. Bovendien is de relatie tussen traumatische gebeurtenis en psychische gevolgen zeer complex, een veelvoud aan factoren speelt hier een rol. (Janoff-Bulman, 1992, 52; Ganzevoort & Visser, 2007, 296v) Voor kinderen zijn de gevolgen anders dan voor volwassenen (Aarts, 2007) en de manier waarop traumatische ervaringen doorwerken, is ook cultureel bepaald (De Vries, Caes & Ganzevoort, 2007).<sup>60</sup> Algemeen kun je zeggen: hoe structureler het ontwrichtende gebeuren is, zoals in situaties van oorlog of bij misbruik binnen het gezin (waar ook de omgeving of samenleving zelf ontwricht is zodat het kwaad niet meer als kwaad wordt benoemd en herkend), hoe groter doorgaans ook de impact op onze fundamentele aannames is (Herman, 2001, 82).<sup>61</sup> In elk geval gaat het bij trauma om gebeurtenissen die niet binnen onze gewone ervaringen te plaatsen zijn (*out of the ordinary*) en die als levensbedreigend worden ervaren. (Janoff-Bulman, 1992, 53) Herman omschrijft “een gevoel van hevige angst, hulpeloosheid, onmacht en dreigende vernietiging” als gemeenschappelijke noemer van psychische trauma's (Herman, 2001, 52v), Ganzevoort spreekt van trauma als “een ernstige, de integriteit ontwrichtende, machteloos makende en langdurig negatieve psychische problemen veroorzakende levensgebeurtenis” (Ganzevoort & Visser, 2007, 296; Ganzevoort, 2005). Herman noemt psychische trauma's een aandoening van de machtelozen. Trauma's ontstaan wanneer mensen machteloos zijn en de normale menselijke reacties op gevaar, die de mens in staat stellen om te vechten of te vluchten, nutteloos blijken. De verschijnselen waarmee het lichaam reageerde op het gevaar blijven vaak nog lang bestaan, in gewijzigde of overdreven vorm. Hierbij gaat het verband tussen traumatische symptomen en hun oorzaak vaak verloren, de symptomen gaan een eigen leven leiden. (Herman, 2001, 53v) Traumatische ervaringen worden op een andere manier in de hersenen opgeslagen dan niet-traumatische ervaringen. In beelden,

---

<sup>60</sup> Waarbij men uiteraard moet opletten voor stereotypering door individuen met hun cultuurgroten of lotgenoten over één kam te scheren (De Vries, Caes & Ganzevoort, 2007, 61; vgl. Shadid, 1998; Seiffert, 2002).

<sup>61</sup> In navolging van Terr wordt onderscheid gemaakt tussen type I trauma's (eenmalige, kortdurende, schokkende ervaringen) en type II trauma's (blootstaan aan langdurige en herhaalde traumatische ervaringen) (Aarts & Visser, 2007, 5). Dit komt min of meer overeen met de eerdergenoemde onderscheiding van Herman van PTSS en complexe PTSS.

geuren en geluiden die als het ware ‘prenarratief’ zijn, die niet in onze verhalen geïntegreerd kunnen worden. (Neimeyer, 2006, 72) “[S]elf-narratives are the very substance that is disrupted by trauma and loss.” (Neimeyer, 2006, 78) Traumatische ervaringen hebben gevolgen voor de ‘narratieve competentie’ van mensen (Ganzevoort, 1998b), het schrijven van het levensverhaal stagneert (Ganzevoort & Visser, 2007, 296).

Herman onderscheidt hierbij drie hoofdcategorieën symptomen van de in 1980 voor het eerst als diagnose gedefinieerde posttraumatische stress-stoornis (PTSS): hyperactivering, dwangmatige herbeleving en vervlakking. Petra Aarts en Wim Visser spreken in plaats van vervlakking van vermijding. (Herman, 2001, 55; Aarts & Visser, 2007, 4; vgl. Janoff-Bulman, 1992, 65-69, 95-114) De laatste jaren is er een toegenomen aandacht voor de neurofysiologische kant van trauma (zie bijvoorbeeld Op den Velde & Van der Kolk, 2007).

### *Een vergeten geschiedenis*<sup>62</sup>

Als het gaat om trauma geldt net als bij het spreken over seksueel misbruik in een pastorale relatie, dat door de tijd heen telkens onder verschillende namen en met verschillende vooronderstellingen naar de verschijnselen wordt gekeken die wij tegenwoordig als kenmerken van trauma verstaan. Judith Herman brengt in haar boek *Trauma en herstel* (2001) ervaringen die verschillend worden benoemd en beoordeeld bij elkaar:

“Dit is een boek over het herstellen van verbindingen: tussen de publieke en de privé-wereld, tussen het individu en de gemeenschap, tussen mannen en vrouwen. Het is een boek over overeenkomsten: tussen verkrachtingsoverlevenden en oorlogsveteranen, tussen mishandelde vrouwen en politieke gevangenen, tussen de overlevenden van enorme concentratiekampen, gecreëerd door tirannen die heersen over een heel volk, en de overlevenden van kleine, verborgen concentratiekampen, gecreëerd door tirannen die heersen over hun gezin.” (Herman, 2001, 14)

Als het gaat om trauma geldt echter ook, en dat laat Herman in haar boek heel duidelijk zien, dat er überhaupt niet over wordt gesproken. “Sommige schendingen van de maatschappelijke code zijn te gruwelijk om hardop te worden genoemd.” (Herman, 2001, 12).

Aan het begin van *Trauma en herstel* kijkt Herman vooral naar de sociale geschiedenis, namelijk naar de geschiedenis van wetenschappelijk onderzoek naar trauma. Volgens Herman heeft het ‘periodieke geheugenverlies’ van het onderzoek naar trauma niet te maken met een gebrek aan belangstelling, maar geeft het onderwerp aanleiding tot controverses waardoor het van tijd tot tijd taboe wordt (Herman, 2001, 19). Herman probeert deze vergeten geschiedenis te schetsen. Zij begint bij het onderzoek naar de oorzaken van hysterie van Freud en anderen aan het eind van de 19<sup>e</sup> eeuw. Freud vermoedt op grond van talrijke en diepgaande gesprekken met zijn patiënten dat “elk geval van hysterie berust op *één of meer voorvallen van premature seksuele ervaring*, die thuishoren in de vroegste jeugd”. (Herman, 2001, 27, cursivering in het origineel). Al gauw deinst hij echter terug voor de implicaties van deze ontdekking. Hysterie komt immers zo veel voor dat hij zou moeten concluderen dat seksueel geweld tegen kinderen overal zou zijn. Die gedachte is voor hem onaanvaardbaar. (Herman, 2001, 27) Freud houdt op om werkelijk naar zijn patiënten te luisteren. Hij herroept zijn theorie en schept ‘uit de puinhopen van de traumatische theorie van hysterie’ de psychoanalyse (Herman, 2001, 28): “Met koppige volharding, die aanleiding was tot steeds ingewikkelder theorieën, betoogde hij dat de klachten van vrouwen over seksueel misbruik ingebeeld waren en voortkwamen uit lustverlangens.”

---

<sup>62</sup> Zie met betrekking tot de geschiedenis van het onderzoek naar trauma ook Aarts (2007).

(Herman, 2001, 33) Het 'onuitspreekbare', dat even volop in de belangstelling stond, wordt weer onuitspreekbaar. Enkele decennia lang. Totdat de eerste wereldoorlog aan miljoenen mannen het leven kost. Mannen die aan de verschrikkingen van de loopgravenoorlog werden blootgesteld 'begonnen zich te gedragen als hysterische vrouwen'. (Herman, 2001, 35) Als duidelijk wordt dat de symptomen te wijten zijn aan een psychisch trauma, stelt men eerst vooral de vraag naar het moreel van de soldaten die hieraan lijden. Enkele jaren na de oorlog verflauwt de aandacht opnieuw, om rond de tweede wereldoorlog weer op te laaien. Pas na de Vietnamoorlog wordt er systematisch onderzoek gedaan naar de psychische gevolgen van oorlogsgeweld (Herman, 2001, 35v, 43) en in 1980 wordt het 'kenmerkende syndroom van een psychisch trauma' voor het eerst een diagnose: posttraumatische stress-stoornis (Herman, 2001, 45).

Kennis over trauma's wordt dus grotendeels opgedaan aan de hand van onderzoek naar oorlogsveteranen. In de jaren 70 van de vorige eeuw stelt de feministische beweging enerzijds de onvoorstelbare 'alomtegenwoordigheid van seksueel geweld' vast en introduceert anderzijds een nieuwe taal om te kunnen beschrijven wat seksueel geweld aanricht. Hierbij werken feministische hulpverleners, behandelaars en onderzoekers nauw samen met de vrouwen die zij behandelen (Herman, 2001, 47). De psychische syndromen die men aantreft bij de overlevenden van verkrachting, geweld in het gezin en incest en het syndroom dat zoveel oorlogsveteranen en oorlogsoverlevenden hebben, zijn dus, zo laat Herman in haar verbindende geschiedenis zien, (als zodanig voor de psycholoog) hetzelfde (Herman, 2001, 50).

Wie kijkt naar deze 'vergeten geschiedenis' van trauma dient aandacht te hebben voor de context waarbinnen de wetenschappelijke aandacht voor trauma afwisselend mogelijk is en weer verdwijnt. Herman betoogt dat wetenschappelijke aandacht voor trauma alleen mogelijk is binnen een gunstig politiek en maatschappelijk klimaat. Zodra de politieke en maatschappelijke aandacht verdwijnt, wordt het onderzoek naar trauma suspect en verdwijnt de opgedane kennis uit het bewustzijn. Om misschien decennia later, als het klimaat weer gunstig is, te worden teruggevonden of opnieuw te worden opgedaan. (Herman, 2001, 28vv, 51; vgl. Herman, 1997, 237vv; Aarts & Van Dantzig, 2007, 40v)

Hetzelfde geldt voor de individuele geschiedenis van trauma. Ook individuele verhalen kunnen alleen in een gunstig maatschappelijk klimaat worden verteld en gehoord. Zo noemt Robert Neimeyer voorbeelden van verlieservaringen die op dit moment in onze cultuur niet goed verteld en gehoord kunnen worden, zoals bijvoorbeeld de dood van een gehandicapt kind, waardoor de omgeving er dikwijls niet in slaagt degene die verlies heeft geleden te steunen om de ervaring te integreren. (Neimeyer, 2006, 70v) Bij de bespreking van culturele scripts in het volgende hoofdstuk komen wij op dit thema terug.

### *Onze fundamentele assumpties en trauma*

Volgens de Amerikaanse psychologe Ronnie Janoff-Bulman laten wij ons in ons leven leiden door allerlei assumpties, of cognitieve schemata, die wij in de loop van ons leven verwerven. Samen vormen alle assumpties ons oriëntatiesysteem. Volgens Janoff-Bulman heeft dit oriëntatiesysteem een hiërarchische ordening. Hoe fundamenteeler onze aannames zijn, hoe abstracter en breder toepasbaar zij worden en hoe minder wij geneigd zijn om ze te veranderen. (Janoff-Bulman, 1992, 4v; vgl. Herman, 2001, 75) Volgens Janoff-Bulman zijn voor de meeste mensen de welwillendheid en de zinvolheid van de wereld en de waarde van ieder mens de meest fundamentele aannames (Janoff-Bulman, 1992, 6; Janoff-Bulman, 2006, 84). Ook wie op een rationeel niveau weet dat de wereld vaak helemaal niet zo goed is, houdt doorgaans op het diepste



niveau vast aan de aanname van de welwillendheid van de wereld. Dat is mogelijk door bijvoorbeeld een scheiding te maken tussen de ‘eigen’ wereld, die ten diepste als goed wordt ervaren, en de wereld ‘daarbuiten’ met al haar verschrikkingen. (Janoff-Bulman, 1992, 6v) Deze fundamentele aannames van eigenwaarde en van zinvolheid en welwillendheid van de wereld ontstaan als het goed is in de vroegste jeugd (Janoff-Bulman oriënteert zich hier onder andere aan de object-relatietheorie van Fairbairn en Winnicott). Als kinderen voldoende betrouwbaarheid van hun belangrijke anderen ervaren, ontwikkelen zij een basaal vertrouwen in de wereld en in zichzelf. (Janoff-Bulman, 1992, 12-17) Hoewel je deze drie meest fundamentele aannames strikt genomen ook illusies zou kunnen noemen (ze zijn immers niet altijd waar), zijn ze noodzakelijk om ons in de wereld en in het leven thuis te voelen. Het zijn dus heel functionele illusies. Aan de hand van verschillende onderzoeken laat Janoff-Bulman zien hoe groot de weerstand van mensen is tegen een herziening van hun fundamentele assumpties (Janoff-Bulman, 1992, 26-45). Verandering van de fundamentele assumpties geschiedt dan ook zo geleidelijk dat deze assumpties niet ophouden als oriëntatiesysteem te functioneren. Soms worden wij echter geconfronteerd met gebeurtenissen die onze positieve grondaannames als het ware onder onze voeten vandaan slaan. Sommige gebeurtenissen kunnen wij in ons betekenisgevend kader van aannames simpelweg niet plaatsen. Zij brengen ons hele kader ten val. (Janoff-Bulman, 1992, 45) En juist het sneuvelen van ons kader maakt deze gebeurtenissen volgens Janoff-Bulman traumatisch:

“The essence of trauma is the abrupt disintegration of one’s inner world. Overwhelming life experiences split open the interior world of victims and shatter their most fundamental assumptions. (...) Their basic trust in their world is ruptured. (...) They are face to face with a dangerous universe, made all the more frightening by their total lack of psychological preparation.” (Janoff-Bulman, 1992, 63)

Volgens Janoff-Bulman zitten getroffen en klem tussen twee onhoudbare cognitief-emotionele keuzes. De oude assumpties functioneren niet langer en de potentiële nieuwe assumpties zijn extreem negatief en bedreigend. (Janoff-Bulman, 1992, 93) Vanuit deze onhoudbare situatie moet degene die van een trauma probeert te herstellen, proberen om tot een nieuw oriëntatiesysteem van aannames te komen, waarin de traumatische gebeurtenis op de een of andere manier is geïntegreerd. Een immense taak. Hoe beter mensen erin slagen om hierbij weer tot redelijk positieve fundamentele aannames te komen, hoe beter het doorgaan met hen gaat. (Janoff-Bulman, 1992, 93, 145; vgl. Neimeyer, 2006, 73) Als het goed is wordt de traumatische gebeurtenis in de fundamentele aannames opgenomen zonder de fundamentele aannames volledig te bepalen (Janoff-Bulman, 2006, 87).

Janoff-Bulman onderscheidt drie categorieën van coping-processen die door slachtoffers worden ingezet om tot een nieuw oriëntatiesysteem te komen. Allereerst automatische processen om de krachtige nieuwe informatie te verwerken,<sup>63</sup> ten tweede inspanningen om de data te herinterpreteren en ten derde interacties met anderen die herstel bemoeilijken of bevorderen. Ik zal hier op de tweede en de derde categorie van coping-processen nader ingaan.

Door traumatische gebeurtenissen te herinterpreteren proberen slachtoffers de kloof tussen hun eerdere positieve assumpties en de negatieve assumpties die het traumatische gebeuren impliceert zo ver mogelijk te dichten. (Janoff-Bulman, 1992, 117)

---

<sup>63</sup> Hierbij waardeert Janoff-Bulman de ‘adaptive value’ van ontkenning en herbeleving: “Unfortunately, in considering denial and intrusive recollections as indicative of trauma, we have too often considered them abnormal responses to stressful events, rather than adaptive responses to abnormal events” (Janoff-Bulman, 1992, 95).

Janoff-Bulman onderscheidt drie strategieën die mensen in staat stellen om het gebeurde te herinterpreteren. Een eerste strategie is vergelijking. Vergelijking van de eigen situatie met de situatie van mensen met wie het slechter gaat, helpt mensen om zich beter te voelen. Dat kunnen reële en hypothetische anderen zijn. Vergelijking van de eigen situatie met een slechtst denkbare afloop ('het had veel erger kunnen aflopen') geeft mensen het gevoel relatief nog geluk te hebben gehad, het toont de 'relative benevolence' van het gebeurde zoals het gebeurde. Vergelijking met (hypothetische) anderen kan mensen bovendien het gevoel geven dat zij goed herstellen. (Janoff-Bulman, 1992, 118-123) Een tweede strategie die Janoff-Bulman noemt is *self-blame*. Dat is een enigszins gevaarlijke bewering in een context waarin slachtoffers maar al te vaak met *blaming the victim*-processen worden geconfronteerd. Het feit dat *self-blame* een coping-strategie kan zijn, betekent niet dat men slachtoffers de schuld van het gebeurde mag geven. (Janoff-Bulman, 1992, 123v)

*Self-blame* kan mensen helpen om een antwoord te geven op de vraag 'waarom ik?' (Janoff-Bulman, 1992, 125). Janoff-Bulman onderscheidt hierbij twee soorten zelfbeschuldiging. 'Karakterologische' zelfbeschuldiging raakt aan de eigenwaarde van een persoon. Het herbouwen van de assumptie van de zinvolle wereld zou in dat geval ten koste gaan van de assumptie van de eigenwaarde. Op gedrag gerichte zelfbeschuldiging ('ik had ook niet zo laat over straat moeten lopen') hoeft daarentegen de eigenwaarde niet te raken. (Janoff-Bulman, 1992, 125-130) Een derde strategie is de wijze waarop getroffen en de traumatische ervaring uiteindelijk kunnen accepteren en transformeren door er positieve elementen aan toe te kennen. (Janoff-Bulman, 1992, 133). Betekenis wordt verleend door aan een gebeurtenis een doel toe te kennen. Overlevenden zeggen bijvoorbeeld over de traumatische gebeurtenissen die hun zijn overkomen dat deze een diepere betekenis aan het leven verlenen. Twee manieren van betekenisverlening komen veel voor. De eerste richt zich op de ervaring van positieve veranderingen van het slachtoffer zelf. Men waardeert bijvoorbeeld leven of gezondheid veel bewuster, of men heeft het gevoel door het gebeurde een beter of sterker mens te zijn. (Janoff-Bulman, 1992, 135-138; zie ook Calhoun & Tedeschi, 2006) De tweede manier richt zich op anderen. De eigen ervaring kan ten dienste worden gesteld aan anderen. Bijvoorbeeld: ouders van vermoorde kinderen zetten zich in voor veiligheid, het geeft hen het gevoel dat hun kind tenminste niet voor niets is gestorven. (Janoff-Bulman, 1992, 138v)<sup>64</sup>

Janoff-Bulman benadrukt dat het feit dat mensen in staat zijn om betekenis aan verschrikkelijke gebeurtenissen te verlenen natuurlijk niet betekent dat deze gebeurtenissen niet pijnlijk en ongewenst zijn, ook terugkijkend vanuit de persoonlijke groei die zij hebben teweeggebracht niet (Janoff-Bulman, 1992, 139v). De mogelijkheden van herinterpretatie van het gebeuren samenvattend citeert Janoff-Bulman Philipp Brickman: "Though not the master of one's fate, one may still be captain of one's soul" (Janoff-Bulman, 1992, 141) Met andere woorden, je kunt de wind niet bepalen, maar de stand van de zeilen bepaal je zelf.

Ik kom bij de derde categorie van coping-processen, de interactie met anderen. Trauma raakt aan het gevoel van verbondenheid met andere mensen, trauma's brengen zonder uitzondering schade toe aan sociale relaties. Andersom hebben mensen uit de sociale omgeving van de getroffene invloed op de uiteindelijke afloop van diens trauma. (Herman, 2001, 75v, 87) Hoe beter mensen erin slagen om hierbij weer te komen tot redelijk positieve fundamentele aannames, zeiden wij daarnet, hoe beter het doorgaans met hen gaat. En net zoals kinderen in

---

<sup>64</sup> Flynn spreekt in dit verband van *survivor mission* en noemt tal van manieren waarop mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ervaren zich engageren (Flynn, 2003, 236).

relaties met betrouwbare anderen positieve aannames ontwikkelen, zo is het ook voor mensen die traumatische gebeurtenissen hebben meegemaakt in de tijd daarna van cruciaal belang dat zij in hun omgeving betrouwbaarheid ervaren, en zo op den duur weer enig vertrouwen ontwikkelen in zinvolheid en welwillendheid van de wereld en ook weer vertrouwen krijgen in zichzelf. (Janoff-Bulman, 1992, 143-147; Herman, 2001, 79) Maar terwijl het voor het herstel van getraumatiseerde mensen belangrijk is dat zij in hun relaties met anderen weer betrouwbaarheid ervaren, is het helaas allerminst vanzelfsprekend dat anderen deze betrouwbaarheid ook bieden. Integendeel. Vaak reageert de omgeving op een manier die in plaats van te genezen nog dieper beschadigt. (Janoff-Bulman, 1992, 147)<sup>65</sup>

Hoe komt dat? Mensen die verschrikkelijke dingen hebben meegemaakt, blijken confronterend te zijn voor hun omgeving. Zij vormen een rechtstreekse bedreiging voor de fundamentele aannames van de mensen om hen heen. De confrontatie met traumatische ervaringen van anderen herinnert ons er immers aan dat de wereld niet alleen goed en welwillend, maar ook wreed en kwaadwillend kan zijn. (Janoff-Bulman, 1992, 148; Van Dijk, 2008b) En daaraan worden wij liever niet herinnerd. Die confrontatie gaan wij liever uit de weg. Dus proberen wij vaak de mens die iets heel naars is overkomen, uit de weg te gaan. En als uit de weg gaan niet mogelijk is, zitten wij in een ongemakkelijk parket. In die situatie blijkt *victim-blaming* een beproefde manier te zijn om ons zelf wat minder akelig en bedreigd te voelen. Immers, als wij onszelf kunnen wijsmaken dat degene die iets naars is overkomen dat op de een of andere manier aan zichzelf te danken heeft, is de wereld voor ons omstanders niet langer wreed en kwaadwillend. Sterker nog, het bevestigt zelfs ons geloof in een wereld die door de samenhang van oorzaak en gevolg overzichtelijk en voorspelbaar is. En het bevestigt ons geloof in onze eigen relatieve onkwetsbaarheid, je hebt je lot immers zelf in de hand. Voor de getroffen en is dit mechanisme heel beschadigend. (Janoff-Bulman, 1992, 149v) Naast deze motivationele factor achter *victim-blaming* wijst Janoff-Bulman ook cognitieve factoren aan die bijdragen aan de beschuldiging van getroffen en. *Hindsight bias* bijvoorbeeld, door de psycholoog Fischdorf als *creeping determinism* bestempeld. Terugkijkend kun je je niet goed voorstellen hoe een bepaalde situatie eventueel anders had kunnen aflopen. De gebeurtenissen lijken elkaar logisch en causaal te hebben opgevolgd. Daarom zijn mensen geneigd slachtoffers hun reactie aan te rekenen, terwijl deze hun beslissingen zonder kennis van de uitkomst moesten nemen. (Janoff-Bulman, 1992, 150v) Een andere cognitieve factor die bijdraagt aan *victim-blaming* is het feit dat wij, omdat wij sterk geneigd zijn om in 'actie-reactie'-patronen te denken, al snel vermoeden dat slachtoffers van geweld dit geweld op de een of andere manier zullen hebben uitgelokt. In situaties waarin leed door een ander wordt toegevoegd, is daarom vaak sprake van *victim-blaming*. Dit geldt in het bijzonder voor seksueel geweld en blijkt uit de talloze mythes rond verkrachting. (Janoff-Bulman, 1992, 151-153; Bal, 1988; Verhoef, 2006)

Judith Herman benadrukt de noodzaak van verbondenheid: "Herstel is alleen mogelijk binnen de context van relaties; het kan niet in een isolement plaatsvinden." (Herman, 2001, 175) Zij spreekt van helende relaties en gaat in dit verband ook in op de relatie met de thera-

---

<sup>65</sup> Bedoeld zijn hierbij niet de meest dichtbij anderen zoals bijvoorbeeld echtgenoten, maar eerder vrienden en kennissen. De meest dichtbij anderen zijn immers in hun leven zelf ook direct getroffen door de traumatische gebeurtenis. Zij zijn vaak een immense steun voor getroffen en. Doorgaans beschuldigen zij eerder zichzelf dan het slachtoffer. Maar ook de relaties tussen slachtoffers en hun meest dichtbij anderen verliezen na traumatische gebeurtenissen hun vanzelfsprekend karakter. Vaak verloopt de communicatie moeilijk, zeker daar waar men elkaar voor de herinnering wil beschermen, en is er bijvoorbeeld weinig ruimte voor de eigen pijn van deze nabije anderen. (Janoff-Bulman, 1992-161) Zie in verband met de intergenerationele doorwerking van trauma Begeman (2007). Zie voor de impact van seksueel misbruik van kinderen op het gezin Wind et al. (2008).

peut (Herman, 2001, 175vv; vgl. Janoff-Bulman, 1992, 161vv). Herman beschrijft drie herstelfases. In deze fases staan verschillende hersteltaken centraal. In de eerste fase gaat het met name om het herwinnen van een gevoel van veiligheid. In de tweede fase gaat het om herinnering en rouw. In de derde fase om het komen tot een nieuwe verbondenheid. (Herman, 2001, 175vv)

### *Twee kanten van de medaille*

Sinds het verschijnen van de invloedrijke boeken over trauma van Herman en Janoff-Bulman begin jaren negentig van de vorige eeuw, is veel over trauma en in het bijzonder over de posttraumatische stress-stoornis geschreven (zie voor literatuur bijvoorbeeld Aarts & Visser, 2007). Daarnaast is er de laatste jaren sprake van een groeiende aandacht voor mogelijke positieve gevolgen van trauma. Dat mensen door grote moeilijkheden kunnen veranderen is algemeen bekend. Maar pas de laatste jaren wordt posttraumatische groei ook steeds meer voorwerp van onderzoek (Calhoun & Tedeschi, 2006, 4). Er komt steeds meer aandacht voor de mogelijkheid dat groei, eerder dan pathologie, de normale uitkomst van traumatische ervaringen zou kunnen zijn (Aarts & Van Dantzig, 2007, 38; Aarts & Visser, 2007, 4; zie echter Aarts, 2007, 31). De toegenomen aandacht voor groei doorbreekt volgens Ruard Ganzevoort en Jan Visser “de eenzijdige focus op ernstige schade, die makkelijk fatalisme in de hand werkt en slachtoffers kan stigmatiseren” (Ganzevoort & Visser, 2007, 299; vgl. Van Dijk, 2008b). Hierbij benadrukken onderzoekers van persoonlijkheidsgroei na trauma dat de aandacht voor een positieve kant van trauma niet normatief bedoeld is (Ganzevoort & Visser, 2007, 299) en ook niet moet worden opgevat als een ontkenning van de negatieve gevolgen van traumatische ervaringen (Calhoun & Tedeschi, 2006, 4). Janoff-Bulman verheldert de relatie tussen negatieve en positieve gevolgen van trauma aan de hand van de bekende omkeerbare beelden in de psychologie. Zie je een vaas? Of zie je twee naar elkaar toegekeerde gezichten? Dat hangt ervan af hoe je kijkt. Vlak na een traumatische gebeurtenis wordt de ervaring doorgaans uitsluitend negatief ervaren. Later, en dat is vaak pas veel en veel later, beginnen getroffen en aan datgene wat hen is overkomen ook positieve kanten te zien (Janoff-Bulman, 2006, 81), zonder dat deze mogelijkheid van het zien van positieve kanten de pijn van het gebeurde loochent. Het is er allebei:

“Both ways of viewing the trauma are available to the survivor, just as both reversible images are available to the viewer. The earlier, initial perception gives way over time to an alternative, but the alternative does not replace the previous image. Even when the trauma is perceived as a basis for growth, its painful negative representation is nevertheless everpresent, ready to dominate the survivor’s psychological world. Yet, the more positive view, not even accessible early on, becomes increasingly available to the survivor over time and, as with reversible figures, may pervade the perceptual field. The images are fundamentally linked, based on the same outlines, just as the survivor’s pain and growth posttrauma are inextricably connected, tied to the same catastrophic events.” (Janoff-Bulman, 2006, 82, vgl. 95)

Lawrence Calhoun en Richard Tedeschi onderscheiden verschillende elementen van posttraumatische groei. Persoonlijke kracht, nieuwe mogelijkheden, relaties met anderen, waardering van het leven en spirituele verandering (Calhoun & Tedeschi, 2006, 5; vgl. Ganzevoort & Visser, 2007, 299; Ganzevoort, 2009a). Naast deze elementen onderscheidt Janoff-Bulman ook ‘psychological preparedness’ als een van de kenmerken van posttraumatische groei. Wie eerder een traumatische ervaring heeft opgedaan, is emotioneel beter voorbereid op de mogelijkheid van ontwrichtende gebeurtenissen dan mensen die deze ervaring niet hebben. (Janoff-Bulman, 2006, 91; vgl. Calhoun & Tedeschi, 2006, 11; Lepore & Revenson, 2006) Opvallend is de aan-

dacht die de vaak sociaal-wetenschappelijke onderzoekers hebben voor spiritualiteit als belangrijke factor als het gaat om posttraumatische groei (zie bijvoorbeeld Fontana & Rosenheck, 2004; Pargament, Desai & McConnell, 2006; Peres et al., 2007; Shaw, Joseph & Linley, 2005).<sup>66</sup>

### *Trauma en religie*

De fundamentele assumpties van mensen en geloof liggen dicht bij elkaar. Wie gelooft, verbindt de zinvolheid en welwillendheid van de wereld en de waarde van ieder mens op de een of andere manier met God. Ik denk in dit verband bijvoorbeeld aan de bemoediging die in veel kerken aan het begin van elke dienst klinkt: “Onze hulp is in de naam van de Heer, die hemel en aarde gemaakt heeft, die trouw houdt tot in eeuwigheid en niet laat varen het werk van zijn handen.”

Volgens Ganzevoort vinden de drie basisassumpties in het godsbeeld hun ‘symbolische kristallisatiepunt’ (Ganzevoort, 2005; Ganzevoort & Visser, 2007, 308). De basisassumpties van de zinvolheid en de goedheid van de wereld en de eigenwaarde laten zich vertalen in centrale geloofsuitspraken. Zo corresponderen de basisassumpties met de kernnoties uit het theodiceevraagstuk zoals Kushner die aan de hand van het bijbelboek Job verwoordt: God is almachtig, God is liefdevol en Job is een goed mens (Ganzevoort, 2005; Ganzevoort & Visser, 2007, 306). Wie verschrikkelijke dingen meemaakt, komt ook op religieus gebied voor allerlei vragen te staan. ‘Waar was God?’, bijvoorbeeld. Of: ‘Waarom laat God dit toe?’ Zolang het goed gaat met Job kloppen de noties van Gods macht, Gods liefde en Jobs goedheid. Maar op het moment waarop Job in grote ellende terecht komt, kloppen de noties plotseling niet meer. Het systeem stort in. Wie probeert te herstellen, staat voor de immense taak om het geloofssysteem op de een of andere manier weer kloppend te krijgen. Daartoe lijkt het nodig om een van de drie noties los te laten. Gods macht, Gods liefde, of Jobs (dus de eigen) goedheid. (Ganzevoort, 2005; Ganzevoort & Visser, 2007, 306) Volgens Ganzevoort, hij volgt hier Eric Vossen, Chris Hermans en Johannes van der Ven (Van der Ven, Vossen & Hermans, 1995; Vossen, 1985), zijn grofweg vier mogelijke antwoorden op deze vraag te onderscheiden. Alle vier antwoordpogingen kunnen we tegenkomen in de Bijbel, maar werkelijk bevredigend zijn ze geen van alle. In het apathiemodel heeft God niets met het lijden te maken. Wij hoeven het Hem dus ook niet kwalijk te nemen. De prijs die je hiervoor betaalt is dat je ook niets aan God hebt. In het solidariteitsmodel is God de mens in het lijden nabij en lijdt Hij mee. De prijs is dat God in dit model niet de macht heeft om iets aan het lijden te doen. In het vergeldingsmodel is God rechtvaardig. Het leed dat je treft is je eigen schuld. Dit heeft het voordeel dat de getroffene (door zelf te veranderen) in dit model de macht heeft om de situatie te beïnvloeden. De prijs is een negatief zelfbeeld. Volgens het pedagogische model heeft het kwaad dat je treft zin, het is bedoeld om je iets te leren. God is in dit model liefdevol en machtig. Maar de prijs om iets te leren is vaak wel erg hoog. (Ganzevoort, 2005, 310v; Ganzevoort & Visser, 2007)<sup>67</sup> Volgens Ganzevoort en Visser is het probleem van deze theodiceemodellen dat het hier vooral gaat om de verhouding tussen menselijke verantwoordelijkheid en de verantwoordelijkheid van God. De mens komt in beeld als schuldige, als zondaar, en niet als slachtoffer (Ganzevoort & Visser, 2007, 316). Voor lijden dat mensen wordt aangedaan of dat mensen overkomt, dus voor kwaadaardigheid en tragedie, is weinig ruimte: “[H]et hele theodiceeproject [lijkt] erop uit om

---

<sup>66</sup> Waarbij onderzoek naar de effecten van trauma op religie trouwens geen eenduidige resultaten laat zien. Trauma kan in elk geval ook negatieve gevolgen hebben op religie en religie kan belemmerend werken op het herstel van mensen (Ganzevoort, 2009a; Ganzevoort & Visser, 2007; Shaw, Joseph & Linley, 2005).

<sup>67</sup> Zie ook Fortune (1995b).

het tragische te minimaliseren, zoals blijkt uit de poging om het lijden en Gods handelen daarin begrijpelijk te maken.” (Ganzevoort & Visser, 2007, 313)

Ganzevoort en Visser benaderen theodiceemodellen vanuit de vraag naar religieuze coping van mensen (Ganzevoort, 2007, 306v; vgl. Ganzevoort, 2006b). Het gaat hun om de vraag op welke wijze mensen pogen om het gebeurde in hun geloofs- en betekenisstelsel te integreren. Dit sluit aan bij verschillende praktisch-theologische onderzoeken van onder meer Van der Ven en Vossen naar het thema theodicee. Theodicee wordt in deze onderzoeken breed gedefinieerd. Niet alleen als een onderneming die ‘ter rechtvaardiging dient van het handelen van een almachtige en algoede God’, een legitimatie dus, maar breder en algemener, gericht op de vraag naar de verhouding van God tot het lijden (De Roest, 2004, 254). In zijn evaluatie van deze onderzoeken onderkent Henk de Roest de positieve effecten die geslaagde manieren van *coping* of van *Kontingenzzbewältigung* hebben op mensen die lijden, maar stelt hij ook kritische vragen. Met Vossen, die hier Schillebeeckx volgt, benadrukt De Roest dat “een interpretatie van het lijden vanuit het christelijk geloof nimmer als een vanzelfsprekendheid, maar altijd als een mogelijkheid moet worden gezien” (De Roest, 2004, 256, 271). Aan het lijden kun je geen betekenis ‘geven’ of ‘verlenen’, “het kan hier slechts om een zelf te ontdekken mogelijkheid gaan” (De Roest, 2004, 272). En de nadruk op *coping* mag er niet toe leiden dat de maatschappelijke dimensie van het lijden uit het oog wordt verloren: “De strijd tegen ziekte en dood moet ook worden gevoerd op het politieke terrein” (De Roest, 2004, 271).

Net als reeds besproken bij de fundamentele assumpties, speelt ook als het gaat om religie in verband met trauma de sociale omgeving een belangrijke, hetzij bevorderlijke, hetzij belemmerende rol in het coping-proces van getraumatiseerde mensen. Ook hier geldt helaas dat de reacties uit de omgeving niet altijd genezend zijn. Als het gaat om de vraag naar de relatie tussen God en het lijden, of God en het kwaad, ligt het gevaar op de loer dat de omgeving in de antwoorden die zij aanreikt vooral probeert om God vrij te pleiten en zo het eigen zinsysteem overeind te houden. En dit gaat gemakkelijk ten koste van degene die lijdt. (Ganzevoort, 2008) Het klassieke en veel besproken voorbeeld hiervan is het gesprek tussen Job en zijn vrienden, waarbij Job weigert om de zinvolheid van de wereld en de rechtvaardigheid van God in stand te houden door zichzelf de schuld in de schoenen te laten schuiven (Janoff-Bulman, 1992). Voor de sociale omgeving van getroffenen, en ik denk hier met name aan een geloofsgemeenschap, is het vaak niet makkelijk om werkelijk ruimte te bieden aan bijvoorbeeld gevoelens van godverlatenheid.<sup>68</sup> Of aan boosheid. Of aan wraakgevoelens. Zulke gevoelens worden al gauw als onchristelijk ervaren. Maar ze kunnen wel heel terecht zijn. En psychologisch gezien gezond. (Van Dijk, 2008b) En zij hebben goede bijbelse papieren, zie in dit verband bijvoorbeeld de psalmen (vgl. Ganzevoort, 2005). Daarnaast bestaat in geloofsgemeenschappen vaak de neiging om daar waar leed door een ander is toegevoegd te snel en te makkelijk over vergeving te spreken. Telkens weer blijkt echter hoe beschadigend het is om vergeving te eisen van mensen die daar op dat moment vaak gewoon psychisch niet toe in staat zijn. Hierdoor worden slachtoffers ook nog eens opgezadeld met schuldgevoelens over hun onvermogen om te vergeven. (Van Dijk, 2008b; Ganzevoort & Visser, 2007; Pargament, Murray-Swank & Mahoney, 2008) Waar zonde en schuld belangrijke theologische concepten zijn in geloofsgemeenschappen, lijkt de rol van schuldige ook voor slachtoffers de enige identificatiemogelijkheid te zijn. Schuld wordt hierbij vaak vooral individueel benaderd, aan de schuld van een mens ten opzichte van anderen (of van een geloofsgemeenschap ten opzichte van een individu) wordt weinig

---

<sup>68</sup> Zie in dit verband ook De Roest (2004, 266vv).

aandacht besteed. De ervaring slachtoffer te zijn blijft onderbelicht. (Ganzevoort & Visser, 2007, 352; Ganzevoort, 2013) “Zo wordt God meer beleefd als een God voor de schuldigen dan als een God voor de slachtoffers. Het is zaliger schuldige te zijn dan slachtoffer.” (Ganzevoort & Visser, 2007, 352)

*c. De gevolgen voor de geloofsgemeenschap – en hoe ga je ermee om?*

In deze subparagraaf is enerzijds sprake van de geloofsgemeenschap en anderzijds van de slachtoffers. Alsof de slachtoffers zelf geen deel uitmaken van de geloofsgemeenschap. Uit de gesprekken met onderzoeksparticipanten blijkt dat zij zichzelf doorgaans ook niet meer als vanzelfsprekend deel van de geloofsgemeenschap ervaren waar het misbruik plaatsvond:

“Een emerituspredikant was toen ook ingeschakeld om te helpen. En hij wilde dat wel doen, maar hij gaf te kennen: ‘Nee, ik ben er alleen voor de gemeente, niet voor de vrouwen, die moeten het zelf maar redden.’” “*Opvallend is dat die vrouwen op dat moment niet een stuk gemeente zijn. In die redenering.*” “Nee. Dat waren wij ook niet. Het waren ‘de vrouwen’ en het was ‘de gemeente’. Dat was echt zo.”

Tijdens de opleiding ‘Beschadigd lichaam – Gemeentebegeleiding bij seksueel misbruik’ hebben wij gezocht naar manieren om slachtoffers enerzijds niet buiten de gemeente te plaatsen, maar anderzijds ook niet aan hun specifieke positie voorbij te gaan door niet voldoende te differentiëren. Immers, zoals een van de onderzoeksparticipanten het verwoordt, ieders pijn is anders:

“Maar het tweede punt is dat de nieuwe predikant dan begint over de kwetsuren en pijn van *anderen*. En hoe dapper de gemeenteleden zijn om vooruit te willen kijken. Gooit hij nu alle pijn op dezelfde hoop, weer zonder mij gehoord te hebben? Moet ik nu medelijden hebben met al die anderen? Wat ik altijd toch al deed? Had ik die pijn bij die anderen veroorzaakt door te praten? Ik had een gesprek gevraagd om te praten over *mijn* pijn! Dan heb ik geen boodschap aan de pijn van anderen. En ieders pijn is toch anders?”

Het helpt om in dit verband te spreken over primaire slachtoffers (de slachtoffers van de grensoverschrijding) en secundaire slachtoffers (de overige gemeenteleden) binnen een gemeente. (Knudsen, 1995, 99) Wij spreken hier afwisselend over ‘gemeente’/‘geloofsgemeenschap’ en ‘secundaire slachtoffers’ en laten daarmee ook hier weer toe dat die hele performatieve werking van een term meekomt in ons gebruik ervan.

Chilton Knudsen beschrijft een geloofsgemeenschap die binnen korte tijd door verschillende pastores weer wordt verlaten. Deze pastores ervaren allen een diep wantrouwen en voortdurende tegenwerking. Het werken in deze geloofsgemeenschap wordt hen onmogelijk gemaakt. Wat maakt een geloofsgemeenschap tot ‘clergy killer’?, vraagt Chilton Knudson. “Why do some congregations seem to chew up and spit out their clergy?” (Knudsen, 1995, 81; vgl. Benyei, 1998, 135v; Vogelsang, 1993) Volgens Knudsen ligt soms een pijnlijk geheim ten grondslag aan het anti-klerikalisme binnen een geloofsgemeenschap:

“Like radioactive waste, the toxin of the secret infects the organization: sapping energy, distorting perceptions, and scrambling normal life processes. (...) And like radioactive waste, it eludes detection until someone with astute diagnostic skills (and more than a little courage) considers the possibility that is so hard to talk about – that there is a history of sexual misconduct that was never acknowledged, never resolved.” (Knudsen, 1995, 81)

Als een geloofsgemeenschap in een recent of ver verleden grensoverschrijding heeft ervaren, zonder dat er binnen de gemeenschap open over werd gesproken, ontstaat volgens Knudsen binnen deze gemeenschap een gedragspatroon dat verschillende functies vervult: het gedrag dient ertoe de aandacht van het (nooit helemaal geheime) geheim binnen de geloofsgemeenschap af te leiden en het geheim te bewaren. Het biedt een manier om aanwezige woede en boosheid op de een of andere manier toch te uiten, bijvoorbeeld in het telkens tot zondebok maken van mensen. Op verhullende wijze vertelt het gedrag vaak iets over de aard van het geheim. Bijvoorbeeld als geloofsgemeenschappen opeens excessief met het uiterlijk van het kerkgebouw bezig zijn. Of met de zuiverheid van de leer. Het gedrag compenseert de binnen de gemeenschap aanwezige schaamte en het gevoel geweld aangedaan te zijn. In de loop van de tijd wordt dit patroon routine. De gemeente weigert te veranderen. (Knudsen, 1995, 83-91; vgl. Brewster, 1996, 360; Benyei, 1998, 138vv)

Knudsen gaat in dit artikel niet in op de vraag wat het met slachtoffers doet als het onrecht dat hen is aangedaan in de doofpot verdwijnt. Los van het leed van slachtoffers wil hij laten zien hoe schadelijk geheimhouding van seksuele grensoverschrijding ook is voor een geloofsgemeenschap als geheel (vgl. Hopkins, 2006b, 71v; Pope-Lance, 2006c, xviii). Met woorden van een lid van een gemeente waarbinnen het misbruik meer dan twintig jaar lang geheim bleef:

“We were like a book which had one of the main chapters torn out of the binding. We knew there was a section missing, but we didn’t know what it said. Nothing made sense without that chapter.” (Knudsen, 1995, 92)

Geloofsgemeenschappen waarvan de leden niet horen wat er in hun midden is gebeurd, missen volgens Knudsen de kans om te herstellen (Knudsen, 1995, 93). Net als andere auteurs (zie vooral: Gaede, 2006; Hopkins & Laaser, 1995; Hopkins, 1998; vgl. Ruth & McClintock, 2007; Graham & Fortune, 1993) pleit Knudsen dus voor openheid naar de geloofsgemeenschap als het begin van het genezingsproces (Knudsen, 1995).<sup>69</sup> Soms is openheid echter niet mogelijk, bijvoorbeeld als de primaire slachtoffers het niet willen: “Ethically, it is not possible to push them to do so before they are ready, and they might never be ready.” (Hopkins, 2006b, 71; 1998, 33; Graham & Fortune, 1993, 343; zie ook Wells, 2003, 209v) In dat geval moet een *afterpastor*, de pastor die een grensoverschrijdende pastor is opgevolgd,<sup>70</sup> proberen om toch zo goed als het gaat in kleine stappen vertrouwen te herstellen (Hopkins, 2006b, 72).

Na deze beschrijving van de gevolgen die seksuele grensoverschrijding hoe dan ook heeft op een geloofsgemeenschap, ook als er verder helemaal niets mee gebeurt, zullen wij in deze subparagraaf allereerst ingaan op hoe binnen geloofsgemeenschappen wordt gereageerd op onthulling van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie. Daarna zullen wij strategieën bespreken die erop zijn gericht om de schade die seksuele grensoverschrijding aan gemeentes toebrengt te herstellen.<sup>71</sup> Hiertoe bespreken wij eerst diverse modellen die kunnen helpen

---

<sup>69</sup> Zie met betrekking tot het bekendmaken van ‘cold cases’, grensoverschrijdingen die al lang geleden zijn Hopkins (2006a, 2006b) en Knudsen (1995).

<sup>70</sup> De term *afterpastor* is verzonnen door een groep pastors uit Minnesota die elkaar voor wederzijdse ondersteuning ontmoette (Pope-Lance, 2006c, xvii; Haskin, 1995, 155).

<sup>71</sup> Doorgaans heeft literatuur over seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties die zich richt op de geloofsgemeenschap tot doel handvatten te bieden om met het gebeurde om te gaan. De verzameling artikelen in in *When a Congregation Is Betrayed* zijn er bijvoorbeeld op gericht strategische middelen te bieden die genezing van geloofsgemeenschappen – dat wil zeggen integratie van het gebeurde in geschiedenis, identiteit en leven van de gemeenschap – bevorderen. (Gaede, 2006, xiii) Daarnaast ligt veel nadruk op preventie (Benyei, 1998, 2006b; McClintock, 2004).



om de dynamiek in met misbruik geconfronteerde geloofsgemeenschappen te begrijpen, voordat wij kort ingaan op mogelijke manieren om met seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie om te gaan. Wij maken hierbij onderscheid tussen de literatuur die zich richt op situaties in de Verenigde Staten en de op Nederlandse situaties gerichte literatuur.

*Als het bekend wordt: hoe reageren geloofsgemeenschappen op seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie*

In het portrettenhoofdstuk hebben wij vanuit het perspectief van de primaire slachtoffers ervaringen gehoord van reacties binnen geloofsgemeenschappen op het bericht van seksuele grensoverschrijding door de pastor. Hoe moeilijk het voor gemeenteleden is om het gehoorde te geloven, bleek uit bijna alle verhalen. Ontkenning en onwil om de aantijging te geloven, wordt ook in alle literatuur die zich richt op gemeentes genoemd (Hopkins & Laaser, 1995; Fortune, 1989; Gaede, 2006; Richards, 2004, 147; Doyle, 2009, 252; Fogler, Shipherd, Rowe et al., 2008, 117; Hopkins, 1991).<sup>72</sup> De discrepantie met het beeld dat men van de pastor heeft, is te groot. De persoonlijke ervaringen die men heeft opgedaan met de pastor (die misschien de ouders of de echtgenoot heeft begraven of de kinderen heeft gedoopt, die zo ontzettend veel goeds heeft gedaan) zijn te goed. De verbondenheid die men met de pastor voelt, is te sterk. Het kan gewoon niet waar zijn. Vandaar het eerder genoemde mechanisme van *victim-blaming* dat slachtoffers pijnlijk ervaren (Fortune, 1989, 122; Hopkins, 1998, 32; 2006e, 143; 1991, 252; Benyei, 1998, 95) Vandaar de neiging om klokkenluiders (vaak primaire slachtoffers) in diskrediet te brengen (*shooting the messenger*) en vandaar de vaak grote boosheid op de kerkleiding als deze maatregelen treft (Fortune, 1989, 120v; Benyei, 1998, 131v; Friberg, 1995, 61; Hopkins, 1995b, 224). Soms is er ook gewoon alleen maar sprake van diep verdriet bij de mensen die het horen (Friberg, 1995, 59). En schaamte (Benyei, 1998, 137v; Knudsen, 1995, 89; vgl. Graham, 1996, 176). Doorgaans ontstaat er verschil in interpretatie van het gebeurde en partijvorming. De kring rond de grensoverschrijdende pastor hanteert het romantisch discours en de kring rond het slachtoffer het machtsdiscours. Soms vermengt zich dit conflict met eerdere conflicten die (latent) in de geloofsgemeenschap spelen. (Van Ark, 2008, 49; Ganzevoort & Veerman, 2000, 101vv; Friberg, 1995, 63; Graham, 1996, 172; Grenz & Bell, 1995, 28) Uiteindelijk verliezen slachtoffers bijna altijd hun plaats in de geloofsgemeenschap waar het misbruik plaatsvond (Vogelsang, 1993, 205; Liberty, 2006c, 79; Hopkins, 1998, 26; Grenz & Bell, 1995, 31; Fogler, Shipherd, Rowe et al., 2008, 120vv; Garland & Argueta, 2010, 8; Flynn, 2008, 33). De ontkenning vanuit de geloofsgemeenschap kan net zo schadelijk zijn als de oorspronkelijke grensoverschrijding en misschien zelfs schadelijker. Bovenop het oorspronkelijke trauma komt immers de traumatisering door de geloofsgemeenschap. (Liberty, 2006c, 76; zie ook Hopkins, 2006a, 7; Hollies, 1995, 322v) Maar niet alleen voor de primaire slachtoffers, ook voor de mensen eromheen, de gemeenteleden bijvoorbeeld, is de impact groot. De mensen eromheen worden dan ook als secundaire slachtoffers aangeduid. (Knudsen, 1995, 99; vgl. Van Ark, 2008)<sup>73</sup> Hoe groot de impact voor deze secundaire slachtoffers is, hangt af van persoonlijke factoren, zoals hoe nauw zij met de grensoverschrijdende pastor verbonden zijn, maar ook of zij bijvoorbeeld zelf misbruik hebben ervaren dat bij het bekend worden van het misbruik door de pastor in alle hevigheid opnieuw kan worden beleefd (Friberg, 1995, 55; Van Ark, 2008, 47; Knudsen,

---

<sup>72</sup> Brewster noemt de ervaring van verraad: "Congregations, like spouses, feel betrayed when they discover the clergy is having an affair." (Brewster, 1996, 359)

<sup>73</sup> Waarbij Hopkins opmerkt dat het concept 'secundaire victimisatie' ingewikkeld is. De cultuur in de geloofsgemeenschap draagt (zoals wij eerder zagen) immers ook bij aan het mogelijk worden van grensoverschrijding. Hopkins sluit hierbij aan bij het concept van de 'geïdentificeerde patiënt' van Friedman (Hopkins, 1991, 249; Friedman, 1985).

1995, 96). Vergelijkbaar met de gevolgen voor primaire slachtoffers raakt seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie ook als het gaat om de rest van de geloofsgemeenschap ten diepste aan het vertrouwen van mensen. Zo ontmoeten pastores die als *afterpastor* terechtkomen in een gemeente die met misbruik in een pastorale relatie is geconfronteerd een diep wantrouwen. Deborah Pope-Lance onderscheidt een duidelijk patroon in de ervaringen van *afterpastors*: zij ervaren wantrouwen en achterdocht, voelen zich in datgene wat zij kunnen bijdragen genegeerd, zij krijgen boosheid en woede van gemeenteleden over zich heen, voelen zich gemanipuleerd en gesaboteerd. Pope-Lance geeft tal van voorbeelden van tegenwerking die *afterpastors* ervaren. (Pope-Lance, 2006c, xviii vv; vgl. Smith & Sellon, 2006; Haskin, 1995; Benyei, 2006a; Frampton, 2006a; Friberg, 1995; Brewster, 1996) Ook voor secundaire slachtoffers geldt dat de grensoverschrijding van hun pastor raakt aan hun spiritualiteit (Friberg, 1995; Grenz & Bell, 1995, 28).

#### *Modellen om de dynamiek in geloofsgemeenschappen beter te verstaan*

In de bundel *When a Congregation Is Betrayed* (Gaede, 2006) worden verschillende modellen gepresenteerd die geloofsgemeenschappen kunnen helpen om de hierboven beschreven dynamiek die het gebeurde in hun gemeente teweegbrengt beter te verstaan. Op twee modellen gaan wij iets uitgebreider in, een rouwmodel en een traumamodel.

Volgens Liberty zijn de principes van theorievorming rond rouw en verlies behulpzaam om gemeenten die met seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie worden geconfronteerd te ondersteunen. Met name omdat deze theorievorming zich richt op het niveau van de gevoelens en omdat de werking van de tijd als een belangrijke factor om met verlies om te gaan wordt erkend. Bovendien is het model verbindend. Terwijl de vraag hoe het gebeurde genoemd en beoordeeld moet worden mensen vaak blijft verdelen, zal vermoedelijk niemand de pijn en de verwarring binnen de gemeente ontkennen die het gevolg van de grensoverschrijding zijn. (Liberty, 2006a, 40v) Liberty vertrekt bij het bekende model van Kübler-Ross (ontkenning, woede, onderhandelen, neerslachtigheid en aanvaarding) en laat telkens de functionaliteit van een bepaalde fase zien. Zo dient bijvoorbeeld ontkenning binnen de geloofsgemeenschap als een ‘emotionele firewall’ die bescherming biedt tegen informatie die zo pijnlijk is dat zij niet ineens kan worden opgenomen. (Liberty, 2006a, 41; vgl. Hopkins, 2006b, 67) Deze fasen kunnen zowel op het niveau van individuele gemeenteleden als op het niveau van de gemeenschap als geheel onderscheiden worden. Het oorspronkelijk op stervende mensen gerichte model van Kübler-Ross dient volgens Liberty te worden aangepast en toegespitst op geloofsgemeenschappen die met grensoverschrijding worden geconfronteerd. Zo ontwikkelde Knudsen een *grief wheel*, dat laat zien dat de verschillende fasen elkaar niet lineair opvolgen, maar dat zij door iedereen in eigen tempo herhaaldelijk en in verschillende volgorde doorlopen kunnen worden. (Liberty, 2006a, 44v): “The pie-shaped wheel illustrates the fact that normal people tend to visit and revisit the stages of grief and are simultaneously holding on to different pieces of the ‘pie’” (Hopkins, 2006b, 67)<sup>74</sup> Pope-Lance vergelijkt de gevolgen die seksuele grensoverschrijding heeft voor geloofsgemeenschappen met de gevolgen van traumatische ervaringen. Hierbij onderscheidt zij verschillende lagen van trauma: allereerst de gevolgen van de grensoverschrijding zelf voor de direct betrokkenen. Vervolgens de gevolgen voor de wijdere gemeenschap die met de grensoverschrijding wordt geconfronteerd. Een derde laag van trauma wordt ervaren wanneer door gemeente en kerkleiding niet adequaat op de grensover-

---

<sup>74</sup> Zie ook Hopkins (1991) en Laaser (1995).

schrijding wordt gereageerd. Van een vierde laag is sprake wanneer de grensoverschrijdende pastor niet aansprakelijk wordt gehouden. Uitgaande van de vooronderstelling dat het onder woorden brengen van traumatische ervaringen genezend is, benadrukt Pope-Lance dat het horen en vertellen van het gebeurde binnen de geloofsgemeenschap, hoe pijnlijk ook, niet als verdere beschadiging verstaan hoeft te worden, maar als noodzakelijke stap om te kunnen herstellen. (Pope-Lance, 2006d, 48v)<sup>75</sup>

Een ander model om de dynamiek in geloofsgemeenschappen beter te kunnen verstaan, biedt Larry Kent Graham. Graham onderscheidt vier verschillende fasen die een gemeente die met seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie wordt geconfronteerd doorloopt (Graham, 1996; Graham, 1992). Gedurende de *precursor-secret phase* is de grensoverschrijding nog niet bekend binnen de gemeente. Misschien zijn er wel signalen, maar deze worden nog niet als zodanig herkend en benoemd. (Graham, 1996, 169v) De *discovery-chaos phase* begint wanneer de grensoverschrijding aan het licht komt, bijvoorbeeld doordat een slachtoffer zijn of haar verhaal vertelt. In deze fase worden eerste stappen ondernomen, een voorganger wordt bijvoorbeeld op non-actief gesteld, terwijl de verwarring over het gebeurde groot is. (Graham, 1996, 170v) Gedurende de *awareness-polarization phase* verwerft een geloofsgemeenschap zich enerzijds kaders om het gebeurde te verstaan, maar wordt door de verschillende interpretaties anderzijds ook de spanning binnen de geloofsgemeenschap steeds duidelijker (Graham, 1996, 172vv). In de *recovery-rebuilding phase* begint de geloofsgemeenschap te herstellen. Er ontstaat een nieuw *commitment*, misschien zelfs trots samen zoiets ergs te hebben doorstaan. Tegelijk blijft de pijn: “The rebuilding proces is making them keenly aware of what has been lost, and the depth of trauma from which they are slowly recovering.” (Graham, 1996, 174) Thema’s uit de eerdere fasen komen telkens weer terug. Misschien, hoopt Graham, komt er nog een keer zoiets als een *resolution-transformation phase*. In de door hem beschreven gemeente kun je, jaren later, echter nog niet spreken van een afsluiting. (Graham, 1996, 174v) De indeling in fasen van John Vogelsang sluit aan bij Graham.<sup>76</sup> Vogelsang onderscheidt allereerst een *denial/control phase* (officieel is er nog niets bekend) en hij beschrijft hoe systemische factoren mede bepalen hoe een gemeente in deze fase functioneert. Hoe bijvoorbeeld met grenzen wordt omgegaan en in hoeverre open over seksualiteit kan worden gesproken. (Vogelsang, 1993, 201vv) Gedurende de *discovery/dispute/anger phase* komt de grensoverschrijding aan het licht en roept zij hevige reacties op. Vogelsang benadrukt het belang van procedures om hiermee om te gaan. Vervolgens moet er duidelijkheid komen over een zaak (is een klacht gegrond of niet?) voordat je er als gemeente verder mee aan de slag kunt. (Vogelsang, 1993, 204vv) De derde fase noemt Vogelsang *claim the problem*. Het gaat erom dat de gemeenteleiding bereid is om de verantwoordelijkheid voor het probleem en voor het vinden van een oplossing over te nemen. (Vogelsang, 1993, 206v) Gedurende de *recovery/healing phase* organiseert de gemeente zich opnieuw, er is reflectie op het gebeurde, er worden gezonde structuren gezocht en er wordt gewerkt aan preventie. (Vogelsang, 1993) Ook Ganzevoort en Veerman sluiten aan bij de fasen van Gra-

---

<sup>75</sup> Vgl. Veerman (2005, 31v, 262vv) die het traumabegrip eveneens zowel individueel gebruikt voor primaire en secundaire slachtoffers, als ook collectief voor de geloofsgemeenschap, of de kerkenraad als geheel. Hierbij merkt Veerman op dat er behoefte is aan differentiëring van het begrip: de traumatisering van een misbruikte vrouw is van een andere orde dan die van een ander gemeentelid.

<sup>76</sup> Vergeleken met het artikel van Graham, die het proces in één bepaalde geloofsgemeenschap beschrijft, is het betoog van Vogelsang normatiever. Deze normativiteit en de hoop die door veel op herstel van de gemeenschap gerichte literatuur heen klinkt, maakt het soms lastig om beschrijvingen van het verloop van de dynamiek en de processen in geloofsgemeenschappen goed te kunnen beoordelen. Zie naast Vogelsang (1993) bijvoorbeeld ook tal van artikelen in *When a Congregation Is Betrayed* (Gaede, 2006; vgl. Hopkins & Laaser, 1995).

ham: stilte voor de storm, de hel breekt los, verscheurde relaties, nooit meer hetzelfde. Zij onderscheiden per fase een begeleidingstaak: onthulling afwegen, duidelijkheid scheppen, elkaar verstaan, rouw en wederopbouw. (Ganzevoort & Veerman, 2000, 123vv)<sup>77</sup>

Veerman beschrijft echter ook dat een indeling in fases niet vruchtbaar bleek om de processen in de door hem onderzochte kerkenraden te kunnen beschrijven. Want in de door hem onderzochte kerkenraden speelde ongelijktijdigheid een rol, de processen verliepen niet lineair, niet overal was sprake van alle fasen en de fasen lieten zich ook niet goed van elkaar onderscheiden. Veerman spreekt daarom zelf niet van verschillende fasen, maar komt tot een indeling in episoden. Onder een episode verstaat hij een “relatief zelfstandige of semi-autonome verhaallijn met zowel een eigen onderscheidende thematiek als een eigen plot binnen het grote verhaal van het proces in de kerkenraad”. (Veerman, 2005, 30v) Door te spreken van episoden houdt Veerman niet alleen rekening met ongelijktijdigheid en met het cyclische karakter van de processen in de kerkenraad, maar vermijdt hij ook de normativiteit die een lineaire ordening – waarin terugkeer naar een eerdere fase als een regressie wordt ervaren – met zich meebrengt (Veerman, 2005, 206). De zes episoden die Veerman onderscheidt zijn: wat is misbruik?, informeren?, procedures, schuld, (des)integratie en beleid (Veerman, 2005, 207vv). In deze zes episodes laten zich drie verschillende dimensies van het proces onderscheiden. De episodes ‘wat is misbruik?’ en ‘schuld’ beschrijven de inhoudelijke dimensie van het proces, de episodes ‘informeren?’ en ‘(des)integratie’ beschrijven de relationele of communicatieve dimensie van het proces en de episodes ‘procedures’ en ‘beleid’ beschrijven de beleidsmatige dimensie van het proces. (Veerman, 2005, 214v)

#### *Stappen om te reageren op seksuele grensoverschrijding in een geloofsgemeenschap*

Volgens Hopkins wordt na het bekend worden van seksuele grensoverschrijding in een geloofsgemeenschap vaak vooral voor de grensoverschrijdende pastor gezorgd. Hij krijgt therapie, misschien een financiële tegemoetkoming en vaak een overplaatsing naar een andere gemeente, een ‘geographical cure’. Slachtoffers krijgen misschien eveneens een financiële tegemoetkoming, soms in ruil voor zwijgen. Voor de gemeente is er geen zorg. (Hopkins, 2006a, 3) Volgens Hopkins moet, als de middelen beperkt zijn, de volgorde waarin de betrokkenen zorg ontvangen worden omgedraaid: eerst primaire en secundaire slachtoffers en dan pas de grensoverschrijdende pastor.

In het boek *When a Congregation Is Betrayed* bieden de auteurs een voorbeeld van *best practices*. De eerste stap nadat een slachtoffer met zijn of haar verhaal naar voren is gekomen, is volgens Hopkins en anderen een gemeentebijeenkomst waarin aan de gemeenteleden wordt verteld wat er speelt. Misschien is er een klacht ingediend en is de beschuldigde pastor in afwachting van de uitspraak op non-actief gesteld. Hopkins pleit ervoor om ook in deze situatie de gemeente al in grote lijnen op de hoogte te stellen van de situatie. Nadat er een uitspraak is en de klacht gegrond is verklaard, stelt Hopkins een tweede, deze keer veel uitgebreidere, bijeenkomst voor, waarin gemeenteleden allereerst door de kerkleiding van de uitspraak en de consequenties op de hoogte worden gesteld (zonder dat de namen van de benadeelden worden genoemd) en daarna ruimte krijgen voor verhelderingsvragen. Vervolgens is er de gelegenheid om in kleine

---

<sup>77</sup> Vgl. Graham, die vijf spanningen onderscheidt waaromheen de dynamiek in de geloofsgemeenschap draait: aandacht voor pijn en verlies vs. aandacht voor de kracht van een gemeenschap, neiging tot individualiseren/polariseren enerzijds vs. gemeenschapsofbouw anderzijds, behoefte om te vergeven en te verzoenen vs. aansprakelijkheid, nadruk op de huidige situatie vs. nadruk op verleden en toekomst en ten slotte aandacht voor morele verantwoordelijkheid vs. juridische aansprakelijkheid (Graham, 1996, 175vv; vgl. Ganzevoort & Veerman, 2000, 136).

groepen de emoties die het gehoorde oproept, te delen. Getraide gemeenteleden begeleiden deze groepen en zorgen ervoor dat mensen vanuit zichzelf blijven spreken en dat zij ook anderen de ruimte geven om te spreken. Na een lunch is er uitleg over het verschijnsel seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie, uitleg over het vervolg van het traject en ten slotte een spiritueel element om de bijeenkomst te sluiten. (Hopkins, 2006a, 5vv; 1995b, 206vv; Knudsen, 1995, 75vv; vgl. Kline, McMackin & Lezotte, 2008) Hopkins gaat uitgebreid in op hoe deze gemeentebijeenkomst eruit moet zien (de lunch moet bijvoorbeeld niet te ingewikkeld zijn, zodat niemand het excuus heeft zich in de keuken terug te trekken), omdat deze bijeenkomst volgens haar voor een geloofsgemeenschap een heel belangrijke eerste stap is om te herstellen. Want zo'n bijeenkomst biedt openheid, ruimte voor pijn en emoties en er wordt een begin gemaakt met het teruggeven van de leiding aan de gemeente zelf.

In de tijd daarna gaat het erom alle verschillende betrokkenen met hun verschillende en soms conflicterende behoeften en verantwoordelijkheden in het oog te houden (Gaede, 2006, 51). Bijzondere aandacht besteden de auteurs van *When a Congregation Is Betrayed* en *Restoring the Soul of a Church* hierbij aan de *afterpastor*. Hoe slaagt hij of zij erin om in een cultuur van historisch gegroeide onheldere grenzen zelf gezonde grenzen te bewaken en te herstellen en hoe werkt hij of zij aan het herstellen van vertrouwen in een sfeer van wantrouwen? Hoe zorgt hij of zij ervoor om in een gepolariseerde situatie ieders pastor te kunnen zijn? En bovenal: hoe zorgt hij of zij ervoor om onder deze moeilijke omstandigheden zelf niet overspannen te raken (Pope-Lance, 2006a; Benyei, 2006a; Haskin, 1995; Hopkins, 1995a)? Nog afgezien van de ingrijpende persoonlijke gevolgen voor de betreffende *afterpastor*, zal een burnout door mensen in de geloofsgemeenschap opnieuw als een verraad van vertrouwen worden ervaren. (Hopkins, 2006b, 73)

Met betrekking tot het geheel van de geloofsgemeenschap stelt Hopkins voor om voor een beperkte periode (een jaar of een half jaar) een taakgroep van gemeenteleden in te stellen die dit proces verder kunnen begeleiden. Ook dit is een vorm van *reempowerment* van de geloofsgemeenschap. Op deze wijze houdt de kerkenraad, die tot de gemeentebijeenkomst waarschijnlijk erg druk is geweest met de hele situatie, zijn handen vrij voor het overige werk. Hopkins stelt voor dat de taakgroepleden onderling het gesprek over hoe het gebeurde hen raakt, voortzetten. Dit onderlinge gesprek helpt hen ook om de hele geloofsgemeenschap te kunnen begeleiden. Een jaar nadat de grensoverschrijding binnen de gemeente aan het licht is gekomen, kan er een ritueel moment zijn om stil te staan bij de weg die de gemeente samen heeft afgelegd en verder zal vervolgen. (Hopkins, 2006b)<sup>78</sup>

Met betrekking tot de primaire slachtoffers benadrukt Liberty met name het aspect van 'spirituele genezing'. Dit is volgens haar het aspect dat doorgaans het laatste aan de beurt komt in het genezingsproces en dat het langste duurt (Liberty, 2006c, 77; vgl. Liberty, 2006e, 196). Bij spirituele genezing hoort het hervinden van rituelen. Dat hoeft niet binnen de kerk te gebeuren ("getting survivors back to church is not and should not be the goal of any support, advocacy, or intervention process" (Liberty, 2006c, 79)). Maar het is belangrijk dat de mogelijkheid om in de gemeente terug te keren open blijft:

"If it is not safe for a victim/survivor to return to her or his church, then the church has not completed its work. (...) It is not coincidental that the healing work of congregations supports the heal-

---

<sup>78</sup> Loren Mellum brengt het prachtig onder woorden: "A congregation on this journey of rebuilding and renewal slowly lets go of the past as it grieves its way into Gods future." (Mellum, 2006, 81)

ing journey of survivors. When a congregation does its work, survivors are helped in theirs.” (Liberty, 2006c, 79v; vgl. Frampton, 2006c, 115; Laaser, 1995, 250)

Ook Hopkins ziet een correlatie tussen genezing van primaire en secundaire slachtoffers. Volgens haar duurt de genezing van de geloofsgemeenschap weliswaar misschien langer als primaire slachtoffers of hun gezinsleden ervoor kiezen om in de gemeente te blijven, maar is de genezing uiteindelijk dieper. (Hopkins, 1998, 26)

Volgens Loren Mellum zijn grensoverschrijdende pastores vaak ‘chronic overfunctioners’, waardoor kerkenraden juist minder gaan functioneren. Dit is een zichzelf versterkend proces. *Lay leaders*, zoals bijvoorbeeld de kerkenraad, moeten daarom opnieuw leren om verantwoordelijkheid te nemen. Een leerproces dat hij vergelijkt met het verlaten van de vleespotten in Egypte. (Mellum, 2006, 81vv) Hopkins verbaast zich erover hoe vaak de behoeften en de beschadigingen van betaalde en vrijwillige medewerkers over het hoofd worden gezien. Zij zijn eveneens getraumatiseerd door het gebeurde. (Hopkins, 2006d, 87vv)

Lorraine Frampton gaat in op de rol van *response teams* in het proces in de geloofsgemeenschap. Deze bovenplaatselijke *response teams* bestaan uit daartoe toegeruste en opgeleide mensen die door de kerkleiding worden aangesteld en betaald om gemeentes te ondersteunen. Zij vervullen drie taken: zij ontvangen de klacht, spreken klager en beschuldigde, en helpen de gemeente een begin te maken met het herstel (het *response team* is aanwezig bij de gemeentebijeenkomst waarin de gemeente wordt ingelicht). Een belangrijke functie van het response team is hierbij om als bliksemafleider te fungeren voor de aanwezige emoties binnen de geloofsgemeenschap. De *afterpastor* blijft op deze manier vrijer om voor iedereen in de gemeente pastor te kunnen zijn. (Frampton, 2006c, 112; vgl. Pope-Lance, 2006a, 60; Hopkins, 1995b, 224)

Benyei gaat in op klokkenluiders, vaak primaire slachtoffers, maar ook anderen. Ook al is klokkenluiden een ‘geloofsgetuigenis tegen het kwaad van ongerechtigheid’ (Benyei, 2006c, 94), het wordt de klokkenluider niet in dank aangenomen: “[T]he largest task of whistle-blowers is to recognize that they are indeed breaking a family rule and that when we break rules, fair or not, we have to accept the consequences.” (Benyei, 2006c, 93)

Verdere artikelen gaan in op de positie en verantwoordelijkheden van collega-pastores (Pope-Lance, 2006b), op de rol van de kerkleiding/de kerkelijke autoriteiten (*judiciary leaders*, hun verantwoordelijkheid en functie verschilt per denominatie) (Sculley, 2006), op de manier waarop de omringende maatschappij hierbij is betrokken (Hopkins, 2006f, 117) en op de rol van advocaten (Couser, 2006, 122). In de Noord-Amerikaanse context speelt vrees voor schadelijke claims een grote en complicerende rol (zie bijvoorbeeld Graham, 1996, 174; zie ook: Knudsen, 1995, 96; Pope-Lance, 2006a, 54). Ten slotte gaan de auteurs in op de behoeften van de grensoverschrijdende pastor en diens gezin. Het gezin van de grensoverschrijdende pastor is ook slachtoffer. Partner en kinderen verliezen vaak hun sociale netwerk, hun huis en hun financiële zekerheid. (Frampton, 2006b, 161; vgl. Legg & Legg, 1995, 140vv; Van Dam & Eitjes, 1994, 62vv) Voor geloofsgemeenschappen is het makkelijker om grensoverschrijdende pastores los te laten als zij weten dat er ook voor hen en voor hun gezin wordt gezorgd. (Frampton, 2006b, 156)

Hoe lang duurt het herstel? Lang. Liberty beschrijft de thema’s waarmee mensen die grensoverschrijding hebben ervaren meer dan tien jaar na het gebeurde vaak bij haar terugkomen. Het zijn spirituele thema’s, verlangen naar en vrees voor deelname aan een geloofsgemeenschap bijvoorbeeld, maar ook thema’s op het gebied van relaties en seksualiteit. (Liberty, 2006d, 186)

Ook het herstel van een geloofsgemeenschap, dat wil zeggen de integratie van het gebeurde in haar geschiedenis, identiteit en alledaags leven, duurt lang. Tien jaar is een getal dat in dit verband regelmatig wordt genoemd. (Pope-Lance, 2006a, 63) Hoe een geloofsgemeenschap herstelt, hangt uiteraard af van verschillende factoren. Hopkins noemt in dit verband onder meer de geschiedenis van de geloofsgemeenschap en de cultuur (hoe open of gesloten is de gemeenschap), de capaciteiten van de verschillende leiders in de gemeenschap zoals kerkenraadsleden en andere pastores, de status van de grensoverschrijdende pastor en de mate waarin de maatregelen tegen hem door de meerderheid van de gemeente als fair worden ervaren. Maar bijvoorbeeld ook of de identiteit van de benadeelden bekend is in de gemeente. Ook of de grensoverschrijdende pastor zelf in de gemeente blijft of niet, maakt veel uit: “There is nothing worse for the congregation than the continued presence of an offender who ‘doesn’t get it.’” (Hopkins, 1995b, 229; vgl. Sculley, 2006, 108; Frampton, 2006b, 158, 161; 2006a, 29; Hopkins, 1998, 26)

Tot het herstel van een geloofsgemeenschap en de veiligheid die binnen de gemeenschap wordt ervaren, behoort het werken aan preventie. Hiertoe behoren beleid en procedures, maar ook educatie, gezonde communicatie en een gezonde omgang met grenzen. (Biele, 2006, 147; Hopkins, 2006c)

Ook in Nederland kennen de verschillende kerkgenootschappen eigen procedures om met seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie om te gaan. Wij oriënteren ons hier aan het protocol dat de Protestantse Kerk in Nederland (PKN) hanteert (Van Delden et al., 2007) en maken, zonder aanspraak op volledigheid, slechts enkele opmerkingen, die zich met name richten op de zorg voor de geloofsgemeenschap. Het protocol gaat uit van de synode-uitspraak uit 1999: “Seksueel misbruik is zonde: kwaad in Gods ogen en misbruik tegenover de medemens” en “De kerk dient onomwonden te kiezen voor slachtoffers van seksueel misbruik” (Van Delden et al., 2007, 4). Verdere uitgangspunten van het protocol zijn dat geruchten nooit op hun beloop mogen worden gelaten, dat zaken betreffende mogelijk misbruik in pastorale relaties zo belastend en complex zijn dat ambtsdragers deze niet alleen moeten dragen, maar dat (in principe met toestemming van de benadeelde) een tweede ambtsdrager hiervan op de hoogte moet worden gesteld en dat er visitatie wordt ingeroepen. In een situatie waarin doorgaans sprake is van complexe loyaliteiten vormt de aanwezigheid van visitatie immers een wat ‘vrijere’ stem in het geheel.<sup>79</sup> Als er een klacht is ingediend (door een benadeelde of de partner van een benadeelde, of bijvoorbeeld door een kerkenraad) wordt deze behandeld door het regionaal college van opzicht, dat bij het vermoeden van seksuele grensoverschrijding wordt uitgebreid met twee deskundigen. Alleen het regionaal college van opzicht mag onderzoek doen en doen aan waarheidsvinding. Hun mogelijkheden tot waarheidsvinding zijn hierbij echter duidelijk beperkter dan bijvoorbeeld de mogelijkheden die de politie ter beschikking staan. Een benadeelde kan (daarnaast) dan ook aangifte doen bij de politie of een civielrechtelijke procedure starten. Na een uitspraak bestaat voor beide partijen de mogelijkheid daartegen in beroep te gaan. Als er een definitieve uitspraak is en een klacht wordt gegrond verklaard, wordt er een tuchtmaatregel opgelegd. Dat kan een waarschuwing of een vermaning zijn, een schorsing voor bepaalde of voor onbepaalde tijd of ontzetting uit het ambt. (Van Delden et al., 2007) Volgens het nieuwe daderbeleid, dat gedurende de looptijd van dit onderzoek is ontwikkeld, wordt een dader gevraagd om een verklaring te schrijven, gericht aan de kerkenraad van de betreffende gemeente, waarin hij of zij de verantwoordelijkheid voor het gebeurde op zich

---

<sup>79</sup> Opleiding ‘Beschadigd lichaam. Gemeentebegleiding bij seksueel misbruik’.

neemt. De vertrouwenspersoon van de benadeelde en de coördinator van SMPR beoordelen of deze verklaring ook kan worden voorgelegd aan de benadeelde zelf. Het vaststellen van een traject voor therapie of supervisie vormt een belangrijk onderdeel van het nieuwe daderbeleid, evenals het opnieuw beoordelen van de geschiktheid van daders voor het ambt. (PKN, 2011) Daarnaast wordt op dit moment gewerkt aan de mogelijkheid van registratie. Wat de begeleiding van de gemeente betreft dient er, als er een klacht is ingediend of als er onrust heerst binnen de gemeente, een gemeentebegeleider te worden ingeschakeld. De gemeentebegeleider ondersteunt de kerkenraad, helpt bij het oprichten van een stuurgroep en coördineert vervolgens het werk van de stuurgroep. Naast gemeentebegeleider, visitator en moderamenlid maken ook vertegenwoordigers van de verschillende betrokken partijen in de geloofsgemeenschap deel uit van de stuurgroep. (Van Delden et al., 2007, 29) De stuurgroep heeft tot taak alles te coördineren wat met het beleid rondom het misbruik te maken heeft en zorgt ervoor dat aan alle betrokkenen pastorale zorg wordt aangeboden. Doordat in de geloofsgemeenschap een stuurgroep aanwezig is die zich concentreert op het beleid rond het misbruik houdt de kerkenraad zijn handen vrij voor alle andere zaken. (Van Delden et al., 2007, 29)<sup>80</sup>

## 8. WAT ONTBREEKT? VOORUITBLIK

Het hoofdstuk ‘Context’ vervult twee functies. Allereerst hebben wij met dit overzicht van de literatuur de ervaringen van de onderzoeksparticipanten zoals die in het portrettenhoofdstuk zijn geschetst van een context voorzien. Ten tweede hebben wij met dit hoofdstuk, met name in de paragraaf over de discoursen waarin wij hebben aangegeven hoe wij in dit onderzoek aansluiten bij het machtsdiscours, ook de normatieve context aangegeven waarbinnen wij ons met dit onderzoek bewegen.

Terugkijkend op het portrettenhoofdstuk en contexthoofdstuk kunnen wij concluderen dat de portretten nauw aansluiten bij de context zoals die in dit hoofdstuk wordt geschetst. De ervaringen van de onderzoeksparticipanten bevestigen de bestaande literatuur over seksueel misbruik in pastorale relaties in hoge mate. Verschillende onderzoeksparticipanten zeggen dan ook verbaasd en gechoqueerd dat wat zij hebben ervaren ‘precies volgens het boekje’ blijkt te zijn, ‘alsof ze het leren in hun opleiding’.<sup>81</sup>

Welke vragen blijven dan open in de hier weergegeven literatuur? Wat zijn de lacunes waarop dit onderzoek zich richt? Dit onderzoek richt zich op de relationele dynamiek in de geloofsgemeenschap vanuit het perspectief van de slachtoffers. Zoals wij hebben gezien is er al het een en ander geschreven over de dynamiek in geloofsgemeenschappen, waarbij de nadruk naast preventie vooral ligt op het bieden van strategische middelen die gemeentes kunnen ondersteunen om het gebeurde te integreren en om weer verder te kunnen. Dat mensen die grensoverschrijding hebben ervaren doorgaans hun plaats in de geloofsgemeenschap kwijtraken, wordt in praktisch alle besproken literatuur genoemd. De beschrijvingen blijven op dit punt echter doorgaans terloops en oppervlakkig. Op de vraag hoe dit kwijtraken van de plaats in de geloofsgemeenschap er precies uit ziet, wordt in de bestaande literatuur niet of nauwelijks

---

<sup>80</sup> Zie met betrekking tot de Nederlandse situatie en het proces in de kerkenraad als de predikant seksueel misbruik heeft gepleegd ook Veerman (2005) en Ganzevoort en Veerman (2000).

<sup>81</sup> Deze overeenstemming verbaast niet. Natuurlijk staan de ervaringen van de onderzoeksparticipanten ook niet in een vacuüm, maar is met name SMPR en het daar gehanteerde machtsdiscours een belangrijke schakel tussen de voor een belangrijk deel in de Verenigde Staten opgedane expertise en de ervaringen van de onderzoeksparticipanten.



ingegaan. Alleen het mechanisme van *victim-blaming* wordt veelvuldig genoemd en beschreven. Als we hopen dat slachtoffers van seksuele grensoverschrijding in de toekomst de vrijheid zullen hebben om in de geloofsgemeenschap te blijven als zij daarvoor kiezen, is het echter belangrijk om beter te verstaan wat precies de processen zijn die hen het blijven op dit moment bemoeilijken of onmogelijk lijken te maken. En als het klopt dat ook de geloofsgemeenschap als geheel beter van de grensoverschrijding herstelt als zij erin slaagt om gedurende dit herstelproces de primaire slachtoffers niet los te laten, dan is een zoeken naar wegen om een – eventueel – blijven in de geloofsgemeenschap mogelijk te maken niet alleen relevant voor de primaire slachtoffers, maar ook voor de gemeenschap als geheel. Een eerste analysetaak in dit onderzoek zal daarom zijn om in te zoomen op de relationele dynamiek en om vanuit het perspectief van slachtoffers zo nauwkeurig mogelijk te proberen te beschrijven hoe zij de gemeentedynamiek ervaren en hoe wat zij meemaken voelt voor hen. In het hoofdstuk ‘Web’ in het analysedeel zullen wij zo’n nauwkeurige beschrijving proberen te bieden.

Gaat het er in het eerste analysehoofdstuk met name om tot een nauwkeuriger beschrijving te komen van een reeds geconstateerde dynamiek, in het tweede analysehoofdstuk zullen wij wat meer een eigen accent aanbrengen. In de besproken literatuur wordt naast de beschrijvingen van de kwetsbaarheid van mensen die de pech hebben zich voor hulp te wenden tot een pastor die de professionele grenzen overschrijdt, ook de moed van dezelfde mensen genoemd om het uiteindelijk aan te durven de grensoverschrijding bij de kerk aanhangig te maken. De term *victim/survivor* geeft hierbij zowel kwetsbaarheid als (na verloop van tijd) ook kracht goed weer. Maar voor welke uitdagingen wordt een geloofsgemeenschap die te maken heeft met mensen (al dan niet anoniem) die zowel *victim* als ook *survivor* zijn eigenlijk gesteld? Een geloofsgemeenschap die geconfronteerd wordt met seksuele grensoverschrijding in haar midden moet leren dat seksuele relaties tussen pastores en gemeenteleden niet vanuit een romantisch discours als gelijkwaardig verstaan mogen worden, maar dat deze relaties vanuit het machtsdiscours moeten worden beschouwd als een overschrijden van de professionele grenzen van de verantwoordelijke en meermachtige pastor. Maar terwijl de geloofsgemeenschap er nog mee worstelt om de schade te verstaan die het gedrag van hun pastor heeft aangericht, ontmoet zij (in kleine of grotere kring) mensen die alleen al door het feit dat zij het misbruik aanhangig proberen te maken, niet goed lijken te passen in de cultureel bepaalde beelden die wij van slachtoffers hebben. Met andere woorden, als het gaat om de relaties in de geloofsgemeenschap, wat doet dan het feit dat het hier om mensen gaat die enerzijds kwetsbaar zijn en slachtoffer zijn geworden, maar die anderzijds (op het moment dat de grensoverschrijding aan het licht komt) *agency* en verantwoordelijkheid tonen en claimen?

Dat op dit punt een cognitief en emotioneel probleem zou kunnen liggen, heb ik bij de uitvoering van dit onderzoek zelf ervaren. Ondanks de nuancerings in de literatuur dat slachtoffers van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie vooral gewone mensen zijn en ondanks alle nadruk op de moed die slachtoffers tonen door met hun ervaringen naar buiten te treden, waren toch kwetsbaarheid en bezeerdheid de indruk die bij mij als lezer het meest was blijven hangen. Maar hoe anders waren de mensen die ik in de gesprekken heb ontmoet! Hoewel de grote schade die de grensoverschrijding heeft aangericht in alle gesprekken zeer duidelijk werd, raakten deze mensen mij vooral door hun kracht en hun veerkracht. Hun betrokkenheid en hun gevoel voor verantwoordelijkheid verbaasden mij. En allemaal worstelden zij met hun slachtofferetiket... Hoewel echter de actieve houding van de onderzoeksparticipanten van meet af aan centraal stond in de methodische verantwoording van het onderzoek, duurde het wat langer voordat ik dezelfde actieve houding van de onderzoeksparti-

cipanten – die immers niet alleen hun onderzoeksparticipatie kenmerkt, maar vaak ook hun betrokkenheid bij hun geloofsgemeenschap – ook in de analyse centraal durfde te stellen. Zou deze discrepantie tussen mijn verwachting van de slachtoffers die ik dacht te gaan ontmoeten enerzijds en mijn ervaring van moedige onderzoeksparticipanten anderzijds, misschien ook van invloed kunnen zijn op de relaties in de geloofsgemeenschap? Bij het maken van de keuze om mij in de analyse op deze discrepantie te richten, gaf het boek *Slachtoffers als zondebokken* van Jan van Dijk (2008b, 10) mij het beslissende zetje. In dit boek reflecteert Van Dijk op zijn discipline, de victimologie, en concludeert:

“Niet de problemen van slachtoffers, maar de problemen die westerlingen hebben met slachtoffers zouden het primaire studieonderwerp van deze richting moeten zijn. De *labelling* of sociale etikettering van gedupeerden door misdrijven als slachtoffers zou moeten worden gekozen als de thematiek van nieuw fundamenteel victimologisch onderzoek.” (Van Dijk, 2008b, 147)

De *hunch* die aan de analytische keuzes voor het tweede analysehoofdstuk ten grondslag ligt, is dat dit ook geldt voor situaties van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie. Als we meer willen begrijpen van de processen die spelen in geloofsgemeenschappen die geconfronteerd worden met seksuele grensoverschrijding door de pastor, en als we meer willen begrijpen van de moeilijke relaties tussen primaire slachtoffers en de rest van de gemeente, dan dienen wij in te zoomen op de rol die slachtoffer-beeldvorming in deze dynamiek speelt. Tot nu toe is er amper aandacht besteed aan de rol van beeldvorming als het gaat om de reflectie op relaties binnen geloofsgemeenschappen na seksuele grensoverschrijding. In deze lacune hoopt het hoofdstuk ‘Beeldvorming’ te voorzien.

In een derde analysehoofdstuk willen wij gericht kijken naar de rol die één bepaalde factor speelt in de dynamiek in geloofsgemeenschappen die met seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie worden geconfronteerd. Namelijk naar de rol van theologische en ecclesiologische noties in de dynamiek. Wij zagen in de bespreking van de literatuur dat de spirituele gevolgen van seksuele grensoverschrijding voor de primaire slachtoffers vaak groot zijn. Daarnaast zagen wij hoe de reacties van mensen uit de omgeving extra beschadigend kunnen zijn omdat de omgeving vaak – vanuit de behoefte om het eigen zingevingsstelsel in stand te houden – weinig open staat voor de theologische vragen van misbruikten. Ook de druk die slachtoffers ervaren om te vergeven wordt genoemd. Ook hier geldt dat het beeld dat uit de gesprekken met onderzoeksparticipanten naar voren komt de literatuur in hoge mate bevestigt. Als wij in het derde analysehoofdstuk ‘Theologie’ de vraag stellen naar de rol van theologische en ecclesiologische noties, beelden en verwachtingen in de dynamiek in de geloofsgemeenschap, dan zeggen wij niet zozeer iets nieuws, maar dan proberen wij om het bestaande beeld nauwkeuriger te maken en aan te vullen door bij alle theologische en ecclesiologische noties die wij tegenkomen in de gesprekken telkens de vraag te stellen welke rol deze spelen in de gemeentedynamiek. Zo vormt het derde analysehoofdstuk ‘Theologie’ een belangrijke aanvulling op de twee eerdere hoofdstukken ‘Web’ en ‘Beeldvorming’.

## Deel II

### Trekken door grensland

In het tweede deel, 'Trekken door grensland', verantwoorden wij het onderzoek zelf. In het hoofdstuk 'Lenzen' bieden wij de methodologische verantwoording van dit onderzoek. Wij gaan in dit hoofdstuk in op het instrumentarium dat wij willen gebruiken om het onderzoek uit te voeren en bieden een uitwerking van de bij dit onderzoek geformuleerde subvragen. Hierbij helpt het beeld van het grensland ons om de onderneming van dit onderzoek te kunnen beschrijven. Na de situering van het onderzoek op grensland schetsen wij de narratief-dialogische benadering die ons voor ogen staat. Tevens verantwoorden wij wat dit onderzoek tot theologisch onderzoek maakt. De in het hoofdstuk 'Lenzen' geëiste transparantie wordt geboden in het hoofdstuk 'Proces'. Dit hoofdstuk vormt de methodische en ethische verantwoording van deze studie.

## 4. Lenzen: methodologische reflectie

### 1. INLEIDING

Ging het in de bespreking van literatuur in het voorgaande hoofdstuk ‘Context’ om het ‘wat’ van dit onderzoek, om de vraag wat seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie is en wat grensoverschrijding met de relaties in een geloofsgemeenschap doet, in dit hoofdstuk gaat het om het ‘hoe’ van dit onderzoek. Om het instrumentarium. Hoe kijken wij naar de ervaringen van mensen die grensoverschrijding hebben ervaren? Wat is het mensbeeld dat wij hierbij hanteren? Welke bril zetten wij op? Waarop willen wij focussen en wat zien wij misschien niet? En wat zijn eigenlijk onze ideeën van de werkelijkheid die ons kijken bepalen? Hoe schatten wij de mogelijkheid in om de werkelijkheid te kennen? En God? Kunnen wij ook over God iets zeggen? Om deze metatheoretische vragen en om de hierin geïmpliceerde vooronderstellingen met betrekking tot ontologie, epistemologie en methodologie gaat het in dit hoofdstuk. Daarmee is dit hoofdstuk ook een poging tot positiebepaling in het veelstromenland van kwalitatief onderzoek en in het brede veld van de praktische theologie.

Terwijl in het voorgaande hoofdstuk begrippen uit de onderzoeksvraagstelling nader werden geëxpliciteerd om te bepalen waar dit onderzoek over gaat, gaat het in dit hoofdstuk om de subvragen die bij dit onderzoek zijn geformuleerd. De subvragen weerspiegelen de keuze voor bepaalde ‘brillen’, of ‘lenzen’, waarmee wij naar de ervaringen van mensen die grensoverschrijding hebben ondervonden, willen kijken. In dit hoofdstuk zullen deze keuzes nader worden verantwoord. Ook op het begrip ‘ervaring’ uit de onderzoeksvraag gaan wij hier kort in. Door de concepten uit de subvragen nader uit te werken, hopen wij datgene waar wij op willen focussen scherper in het vizier te krijgen. Op deze manier verantwoorden wij tevens onze eigen vragen en vermoedens en motivaties. Binnen dit ‘spectrum’ hopen wij verrasbaar te blijven. Zoals bij elke analysemethode betekent de sensibilisering voor bepaalde aspecten dat wij andere aspecten minder goed zullen zien.

In dit hoofdstuk gaat het er allereerst om een ruimte aan te wijzen waarin wij dit onderzoek kunnen situeren. Hiertoe maken wij gebruik van het beeld van het ‘grensland’ (Clandinin & Rosiek, 2007; vgl. Scharen & Vigen, 2011, 58) (2). De situering van dit onderzoek in een ‘grensland’ biedt ons de ruimte en de vrijheid om – gebruikmakend van verschillende tradities en ‘talen’ – de contouren te schetsen van de narratief-dialogische benadering die ons voor ogen staat. De paragraaf over de narratief-dialogische benadering vormt de kern van dit hoofdstuk. Hier verantwoorden wij de affirmatieve wijze waarop dit onderzoek sociaal-constructionistisch is en gaan wij in op de vraag wat dit onderzoek tot theologisch onderzoek maakt. Daarnaast gaan wij in deze paragraaf nader in op de vraag hoe wij ons in dit grensland bewegen. Hier komen vragen rond de validiteit van het onderzoek aan de orde en gaan wij nader in op de functie van zelfreflectie. (3) In de volgende paragraaf wordt de affirmatief sociaal-constructionistische houding die wij aannemen concreet gemaakt. Hier bespreken wij de manier waarop dit onderzoek narratief is. (4) De daarop volgende paragraaf over de contextuele benadering kan worden gezien als een uitwerking van een van de manieren waarop dit onderzoek theologisch is (5). Een conclusie sluit het hoofdstuk ‘Lenzen’ af (6).

## 2. 'GRENSLAND'

Grenzen zijn in dit onderzoek naar grensoverschrijding in pastorale relaties een centraal thema. Niet alleen in de pastorale relatie zelf gaat het om het waarborgen van veilige grenzen, ook als het gaat om de uitvoering van dit onderzoek en om de relatie met de onderzoeksparticipanten spelen grenzen een belangrijke rol. Daarnaast merkten wij al bij de bespreking van het machtsdiscours in het vorige hoofdstuk de behoefte op om het heldere machtsdiscours te nuanceren door binnen dit discours naar ruimte te zoeken voor aanvullingen. Daarmee bewegen wij ons met deze studie op de grens van het veilige terrein van een geaccepteerd en politiek correct discours en proberen wij de grenzen van het machtsdiscours op te rekken. Wij zoeken naar nieuwe beelden van mensen die grensoverschrijding hebben ervaren. Beelden die niet voorbijgaan aan de schade van de grensoverschrijding, maar die daarnaast ook ruimte bieden voor *agency* en kracht. Een situering van dit onderzoek in grensland sluit aan bij de wijze waarop het thema 'grenzen' in dit onderzoek op verschillende manieren een rol speelt. Doorgaans waarde- ren wij de notie 'grensland' hierbij positief. Door het onderzoek in grensland te situeren, verwerven wij bewegingsvrijheid en de mogelijkheid van meertaligheid. De notie van het grensland is echter niet ondubbelzinnig en ook de meer negatieve connotaties van het woord passen bij dit onderzoek. Grensland kan immers ook onbewoond en unheimisch niemandsland zijn. Onderzoeksparticipanten vertellen van de vervreemding en verwijdering die zij van hun geloofsgemeenschap ervaren en verschillenden vertellen hoe zij na het bekend worden van het misbruik buiten de grenzen van de geloofsgemeenschap zijn komen te staan. Velen vertellen over de onveiligheid die zij voelen. De notie van het grensland biedt ons de mogelijkheid om grenzen niet te veel te reïficeren, maar om oog te hebben voor de onhelderheid van grenzen en voor de manier waarop de grenzen van een geloofsgemeenschap, centrum en marge, binnen en buiten, in de dynamiek na de grensoverschrijding in beweging kunnen zijn. Tegelijk is het grensland van dit onderzoek niet grenzeloos. Zoals wij bij de bespreking van het machtsdiscours al zagen, is er één grens die wij niet willen overschrijden: de professionele verantwoordelijkheid van de pastor voor het waarborgen van de veiligheid van de pastorale relatie. Alleen *binnen* de grens van deze verantwoordelijkheid van de pastor zoeken wij naar ruimte. Alleen *binnen* deze verantwoordelijkheid zoeken wij naar nuanceringen van het heersende discours.

Een situering van dit onderzoek op grensland sluit niet alleen aan bij de thematiek van deze studie, maar ook bij de wijze waarop wij het onderzoek willen uitvoeren. Het beeld van het grensland past bij de interdisciplinariteit die deze studie zowel als praktisch-theologisch onderzoek als ook als narratief onderzoek kenmerkt. Met betrekking tot narratief onderzoek laten Clandinin en Rosiek zien dat het veld van narratief onderzoek zich niet gemakkelijk in kaart laat brengen. Allereerst omdat wij zelf deel uitmaken van datgene dat wij willen beschrijven (Clandinin & Rosiek, 2007, 37), maar ook omdat de grenzen die wij aanbrengen om een eigen positie af te bakenen en om overzicht te scheppen abstracties zijn (Clandinin & Rosiek, 2007, 57). Terwijl de verschillende filosofische benaderingen wat hun ontologie en epistemologie betreft duidelijk van elkaar verschillen, gaat het er bij de uitvoering van onderzoek vaak wat rommeliger aan toe: "As researchers we find ourselves drifting, often profitably, from one paradigm of inquiry into another. We do not cross borders as much as we traverse borderlands" (Clandinin & Rosiek, 2007, 58; vgl. Riessman, 2008b, 183; Merrill & West, 2009, 180). Het beeld van het 'grensland' helpt Clandinin en Rosiek om de verleiding te weerstaan grenzen te reïficeren. Maar vooral biedt het beeld van het 'grensland' de mogelijkheid om oog te hebben voor "those spaces that exist around borders where one lives within the possibility of

multiple plotlines” (Clandinin & Rosiek, 2007, 58v). Deze mogelijkheid van het heen en weer reizen tussen verschillende verhaallijnen spreekt mij aan omdat het goed past bij de inhoud van dit onderzoek, dat ik vaak als een ‘grensverkenning van grensoverschrijding’ heb ervaren. Het gebruik van het beeld van het grensland vraagt wel van alle betrokkenen, dus ook van de lezer, de flexibiliteit om telkens heen en weer te switchen tussen verschillende ‘talen’, zoals Michael Patton sprekend illustreert:

“My six-year old son, Brandon, was explaining to me a geography science project he had done for school. He had created an ecological display out of egg cartons, ribbons, cotton, bottle caps, and styrofoam beads. ‘These are three mountains and these are four valleys’, he said, pointing to the egg cup arrangement. ‘And is that a cloud?’ I asked, pointing to the big hunk of cotton. He looked at me, disgusted, as though I’d said just about the dumbest thing he’d ever heard. ‘That’s a piece of cotton, Dad.’” (Patton, 2002, 552)

Niet alleen op narratief onderzoek, ook op het brede veld van de praktische theologie kan de notie van het ‘grensland’ worden toegepast (vgl. Ward, 2012, 3; Scharen & Vigen, 2011, xvii). Altijd in gesprek met de systematische theologie en de bijbelwetenschappen aan de ene kant en de sociale wetenschappen aan de andere kant beweegt de praktische theologie zich op het terrein van uiteenlopende wetenschapsgebieden en spreekt zij verschillende talen. En niet alleen zijn door de interdisciplinariteit van de praktische theologie de grenzen met andere disciplines misschien onhelder, ook het brede veld van de praktische theologie zelf laat zich niet gemakkelijk in kaart brengen. Er zijn tal van definities, benaderingen, objecten en thema’s te onderscheiden, waardoor de vraag naar de identiteit van de praktische theologie telkens weer terugkeert. (Ganzevoort, 2009b, 1; vgl. De Roest, 2002, 17v)<sup>82</sup> Ganzevoort noemt deze ‘muddled reality of our field’ niet alleen onvermijdelijk, hij waardeert ook haar rijkdom (Ganzevoort, 2009b; vgl. Miller-McLemore, 2012). Volgens hem is het veld van de praktische theologie te dynamisch om schematisch te worden weergegeven. Hij probeert dan ook niet een plattegrond van het veld van de praktische theologie te bieden, maar laat een aantal van de vertakkingen zien die wij tegenkomen als wij ons bewegen op praktisch-theologisch gebied. (Ganzevoort, 2009b). Met betrekking tot dit onderzoek roept dit bewegen in een grensland enerzijds de vraag op hoe de verschillende wetenschapsgebieden waarop de praktische theologie zich beweegt zich tot elkaar verhouden en anderzijds de vraag waar precies in de uitoefening van praktische theologie de theologie in het spel komt. Hieronder gaan wij nader op deze vragen in.

De notie van het grensland past ook bij de manier waarop wij ons in dit onderzoek willen bewegen. Wij trekken door een landschap dat wij niet kennen en dat wij niet van tevoren kunnen overzien. Wat wij zien, zien wij vanuit ons eigen beperkte perspectief. Wij missen niet alleen een *Gods eye view*, maar ook een gedetailleerde plattegrond van het gebied. (Tweed, 2006, 9vv; vgl. Ganzevoort, 2009b; Scharen & Vigen, 2011, 69) Literatuur over seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties helpt ons om ons te oriënteren, maar is misschien eerder te vergelijken met de reisverslagen van eerdere wandelaars dan met een plattegrond die ons precies vertelt hoe wij moeten gaan. Die weg moeten wij gaandeweg zelf zoeken. Wat weg is en wat omweg, kan hierbij niet altijd van tevoren worden onderscheiden. Wij weten dat de tocht door grensgebied leidt, maar waar precies de grenzen lopen, is vanuit ons perspectief niet altijd goed te zien. Dat geldt zelfs voor de belangrijke grens van de professionele verantwoordelijk-

---

<sup>82</sup> Zie in dit verband ook Brouwer (2009, 440), Failing (1998, 34) en De Roest (1998, 18-43).

heid van de pastor voor de veiligheid van de pastorale relatie, waarvan wij zeggen dat zij het gebied aangeeft waarop wij ons met dit onderzoek willen bewegen en waarvan wij zeggen dat wij aan deze grens niet willen morrelen. Dat deze grens er is en dat het fundamenteel belangrijk is om deze grens niet te overschrijden, functioneert tijdens het lopen als een belangrijk baken waaraan wij ons telkens oriënteren. Waar deze grens in elke concrete ontmoeting tussen pastores en gemeenteleden precies loopt, is soms minder gemakkelijk aan te geven. In de reflecties op de pastorale relatie, op verschillende plaatsen in dit onderzoek, gaan wij nader op dit thema in.

Wij zeiden al dat het grensland van dit onderzoek verschillende wetenschapsdisciplines bestrijkt. Naast de theologie bewegen wij ons ook op het terrein van de sociale wetenschappen. Terwijl wij ons vrijuit op het gebied van verschillende disciplines bewegen, proberen wij wel om al lopend de grens van onze competentie in het oog te houden. Zo leren wij veel van methodische reflecties van psychologen als het gaat om de uitvoering van narratief onderzoek, maar is dit onderzoek inhoudelijk gezien bewust niet psychologisch van aard.

Onderzoek doen als een trekken door grensgebied vraagt om verantwoording. Het vraagt om zelfreflectie en om transparantie met betrekking tot de afgelegde weg, met betrekking tot onze bagage en met betrekking tot de brillen of lenzen waarmee wij het landschap gaan waarnemen (vgl. Scharen & Vigen, 2011, 69). Het betekent dat wij proberen om ook onze blinde vlekken aan te wijzen en de dode hoeken die ons perspectief onvermijdelijk met zich meebrengt (Tweed, 2006, 21). Onderzoek als een trekken door grensland vraagt ook om verantwoording van de eigen positie, omdat de positie van de onderzoeker altijd ook een machtspositie is (vgl. Tweed, 2006, 23; Leydesdorff, 2004, 143). Hieronder gaan wij nader in op de noodzaak van transparantie en zelfreflectie. In de methodische en de ethische reflectie in het volgende hoofdstuk 'Proces' worden de hier geëiste transparantie en zelfreflectie geboden.

Proberen wij met de notie 'grensland' ontologische en epistemologische inconsistenties te verdoezelen of goed te praten?<sup>83</sup> Misschien kan de methodologie achter dit onderzoek in plaats van met een vast en stevig gegoten fundament (*foundation*) vergeleken worden met het (meer postmoderne) schetsen van een 'sfeer' die dit grensland kenmerkt. Om het anders te zeggen: het gaat in deze methodologie minder om de vraag: 'stimmig es?', maar eerder om de vraag: 'ist es stimmig?' En dat 'stimmig' verstaan wij dan in de betekenis van 'adequaat' met betrekking tot de thematiek waarop het onderzoek zich richt, in de betekenis van 'in zichzelf kloppend', of 'coherent', maar ook in de betekenis van 'harmonisch', of 'sfeervol'. Zo kan de notie van de 'sfeer' en van de 'Stimmigkeit' – met een knipoog naar het begrip *Sphären* van Peter Sloterdijk – het grensland waarop wij ons met dit onderzoek bewegen nader kwalificeren (Alphen, 2007; Gude & Roovers, 2010; Sloterdijk, 1999, 2004; Sloterdijk, 2005). Want terwijl de vervreemding en de onveiligheid van de grensoverschrijding in de lucht hangen, hopen wij dit onderzoek toch plaats te laten vinden in een sfeer van voldoende veiligheid en betrouwbaarheid.

### 3. EEN NARRATIEF-DIALOGISCHE BENADERING

Deze paragraaf, waarin wij de narratief-dialogische benadering schetsen die ons voor dit onderzoek voor ogen staat, vormt het hart van dit hoofdstuk 'Lenzen'. Narratief is dit onderzoek ten eerste door de gerichtheid op het vertellen van mensen, ten tweede door het narratieve

---

<sup>83</sup> Zie bijvoorbeeld de waarschuwingen van Jennifer Mason (2007).



karakter van het empirische materiaal en ten derde door de wijze van analyse en representatie van het materiaal (Riessman, 2008b). Dialogisch is dit onderzoek door de belangrijke rol die gesprekken erin spelen: het empirische materiaal dat in gesprekken tot stand is gekomen en de gesprekken die over de analyse zijn gevoerd. Maar ook op een dieper niveau is dit onderzoek dialogisch van aard. Verderop zullen wij grensoverschrijding in een pastorale relatie beschrijven als een wond die vraagt om een antwoord (Fulkerson, 2007, 2012). Zoals wij al zeiden kan dit onderzoek worden verstaan als één van de vele manieren en als één schakel in een lange keten om te proberen antwoord te geven op deze wond. Hierbij zijn de manieren waarop het onderzoek narratief is en waarop het onderzoek dialogisch van aard is, met elkaar verweven. Zo zijn de verhalen van de onderzoeksparticipanten, de schilderijen, in gesprekken tot stand gekomen en andersom zijn de gesprekken erop gericht de verhalen te laten klinken en ervaringen zichtbaar te maken.

Naar aanleiding van de bespreking van de ervaringen van Alli en van Paulien in de inleiding, zeiden wij dat hun ervaringen enerzijds vragen oproepen en anderzijds motiverend werken. In dit onderzoek richten wij ons allereerst op de vragen die de ervaringen van primaire slachtoffers van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie oproepen. Op deze vragen hopen wij in dit onderzoek in te gaan door de ervaringen te beschrijven van mensen die grensoverschrijding hebben ondervonden. Hierin ligt het primaire doel van deze studie. Een tweede doel van dit onderzoek heeft te maken met de hoop op verandering. Wij hopen dat een nauwkeurige beschrijving van de ervaringen van primaire slachtoffers zal helpen om stappen te zetten op weg naar een betere praktijk. De meer evaluerende gedeelten van dit onderzoek zijn hierop gericht.

In deze paragraaf gaan wij eerst in op de vraag hoe wij de ervaringen van mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ondervonden, kunnen beschrijven. Wij laten zien op welke wijze een affirmatief sociaal-constructionistische houding adequaat is voor onderzoek dat zich richt op seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie (a). Terwijl deze bespreking van het sociaal-constructionisme vrij algemeen van aard is, gaan wij in de volgende paragraaf over de narratieve benadering van dit onderzoek concreet in op de vraag naar gereedschap dat ons helpt om de ervaringen van mensen te kunnen beschrijven (4). De subparagraaf over het sociaal-constructionisme en de paragraaf over de narratieve benadering sluiten aan bij de eerste twee subvragen van dit onderzoek, de vraag naar de constructies van slachtoffers met betrekking tot de relationele dynamiek in de geloofsgemeenschap en de vraag naar de in deze constructies gehanteerde en beschreven discourses.

De tweede subparagraaf raakt aan de *drive* en de hoop die dit onderzoek motiveren. Hier sluiten wij aan bij Fulkerson, die theologie verstaat als een poging om antwoord te geven op een wond. In dit verband gaan wij in op reflecties over aangesproken worden en antwoorden bij Martin Buber en Emmanuel Levinas. (b) In een latere paragraaf over de contextuele benadering concretiseren wij het 'aangesproken worden' nader (5). Deze paragraaf over de contextuele benadering sluit aan bij de derde subvraag die bij dit onderzoek is geformuleerd, de vraag op welke wijze verbondenheid een rol speelt in de constructies van mensen die grensoverschrijding hebben ervaren. De vraag naar de *drive* en de hoop die dit onderzoek motiveren, staat in het grotere kader van de vraag wat dit onderzoek tot theologisch onderzoek maakt. Binnen dit kader zullen wij ook ingaan op de vierde subvraag die bij dit onderzoek is geformuleerd, de vraag naar de wijze waarop theologische en ecclesiologische verwachtingen, beelden en noties een rol spelen in de constructies van mensen die grensoverschrijding hebben ervaren.

De narratieve en dialogische benadering leidt als vanzelf tot de iteratieve werkwijze die dit onderzoek kenmerkt. Om deze reden sluiten wij de paragraaf over de narratief-dialogische benadering af met de vraag hoe wij ons in dit grensland bewegen. Hier komen vragen rond de validiteit van het onderzoek aan de orde en gaan wij nader in op de functie van zelfreflectie. (c) Het volgende hoofdstuk 'Proces', waarin wij de methodische en ethische verantwoording van dit onderzoek bieden, sluit hierop aan.

### *a. Een affirmatief sociaal-constructionistische benadering*

Sociaal-constructionisme betekent dat de sociale werkelijkheid van mensen als geconstrueerd wordt opgevat.<sup>84</sup> Dat er wel een werkelijkheid is, ontkennen hooguit de meest extreme sociaal-constructionisten: "There is a reality corresponding to our statements. It is pointless to ignore the tree [in front of our house] and walk right through it." (Hermans, 2002, xvi; vgl. Engler, 2004) Maar zodra we iets over deze boom zeggen of denken, komt sociale constructie in het spel. En zeker als we het hebben over iets als armoede of de rolverdeling tussen mannen en vrouwen (Hermans, 2002, xiv). Daarom noemt Kenneth Gergen het sociaal-constructionisme 'ontologically mute' (Gergen, 1994, 72). Het sociaal-constructionisme is zich bewust van de sociale constructies en conventies van mensen en tracht deze te deconstrueren.<sup>85</sup> Terwijl tegenstanders de ethische gevolgen vrezen van het relativisme dat in het sociaal-constructionisme op de loer ligt (zie bijvoorbeeld Gubrium & Holstein, 2003c, 8; vgl. Patton, 2002, 579), zijn sociaal-constructionistische benaderingen vaak juist ethisch gemotiveerd:<sup>86</sup>

"Social reality is constructed and can also be constructed differently if we use different concepts or change the description in our concepts. (...) By unmasking their self-evident nature, people regain the possibility to be in control of their own future." (Hermans, 2002, xvii)

Op vergelijkbare wijze spreekt Streib van religie als 'it could be otherwise-stories' (Ganzevoort, 2001, 207v). Het wordt mogelijk om niet te vragen 'what is?', maar 'what if?' (Ganzevoort, 2004, 24)<sup>87</sup>

De vraag is nu hoe een dergelijk affirmatief verstaan sociaal-constructionisme bijdraagt aan de sfeer voor dit onderzoek. Hoe helpt deze nabijheid tot het sociaal-constructionisme om een sfeer te creëren die 'stimmig' is? In mijn ogen is een affirmatief sociaal-constructionistisch den-

---

<sup>84</sup> De term sociaal-constructionisme (anderen spreken in dit verband ook van postmodernisme, of anti-foundationalisme) heeft verschillende betekenissen gekregen, waarbij de nadruk op taal als communicatie (in tegenstelling tot de nadruk op taal als representatie) wel gedeeld wordt (<http://www.relational-constructionism.org/pages/relational-constructionism.php>, dec 2011, Gergen, 1999, 47-49; Hermans, 2002, xiv-xv; Vgl. de samenvattingen van Gergen van het sociaal-constructionisme in: Ganzevoort, 1998a; Ganzevoort, 2004)

<sup>85</sup> Volgens David Baranov laat het antifoundationalisme zich niet in generaliserende termen samenvatten omdat deze brede en uiteenlopende beweging vooral de kritiek aan de westerse zoektocht naar 'foundational knowledge' deelt, naast kritiek op de rol die aan de rede wordt toegekend als bron van kennis en waarheid (Baranov, 2004, 137; vgl. Gubrium & Holstein, 2003c, 4). Baranov onderscheidt wel voorzichtig vijf premissen van het antifoundationalisme: er is geen zekere kennis, alle verklaringen zijn open voor herziening, het is onmogelijk om zonder metaforen te spreken, sociale fenomenen zijn permanent in beweging en in de geschiedenis zien wij vooral discontinuïteit (Baranov, 2004, 156-162). Hierbij is het positivisme, waartegen het antifoundationalisme zich afzet, natuurlijk ook zelf een sociaal-geconstrueerde notie (Flick, 2009, 69; Kvale & Brinkmann, 2009, 58).

<sup>86</sup> Deze motivatie blijkt ook uit de 'herkomst' van veel sociaal-constructionistische benaderingen in bijvoorbeeld de feministische theologie of de bevrijdingstheologie (Ganzevoort, 2004, 19).

<sup>87</sup> Zie met betrekking tot de relatie tussen werkelijkheid en constructie ook Ganzevoort over 'levensloop' en levensverhaal' (Ganzevoort, 2006a, 91).

ken heel geschikt voor de thematiek waar dit onderzoek zich op richt. Hier gaat het dus met name om ‘*Stimmigheid*’ in haar eerste betekenis, om ‘adequaatheid’.

De eerste reden voor deze adequaatheid is een negatieve reden. Als het gaat om seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties, gaat het per definitie om botsende verhalen. De waarheid van de één blijkt niet de waarheid van de ander te zijn. In dit onderzoek hebben wij mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, uitgenodigd om ons over hun ervaringen met hun geloofsgemeenschap te vertellen. Wij zien de relationele dynamiek in geloofsgemeenschappen na een situatie van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie dus vanuit één enkel perspectief. De perspectieven van andere betrokkenen kennen wij niet. Alles wat wij van de dynamiek kunnen zien, is de rolverdeling die door primaire slachtoffers al vertellend wordt aangebracht. Hiermee doet dit onderzoek nadrukkelijk niet aan waarheidsvinding. Zo is het niet opgezet en daartoe beschikken wij ook niet over de middelen. Het enige wat wij in dit onderzoek kunnen doen, is bewust naar de verhalen van *bepaalde* betrokkenen te luisteren, namelijk naar de verhalen van mensen die seksuele grensoverschrijding hebben ervaren (vgl. Ganzevoort, 2011, 220). De participanten zijn doorgaans graag ingegaan op onze uitnodiging om hun ervaringen te vertellen. Zij hebben het gevoel dat hun verhaal, hun waarheid, weinig wordt gehoord en zij ervaren verschillende belemmeringen (bijvoorbeeld de behoefte om zichzelf en anderen te beschermen) om hun verhaal binnen de context van hun geloofsgemeenschap en daarbuiten te vertellen. Deze beperking tot één enkel perspectief in de context van conflicterende verhalen brengt ons onvermijdelijk in de nabijheid van sociaal-constructionistische werkelijkheidsopvattingen.

Belangrijker is een positieve reden voor de adequaatheid van een affirmatief sociaal-constructionistisch perspectief als het gaat om dit onderzoek. Ik versta de ontologische bescheidenheid van het sociaal-constructionisme als eerbied voor de wereld die groter is dan wij kunnen bevatten. De ervaringen die een participante gedurende de uren van ons samenzijn in woorden probeert te vatten, en die vaak vele jaren beslaan, zijn groter, rijker en complexer dan het ene verhaal dat uiteindelijk op de band staat. En de relationele werkelijkheid waar deze participante deel van uitmaakt is weer anders dan haar ervaringen. Zelf versta ik het sociaal-constructionisme dus niet als een ontkenning of een relativisering van de werkelijkheid, maar als een eerbiedige bescheidenheid.<sup>88</sup> Het sociaal-constructionisme concentreert zich juist op het verhaal om daarmee niet het leven zelf te hoeven reïficeren en reduceren. In mijn ogen schept een dergelijke bescheiden en affirmatieve houding ruimte voor al dit ‘grotere’ (vgl. Rosenblatt, 2002, 226) en ook ruimte voor God. Op deze manier kan het affirmatief sociaal-constructionisme in dit onderzoek dus, enigszins paradoxaal geformuleerd, als een soort ‘methodisch agnosticisme *coram Deo*’ worden verstaan (Brouwer, 2009, 486).

Een derde reden voor de adequaatheid van een affirmatief sociaal-constructionisme is de kritische houding waarmee hier heersende discoursen worden onderscheiden en gedeconstrueerd (Baranov, 2004). Veel participanten delen de ervaring dat hun verhaal en hun ervaringen niet werkelijk werden gehoord binnen de context van hun geloofsgemeenschap en daarbuiten. Zoals we zullen zien beschikten participanten bij wie het misbruik lang geleden heeft plaatsgevonden soms zelfs helemaal niet over een vocabulaire dat geschikt was om uitdrukking te geven aan hun ervaringen. Dat maakt aandacht voor discoursen onmisbaar om de relationele

---

<sup>88</sup> Vgl. het ‘zwakke denken’ van Vattimo (Vuyk, 2000, 75).

dynamiek in gemeentes na een situatie van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie adequaat te kunnen beschrijven.<sup>89</sup>

Een vierde reden die een affirmatief sociaal-constructionisme geschikt maakt voor dit onderzoek, heeft te maken met de betrokkenheid en met het engagement dat uit meer affirmatieve sociaal-constructionistische benaderingen spreekt. Zoals gezegd zijn deze benaderingen vaak sterk ethisch gemotiveerd.<sup>90</sup>

Nadat wij vier redenen hebben genoemd die een houding van affirmatief sociaal-constructionisme voor dit onderzoek geschikt maakt, stellen wij nu de vraag hoe deze houding er concreet uitziet. De affirmatief sociaal-constructionistische houding in dit onderzoek vertaalt zich met name in de narratieve benadering waar wij in de volgende paragraaf nader op zullen ingaan.

### *b. Theologisch onderzoek*

Het beschrijven van de ervaringen van mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ondervonden, noemden wij het eerste doel van dit onderzoek. De tweede doelstelling is evaluatief. Nu gaat het om de implicaties van deze beschrijving met het oog op een betere praktijk. Met de beschrijving bewegen wij ons wat meer op het terrein van de sociale wetenschappen, terwijl de evaluatie op sommige plaatsen nadrukkelijker theologisch van aard is. Het is echter niet zo dat de theologie pas in het spel komt als de beschrijving klaar is: “[T]heology cannot appear after the data has been collected as if it were simply ‘the icing on the cake already baked in the oven of social analysis.’” (Cameron, 2010, 51). Verschillende auteurs benadrukken enerzijds hoe belangrijk het is dat praktisch-theologisch onderzoek werkelijk de praktijk als uitgangspunt neemt (Fulkerson, 2007, 235; Müller, 2005) en stellen anderzijds dat deze aandacht voor de praktijk van meet af aan theologisch is (Cameron, 2010, 51; Watkins, 2012, 170). Theologie is niet los verkrijgbaar. Wat theologisch is, is – *Pave* Barth, zoals Fulkerson zegt (Fulkerson, 2007, 235) – altijd vermengd met de rest van de wereld, met cultuur, kerk en met de wijdere maatschappij (Fulkerson, 2007, 235; Scharen & Vigen, 2011, 67). Dat betekent dat het belangrijk is om zowel theologisch alsook sociaal-wetenschappelijk naar de praktijk te kijken (Ward, 2012, 3). Christian Scharen en Anna Marie Vigen pleiten in dit verband voor meer aandacht voor ervaring als bron van theologische of morele kennis. Hierbij verstaan zij ervaring niet als iets wat louter subjectief en emotioneel is, waardoor relativisme vrij spel krijgt. Zij benaderen ervaring via tal van (vooral sociaal-) wetenschappelijke disciplines, waardoor ervaring met ervaring wordt getrianguleerd. Ervaring is in hun ogen niet zomaar één van onze bronnen van kennis, ervaring is het ‘interpretatieve vehikel’ waardoor wij überhaupt *kunnen* kennen. (Scharen & Vigen, 2011, 61vv)

Hoe gaan wij hier in dit onderzoek mee om? Op welke manier zorgen wij ervoor dat de sfeer die het grensland van dit onderzoek kenmerkt ook *stimmig* is als het gaat om de theologie? Anders geformuleerd: hoe brengen wij op een passende manier de theologie in het spel? Wat maakt dit onderzoek tot theologisch onderzoek?

Dit onderzoek is op vier verschillende manieren theologisch van aard. Een eerste manier waarop dit onderzoek theologisch is, heeft te maken met de *drive* en de hoop die dit onderzoek motiveren. Hierbij sluiten wij aan bij Fulkerson, die theologie verstaat als een poging om ant-

---

<sup>89</sup> Vgl. narratief onderzoek als ‘deconstructive tool’ (Ganzevoort, 2011, 221).

<sup>90</sup> Volgens Ganzevoort kan narratief onderzoek worden verstaan als een manier om gemarginaliseerde verhalen te laten klinken waardoor het binnen de traditie van bevrijdingstheologie kan worden geplaatst (Ganzevoort, 2011, 221).

woord te geven op een wond. Aan de hand van reflecties van Buber en Levinas werken wij dit nader uit. Hier gaat het om de theologische antropologie van dit onderzoek. Zoals wij zullen zien is dit theologische uitgangspunt vrij open, bijna formeel, en op die manier hopelijk geschikt voor reflectie op situaties van seksuele grensoverschrijding waarin veel theologisch spreken besmet is geraakt.

Een tweede wijze waarop dit onderzoek theologisch van aard is, heeft te maken met de door Helen Cameron en anderen geformuleerde eis dat praktisch-theologische reflectie de praktijk als uitgangspunt neemt en met de stelling dat deze aandacht voor de praktijk van meet af aan theologisch is (Müller, 2005; Cameron, 2010; Watkins, 2012; Fulkerson, 2007). De beschrijving van de ervaringen van mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, vormt het uitgangspunt voor de theologische reflectie, ook daar waar datgene wat zij vertellen niet expliciet over theologische thema's gaat.

Een derde manier waarop het onderzoek theologisch is, raakt hieraan. Mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, bieden in hun reflecties interpretaties van de dynamiek in de geloofsgemeenschap en deze interpretaties zijn ook theologische interpretaties. Het onderzoek is dus onder meer theologisch omdat het gericht is op de theologie van mensen die grensoverschrijding hebben ervaren (vgl. Astley, 2002).

Nadat wij gedurende het onderzoek heel terughoudend zijn met het inbrengen van eigen theologische voorstellingen, zullen wij aan het eind, in het hoofdstuk 'Theologie', onder andere noties die de onderzoeksparticipanten hebben ingebracht, oppakken en doordenken. Op deze manier bieden wij afsluitend twee theologische, of ecclesiologische, fragmenten waarvan wij denken dat zij in situaties van grensoverschrijding misschien behulpzaam kunnen zijn. Dit is de vierde manier waarop dit onderzoek theologisch van aard is. Deze manier sluit aan bij de evaluatieve doelstelling van het onderzoek. Deze vierde manier hoeven wij op deze plaats niet verder te verdiepen, op de theologische antropologie (de eerste manier) en op de praktijk als uitgangspunt nemen en de theologie van de onderzoeksparticipanten (de tweede en de derde manier), gaan wij nu nader in.

#### *Theologie als antwoord op een wond*

Volgens Fulkerson is onderzoek van meet af aan theologisch. Niet omdat onderzoek theologische leerstellingen als uitgangspunt neemt, maar omdat een situatie theologische reflectie oproept:

“[T]heological reflection is not something brought in after a situation has been described; it is a sensibility that initiates the inquiry at the outset. As such, theology reflection does not begin with a full-blown doctrine of God or of the church. Such a method misses that strange, often unremarked thing that *compels* a theological response – how it is that theological reasoning is provoked at all. (...) Theologies that matter arise out of dilemmas – out of situations that matter. (...) Like a wound, theological thinking is generated by a sometimes inchoate sense that something *must* be addressed.” (Fulkerson, 2007, 13v)<sup>91</sup>

Fulkerson gaat in haar onderzoek uit van haar eigen ervaring van onvertrouwdheid met 'black and disabled bodies', een onvertrouwdheid en ongemak dat niet alleen speelt in de geloofsgemeenschap waarop zij zich in haar onderzoek richt, maar dat diep geworteld is in de hele maatschappij. Deze ervaring, deze wond – Fulkerson spreekt in dit verband van *obliviousness* – vormt

---

<sup>91</sup> Vgl. Wendy Farley, die theologie – voortbordurend op Anselmus' *Fides quaerit intellectum* – definieert als 'pain seeking understanding' (Zorgdrager, 2014, 7).

het vertrekpunt van haar studie, en in reactie op deze wond zoekt zij naar *places to appear*, naar *places of redemption*. (Fulkerson, 2007, 15)

Een verstaan van theologische reflectie als een reactie op een wond lijkt ons ook voor dit onderzoek, dat zich zo nadrukkelijk richt op de verwondingen die seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties teweegbrengt in de levens van alle betrokkenen en in geloofsgemeenschappen, een vruchtbaar uitgangspunt. Hierbij is de wond waarop de theologische reflectie zich richt niet alleen de concrete grensoverschrijding, maar ook de gevolgen die de grensoverschrijding heeft voor de dynamiek in de geloofsgemeenschap. En zoals wij in het context-hoofdstuk aanstipten, is de wond nog breder. Bijvoorbeeld door structuren in de maatschappij waardoor mensen in slachtofferposities kunnen worden vastgehouden. Of structuren in de kerk die het voor mensen die grensoverschrijding ervaren moeilijk maken om met hun ervaringen naar buiten te treden en om hun plaats in de geloofsgemeenschap te kunnen behouden.

Theologische reflectie als reactie op een wond, als een poging om antwoord te geven op een situatie die ons aanspreekt en die om antwoord vraagt. Wij werken dit 'aangesproken zijn' nader uit aan de hand van denken van Buber en van Levinas. Buber en Levinas denken op verschillende manieren na over een aangesproken worden van de mens dat aan alle reflectie voorafgaat. Hierbij laat het denken van Buber en Levinas – net als het denken van de postmoderne kritiek<sup>92</sup> – zich verstaan als een kritiek op de westerse ontologie. Bubers dialogische denken is een kritiek op het filosofisch idealisme met zijn concentratie op het subject (Seiffert, 2002, 50). En het uitgangspunt van het denken van Levinas is zijn verzet tegen wat hij het 'totaliteitsdenken' noemt van de westerse filosofie (Ravestein, 1999, 89). Door beide denkers wordt, zij het op andere wijze en in verschillende mate, het zelf ter discussie gesteld door de ontmoeting met de ander, of de Ander.<sup>93</sup>

In *Ich und Du* (Buber, 1997 [1962]) beschrijft Buber hoe alle dingen de mens aanspreken en hopen dat hij antwoordt. Ook in zijn latere dialogische werk staat dit aanspreken en antwoorden centraal. De mens wordt aangesproken. Altijd, door alles, door de wereld, door alle dingen om hem heen. De mens wordt aangesproken en hij moet dit aangesproken worden aannemen. Een aannemen van het aangesproken worden, betekent dat de mens het antwoorden op zich neemt. Want ieder aanspreken vraagt om een antwoord. Soms moet dit antwoorden direct gebeuren, moet het antwoord zijn aan de aansprekende mens. Maar dat hoeft niet. Soms vereist het aanspreken dat het antwoord op een ander tijdstip en tegen een andere persoon gebeurt. (Buber, 1997 [1962], 152) De mens die aangesproken wordt, verschuilt zich echter in een pantser, dat hem afschermt van de aanspraak. Alleen soms dringt het aanspreken door zijn pantser heen en wordt hij geraakt. De mens hoeft niet te antwoorden. Hij kan gewoon zwijgen en hij kan uitwijken in de gewenning. Maar wie op het aangesproken worden niet probeert te antwoorden, raakt daardoor bezeerd. Hij houdt er een wond aan over die noch door productiviteit noch door verdoving vergeten kan worden. (Buber, 1997 [1962], 162v) Probeert de mens echter wel te antwoorden – en vaak zal zijn antwoorden een stamelen zijn, maar wel een eerlijk stamelen – dan gaat hij in op de situatie waarin hij werd aangesproken. Dit aanspreken heeft geen vaste taal of alfabet, de mens kan het niet plaatsen in het reeds bestaande. De nieuwe situatie die de mens aanspreekt, is nieuwe schepping. Daarom kan de mens zo'n situatie niet

---

<sup>92</sup> Zie bijvoorbeeld Baranov (2004) en Hosking (Hosking, 2011).

<sup>93</sup> Eerder (Seiffert, 2002, 90-112) beweerde ik dat met name wat het ethische karakter van de relatie betreft de standpunten van Buber en Levinas niet overal zo ver uit elkaar liggen als Levinas' kritiek op Bubers wederzijdigheid van de relatie en aan Bubers 'leegte' van de relatie doet denken (vgl. Ravestein, 1999; Van Rhijn & Meulink-Korf, 1997). In de onderstaande bespreking is deze grotere nabijheid tussen Levinas en Buber als het gaat om de ethiek voorondersteld.

‘aan’, kan hij haar niet afhandelen. Hij kan haar alleen inbrengen in het geleefde leven. De mens geeft antwoord aan de situatie, hij geeft antwoord aan een ogenblik en daarmee antwoordt hij tegelijkertijd *voor* het ogenblik, verantwoordt hij het ogenblik. (Buber, 1997 [1962], 163) Hiermee wil Buber het begrip ‘verantwoordelijkheid’ terughalen uit het “Gebiet der Sonderethik, eines frei in der Luft schwebenden ‘Sollens.’” Echte verantwoordelijkheid bestaat alleen waar werkelijk geantwoord wordt. (Buber, 1997 [1962], 161)<sup>94</sup>

Via het aangesproken worden van de mens komt Buber uit bij verantwoordelijkheid. Antwoordend neemt de mens in concrete situaties telkens weer verantwoordelijkheid voor de schepping. Antwoordend raakt de mens, door het niet-transcendente te ontmoeten, aan de transcendentie. Terwijl Levinas onder ontologie een vooronderstelde overeenkomst verstaat tussen begrijpen en zijn, een kunnen-begrijpen en daarmee een ‘tot zelfde maken’ van de ander, waardoor aan de andersheid geen recht wordt gedaan (Van Rhijn & Meulink-Korf, 1997, 199, 218v), spreekt Buber pas daar van ontologie, waar al sprake is van relatie en daarmee ook al van verantwoordelijkheid. Terwijl volgens Levinas de ethiek aan de ontologie voorafgaat (Van Rhijn & Meulink-Korf, 1997, 202v), lijken ethiek en ontologie bij Buber tegelijk te ontstaan en elkaar te vooronderstellen. Buber spreekt in dit verband van een doorgaande schepping die het wonen van God tussen de mensen tot doel heeft. Daarom kan Bubers ontologie een ‘eschatologische’ ontologie worden genoemd (Seiffert, 2002). Zo staat de *ik-jij* ontmoeting van Buber wel binnen een ethisch kader, ondanks de principiële wederzijdsheid van de relatie en ook al heeft de ontmoeting zelf geen inhoud, geen doel en is zij pure tegenwoordigheid (Ravestein, 1999, 114-121). Dit ethische kader blijft bij Buber echter – mede door de formaliteit van zijn ethiek en door zijn nadruk op de inhoudsloze onmiddellijkheid van de relatie – enigszins vaag.

Bij Levinas daarentegen staat de ethiek centraal. Tegenover de totaliteit van de westerse ontologie, waarin geen ruimte is voor het ‘andere’, probeert Levinas een ander denken te stellen, waarin de ethiek aan de ontologie voorafgaat (Sneller, 2002, 70; Van Rhijn & Meulink-Korf, 1997, 203). Het gaat Levinas om de vraag: ‘Hoe is een prealabele, niet contractuele verantwoordelijkheid van de ene mens voor de ander mogelijk?’ (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 147) Mensen kunnen immers redelijke contracten met elkaar sluiten om vast te leggen hoe zij met elkaar willen omgaan. Maar: “Het contract als contract kan niemand dwingen om in het contract te stappen. Of met andere woorden, er is een dialoog die aan de dialoog voorafgaat.” (Van Rhijn & Meulink-Korf, 1997, 207v) Het gaat Levinas erom “de ‘condition humaine’, de voorwaarde van de menselijke existentie, te articuleren alsof er al een opdracht was, aan de mens geadresseerd, door de ander of Ander, die er altijd al was.” (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 139) Want volgens Levinas is de mens een wezen dat niet af is. “Als ‘structuurmodel’ van het menselijke van een mens gaf Levinas aan dat de mens een wezen is dat ‘van buitenaf’ geopend wordt, of misschien wel ‘opengelaten’, om te kunnen zien wie hem regarderet.” (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 147) Het woord ‘mens’ is descriptief en prescriptief tegelijk. (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 137v). Dat betekent ook: het nadenken begint met de ander die mij op mijn plicht wijst, het begint met mijn verantwoordelijkheid voor hem. Deze ander heeft gezag, maar oefent geen dwang uit over mij. (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 71) Volgens Levinas kan de mens zijn verantwoordelijkheid voor een ander niet kiezen (Doorman & Pott, 2005, 106v), hij is gewoon verantwoordelijk, of hij wil of niet. De aansprakelijkheid heeft geen traceerbaar begin, zij is ‘an-archisch’ (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002,

---

<sup>94</sup> Het bovenstaande is gedeeltelijk geciteerd uit Seiffert (2002, 96v)

60). Alleen door deze verantwoordelijkheid voor anderen worden wij zelf mens, subject, waarbij het woord subject in zijn meest letterlijke betekenis van het dragen van een last of een opdracht wordt opgevat, een opdracht die de mens niet zelf gekozen heeft, maar waarvoor hij verantwoordelijkheid draagt. (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 80, 139) Volgens Levinas is de relatie tot de ander fundamenteel asymmetrisch: “Deze verantwoordelijkheid geldt alleen voor mij en niet voor de ander ten aanzien van mij. Ze is dus niet wederzijds. De ander is mij niets schuldig, er is niets te verrekenen. Anders gezegd, ik heb met de verantwoordelijkheid van de ander ten opzichte van mij niets te maken, daar kan ik niet bij en dat is louter de zaak van de ander.” (Ravestein, 1999, 111) Mensen zijn echter niet met zijn tweeën en dat maakt hun verhoudingen ingewikkeld. Er is altijd een derde. Ook deze derde is mijn naaste en ook mijn ander heeft zelf weer derden. In de ogen van de ander ziet de derde mij aan, zegt Levinas. Liefde vraagt dus om gerechtigheid, het gaat om rechtvaardigheid. (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 63v, 117; Ravestein, 1999, 113) Ik moet niet alleen denken aan die ene ander, maar ook aan anderen met wie ik verbonden ben. Maar rechtvaardigheid is ook het zien en het recht doen aan het subject-zijn van de ander, die immers ook zelf weer anderen heeft voor wie hij of zij verantwoordelijk is (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 64).

Hoe ziet Levinas deze prealabele verantwoordelijkheid van de mens dan voor zich? Met behulp van het begrip ‘Gelaat’, *Visage*, beschrijft Levinas hoe de ontmoeting met de ander eruit ziet. Met het begrip gelaat duidt Levinas het onbedekte en weerloze bestaan van de ander aan. Van deze kwetsbaarheid gaat een appèl uit, het gebod ‘gij zult niet doden’. Daarmee is het gelaat ook het ‘Heilige dat apart is gezet, het onaanraakbare dat niet gekwetst mag worden’. Het gelaat representeert de arme, de weduwe en de wees. ‘Tegelijk komt in de nadering van het gelaat een bevel op mij toe als van een meerdere’. (Ravestein, 1999, 105v) De hier beschreven tegenwoordigheid van het aangezicht is daarbij niet iets waarvan we ons een begrip of een voorstelling kunnen maken. Op het moment dat we ons ervan bewust worden, is het namelijk al te laat, op dat moment is het al gebeurd. Je kunt het aangezicht dus niet zien, want het is geen ‘iets’. Het enige wat je ervan merkt is zijn *spoor* (Van Rhijn & Meulink-Korf, 1997, 222). Hierbij omschrijft Levinas de relatie tot de ander als een relatie van verlangen. *Désir métaphysique* is de relatie tot een ander die ‘niet relatief anders is, maar oneindig anders’. “*Désir métaphysique* is verlangen om voor de ander vrede te zijn; verlangen naar ‘het vreemde’, - zijn naam is Gerechtigheid.” (Van Rhijn & Meulink-Korf, 1997, 227; Sneller, 2002, 71) Op deze manier fundeert Levinas de subjectiviteit van de mens in de idee van het oneindige:

“De ander houdt zich op in het spoor van het oneindige; of (...) het spoor van het aangezicht. Misschien kun je in plaats van ‘spoor’ ook ‘perspectief’ zeggen. Maar dan niet een door het bewustzijn geconstitueerd perspectief, maar een door het aangezicht geopend perspectief. De ander is niet ‘een leemte in het zijn’ (Sartre), maar het aangezicht is een ‘opening’ in het zijn, waardoor een anders dan zijn mogelijk wordt: een spoor dat opdoemt als aangezicht van de naaste (‘prochain’) voor wie en ten overstaan van wie ik verantwoordelijk ben.” (Van Rhijn & Meulink-Korf, 1997, 224)

Het uitgangspunt van het onderzoek, dit aangesproken worden van de mens, maakt het onderzoek van meet af aan tot enerzijds dialogisch en anderzijds theologisch.<sup>95</sup> Maar hoe vertaalt zich dit concreet? Hoe vertalen wij de notie van ‘de ander’ in dit onderzoek? Is de confrontatie van de gemeente met het verhaal van een mens die grensoverschrijding heeft ervaren misschien als de confrontatie met deze ander, die de gemeente aanziet, smekend en gebiedend

---

<sup>95</sup> Vgl. de manier waarop de aanspraak bij De Roest uitgangspunt is van de geloofscommunicatie (De Roest, 2010, 28v).



tegelijk? Misschien wel. In elk geval blijken de verhalen van primaire slachtoffers de ‘gezelligheid’ binnen de gemeente telkens te verstoren door haar als gewelddadig te ontmaskeren. Dit is echter zeker niet het primaire perspectief dat in dit onderzoek wordt ingenomen. In dit onderzoek kijken wij immers vanuit het perspectief van misbruikten naar de relationele dynamiek in de geloofsgemeenschap. En dat betekent dat wij hier vooral de vraag stellen: wanneer vertellen mensen die grensoverschrijding hebben ervaren geraakt te zijn door de ander, of de Ander? Wanneer voelen zij zich aangesproken? Voor wie voelen zij zich verantwoordelijk? En hoe proberen zij verantwoordelijkheid te nemen? Hoe proberen zij te antwoorden? Daarbij is dit letten op de verantwoordelijkheid van slachtoffers niet louter ingegeven door het theoretisch kader. Wie luistert naar de verhalen van de participanten kan gewoonweg niet om de notie ‘verantwoordelijkheid’ heen. De wijze waarop mensen die grensoverschrijding hebben ervaren verantwoordelijkheid proberen te nemen is opvallend, en het is belangrijk om in het theoretisch kader ruimte te scheppen voor deze waargenomen verantwoordelijkheid. In de ‘herlezing’ van de contextuele therapie van de Hongaars-Amerikaanse familietherapeut Ivan Boszormenyi-Nagy door Aat van Rhijn en Hanneke Meulink-Korf (Van Rhijn & Meulink-Korf, 1997) wordt de bovengeschetste ‘ethische oriëntatie van buitenaf’ concreet. De contextuele benadering zoals Van Rhijn en Meulink-Korf die bieden, helpt ons om in dit onderzoek verantwoordelijkheid en verbondenheid van mensen te kunnen zien. In een volgende paragraaf zal nader op de contextuele benadering worden ingegaan.

Doordat wij in dit onderzoek het aangesproken worden als uitgangspunt nemen, bieden wij niet alleen een theologische antropologie van dit onderzoek, wij plaatsen het onderzoek daarmee ook in een eschatologisch perspectief van hoop en belofte. Als theologisch perspectief is het wel een heel bescheiden perspectief. Het is een perspectief dat wij ons niet gemakkelijk kunnen toe-eigenen:

“Het coram Deo is een impliciete dimensie. Het gaat soms om niets meer of minder dan het zwijgende verwijt van een gebogen rug.” (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 70)

“Dit merkwaardige *surplus* in de relatie – is dat een spoor van God? Wij zijn geneigd hier inderdaad God in ons midden te vermoeden, maar op het moment dat we dit constateren, is God allang weer ‘voorbij’.” (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 71)

In een situatie van seksuele grensoverschrijding, waar enerzijds veel theologisch spreken besmet is geraakt en waar anderzijds wel het verlangen wordt gevoeld om ook nu op de een of andere manier God erbij te betrekken, lijkt ons een dergelijk bescheiden en open theologisch perspectief gepast. Dit bescheiden perspectief is wel een hoopvol perspectief. Aan de basis van de contextuele benadering zoals Van Rhijn en Meulink-Korf haar formuleren, ligt de eschatologische hoop dat er ‘een spel zonder zwarte pieten’ mogelijk is. (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 198)

#### *De praktijk als uitgangspunt en de theologie van de onderzoeksparticipanten*

Nadat wij de motivatie en de hoop achter dit onderzoek aan de hand van het denken van Buber en Levinas nader hebben uitgewerkt, zullen wij nu ingaan op de door Fulkerson en anderen geformuleerde eis dat de praktische theologie de praktijk als uitgangspunt neemt. Zo wil bijvoorbeeld Julian Müller geen algemeen concept van praktische theologie ontwikkelen waarbij een concrete context eventueel als casus kan dienen. Vanuit de concrete context van kinderen in Zuid-Afrika die leven met HIV en AIDS komt hij tot een unieke *postfoundationalist* praktische

theologie (Müller, 2005, 3, 7). Via een vertaling van Wentzel van Huyssteens beschrijving van Postfoundationalist Theology in praktisch-theologische concepten komt Müller tot een model voor praktisch theologisch onderzoek in zeven bewegingen, waarin de samenwerking met degenen op wie het onderzoek zich richt (de co-researchers) een centrale rol speelt. (Müller, 2005, 8v; Müller, 2009; vgl. Van Huyssteen, 2006) Hiermee sluit Müller aan bij de beweging van *practice-theory-practice* zoals Don Browning die beschrijft. Beter gezegd: “[I]t goes from present theory-laden practice to a retrieval of normative theory-laden practice to the creation of more critically held theory-laden practices.” (Browning, 1996, 7; Müller, 2005, 6). Op vergelijkbare wijze is de in ons onderzoek gehanteerde methode ontstaan vanuit de concrete praktijk van ervaringen die slachtoffers van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben met hun geloofsgemeenschap. De beweging tussen praktijk en theorie zoals Browning die beschrijft, blijkt hierbij vooral uit de iteratieve of cyclische manier waarop het onderzoek is verlopen. Een eerste theoretische oriëntatie liep al parallel aan zowel de analyse van ervaringsverhalen van slachtoffers van seksuele grensoverschrijding op internet en in publicaties, als aan een proefinterview en de analyse daarvan. Ook in het vervolg van het onderzoek liepen de gesprekken met participanten en de ontwikkeling van het theoretisch kader parallel.

De praktijk als uitgangspunt nemen, betekent dat wij uitgaan van de ervaringen van mensen die seksuele grensoverschrijding hebben ondervonden. Object van de praktische theologie is daarmee, aansluitend bij onder andere Henning Luther (Luther, 1992; Brouwer, 2003, 229), het subject met zijn of haar ervaringen. Zoals wij al zeiden, gaan wij, aansluitend bij Fulkerson en anderen (Fulkerson, 2007, 2012; Cameron, 2010; Watkins, 2012), ervan uit dat deze aandacht voor de praktijk van meet af aan theologisch is, ook daar waar het niet expliciet over theologische thema's gaat. Een voorbeeld van dat laatste is de aandacht die wij in dit onderzoek hebben voor lichamelijke. Zo vertellen onderzoeksparticipanten over de onveiligheid die zij in hun geloofsgemeenschap ervaren of beschrijven zij de heel fysieke manier waarop zij niet meer in de buurt kunnen zijn van de grensoverschrijdende pastor en alles wat aan hem herinnert. Dit heel lichamenlijk gevoel van onveiligheid en dit diepe 'niet meer in de buurt van de pastor kunnen zijn' vragen om theologische reflectie (vgl. Mount Shoop, 2010; Fulkerson, 2007; Miller-McLemore, 2013). De praktijk als uitgangspunt nemen en bij het subject met zijn of haar ervaringen beginnen, betekent tevens dat wij uitgaan van zijn of haar theologie, van zijn of haar theologische of ecclesiologische verwachtingen, beelden en noties. Dat betekent dat de ander ook voluit serieus wordt genomen als theoloog. (Cameron, 2010)<sup>96</sup> Het is dus niet alleen de onderzoeker die de empirie in gesprek met Schrift en traditie brengt, mensen zelf reflecteren al (in een complex proces) vanuit Schrift en traditie op hun praktijk, net zoals de onderzoeker dat doet (Ganzevoort, 2001, 57). Normativiteit wordt niet pas door de onderzoeker ingebracht, maar is van meet af aan aanwezig (vgl. De Roest, 2010, 29). Soms is deze theologie van onderzoeksparticipanten expliciet en uitgewerkt, soms is zij meer indirect (Astley, 2002). De theologie en de ecclesiologie van de onderzoeksparticipanten komt bijvoorbeeld tot uitdrukking in hun reflectie over de kerk en in hun beschrijvingen van datgene waarin zij kerk zien en ervaren. Maar ook, en misschien even belangrijk, in hun beschrijving van wat kerk voor hen allemaal *niet* is (De Roest, 2010, 22). Het kerkbeeld van participanten komt ook op indirecte wijze naar voren, in tegenvoorbeelden, in uitgesproken teleurstelling of hoop.<sup>97</sup> Het kerkbeeld dat zo

---

<sup>96</sup> Jeff Astley spreekt in dit verband van 'ordinary theology' (Astley, 2002).

<sup>97</sup> Je zou kunnen zeggen dat de onderzoeksparticipanten op discrepanties wijzen tussen enerzijds de 'espoused theology' van hun geloofsgemeenschap en anderzijds de 'operant theology' van de gemeenschap, die zij in de omgang van de gemeenschap met de grensoverschrijding ervaren (Cameron, 2010, 53vv; Watkins, 2012).

ontstaat is een ‘patchwork beeld’, geen coherent geheel. De narratieve benadering die in dit onderzoek wordt gehanteerd, helpt ons om de theologische en ecclesiologische verwachtingen, beelden en noties van mensen te kunnen waarnemen.<sup>98</sup> De nadruk op het subject in dit onderzoek moet hierbij niet individualistisch worden opgevat, het subject is ook bij Henning Luther subject in relatie tot anderen (Van der Meulen, 2011, 219).<sup>99</sup> De nader te bespreken contextuele benadering helpt ons om de relationaliteit van mensen in dit onderzoek concreet te maken en om de verbondenheden van mensen te zien en te duiden.<sup>100</sup> Ook theologisch staat de menselijke relationaliteit centraal: “Als mens staan wij voor God altijd met anderen aan de hand. En juist dat is hoogstpersoonlijk.”<sup>101</sup> Het onderzoek richt zich op het subject in zijn of haar relationele verbanden en tot die verbanden behoort ook de geloofsgemeenschap. De geloofsgemeenschap of de kerk komt dus in eerste instantie als context van het subject in beeld. Dat is belangrijk. Vaak ervaren slachtoffers van seksuele grensoverschrijding immers dat het collectieve belang van de gemeente als geheel zwaar weegt, vaak zwaarder dan hun eigen belangen en behoeftes. Dit gevaar bestaat ook voor een praktisch-theologische reflectie die begint bij de geloofsgemeenschap.<sup>102</sup> In dit onderzoek beginnen wij dus bij het subject en denken wij van daaruit pas richting kerk. Dat betekent dat wij ons met dit onderzoek in eerste instantie eerder bewegen op het gebied van het pastoraat dan op het gebied van de *congregational studies*, al proberen wij om deze twee hier door de denkbeweging van subject naar gemeenschap dicht bij elkaar te houden.

### c. *Trekken door grensland*

In deze subparagraaf gaat het om de vraag hoe wij ons in het grensland van dit onderzoek willen bewegen. Wij zeiden al dat het onderzoek in hoge mate iteratief en circulair van aard is en dat wij bij het lopen ons eigen beperkte perspectief niet kunnen overstijgen (Tweed, 2006, 9vv). Onderzoek doen als een trekken door grensgebied vraagt om verantwoording. Hieronder gaan wij nader in op de noodzaak van transparantie en zelfreflectie. In de methodische en de ethische reflectie in het volgende hoofdstuk ‘Proces’ worden deze transparantie en zelfreflectie geboden. Daarmee vormt het hoofdstuk ‘Proces’ de *audit trail* van dit onderzoek.

#### *Validiteit*

Om aan te geven wat de kwaliteitscriteria zijn waaraan wij met dit onderzoek willen voldoen, oriënteren wij ons aan de bespreking van validiteitsvragen in narratief onderzoek van Catherine Kohler Riessman (Riessman, 2008b). Riessman stelt de vraag naar de ‘waarheid’, of, met een beter woord, de ‘betrouwbaarheid’ van onderzoek (Riessman, 2008b, 184; vgl. Patton, 2002, 546). Zij onderscheidt hierbij twee niveaus van validiteit: de validiteit van de verhalen van de onderzoeksdeelnemers en de validiteit van de analyse, dat wil zeggen de validiteit van het verhaal van de onderzoeker. Riessman gelooft niet in de mogelijkheid van formele regels of pro-

---

<sup>98</sup> Dit uitgangspunt in de theologie van de onderzoeksparticipanten sluit aan bij de wijze waarop Nicholas Healy door etnografische studies hoopt enig ongemak teweeg te brengen over elke theologische methode die uitgaat van de kerk (Healy, 2010, 1). In aansluiting bij Schillebeeckx zegt Healy: “We need a bit of *negative ecclesiology*, church theology in a minor key” (Healy, 2010, 1).

<sup>99</sup> Zie bijvoorbeeld Henning Luther over Levinas (Luther, 1992, 74–80).

<sup>100</sup> Ook Brouwer brengt de theologie van het subject van Luther en de contextuele benadering met elkaar in verband (Brouwer, 2003, 229).

<sup>101</sup> Meulink-Korf, persoonlijke communicatie.

<sup>102</sup> Dit punt werd naar voren gebracht in een van de discussies tijdens de opleiding ‘Beschaaid lichaam. Gemeentebegeleiding bij seksueel misbruik’, 2008.

cedures om de validiteit van onderzoek te waarborgen. In plaats van te proberen algemene uitspraken te doen, bespreekt zij vier facetten van validiteit die volgens haar relevant zijn voor narratief onderzoek (Riessman, 2008b, 184v; vgl. Patton, 2002, 542; Clandinin & Murphy, 2007, 636).

Een eerste facet van validiteit is de vraag naar historische waarheid of van *correspondence* van interviewverhalen met gegevens uit andere bronnen. (Riessman, 2008b, 186). In veel narratief onderzoek gaat het er niet zozeer om de feiten precies te kunnen verifiëren, maar veel meer om de betekenis te verstaan die deze feiten hebben voor mensen (Riessman, 2008b, 187v). Selma Leydesdorff wijst er daarnaast op hoe het verhaal over het verleden ook 'het verhaal over iemands dromen is, zijn fantasie en zijn verbeelding' (Leydesdorff, 2004, 49; vgl. Flick, Von Kardorff & Steinke, 2004, 262). Ook in dit onderzoek gaat het erom de betekenis te verstaan die feiten voor mensen hebben. En ook in dit onderzoek behoren de wensen en de verwachtingen van mensen onlosmakelijk tot hun verhaal. Al eerder zeiden wij dat onze beperking tot één enkel perspectief in de context van conflicterende verhalen ons onvermijdelijk in de nabijheid van sociaal-constructionistische werkelijkheidsopvattingen brengt. Daartegenover staat echter de wens van veel participanten om hun verhaal te onderbouwen met gegevens uit andere bronnen. Soms lieten zij mij tijdens het gesprek documenten zien of stuurden zij mij na het gesprek nog documenten toe. In veel interviews is er dus sprake van *correspondence*, soms zelfs in hoge mate. Ook al gebruik ik de aanvullende documentatie van participanten niet om *correspondence* tot stand te brengen in het onderzoek, het feit dat zij mij documenten lieten zien, helpt mij wel. Om verschillende redenen. Allereerst om inhoudelijke redenen. Soms illustreerden participanten hun verhaal. Bijvoorbeeld wanneer zij mij, met betrekking tot het in de gemeente gehanteerde discours, verslagen lieten zien waaruit bleek hoe de schrijver met alle macht het woord 'misbruik' probeerde te omzeilen. En ten tweede omdat de feiten er natuurlijk wel toe doen. Ik mag dan wel vanuit een sociaal-constructionistisch perspectief werken, voor de participanten is *correspondence* van hun verhaal met andere bronnen uitermate belangrijk. Zoals een participant de verwoordde:

“Als slachtoffer ben je afhankelijk van de hulp van anderen. Anderen moeten de analyse maken en oordelen dat jij slachtoffer bent. Er is een 'rechter' – een derde – nodig die jou de erkenning geeft van slachtoffer. Iemand die het grote plaatje ziet. De erkenning van een officiële instantie is van zeer groot belang.”

En zoals eerder besproken betekent de hier gehanteerde affirmatieve manier van sociaal-constructionisme (vgl. Gubrium & Holstein, 2003b, 4, 14) ook geen relativisering van de feiten. De feiten vormen, samen met de hoop op verandering, het vertrekpunt en de motivatie van dit onderzoek. Alleen kan in dit onderzoek niet vanuit feiten geredeneerd worden. Dat is de grens die bepaald wordt door de beperking tot één enkel perspectief.

Als tweede facet van validiteit onderscheidt Riessman de coherentie en de overtuigingskracht van de verhalen van participanten en onderzoeker. Wij gaan eerst in op de vragen rond coherentie en overtuigingskracht van de verhalen van de onderzoeksparticipanten en richten ons vervolgens vrij uitgebreid op de eis tot coherentie en overtuigingskracht van het verhaal van de onderzoeker en daarmee op de overtuigingskracht van de analyse.

Het probleem van de eis van coherentie en overtuigingskracht als het gaat om de *onderzoeksparticipanten* is dat hier op de een of andere manier een soort 'single rational speaker with a discourse plan' wordt voorondersteld (Riessman, 2008b, 189; vgl. Squire, 2008, 53; Salmon & Riessman, 2008, 78v; Hydén, 2008, 125). Met name als het gaat om traumatische gebeurtenis-

sen missen verhalen echter vaak interne coherentie. Verhalen van mensen met traumatische ervaringen worden vaak gekenmerkt door breuken (Riessman, 2008b, 190; vgl. Leydesdorff, 2004; Andrews, Squire & Tamboukou, 2008). In navolging van Langer en diens interviews met Auschwitz-overlevenden stelt Riessman vragen aan de eis tot coherentie: “Langer’s important work suggests it may be listeners’ (and investigators’) need for continuity and meaning – our needful ears – that has elevated the significance of narrative coherence” (Riessman, 2008b, 190; vgl. Josselson, 2007, 547). Naast de vaak zeer grote coherentie van de verhalen, spelen in dit onderzoek soms ook incoherentie en het ontbreken van een ‘single rational speaker with a discourse plan’ (of misschien het ontbreken van de vaardigheid om zo’n discourse plan ook in een gesprek tot uitvoer te brengen) een rol. Ook de ‘needful ears’ van de onderzoeker spelen een rol. In de volgende hoofdstukken zal hier nader op worden ingegaan. Wat kan een onderzoeker doen als interne coherentie een onterechte eis aan het interviewmateriaal stelt? Daar waar de verhalen zelf coherentie missen, kan coherentie wel van de interviewer worden gevraagd: “At another level, validity can be strengthened if the analytic story the investigator constructs links pieces of data and renders them meaningful and coherent theoretically.” (Riessman, 2008b, 190) In de intracase bestudering van de gesprekken die aan de thematische analyse is voorafgegaan en waarvan de portretten de weergave vormen, hebben wij geprobeerd om zo veel mogelijk aan deze eis tot coherentie te voldoen. Ook in de weergave van de thematische analyse in de collage-hoofdstukken kiezen wij ervoor de onderzoeksparticipanten vaak uitgebreid te citeren om op deze manier ondermeer de samenhang van gedachtegangen zo veel mogelijk intact te laten.

Wat de overtuigingskracht van het verhaal van de *onderzoeker* betreft, dat wil zeggen de overtuigingskracht van de analyse, geldt met betrekking tot dit onderzoek in hoge mate dat de onderzoeker zelf het instrument is. En hoewel er uiteraard sprake is van een intersubjectiviteit die de thema’s waarover mensen vertellen vanzelf met zich meebrengen (Friese, 2012, 111), geldt tevens dat een ander instrument leidt tot andere resultaten. Dat geldt zowel voor het proces van datageneratie als voor het proces van de analyse. Wat de datageneratie betreft, is de vooronderstelling dat het mogelijk zou zijn om als interviewer min of meer zuivere kennis als het ware op te delven (vgl. Kvale, 1996, 3) – John van Maanen spreekt in dit verband van de *Doctrine of Immaculate Perception* (Van Maanen, 1988, 73) – steeds meer onder vuur komen te liggen. En waar het idee van de geïnterviewde als een ‘vessel of answers’ (Gubrium & Holstein, 2003a, 40, 70)<sup>103</sup> wordt losgelaten, verliezen ook concepten als ‘bias’, of ‘contaminatie’ hun betekenis:

“Bias is a meaningful concept only if the subject is seen to possess a preformed, pure informational commodity that the interview process might somehow taint. But if interview responses are seen as products of interpretive practice, they are neither preformed, nor ever pure. (...) All participants in an interview are inevitably implicated in making meaning.” (Holstein & Gubrium, 2003, 78)<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> Of als ‘vessels of feelings’ (Holstein & Gubrium, 2003, 72). In reactie op Elliot Mishler reflecteren Jaber Gubrium en James Holstein ook kritisch op de notie ‘ownership’: “Mishler constructs a preferred version of the subject behind the participant, one that allegedly gives voice to the participant’s own story. The image is one of a participant who owns his or her experience, who, on his or her own, can narrate the story if given the opportunity. (...) But valorizing the individual’s ownership of his or her story is a mere step away from seeing the subject as a vessel of answers.” (Gubrium & Holstein, 2003a, 36).

<sup>104</sup> Vgl. Atkinson en Coffey (2003, 120), Briggs (2003, 244, 247), Ganzevoort (1998c, 27), Gubrium en Holstein (2003a, 33, 46) en Leydesdorff (2004, 48).

Dit betekent onder meer dat een andere onderzoeker niet precies hetzelfde verhaal zou hebben gehoord. Dat een ander instrument tot andere resultaten zou leiden, geldt ook voor het proces van de analyse. Een andere onderzoeker zou dezelfde verhalen anders interpreteren. In dit onderzoek staat de subjectiviteit dus ook met betrekking tot de analyse centraal: “[R]esearch is not an objective analysis of reality, but another ‘narrative’ (re)construction that bolsters or challenges the participants stories.” (Ganzevoort, 2011, 220) Bijzonder duidelijk wordt deze subjectiviteit daar waar narratieve onderzoekers jaren later hun eigen interviewmateriaal opnieuw gaan lezen en op thema’s stuiten die hen eerder niet waren opgevallen (Andrews, 2008, 88; vgl. Riessman, 2008b, 193).

“Far from being problematic, this characteristic of narrative data is evidence of its resilience and vitality, and of its infinite ability to yield more layers of meaning when examined from yet another lens, as we explore the ongoing changes of the world within and around us.” (Andrews, 2008, 98v; vgl. Tweed, 2006, 21vv)

Betekent deze subjectiviteit noodzakelijkerwijs vaagheid en intuïtie? Ja en nee. Ruimte voor intuïtie betekent deze subjectiviteit wel. Want intuïtie is waarschijnlijk in hoge mate datgene waar een onderzoeker die zichzelf als instrument beschouwt, het van moet hebben. En voor intuïtie geldt vermoedelijk dat zij zich nooit helemaal laat verantwoorden. Maar het analyseproces hoeft en mag door deze ruimte voor intuïtie nog niet vaag te zijn. Het loslaten van objectiviteit betekent geen gemakzucht van de onderzoeker of het afschaffen van controle. Met woorden van Portelli: ‘Subjectiviteit heeft haar eigen ‘objectieve’ wetten, structuren en kaarten.’ (Geciteerd uit Leydesdorff, 2004, 78) Daar waar vaagheid niet door vooraf opgestelde nauwkeurige procedures ondervangen kan worden, is het de taak van de onderzoeker om achteraf transparantie te bieden met betrekking tot het proces van de datageneratie en -analyse. (Riessman, 2008b, 191v). Riessman pleit dan ook voor een zorgvuldige documentatie van de processen van datageneratie en -interpretatie (Riessman, 2008b, 193; vgl. Dickson-Swift et al., 2007, 328; Flick, 2009, 390). In het hoofdstuk ‘Proces’ bieden wij de hier geëiste *audit trail* van dit onderzoek.

Verder betekent deze ruimte voor intuïtie niet dat de analyse niet systematisch zal plaatsvinden. In de introductie van dit hoofdstuk zeiden wij dat de bespreking van de concepten uit de subvragen, de verschillende ‘lenzen’ waarmee wij naar de dynamiek in de gemeente willen kijken, ons, als het goed is, helpt om datgene waar wij op willen focussen scherper in het vizier te krijgen. Om de ontwikkeling en de verantwoording van dit ‘spectrum’ gaat het ons bij de bespreking van de narratieve en de contextuele benadering en de wijze waarop wij theologisch kijken naar de gesprekken met de onderzoeksparticipanten. Tijdens de eerste oriënterende analysefase zullen de gesprekken mede vanuit deze sensibiliteit worden gelezen en zullen thema’s die in de gesprekken een rol spelen, worden onderscheiden. De nadruk ligt hierbij op de afzonderlijke verhalen (*intracase*) en afgezien van deze sensibilisering is onze lezing nog heel open. De portretten van participanten zijn het resultaat van de eerste analysefase. Een tweede analysefase is grotendeels thematisch van aard. Hier zal de nadruk op het verhaalniveau worden losgelaten en vindt de analyse *intercase* plaats. De thema’s die in deze fase worden onderscheiden zijn het resultaat van de eerste *intracase* analysefase. Vervolgens zullen wij ook op een meer formele manier naar enkele kenmerken van de gesprekken kijken. Ook deze meer formele kenmerken komen voort uit de eerste *intracase* lezing van het materiaal. Het resultaat van de thematische en de formele analyse wordt gepresenteerd in het deel ‘Collages’. Hierbij betekent de iteratieve manier waarop dit onderzoek is verlopen dat het niet mogelijk is om de verschil-

lende analysefasen zuiver van elkaar te onderscheiden. Ook een beginpunt van de analyse is niet nauwkeurig aan te wijzen. De gesprekken met de onderzoeksparticipanten zijn al gedeeltelijk analyserend van aard en dat geldt zelfs in hoge mate voor de tweede gesprekken en de e-mailwisseling met sommige participanten. Ook het proces van het verschillende keren beluisteren en lezen van de gesprekken tijdens de transcriptie is analyserend. En zelfs voor de sensibilisering voor een bepaald 'spectrum' geldt dat dit spectrum in het proces van het omgaan met het empirische materiaal is bevestigd en nader is uitgewerkt, waardoor ook dit spectrum zelf mede resultaat is van de analyse. Ook de methodische en de ethische reflecties hebben consequenties voor de analyse. Door op mijn relatie met participanten te reflecteren, begreep ik vaak beter wat zij mij over hun relatie met hun geloofsgemeenschap vertelden. Zo heeft de reflectie in dit deel ertoe bijgedragen de vragen te formuleren waarmee in de analysehoofdstukken naar de gesprekken zal worden gekeken (vgl. Briggs, 2003, 244).

Als derde facet van validiteit bespreekt Riessman *pragmatic use* als een functionele maat van de validiteit van onderzoek. Volgens Riessman is dit de ultieme test voor de validiteit.<sup>105</sup> Past het onderzoek in het accumulatief tot stand gekomen geheel van wetenschappelijke kennis? Als voorbeeld noemt Riessman Bent Flyvbjergs overtuigende argumenten voor de waarde en de betrouwbaarheid van *case centered* onderzoek voor de ontwikkeling van algemene kennis. Als individuele onderzoeker heb je deze acceptatie van het eigen onderzoek door een (gecompartimentaliseerde) gemeenschap van onderzoekers niet in de hand. Wat individuele onderzoekers wel kunnen doen is transparantie bieden met betrekking tot hun methodologische keuzes en met betrekking tot het proces van interpretatie. En zij kunnen hun primaire data toegankelijk maken. (Riessman, 2008b, 193-196) Ook dit facet van validiteit komt voor de individuele onderzoeker dus vooral neer op de eis een *audit trail* achter te laten.

Het vierde facet van validiteit dat Riessman onderscheidt, wordt vaak niet tot de validiteitsvragen gerekend. Hier gaat het om de vraag hoe een onderzoek de mensen en gemeenschappen waarop het onderzoek zich richt, helpt. Het *empowerment potential* van onderzoek heeft gedurende de afgelopen decennia onder meer feministische onderzoekers en *oral historians* aangesproken. Validiteitsvragen werden hier geherformuleerd. (Riessman, 2008b, 196; vgl. Patton, 2002, 548v) Met name in Participatory Action Research worden participanten bij elke fase van het onderzoek betrokken.<sup>106</sup> Lincoln en Guba stellen dat de betrouwbaarheid van het onderzoek wordt versterkt wanneer resultaten worden teruggegeven aan de participanten. (Riessman, 2008b, 196v; vgl. Patton, 2002, 561) Hierbij is het belangrijk dat de emancipatoire interesse van de onderzoeker wel wordt geëxpliciteerd (De Roest, 1998, 356v). Hoewel Riessman het om ethische redenen belangrijk vindt om te weten wat participanten van interpretaties vinden, is zij kritisch met betrekking tot de mogelijkheid de validiteit van onderzoek door commentaar van participanten te verhogen. Individuele participanten kunnen in veel gevallen niet het geheel van een onderzoek beoordelen, dat immers ook de bijdrage van andere participanten en het theoretische kader omvat. Bovendien zijn levensverhalen niet statisch. Tijdens de vaak lange looptijd van onderzoek gaan mensen verder met hun leven, en later kijken zij misschien anders tegen dingen aan dan ten tijde van de interviews (vgl. Josselson, 2007, 559). Maar dat zij zijn verdergegaan hoeft niet te betekenen dat de analyse van wat zij toen zeiden niet goed is. Als het goed is laat een onderzoek hier ruimte voor meerstemmigheid. (Riessman, 2008b, 197v) Met de belangrijke uitzondering van Participatory Action Research

---

<sup>105</sup> Vgl. Charles Peirce's 'indefinite community of investigators' (Peirce, 1966).

<sup>106</sup> Zie voor een voorbeeld van Theologisch Action Research (TAR) Cameron (2010).

(waar de validatie van het onderzoek niet in eerste instantie door de wetenschappelijke wereld plaatsvindt, maar door de participerende gemeenschap zelf), moeten onderzoekers volgens Riessman zelf verantwoordelijkheid nemen voor de validiteit van de resultaten van hun onderzoek en moeten zij documenteren hoe zij tot deze resultaten komen. Onderzoekers mogen zich, als het om validiteit gaat, niet verschuilen achter hun *empowering aims*. (Riessman, 2008b, 197-199; vgl. Josselson, 2007) In dit verband is Riessman ook kritisch op de vooronderstelling dat narratief onderzoek inherent *empowering* zou zijn. Zij herinnert eraan dat een emancipatorische onderzoeksintentie geen garantie biedt voor een emancipatorisch resultaat (Riessman, 2008b, 199; vgl. De Haene, Grietens & Verschuere, 2010; Gubrium & Holstein, 2003a, 42). In de ethische reflectie in het hoofdstuk 'Proces' zullen wij op deze waarschuwing van Riessman terugkomen. Nu gaat het ons eerst om de vraag wat dit vierde facet van validiteit als *empowering potential* betekent in de context van ons onderzoek, waarin de gesprekken die onder andere met enkele onderzoeksparticipanten over de analyse zijn gevoerd een belangrijke rol spelen.

Wij zeiden eerder dat dit onderzoek onder meer dialogisch van aard is door de belangrijke rol die gesprekken in dit onderzoek spelen. Allereerst de gesprekken met de onderzoeksparticipanten, dat wil zeggen de interviews en alle communicatie die daarop volgde. Maar daarnaast ook verschillende gesprekken die over de analyse van het onderzoek zijn gevoerd. Deze gesprekken over de analyse vervullen verschillende functies in dit onderzoek. Wij gaan eerst in op het gesprek met onderzoeksparticipanten en vervolgens op het gesprek met gemeentebegeleiders en op het gesprek met een derde groep deskundigen.

Het gesprek over de analyse met enkele onderzoeksparticipanten is in lijn met de methodische keuzes die gedurende dit onderzoek zijn gemaakt. In de ethische verantwoording van dit onderzoek laten wij zien hoe de onderzoeksparticipanten zelf de mate van hun betrokkenheid bij het onderzoek hebben bepaald. In mijn ogen past het bij de eerder gemaakte keuzes om de onderzoeksparticipanten die dat willen niet alleen gedurende de interviewfase actief te laten deelnemen aan het onderzoek, maar om hen ook aan het eind van het hele proces uit te nodigen om op het onderzoek te reageren. Het gesprek met de onderzoeksparticipanten draagt er op deze manier aan bij de methodische en methodologische consistentie van deze studie te verhogen.

Belangrijker dan methodische consistentie zijn inhoudelijke argumenten voor de participatie van de onderzoeksparticipanten in het gesprek over de analyse. Wij zijn het eens met Riessman dat de validiteit van dit onderzoek onafhankelijk van het gesprek met participanten tot stand moet worden gebracht (Riessman, 2008b, 196vv). Maar vervolgens zegt het al dan niet instemmen van onderzoeksparticipanten met de resultaten wel iets over de betrouwbaarheid en over de relevantie van het onderzoek. Of onderzoeksparticipanten zich herkennen in het in de analyse gezegde maakt wel uit, ook al ben ik mij er zeer van bewust dat de reacties van slechts enkele participanten, die jaren na de interviews op de analyse reageren, uiteraard niet representatief zijn voor alle ervaringen van alle mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ondervonden.

De motivatie achter de keuze om onderzoeksparticipanten ook in dit late stadium van het onderzoek uit te nodigen om actief mee te denken, is vooral ethisch van aard (vgl. Riessman, 2008b, 197). Het gesprek met de onderzoeksparticipanten over de analyseresultaten kan ertoe bijdragen dat mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ondervonden en die daarmee een beschadigende objectivering hebben ervaren, in dit proces niet alleen object zijn van onderzoek *over* de ervaringen van slachtoffers, maar dat zijzelf subject



zijn. Onderzoeksparticipanten die dat willen, denken en praten mee. Het onderzoek wordt tot op bepaalde hoogte een gezamenlijke onderneming. Tevens helpt volgens Henk de Roest (hij volgt hier Habermas) een participatie van degenen op wie het onderzoek zich richt de meer-machtigheid van de onderzoeker in het onderzoeksproces te doorbreken:

“[T]he descriptions, explanations and justifications which are acquired in the various discourses should always be submitted to a *final test of criticism* by the subjects themselves. The participants in the community or institution have the opportunity to take up arms against a judgement on their situation.” (De Roest, 1998, 219, cursivering in het origineel)

Dat de meer-machtigheid van de onderzoeker hiermee niet wordt opgeheven, blijkt, zoals we later zullen zien, alleen al uit het feit dat het de onderzoeker is die het gesprek weergeeft en die uiteindelijk de macht heeft om een eindpunt te zetten achter het gesprek. Als het gaat om de ethische redenen tot participatie van onderzoeksparticipanten, beamen wij de waarschuwing van Riessman dat de geboden ruimte om mee te denken geen garantie biedt dat dit meedenken door de participanten ook als positief zal worden ervaren. (Riessman, 2008b, 199).

Ook het gesprek over de analyse met de gemeentebegeleiders van SMPR draagt bij aan het vergroten van de betrouwbaarheid en de relevantie van het onderzoek. De gemeentebegeleiders brengen hun ervaring uit de begeleiding van gemeenten die met grensoverschrijdend gedrag in een pastorale situatie worden geconfronteerd, mee in dit gesprek. En zij brengen een perspectief mee dat in dit onderzoek verder ontbreekt, namelijk het perspectief van de gemeente. Het gesprek met de gemeentebegeleiders maakt het mogelijk om hun feedback mee te nemen in het onderzoek.

Maar het gesprek met de gemeentebegeleiders is niet alleen maar een vorm van feedback die de relevantie van het onderzoek verhoogt. Als het goed is, werkt dit gesprek twee kanten op. Het gesprek met de gemeentebegeleiders is immers voor de gemeentebegeleiders zelf ook een vorm van reflectie op hun praktijk, het is een bijdrage aan de permanente educatie en deskundigheidsbevordering van de gemeentebegeleiders, en zo wordt het ook door de betrokken instanties gehonoreerd of erkend. Op deze wijze is het gesprek met de gemeentebegeleiders ook te zien als een begin van valorisatie van het onderzoek.

Ten slotte draagt ook het gesprek over de analyse met de derde expertgroep, van mensen die zich op verschillende terreinen op heel uiteenlopende wijze hebben ingezet als het gaat om de problematiek van seksueel misbruik in pastorale relaties, eraan bij de relevantie van het onderzoek te verhogen. Daar waar deze experts zich ook nu nog actief inzetten op dit gebied, geldt ook voor dit gesprek dat het niet alleen feedback is op het onderzoek, maar voor deze experts zelf ook reflectie op hun praktijk en dus eveneens een vorm van valorisatie.

### *Generalisatie*

Dat in dit onderzoek met zijn kleine aantallen onderzoeksparticipanten geen sprake kan zijn van een statistische generalisatie spreekt voor zich. Hoewel de hoge mate van overeenstemming tussen ervaringen van de onderzoeksparticipanten en de beschikbare literatuur rond grensoverschrijding in pastorale relaties doet vermoeden dat de ervaringen van de onderzoeksparticipanten ook zullen gelden voor anderen in vergelijkbare situaties, kunnen wij deze conclusie vanwege de geringe aantallen niet trekken. Om deze reden hebben kwantificerende omschrijvingen zoals ‘veel’ of ‘vaak’ in dit onderzoek steeds slechts betrekking op de 17 primaire slachtoffers die als participanten aan dit onderzoek hebben meegewerkt.

Is het wel zinvol om in dit onderzoek van een andere vorm van generalisatie te spreken? Strikt genomen ligt binnen de in dit onderzoek gehanteerde narratieve oriëntatie met haar grote nadruk op contextualiteit ook een theoretische, of analytische generaliseerbaarheid niet voor de hand (al wordt deze term wel voor allerlei soorten kwalitatief onderzoek gebruikt). Volgens Cronbach zijn generalisaties hooguit iets als werkhypothesen waarmee je een volgende situatie tegemoet kunt treden. (Patton, 2002, 582). Guba en Lincoln wijzen het concept 'generalisatie' helemaal af omdat de term contextloosheid suggereert (Patton, 2002, 583v) en spreken liever van *transferability*. Zij geven richtlijnen die de overdraagbaarheid moeten bevorderen, onder andere met betrekking tot de verantwoording van de rol van de onderzoeker en voor een beschrijving van de context van het onderzoek. (Smaling, 2009) Adri Smaling noemt de benaderingen van onder meer Egon Guba en Yvonna Lincoln een vorm van 'receptieve generaliseerbaarheid', omdat het hier niet aan de auteur is om de mate van generaliseerbaarheid aan te tonen (zoals bij theoretische of statistische generalisatie wel het geval is), maar het aan de lezer is om te zien in hoeverre het gelezene op de eigen context van toepassing is. Voorwaarde voor receptieve generalisatie is dat de auteur de lezer tot deze beoordeling in staat stelt door de hiervoor relevante gegevens te verstrekken. Een andere vorm van 'receptieve generalisatie' die Smaling onderscheidt, is de *utilisation value*, de praktische relevantie van de onderzoeksuitkomsten voor niet-onderzochte situaties. (Smaling, 2009) Ook in dit onderzoek zal een generalisatie vooral 'receptief' zijn en spreken wij liever van transferabiliteit.<sup>107</sup> De bruikbaarheid van dit onderzoek voor niet in het onderzoek betrokken mensen die met seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie te maken krijgen, is uiteraard een belangrijk criterium. En mogelijk zullen delen van dit onderzoek ook in andere contexten en situaties bruikbaar blijken te zijn.

### *Reflexiviteit*

De 'myth of the invisible omniscient author' (Liamputtong, 2007, 185; vgl. Van Maanen, 1988, 74) is inmiddels zover doorgeprikt dat het nu gebruikelijk is, of misschien zelfs vereist, om op de een of andere manier rekenschap te geven van de positie van de onderzoeker in het onderzoek (vgl. Leydesdorff, 2004, 143; Ganzevoort, 2011; Hosking & Pluut, 2010). De vraag is wel op welke manier dit rekenschap geven het beste kan gebeuren. Beschrijvingen à la 'white, male, middle-class' zijn zonder verdere doordenking van de concrete betekenis van deze algemene typeringen nietszeggend. Beschrijvingen à la: 'I'm sitting here with my cup of herbal tea' kunnen ongeveer even nietszeggend zijn. Met dit soort beschrijvingen wordt een gevoel van nabijheid gecreëerd dat in mijn ogen niet nodig is en dat misschien soms zelfs kan werken als een rookgordijn waarachter de onderzoeker verborgen blijft.

Met name in feministisch onderzoek wordt vaak een vergaande mate van zelfreflectie geëist. De waarden en overtuigingen en emoties van de onderzoeker moeten blijken uit de verslaglegging, net als de 'embarrassing and shameful incidents' die gedurende het onderzoek zijn gebeurd (Hewitt, 2007, 1154; Liamputtong, 2007, 185; vgl. Riessman, 2008b, 221; Josselson, 2007; Merrill & West, 2009; Scharen & Vigen, 2011, 59, 70). Anderen erkennen de noodzaak van zelfreflectie, maar willen navelstaarderij en *vanity ethnography* vermijden (Scharen & Vigen, 2011, 69; James & Platzer, 1999, 77; Van Maanen, 1988, 93).

Hoe kijk ikzelf in dit onderzoek aan tegen het thema zelfreflectie en hoe ga ik er mee om? Dat ik blank ben en verhoudingsgewijs hoogopgeleid maakt uit. Dat ik vrouw ben maakt zeker

---

<sup>107</sup> Vgl. Cronbach die van extrapolatie spreekt (Patton, 2002, 584) en Müller die het heeft over een verstaan dat verder reikt dan de gemeenschap waarop het onderzoek zich richt (Müller, 2005, 11). Zie verder ook Flyvbjerg voor een bespreking van generalisatie in case studies. (Flyvbjerg, 2006)

uit, dat zal het gesprek met vrouwelijke participanten vaak hebben vergemakkelijkt, net zoals het misschien wel invloed heeft gehad op het ontbreken van mannelijke participanten. Ik ben geen ervaringsdeskundige. Ik heb theologie gestudeerd, waardoor mijn eigen kerkelijke betrokkenheid daar waar zij niet expliciet werd gethematiserd op zijn minst vermoed kon worden. Gedurende het onderzoek werd ik bovendien predikante in de oecumenische Leidse Studenten Ekklesia. Ik ben niet uitgesproken feministisch gevormd. En ik ben Duits. In sommige gesprekken, bijvoorbeeld wanneer participanten spraken over de geschiedenis van hun familie tijdens de oorlog, was tenminste ikzelf mij daar zeer van bewust. En het feit dat ik getrouwd ben en kinderen heb, was, denk ik, soms verbindend en soms niet. Daarmee is een heleboel gezegd over wie ik ben. Dit alles maakt uit voor de gesprekken met mensen en het speelt mee in het nadenken over het onderzoek. Maar tegelijk zegt dit alles ook veel niet. Allereerst omdat al het bovengenoemde alleen maar generaliserende conclusies toelaat. Vrouwen zijn zus of zo en Duitsers zijn zus of zo... Het zegt dus niet per se iets over mij, maar waarschuwt er misschien eerder voor dat al die verschillende beelden die mensen bij deze noties hebben, een rol zullen spelen in het gesprek. Net als de beelden die ik bij hun 'kenmerken' heb, een rol spelen in het gesprek. Ten tweede bieden deze 'kenmerken' een schijntransparantie, waarachter ik mijzelf heel goed kan blijven verschuilen. Want wat er echt toe doet, is misschien wel vooral de wijze waarop ikzelf in mijn leven betrouwbaarheid heb ervaren. Waar heb ik beschadigingen opgelopen en waar heb ik beschadigd? Mijn eigen relationele geschiedenis. Mijn zorgen om mensen om me heen... Dit zegt iets over wat ik kan horen van de verhalen van de onderzoeksparticipanten en wat niet. Bij de reflectie rond het thema 'afstand en nabijheid' in het hoofdstuk 'Proces' gaat het om die reden dan ook met name om deze vragen.

Omdat het in het hoofdstuk 'Proces' gaat om de reflectie op mijn relatie met de participanten, ligt de nadruk hier op mijn eigen reacties en overwegingen en citeer ik vooral mezelf uit de e-mailcorrespondentie met participanten. Daar waar ik voorbeelden van participanten geef, noem ik hen niet bij de naam die zij voor zichzelf hebben gekozen zoals ik dat in het analyse-deel wel doe. Natuurlijk weet ikzelf telkens wel om wie het gaat zodat deze reflectie op de relatie wel bijdraagt tot een beter verstaan van de contextualiteit van individuele participanten.

#### 4. NARRATIVITEIT

Narratief is 'in', zowel binnen de sociale wetenschappen en de geesteswetenschappen als in het dagelijks taalgebruik (vgl. Tamboukou, Andrews & Squire, 2008, 2v). Hierbij wordt de term 'narratief' echter ook vaak gebruikt als een containerbegrip, dat zelf weinig meer betekent. Catherine Kohler Riessman vraagt onderzoekers dan ook om te definiëren hoe zij narrativiteit in hun onderzoek verstaan. (Riessman, 2008a, 152; vgl. Tamboukou, Andrews & Squire, 2008, 2v; 2008b, 5; Clandinin & Murphy, 2007, 632; Ganzevoort, 1998a, 10) Wat narrativiteit precies betekent is echter niet makkelijk aan te geven, want het veld van narratief onderzoek is meestemmig, interdisciplinair en divers (Riessman, 2008a, 151). Nadat wij kort in het algemeen iets over narrativiteit hebben gezegd (a),<sup>108</sup> gaan wij nader in op de vraag naar de narrativiteit van

---

<sup>108</sup> Ik volg voor deze ruwe schets van het veld van narrativiteit en voor de beschrijving van de zogenaamde *narrative turn* in de sociale wetenschappen met name Riessman (Riessman, 2008b). Zie voor andere beschrijvingen van narrativiteit en de geschiedenis ervan onder meer Bruner (1986), Clandinin en Rosiek (2007), Fontana (2003), Ganzevoort en Visser (2007), Gubrium en Holstein (2003a), Langellier (1989), Leydesdorff (2004), Merrill en West (2009), Pinnegar en

dit onderzoek (b). Hier bespreken wij enkele aspecten die kenmerkend zijn voor de wijze waarop dit onderzoek narratief van aard is.

### a. Over narrativiteit

Hoe groot de verschillen tussen de uiteenlopende narratieve benaderingen ook zijn, volgens Riessman is er ook sprake van gemeenschappelijkheid. Zij spreekt van een familie van methoden. Zoals in elke familie zijn er onenigheden over van alles, maar is er ook sprake van verbindende familietrekken (Riessman, 2008a, 151). Daarbinnen wordt 'narratief' wel verschillend benaderd en geoperationaliseerd.<sup>109</sup> Riessman zelf onderscheidt met betrekking tot narrativiteit de (algemeen menselijke) praktijk van het verhalen vertellen, narratieve data (het empirische materiaal), narratieve analyse en narratief onderzoek (Riessman, 2008b, 6, 11).<sup>110</sup> Narratieve analyse verwijst volgens Riessman naar een familie van methoden met heel diverse achtergronden, zowel realistisch als constructionistisch, om teksten te interpreteren die een vertellende vorm gemeenschappelijk hebben. Narratief onderzoek is volgens Riessman breder dan de analyse, het is een vorm van *case-centered research* (Riessman, 2008b, 11). Heel anders dan in *category-centered research* zoals *Grounded Theory* wordt in *case-centered* onderzoek tijdens de analyse aandacht besteed aan de interne verbanden binnen verhalen. Het verhaal blijft dus zo veel mogelijk intact. Particulariteit en context staan op de voorgrond. Men spreekt hier doorgaans liever voorzichtig van een zekere transferabiliteit dan van generalisatie. (Riessman, 2008b, 12v).

De vraag wanneer de *narrative turn* eigenlijk begonnen is, dat wil zeggen wanneer verhalen van mensen ook buiten de literatuurwetenschap een onderzoeksobject werden, wordt verschillend beantwoord. Het begin wordt vaak in de jaren 60 van de vorige eeuw in de *Chicago School* gelokaliseerd. Bloeien deed narrativiteit enkele decennia later, in de jaren 80. Vrouwen en vrouwenstudies speelden bij deze bloei een leidende rol. (Riessman, 2008b, 14v) Met behulp van Kristin Langellier wijst Riessman verschillende factoren aan die vanaf de jaren 60, maar met name in de jaren 80, hebben bijgedragen aan verschuivingen binnen het westerse denken die de *narrative turn* hebben gevoed. Langellier noemt de kritiek binnen de sociale wetenschappen op positivistische onderzoeksmethoden, de *memoir boom* in de literatuur en de populaire cultuur, de emancipatoire bewegingen van onder andere vrouwen en homo's, en ten slotte de therapeutische cultuur die mensen uitnodigt om het eigen leven te onderzoeken. Riessman voegt hier nog de steeds verdergaande mogelijkheden aan toe om verhalen audio-visueel vast te

---

Daynes (2007), Sarbin (1986) en Squire (2008). Voor een korte introductie van narrativiteit binnen de verschillende disciplines zie Ganzevoort (1998a).

<sup>109</sup> Er zijn smalle toepassingen binnen de *social linguistics* tot heel ruime toepassingen waar 'narratief' bijvoorbeeld kan slaan op een heel levensverhaal dat tijdens verschillende interviews is verteld (Riessman, 2008b, 5; vgl. het onderscheid tussen 'small stories' en 'big stories', Phoenix, 2008, 64vv). De linguïstische benadering is hierbij de oudste vorm van wetenschappelijke aandacht voor narrativiteit. De verbreding van de betekenis van het begrip 'narratief' kwam pas later. Georgakopolou spreekt in dit verband van een tweede golf van narratieve analyse die zich van de bestudering van 'narrative as text' (eerste golf) is gaan richten op de bestudering van 'narrative-in-context' (tweede golf) (Georgakopolou, 2006a, 123. Geciteerd uit: Phoenix, 2008, 64). Pioniers van de narratieve benadering kunnen zich soms wel verbazen over het gemak waarmee onderzoekers tegenwoordig hun benadering 'narratief' noemen zonder aandacht te besteden aan de structuur van het materiaal (zie bijvoorbeeld Riessman, 2008a).

<sup>110</sup> Stefnee Pinnegar en Gary Daynes noemen 'narrative' zowel een onderzoeksmethode als het 'phenomenon of study' (Pinnegar & Daynes, 2007, 7). Zie ook het onderscheid van Polkinghorne tussen 'narrative analysis' en 'analysis of narrative' (Clandinin, 2007, xv) en het onderscheid van Ganzevoort tussen narrativiteit als 'perspectief op de werkelijkheid' en 'verschijningsvormen van verhalen in de werkelijkheid' (Ganzevoort, 1998a, 26).

leggen, alsmede de shift van macro-sociale analyses (zoals bijvoorbeeld het marxisme) naar het postmodernisme (Riessman, 2008b, 14-17).<sup>111</sup>

### b. De narrativiteit van dit onderzoek

Na deze algemene introductie van narrativiteit gaat het er in deze subparagraaf om nader te bepalen wat in dit onderzoek onder ‘narratief’ wordt verstaan en wat dit onderzoek tot narratief onderzoek maakt. Vervolgens zal ik ook ingaan op het ervaringsbegrip dat in dit onderzoek wordt gehanteerd. Allereerst versta ik narrativiteit breed. Wat mij aantrekt in narratieve benaderingen is niet de linguïstische omgang met teksten, maar vooral de houding en de manier van omgaan met het onderzoek door onderzoekers met heel uiteenlopende achtergronden en disciplines, waaronder ook de *oral history* en verschillende biografische benaderingen (zie bijvoorbeeld Leydesdorff, 2004; Merrill & West, 2009; Riessman, 2008b; Fontana, 2003; Miller, 2000; Müller, 2005; Rosenblatt, 2002). Maar als ik het hier ook heb over iets als een ‘houding’, waarom noem ik het dan ‘narratief’, zeker als het gevaar bestaat dat ‘narratief’ nog amper iets betekent? Ik vooronderstel dat het mogelijk is om enkele kenmerken aan te wijzen die dit onderzoek deelt met de uiteenlopende familie van narratieve benaderingen en die dit onderzoek tot ‘narratief’ onderzoek maken.

Om deze kenmerken te kunnen aanwijzen, oriënteer ik mij aan de vier niveaus van ‘narrativiteit’ die Riessman onderscheidt. Het eerste niveau is de algemeen menselijke praktijk van het verhalen vertellen (Riessman, 2008b, 6). In dit onderzoek worden de participanten met één enkele vraag uitgenodigd om te vertellen hoe zij de relatie met hun geloofsgemeenschap door de tijd heen hebben ervaren. Anders dan bijvoorbeeld in de meeste enquêtes wordt zo in dit onderzoek aan de ‘algemeen menselijke neiging tot vertellen’ alle ruimte geboden. Hierdoor is het empirische materiaal waarop dit onderzoek is gebaseerd – het tweede niveau – dan ook uitgesproken narratief van aard (Riessman, 2008b, 6). Het derde niveau dat Riessman onderscheidt, is het niveau van de analyse (Riessman, 2008b, 6). Dit is het niveau waar wij ons in het vervolg vooral op richten. Ten slotte onderscheidt Riessman narratief onderzoek als *case-centered research* van *category-centered research*. Dit onderzoek kan als *case-centered* worden beschouwd omdat wij in dit onderzoek de verhalen aan het begin van de analyse intact laten en de analyse in eerste instantie *intracase* gebeurt (vgl. Riessman, 2008b). In de volgende analysefasen zal deze aandacht voor het hele verhaal echter worden losgelaten en zal het materiaal met name thematisch worden geanalyseerd en gepresenteerd.

Onze bespreking van narrativiteit betreft met name het derde door Riessman onderscheiden niveau, het niveau van de analyse. Wij zullen straks verschillende concepten formuleren waarmee wij de verhalen van de onderzoeksparticipanten tegemoet willen treden.<sup>112</sup> Met de formulering van deze concepten wordt de affirmatief sociaal-constructionistische oriëntatie van dit onderzoek nader uitgewerkt. Achtereenvolgens gaan wij in op performativiteit, op meer-

---

<sup>111</sup> Pinnegar en Daynes onderscheiden vier verschillende bewegingen met betrekking tot de *turn* naar narratief onderzoek: de veranderende relatie tussen onderzoeker en onderzochte, de beweging van cijfers naar woorden als data, de verschuiving van focus van het algemene naar het particuliere en ten slotte de acceptatie van bredere en vagere epistemologieën (Pinnegar & Daynes, 2007). Zie met betrekking tot de praktische theologie Ganzevoort (2011, 215-217).

<sup>112</sup> Vgl. in dit verband ook het narratieve model van Ganzevoort. Ganzevoort omschrijft narrativiteit als de “verhaalachtige structuur, waarin een verteller vanuit het eigen perspectief het leven ervaart en verstaat en waarin hij of zij een rolverdeling aanbrengt, om zich daarmee te positioneren in relaties en zich te verantwoorden voor het publiek”. De verschillende elementen uit deze definitie vormen samen de zes dimensies van een narratief model: structuur, perspectief, ervaren en verstaan/tonen, rolverdeling, relationele positionering en publiek. De verschillende dimensies van het model vooronderstellen elkaar en werken op elkaar in. (Ganzevoort, 2011, 1998b)

stemmigheid, op culturele scripts en op discoursen. Voordat wij ingaan op de verschillende concepten willen wij het begrip ‘ervaring’ uit de vraagstelling van dit onderzoek bespreken.

#### *De rol van het ervaringsbegrip in dit onderzoek*

Hoe speelt het ervaringsbegrip in dit onderzoek een rol? Als wij kijken naar het object, waarop narratief onderzoek zich richt, kan een ontwikkeling worden geschetst van *event-centered* narratieve benaderingen naar *experience-centered* benaderingen en ten slotte naar meer performatieve benaderingen. Wendy Patterson beschrijft de vroege *event-centered* structurele narratieve analyse van Labov en gaat ook in op de beperkingen ervan, met name op de manier waarop het verhaal wordt voorondersteld de werkelijkheid te representeren. (Patterson, 2008, 30; vgl. Squire, 2008, 41)<sup>113</sup> Bovendien gaan niet alle verhalen over gebeurtenissen. En er is geen aandacht voor de interactie tussen verteller en luisteraar. (Squire, 2008, 41) Maar ook *experience-centered* benaderingen zijn niet onproblematisch (Squire, 2008, 42).<sup>114</sup> Zo vooronderstelt de *experience-centered* benadering een subject van de ervaring dat in elk geval over enige eenheid en *agency* beschikt (Squire, 2008, 53). Paul Atkinson spreekt in dit verband van narratieve analyse als een “vehicle for a neoromantic construction of the social actor” (Atkinson, 1997, 330; vgl. Hosking, 2011; Hermans, Kempen & Van Loon, 1992). Daarbij ligt volgens Corinne Squire normativiteit op de loer: goed gestructureerde verhalen worden al gauw geassocieerd met een geslaagde manier om met levensgebeurtenissen om te gaan (Squire, 2008, 52v).<sup>115</sup> Verder besteden *experience-centered* benaderingen volgens Squire vaak te weinig aandacht aan taal en kunnen zij leiden tot relativisme. (Squire, 2008, 54) Zelf probeert Squire deze problemen te voorkomen door aandacht te hebben voor de sociale en culturele context van persoonlijke verhalen (Squire, 2008, 57; Riessman, 2002, 701).

Hoe verhoud ik mij in deze kwestie? Net als Scharen en Vigen beschouw ik ervaring niet alleen als een belangrijke bron van kennis van mensen, maar als interpretatief vehikel (Scharen & Vigen, 2011, 61). Ik vermoed dat het denken van Buber en Levinas en de contextuele benadering van Nagy en Meulink-Korf/Van Rhijn behulpzaam kunnen zijn om (grensland bewandelend) tussen ervaring en context te bewegen. Het dialogische en het contextuele denken kan mij helpen om met het ervaringsbegrip en het achterliggende mensbeeld te werken op een manier die van meet af aan relationeel is en de mens verstaat als intrinsiek verbonden met anderen. De affirmatief sociaal-constructionistische houding van dit onderzoek en onze invulling van de wijze waarop dit onderzoek narratief is, brengt met zich mee dat wij het begrip ‘ervaring’ ook niet verder hoeven te verantwoorden. Ik richt mij immers niet op de ervaringen zelf, maar bescheidener op de verhalen die mensen, in al hun meerstemmigheid en gebruikmakend van beschikbare culturele scripts en discoursen, over hun ervaring vertellen, of ‘opvoe-

---

<sup>113</sup> Een andere interessante kritiek op het model van Labov betreft de cultuurspecifieke conceptualisatie van verhalen. Het model van Labov, waarin temporele ordening een belangrijke rol speelt, is ontwikkeld naar aanleiding van interviews met mannen uit een bepaalde cultuur. Onbedoeld heeft het zeer invloedrijke model van Labov een soort standaard gezet, waaraan verhalen worden afgemeten. Wat niet in het model past, wordt op die manier gemakkelijk beschouwd als geproduceerd door minder competente vertellers. Voor het feit dat mensen uit andere culturen verhalen anders structureren had men weinig oog (Patterson, 2008, 31).

<sup>114</sup> Op de moeilijke vraag wat ‘ervaring’ eigenlijk is, wordt door Squire en door anderen niet uitgebreid ingegaan. Een uitzondering vormen Moser die uitvoerig ingaat op het ervaringsbegrip binnen de feministische theologie, en Jean Clandinin en Jerry Rosiek, die hun narratieve benadering funderen in de ervaringstheorie van de pragmatist Dewey (Moser, 2007, 33-58; Clandinin & Rosiek, 2007, 38-43).

<sup>115</sup> Het is de vraag in hoeverre deze normativiteit ook een rol speelt als het gaat om verhalen van trauma. Vermoedelijk is het vaak ook niet gemakkelijk om de behoefte van de luisteraar aan coherentie en verstaanbaarheid te scheiden van het opleggen van normativiteit. (Salmon & Riessman, 2008, 78; vgl. Riessman, 2008b, 190)

ren'. Dat betekent dat ik, aansluitend bij het alledaagse gebruik van het begrip 'ervaring', de participanten kan vragen om mij hun ervaringen te vertellen, en dat ik deze ervaringen ook voluit serieus kan nemen, zonder daarmee in de problematische vragen rond representativiteit terecht te komen (vgl. Ganzevoort, 2011, 216). Daarnaast helpt deze benadering mij om ook de context, ook de co-geconstrueerde context, van het verhaal in beeld te brengen (vgl. Clandinin & Rosiek, 2007, 42).

### *Performativiteit*

De affirmatief sociaal-constructionistische houding die wij in dit onderzoek aannemen, brengt een performatieve benadering van de verhalen van de onderzoeksparticipanten met zich mee. Mensen vertellen hun verhalen aan een publiek van significante anderen. Het publiek spreekt de verteller aan en vertellend, antwoordend, verantwoordt hij of zij zich. Deze verantwoording wordt door het publiek beoordeeld op haar legitimiteit en haar plausibiliteit, waarbij de criteria voor legitimiteit en plausibiliteit van publiek tot publiek kunnen verschillen. (Ganzevoort, 1998b, 84v)

De wijze waarop wij performativiteit in dit onderzoek verstaan, is gekleurd door de contextuele benadering, waarop wij in de volgende paragraaf nader zullen ingaan. De participanten vertellen hun verhaal aan de onderzoeker die zij voor zich zien, bij wie zij zich gemakkelijk of ongemakkelijk voelen, van wie zij zich een bepaalde voorstelling maken, die op een bepaalde manier reageert en die bepaalde wijzen van vertellen meer lijkt te verwachten, of uit te nodigen, dan andere. Zij vertellen hun verhaal aan de onderzoeker, van wie zij misschien niet weten welk maatschappelijk oordeel zij vertegenwoordigt (Leydesdorff, 2004, 89). Zij vertellen hun verhaal en hopen dat de luisterende onderzoeker een bepaald beeld en een bepaalde indruk van hen zal krijgen. Al vertellend voeren zij hun verhaal op. Maar de participanten vertellen hun verhaal niet alleen binnen de context van de onderzoeksrelatie. Zij vertellen hun verhaal ook binnen hun eigen context. Al vertellend verhouden zij zich tot mensen met wie zij zich op verschillende manieren verbonden weten en aan wie zij loyaal zijn. Zij vertellen hun verhaal aan hen, of zij het ooit werkelijk zullen horen of niet. Aan hun ouders bijvoorbeeld, of aan hun kinderen. Al vertellend voeren zij een gesprek met hen, of verschillende gesprekken. Zij vertellen hun verhaal aan mensen in de geloofsgemeenschap, mensen die hen hebben gesteund, of mensen die hen hebben bezeerd. Zij vertellen hun verhaal en zij verhouden zich vertellend tot burens, kennissen, familie, die het verhaal misschien niet kennen en het wat hen betreft misschien ook nooit zullen horen. (Vgl. Harré & Van Langenhove, 1999b, 78) Al vertellend verantwoorden zij zich, positioneren zij zich op een bepaalde wijze in relaties. Al vertellend nemen zij verantwoordelijkheid voor anderen. Al vertellend proberen zij trouw te zijn aan bepaalde mensen. Misschien wel door afstand van andere mensen te nemen, loyaliteit is immers preferentieel. Op dit (meso)niveau van de context richt het contextuele denken dat in de volgende paragraaf nader zal worden toegelicht, zich met name. Het contextuele denken helpt hierbij niet alleen om de verschillende verbanden in kaart te brengen, maar scherpt vooral onze blik voor de relationeel-ethische kwaliteit van deze verbanden. Ten slotte is er de (macro)context van kerk en samenleving. De onderzoeksparticipanten vertellen hun verhaal ook aan de kerk en zij hopen dat de kerk hen hoort. De kerk, waar zij misschien nog iets van verwachten. Of hopen. De kerk, waar zij bepaalde beelden bij hebben, beelden die door alles wat er gebeurd is misschien veranderd zijn. Dit onderzoek biedt mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ervaren de mogelijkheid om even uit de onzichtbaarheid te treden die de zorg om hun anonimiteit vaak met zich meebrengt. In de gesprekken

kunnen participanten hun verantwoordelijkheid voor de kerk laten zien en opvoeren, net als hun liefde, hun pijn, hun betrokkenheid, hun gekwettheid. En natuurlijk hopen zij dat de kerk hen ziet. Misschien vertellen zij hun verhaal ook aan God, of vertellen zij het in het bewustzijn *coram Deo* te staan (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 51; Müller, 2005).

Zoals wij bij de bespreking van meerstemmigheid zullen zien, hebben mensen ook andere kanten en zullen zij zich op andere momenten in het proces en in andere situaties en voor een ander publiek anders positioneren om die andere kanten van zichzelf te laten zien. Deze meerstemmigheid maakt de positionering of performance gedurende het interview en in de interviewrelatie echter niet minder relevant of minder ‘waar’. Sterker nog, ik denk dat de onderzoeksparticipanten mij in de gesprekken hebben uitgenodigd om op deze manier naar hen te kijken, om hen op deze manier in het onderzoek te presenteren en ook om hen op deze manier serieus te nemen. Ik denk dat zij, als het gaat om de relatie met de geloofsgemeenschap, ook op deze kant van henzelf willen worden aangesproken. Met behulp van de contextuele benadering in dit onderzoek en door de analytische aandacht voor de manier waarop verantwoordelijkheid een rol speelt in de gesprekken, hopen wij hieraan recht te doen.

### *Meerstemmigheid*

Mensen nemen verschillende posities in hun leven in.<sup>116</sup> En hoewel door het thema van dit onderzoek wordt bepaald welke van die posities in de context van het gesprek relevant is (namelijk de positie van slachtoffer van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie) (Riessman, 2008b, 28), spelen ook al die andere posities een rol. Participanten benadrukken telkens weer dat hun positie van slachtoffer niet hun hele identiteit is, hoe allesbepalend deze positie soms ook kan zijn. Zoals een participante het in een reflectie via e-mail verwoordt:

“Het complexe is dat het om mensen gaat die niet alleen dader en slachtoffer zijn. Ze zijn dader en slachtoffer in het misbruikverhaal, dat op het moment dat het bekend is geworden al gestopt is! Maar ze zijn ook echtgenoot, vader, moeder, kind, gemeentelid, vriendin, werknemer... En juist die andere ‘relaties’ zijn voor hen de toekomst. Terwijl ze die ene ‘relatie’ juist willen vergeten en schrappen uit hun leven hoewel dat hun leven nog doordrenkt. De mensen om hen heen zien hen wellicht – en zeker in het proces in de gemeente – alleen nog als factor in die ene ‘relatie’, die hun eigen leven heeft dooreengeschud vanwege het beeld van hun dominee dat omvalt.” (Vgl. Gubrium & Holstein, 2003a, 40)

Riessman beschrijft hoe tijdens het gesprek verschillende ‘zelden’ (multiple selves) een rol spelen en hoe en door welke middelen geprefereerde ‘zelden’ worden opgevoerd (Riessman, 2008b, 109, 112; vgl. Leydesdorff, 2004, 64). De gesprekken zijn, met een term van Bakhtin, ‘polyfoon’ (Fontana, 2003; Leydesdorff, 2004; Riessman, 2008b; Hermans, Kempen & Van Loon, 1992):

“[T]he conception of the self as a polyphonic novel (...) permits one individual to live in a multiplicity of worlds, with each world having its own author telling a story relatively independent of the au-

---

<sup>116</sup> Andrea Fontana spreekt in dit verband van de ‘elastic subject position of the respondent’ (Fontana, 2003, 57), Hannah Arendt van een ‘plurality of voices’ (Leydesdorff, 2004, 28). Ricoeur onderscheidt twee dimensies van identiteit, de ‘idem’-identiteit voor de gelijkblijvende en onveranderlijke kant van de identiteit en de ‘ipse’-identiteit, die gaat over het ‘eigene, anders dan anderen, de strijd om zichzelf getrouw te blijven’. De idem-identiteit heeft te maken met continuïteit, de ipse-identiteit biedt ruimte voor discontinuïteit, voorlopigheid en openheid voor de toekomst. (Ganzevoort, 1998b, 81; Ganzevoort & Visser, 2007) Ganzevoort bespreekt de meerstemmigheid ook in verband met de rolverdeling die mensen al vertellend aanbrengen (Ganzevoort, 2001).



thors of the other worlds. Moreover, the several authors may enter into dialogue with each other at times.” (Hermans, Kempen & Van Loon, 1992, 28)

Het is belangrijk deze polyfonie tijdens de transcriptie of de analyse niet kapot te maken (Fontana, 2003, 54; Leydesdorff, 2004, 64, 234). De constructie en performance van deze polyfonie gedurende het interview komt niet los van de onderzoeker tot stand: “[T]he investigator joins a chorus of contrapuntal voices, which the reader can also join.” (Riessman, 2008b, 137) En natuurlijk heeft ook de onderzoeker zelf meerdere posities. Zo beschrijft Leydesdorff de ambivalentie die zij tijdens gesprekken met Antilliaanse vrouwen bemerkte over haar waarden en normen:

“Ze wisten dat ‘de macht’ van de cultuur aan mijn kant lag en dat er alle kans was dat ik hun verhaal niet zou begrijpen. (...) De interviewer vertegenwoordigt dat deel van de wereld dat kennelijk geïnteresseerd is, maar niemand vertegenwoordigt één wereld.” (Leydesdorff, 2004, 141, 143)

Wij benaderen meerstemmigheid in dit onderzoek overwegend positief. Aandacht voor meerstemmigheid in de verhalen stelt ons in de gelegenheid om tegenspraak in de gesprekken niet als problematisch te hoeven ervaren, maar om oog te hebben voor onder meer de verschillende en soms botsende loyaliteiten die daarachter kunnen liggen. Zo helpt het concept meerstemmigheid ons om bijvoorbeeld zowel teleurstelling als ook doorgaande betrokkenheid te kunnen zien en ze allebei serieus te kunnen nemen. Thijs Tromp waarschuwt er echter voor meerstemmigheid en het fragmentarische karakter van de verhalen van mensen te romantiseren zonder het leed te zien dat kan schuilgaan achter het onvermogen om het eigen leven min of meer coherent te vertellen.<sup>117</sup> Een waarschuwing die wij, denkend aan de gevolgen van trauma op de narratieve competentie van mensen, ter harte nemen.

### *Culturele scripts*

Bij de bespreking van performativiteit gingen wij in op de wijze waarop het publiek het verhaal van de verteller beoordeelt op legitimiteit en plausibiliteit (Ganzevoort, 1998b, 84v; 2011, 221; Demasure & Müller, 2006, 411). Door aan normatieve, of ‘canonieke’, verhalen te refereren, kan een verteller de plausibiliteit en de verstaanbaarheid van het eigen verhaal verhogen (Ganzevoort, 2011, 221). Leydesdorff vertelt hoe zij steeds meer begreep dat het in interviews niet alleen ging om de individuele herinnering:

“Ik zag dat vrijwel geen enkel verhaal van een geïnterviewde helemaal spontaan kwam. Bij elke vorm van vertellen wordt er een keuze gemaakt uit wat er allemaal kan worden gezegd, en die keuze wordt beïnvloed door wat er aan gangbare verhalen aanwezig is. En door wat men – collectief – geacht wordt te denken.” (Leydesdorff, 2004, 19)

Wat persoonlijk is en wat cultuur is, laat zich niet zuiver scheiden (Gubrium & Holstein, 2003a, 46; vgl. Narayan & George, 2003). Mensen volgen bij het vertellen verschillende genres, of culturele scripts. Het genre van het kroegverhaal verschilt van dat van een wetenschappelijk betoog. In haar studie over de watersnoodramp in Zeeland komt Leydesdorff bijvoorbeeld telkens de structuur van het zondvloedverhaal tegen en, als het gaat om de wederopbouw, het verhaal van de toren van Babel. (Leydesdorff, 2004, 67v, 133v) Zo onderscheidt Leydesdorff in haar onderzoek naar het Joodse proletariaat in het vooroorlogse Amsterdam ‘nostalgie’ als

---

<sup>117</sup> Persoonlijke communicatie dec 2008 (vgl. Tromp, 2011, 86; Ganzevoort, 2001).

metanarratief en noemt Riessman in haar onderzoek naar onvruchtbaarheid in Zuid-India het krijgen van kinderen nadat men getrouwd is een *master narrative* (Leydesdorff, 2004, 231; Riessman, 2008b, 27). Mensen gaan wel speels om met deze genres of culturele scripts:

“Zij kunnen zich aanpassen aan de beelden die er van hen bestaan of ze kunnen zich ertegen verzetten, maar ze kunnen ook in verzet komen tegen het feit dat er helemaal geen beelden van hen bestaan. Ze helpen dan de leemtes aanvullen.” (Leydesdorff, 2004, 20; vgl. Gubrium & Holstein, 2003a, 45)

Volgens Leydesdorff vereisen getuigenissen van geweld dat er in de cultuur ruimte voor deze getuigenissen is of bevochten kan worden. Deze ruimte is er niet vanzelf. Dikwijls is deze ruimte de uitkomst van een ideologische strijd: “Als in de officiële herinnering voor trauma’s geen plaats is, dan wordt de stem die daarnaar verwijst niet gehoord.” (Leydesdorff, 2004, 126v) Een voorbeeld is het seksuele misbruik van mannen, waarvoor in de cultuur lange tijd amper aanknopingspunten of herkenningmogelijkheden waren, geen ‘canonieke verhalen’ (Ganzevoort, 2001, 26). Het feit dat mannen, vaak na decennialang zwijgen, nu steeds vaker hun verhaal durven te vertellen en dat de media daar veel aandacht aan schenken, betekent dat voor deze verhalen in onze symbolische orde nu ruimte ontstaat. Een ander voorbeeld is van Richard Cândida Smith. Smith laat zien dat vrouwen die in hun huwelijk zijn mishandeld wel over taal beschikken om hun depressieve gevoelens uit te drukken, maar niet over taal voor hun woede:

“Stories of resistance typically became less articulate when self-defence was angry or violent. (...) Consequently, narration of anger is more episodic and confused, as if the storyteller herself had to struggle to understand her emotions and actions, which are ostensibly out of character for a ‘good’ woman. A political movement had succeeded by establishing one emplotment code, which then blocked positive reception of alternative narratives arriving at conclusions less consonant with the nobility of victimhood.” (Smith, 2003, 218; vgl. Ganzevoort, 2001; Hosking, 2011; Leydesdorff, 2004, 126; Riessman, 2008b, 68v; Wengraf, 2001)

Dit voorbeeld sluit nauw aan bij de wijze waarop mensen die seksueel misbruik hebben ervaren als het ware vastzitten aan bepaalde culturele scripts waaraan zij zich moeten houden, willen zij als slachtoffer erkend worden, maar die hen niet voldoende ruimte lijken te bieden om inderdaad hun boosheid te uiten, of om ook andere rollen in te nemen, de rol van ‘klokkenluider’ bijvoorbeeld. Een deel van de analyse, het hoofdstuk ‘Beeldvorming’, is gericht op de manier waarop bepaalde beelden of culturele scripts een rol spelen in de gemeentedynamiek.

### *Discoursen*

Discours is een ingewikkeld concept, onder andere omdat het zo verschillend wordt gedefinieerd. Naast uiteenlopende linguïstische benaderingen zijn er sociale benaderingen (Fairclough, 1992, 3).<sup>118</sup> Wij oriënteren ons bij deze bespreking aan de sociale benaderingen, maar gebruiken de term discours zelf echter slechts vrij oppervlakkig.

Ligt, als het gaat om ‘culturele scripts’, de nadruk op de vraag hoe individuele mensen met behulp van de in hun context beschikbare elementen vorm geven aan hun verhaal, bij discoursen ligt de nadruk niet op het individu, maar op de samenleving waarbinnen deze scripts ontstaan en veranderen. De filosofie van Foucault speelt bij het denken over discoursen een be-

---

<sup>118</sup> Vgl. het onderscheid tussen micro- en macro sociaal-constructionisme (Demasure & Müller, 2006, 413). Er zijn ook pogingen om tot een synthese te komen. Zie bijvoorbeeld Fairclough (1992).

langrijke rol (Van Dijk, 2003). Foucault bestudeerde discoursen niet als linguïstisch concept, maar als een systeem van representatie:

“Discourse, Foucault argues, constructs the topic. It defines and produces the objects of our knowledge. It governs the way that a topic can be meaningfully talked about and reasoned about. It also influences how ideas are put into practice and used to regulate the conduct of others. Just as discourse ‘rules in’ certain ways of talking about a topic, defining an acceptable and intelligible way to talk, write, or conduct oneself, so also, by definition, it ‘rules out’, limits and restricts other ways of talking, of conducting ourselves in relation to the topic or constructing knowledge about it.” (Hall, 2001, 72)

Volgens Foucault zijn het daarmee de discoursen en niet de dingen zelf, die kennis produceren. Een onderwerp als bijvoorbeeld ‘seksualiteit’ heeft alleen betekenis binnen de discoursen die wij erover voeren (Hall, 2001, 73). Later onderzoekt Foucault op welke wijze macht en discoursen met elkaar zijn verweven (Fairclough, 1992, 49vv).<sup>119</sup>

In dit onderzoek spelen discoursen op verschillende plaatsen en op verschillende manieren een rol. In het vorige hoofdstuk ‘Context’ introduceerden wij het machtsdiscours en het romantisch discours en verantwoordden wij op welke manier wij in dit onderzoek vasthouden aan het machtsdiscours. Hier gaat het dus om het discours dat wij zelf hanteren. Vervolgens richten wij ons op het discours in de geloofsgemeenschap waar de grensoverschrijding is gebeurd. Net zoals Veerman, in zijn onderzoek naar het proces in de kerkenraad als de predikant seksueel misbruik heeft gepleegd, het begrip discours gebruikt om te verwijzen naar het duidingsaspect van de grensoverschrijding (Veerman, 2005, 219), zo zullen ook wij in de analyse letten op de manier waarop binnen een geloofsgemeenschap over het seksuele contact tussen pastor en gemeentelid wordt gedacht en gesproken. In het hoofdstuk ‘Web’ kijken wij in het algemeen naar de verschillende discoursen die in de constructies van de onderzoeksparticipanten worden gehanteerd en beschreven. In het daaropvolgende hoofdstuk ‘Beeldvorming’ spitzen wij de vraag naar de discoursen toe op de performatieve werking van slachtofferbeelden als het gaat om de dynamiek in de geloofsgemeenschap. Hierbij gaan wij er vanuit dat macht en discours met elkaar zijn verweven (vgl. Demasure & Müller, 2006, 415). Macht wordt discursief uitgeoefend en dat geldt zeker voor situaties van seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties en voor de dynamiek in de geloofsgemeenschap die daaruit voortkomt. Het feit dat wij macht in dit onderzoek niet apart thematiseren, betekent dus niet dat wij geen oog hebben voor de manier waarop machtsverschillen in dit onderzoek een rol spelen. Aandacht voor discoursen helpt ons juist om de subtiele manier te kunnen waarnemen waarop macht in situaties van grensoverschrijding wordt uitgeoefend. Zoals wij eerder al zeiden, verstaan wij macht hierbij als een in principe neutrale eigenschap (Hopkins, 1998, 17) en vatten wij macht breed op (als *power over* en als *power to*), om op die manier niet alleen de macht van de positie van de pastor te kunnen zien, maar om daarnaast ook *agency* van mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, te kunnen duiden. (Anderson, 2008a, 15v; zie ook: Ganzevoort & Veerman, 2000, 40vv).

De in deze paragraaf over narrativiteit beschreven concepten waarmee wij de verhalen van de onderzoeksparticipanten tegemoet willen treden, spelen op verschillende manieren een rol in het onderzoek. Alle concepten bepalen hoe wij de gesprekken met onderzoeksparticipanten lezen. Hierbij zagen wij hoe met name de performativiteit van dit onderzoek voortvloeit uit de affirmatief sociaal-constructionistische houding die wij aannemen, en wij zagen hoe deze per-

---

<sup>119</sup> Zie over discours bijvoorbeeld ook Bos (2007), Schiffrin (1994) en Van Dijk (2003).

formativiteit vanuit het contextuele denken wordt gekleurd. Dit geldt ook voor het concept meerstemmigheid. Andere concepten zijn niet alleen uitgangspunt voor de analyse, maar spelen daarnaast een rol in concrete analysevragen. Zo zullen wij in het hoofdstuk 'Web' ingaan op de rol die discoursen spelen in de wijze waarop onderzoeksparticipanten zichzelf positioneren in de dynamiek en de wijze waarop zij ervaren door anderen te worden ge-positioneerd. Het thema van de culturele scripts speelt in het hoofdstuk 'Beeldvorming' een belangrijke rol. Deze concepten, waarmee de narrativiteit van dit onderzoek nader wordt ingevuld, bepalen echter niet alleen hoe wij de verhalen van de onderzoeksparticipanten tegemoet treden, maar ook hoe wij hun verhalen in dit onderzoek willen weergeven. Als wij de rol van performativiteit, meerstemmigheid, culturele scripts en discoursen in de gesprekken met de onderzoeksparticipanten zichtbaar willen maken, zullen wij daar in de weergave van de analyse ruimte voor moeten scheppen. Consistent met de narratieve benadering van dit onderzoek kiezen wij er dus voor om reflecties van onderzoeksparticipanten ook in de collage-hoofdstukken uitgebreid weer te geven door veel en uitvoerig te citeren.

## 5. HET CONTEXTUELE DENKEN

In deze paragraaf gaan wij in op het contextuele denken. Daarmee concretiseren wij het eerder besproken 'aangesproken worden' dat wij hebben uitgewerkt aan de hand van het denken van Buber en Levinas.

De Hongaars-Amerikaanse psychiater en psychotherapeut Ivan Boszormenyi-Nagy (1920-2007) heeft samen met zijn medewerkers in de tweede helft van de twintigste eeuw de contextuele therapie ontwikkeld.<sup>120</sup> Zijn motivatie hierbij was de hoop op verlichting van het lijden van psychisch ernstig zieke mensen. Hij richtte zijn aandacht vooral op de relaties waarin mensen staan. Met name gezinsrelaties. Later betrok hij daarbij meer dan twee generaties en besteedde hij steeds meer aandacht aan de *extended family* van mensen. Vanuit zijn ervaringen in de praktijk met wat al dan niet 'werkt', ontwikkelde Nagy gaandeweg een eigen kijk op de relationele werkelijkheid van mensen. Vooral het dialogische denken van Martin Buber werd hierbij belangrijk voor hem. Vanaf de jaren 70 vond zijn benadering ingang in de gezinstherapie in Nederland. Hanneke Meulink-Korf en Aat van Rhijn introduceerden het contextuele denken van Nagy vanaf de jaren 80 in het pastoraat in Nederland. Zij brachten Nagy in gesprek met het denken van Levinas (Dillen, 2004; Van Rhijn & Meulink-Korf, 1997; Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002; Meulink-Korf, 2007).

In deze paragraaf ga ik met name uit van het contextuele denken zoals Meulink-Korf en Van Rhijn het verstaan en verder hebben ontwikkeld. Dat betekent dat het 'gesprek' tussen de contextuele therapie van Nagy en het denken van Levinas hier zal worden voorondersteld. Nagy zelf heeft het werk van Levinas nauwelijks leren kennen (Meulink-Korf, 2007, 37), voor hem is het dialogische denken van Buber altijd een kostbaar 'ijkpunt' gebleven (Meulink-Korf, 2007, 37). Terwijl hij zich maar vrij beperkt concreet op Buber beroept, verwijst hij wel vaak naar de 'relationele wereld' van Bubers denken met trefwoorden als 'the I-Thou-dialogue', en 'the just order of being' (Van Rhijn & Meulink-Korf, 1997, 153). Het dialogische denken van Buber helpt Nagy hierbij om een eigen weg te zoeken tussen de individuele therapie en de

---

<sup>120</sup> Hierbij dient het woord 'therapie' breed te worden verstaan, als psycho-sociale hulpverlening en zorg (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 10). Omdat het mijzelf hier, nog breder, vooral gaat om de antropologie van Nagy, zal ikzelf spreken van het contextuele denken, of de contextuele benadering.

systeemtheorie: “Buber’s concept of the dialogue came closest to a requisite framework which can describe two or more *individuals* in a personally engaged *relationship*.” (geciteerd uit: Van Rhijn & Meulink-Korf, 1997, 154, cursivering in het origineel). Door de contextuele therapie in verband te brengen met het denken van Levinas, werken Meulink-Korf en Van Rhijn de wijze waarop voor Nagy, in het spoor van Buber, ontmoeten als *verantwoordelijkheid* een centrale plaats is gaan innemen, verder uit (Meulink-Korf, 2007, 38; Van Rhijn & Meulink-Korf, 1997, 156).<sup>121</sup> Hiermee verstevigen zij tevens de filosofische basis van de contextuele therapie (Den Dulk, 2001, 22). Nagy benadrukte zelf namelijk telkens dat zijn doel het verlichten van lijden was, niet de ontwikkeling van een coherente antropologie. (Meulink-Korf, 2007, 37) Met betrekking tot zijn ‘ontologie’ is Nagy dan ook niet eenduidig, soms spreekt hij in sterk ontologische termen, soms noemt hij het contextuele denken een ‘optiek’.<sup>122</sup>

In de volgende subparagraaf zal ik het contextuele denken introduceren aan de hand van enkele kernbegrippen. Deze introductie is kort en het rijtje kernbegrippen onvolledig. Het gaat mij vooral om de vraag welke kenmerken van het contextuele denken mogelijk relevant zijn voor situaties van seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties, en hoe deze kernbegrippen met het oog op onze problematiek kunnen worden verstaan (a). In de daaropvolgende subparagraaf zal kritisch worden gekeken of, en zo ja hoe, het contextuele denken geschikt is voor een goed verstaan van de dynamiek in gemeentes die met seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie worden geconfronteerd (b).

#### *a. Kenmerken van het contextuele denken*

Allereerst zal ik in deze subparagraaf over enkele kenmerken van het contextuele denken, ingaan op het model waarmee Nagy de relationele werkelijkheid van de mens beschrijft. Daarna ga ik in op de begrippen: ‘balans van geven en ontvangen’ en ‘loyaliteit’ en op het belang van het denken in generaties binnen de contextuele benadering. Ten slotte bespreek ik de houding van ‘veelzijdig gerichte partijdigheid’.

##### *Vier dimensies van relationele werkelijkheid*

Om de relationele werkelijkheid van een mens zonder onnodige reductie te kunnen beschrijven, onderscheidt Nagy vier met elkaar samenhangende dimensies van (of optieken op) de relationele werkelijkheid van de mens (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 17v; Meulink-Korf, 2007, 33; Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1994, 59-85).

De eerste dimensie is de dimensie van de *feiten*, die het leven van een mens beïnvloeden. Hiermee worden bedoeld de ‘min of meer objectiveerbare’ feiten zoals ziekte en gezondheid, sociaal-economische situatie, het al dan niet hebben van een verblijfsstatus, de scheiding van de ouders, de gevolgen van een lang geleden gemaakte de studiekeuze (Dillen, 2004, 34v; Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 18v; Meulink-Korf, 2007, 33; Michielsen, Mulligen & Hermkens, 1998, 20v; Van den Berg-Seiffert, 2007, 76; Van den Eerenbeemt & Oele, 1984, 3). Feiten zijn hierbij nooit zomaar feiten. Wat bijvoorbeeld het feitelijke ‘mannelijk-zijn’ of ‘vrouwelijk-zijn’ van een mens concreet betekent, hangt immers in hoge mate af van de mogelijkheden die de discourses over mannelijkheid en vrouwelijkheid binnen de concrete context van een mens bieden (vgl. Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 19). Discourses scheppen dus feitelijkheden. In

---

<sup>121</sup> Volgens Meulink-Korf en Van Rhijn beroept Nagy zich hier op Buber, terwijl hij hem op het punt van de wederkerigheid feitelijk corrigeert (Den Dulk, 2001, 22).

<sup>122</sup> J.N.Meulink-Korf, persoonlijke communicatie, sept 2011.

verband met de thematiek van dit onderzoek is dit van belang. Of een gemeentelid wordt gezien als slachtoffer van seksueel misbruik in een pastorale relatie, of als verleidster van de dominee, maakt feitelijk uit voor het leven van dit gemeentelid en voor de mensen om haar heen.

De tweede dimensie is de dimensie van de *psychologie*. Hier gaat het om de vraag hoe een mens zijn of haar feitelijke geschiedenis beleeft, wat daarvan de psychische consequenties zijn (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 19). Het gaat vooral om de individuele psychologie. Bij seksueel misbruik in een pastorale relatie blijkt telkens weer de psychische schade die daardoor wordt aangericht. Sensitiviteit voor de psychologische dimensie is dus belangrijk. Tegelijkertijd zal ik vanwege mijn geringe psychologische kennis in dit onderzoek terughoudend zijn als het gaat om de dimensie van de psychologie.

De derde dimensie is de dimensie van de *interactie*. Hier gaat het om het gebied van de gezinstherapie en het systeemdenken (Meulink-Korf, 2007, 33). Hier horen allerlei interactiepatronen van mensen thuis, zoals zondebokmechanismen, triadevorming, coalities, machtscompetities enz. (Dillen, 2004, 35). Met het oog op de thematiek van dit onderzoek kan het helpen om systemisch naar interacties te kijken. Bijvoorbeeld door vanuit de transactionele theorie van de dramadriehoek te kijken naar de dynamiek in de geloofsgemeenschap (Veerman, 2005, 288). Of door te kijken wat de gevolgen zijn van het (proto)psychologisch spreken over een bepaalde mens, voor diens positie. Dus: wat zijn de gevolgen van het spreken over een mens vanuit de tweede dimensie op de derde dimensie?

De vierde dimensie die Nagy onderscheidt, is de dimensie van de *relationele ethiek*. Vaak wordt deze dimensie als overkoepelend verstaan, zij is van een andere orde dan de andere drie (Dillen, 2004, 34; Meulink-Korf, 2007, 34). De tweede en de derde dimensie maken het mogelijk om inzichten uit de individuele therapie en de systeemtherapie mee te nemen, maar dat is volgens Nagy niet genoeg:

“De vraag bleef, wat máákt dat een menselijk systeem werkt en *wat een mens ten diepste motiveert* (dat is niet hetzelfde als: bepaalt). (...) Nagy *zoekt de opening* uit bepaaldheid, dispositie en voorspelbaarheid met behulp van Bubers paradigma ‘Ich-Du’ *in de dialoog*. Nagy benoemde deze relationele dimensie als de dimensie van de *relationele ethiek*. (...) Met ‘relationele ethiek’ wordt *niet* een van buitenaf door kerk of (sub)cultuur opgelegde moraliteit bedoeld. Nagy bedoelt wel: een intrinsieke rechtvaardigheid (‘justice’), die uiteindelijk wordt bepaald door een *dynamische balans van geven en ontvangen in existentieel belangrijke relaties*.” (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 24v, cursivering in het origineel)

Terwijl de eerste drie dimensies Nagy de mogelijkheid bieden om inzichten uit verschillende disciplines in zijn denken te integreren, is de vierde dimensie zijn specifieke eigen bijdrage (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 27). De kenmerken die wij hieronder zullen bespreken horen allemaal thuis in deze vierde dimensie.

#### *Balans van geven en ontvangen*

Hoewel het contextuele denken is ontwikkeld in de omgang met ernstig zieke mensen, ligt de nadruk van de contextuele therapie niet op de pathologie. Niet wat de ‘patiënt’ zelf betreft, maar ook niet met betrekking tot diens ‘systeem’. Familieleden worden niet als bron van pathologie gezien, maar als mede-lijdend onder de situatie én als mogelijke hulpbron (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 16; vgl. Lawrence-Lightfoot & Davis, 1997). Ook daar waar verhoudingen grondig verstoord zijn, gaat de contextueel werkende therapeut op zoek naar resten van vertrouwen of naar bronnen waaruit nieuw vertrouwen in de relatie kan ontstaan (Van den Eerenbeemt & Oele, 1984, 2). Daar wordt bij aangesloten. Kenmerkend voor de wijze waarop binnen de contextuele therapie aan het ontstaan van een nieuw vertrouwen binnen gezinsrela-

ties wordt gewerkt, is de nadruk op de actie, de daad. Uiteindelijk gaat het niet om intenties, gevoelens, en behoeften, maar om daden. Want daden 'reiken in de existentie'. (Van den Eerenbeemt & Oele, 1984, 2)<sup>123</sup> En vooral gaat het om het 'geven' aan de ander. Ook als het gaat om mensen die zelf veel tekort zijn gekomen, die zelf veel 'te goed' hebben. Wanneer mensen niet krijgen waar ze eigenlijk recht op hebben (en daartoe behoort ook het recht om zelf te mogen geven), spreekt Nagy van 'destructieve gerechtigheid' (Michiels, Mulligen & Hermkens, 1998, 27v). Dit recht werkt negatief, omdat het nergens kan worden geclaimd. Het wordt dan een 'recht' om anderen te wantrouwen en in het leven vooral te nemen. Terwijl mensen vanuit loyaliteit aan hun ouders deze vaak niet erg aanspreken op datgene wat zij van hen hadden moeten ontvangen, wordt de open rekening bij derden neergelegd (roulerende rekening) (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 35). Wanneer iemand met een destructief recht niet probeert zijn recht bij derden te halen, geeft hij aan deze derden, en bouwt hij daarmee constructief recht op, waardoor hij zelf indirect ontvangt (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 35-39). Want door aan de ander te geven en verantwoordelijkheid voor de ander te nemen, komt de balans van geven en ontvangen, die symbool is geworden voor de hele contextuele benadering, in beweging, en ontstaat er ruimte. Door te geven ontvangt de gever zelf. (Van den Eerenbeemt & Oele, 1984, 1). Met andere woorden, door verantwoordelijkheid te nemen voor anderen worden wij zelf mens, subject, waarbij het woord 'subject' hierbij door Meulink-Korf en Van Rhijn in navolging van Levinas heel letterlijk als het dragen van een last of als een opdracht wordt opgevat. (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 80, 138-139) Wat het 'geven' betreft, is het wel belangrijk om te beseffen dat 'de armen van de balans vaak niet even lang zijn' (Van den Eerenbeemt & Oele, 1984, 1). Niet iedereen heeft dezelfde mogelijkheden. Zo geeft een kind op andere wijze en in andere mate aan de ouders dan de ouders aan het kind. Maar ook het kind geeft en heeft het recht om te geven. Ouders die niet van het kind willen ontvangen, doen het kind tekort (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 34v). Met name in de balans van geven en ontvangen tussen kinderen en ouders gaat het dan ook niet om een wederzijdsheid in de zin van *do ut des*, maar veeleer in de zin van *do quia mihi datum est* (Ricoeur), het gaat om teruggeven door dóór te geven (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 26, 106). In dit verband spreekt Nagy van 'legaat' wanneer mensen proberen om, uit al datgene wat zij van vorige generaties hebben gekregen, alleen maar door te geven wat levensbevorderend is, en de rest uit te zeven (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 39).

### *Loyaliteit*

Maar waarom werkt dat eigenlijk? Hoe komt het dat er blijkbaar zelfs in heel beschadigde relaties nog resten van vertrouwen te vinden zijn, waarbij een therapeut kan aansluiten? Het antwoord ligt vermoedelijk vooral in het begrip 'loyaliteit' zoals dat binnen het contextuele denken wordt verstaan. Bij loyaliteit gaat het volgens Nagy niet om gevoelens, loyaliteit heeft een zijns-kwaliteit (Van den Eerenbeemt & Oele, 1984, 3). Het is een existentiële verbondenheid, een bestaansgegeven dat niet ongedaan kan worden gemaakt (Meulink-Korf, 2007, 21).<sup>124</sup> Annemie Dillen spreekt van loyaliteit als een kracht (Dillen, 2004, 53). De primaire loyaliteit tussen ouders en kinderen ontstaat bij de geboorte en kan niet worden verbroken (Van den

---

<sup>123</sup> Op dit punt is het artikel *Schuld en Schuldgefühle* van Buber belangrijk voor Nagy (Buber, 1983 [1958]).

<sup>124</sup> Zie in dit verband ook Dillen (2004, 120, noot 7).

Eerenbeemt & Oele, 1984, 3).<sup>125</sup> Kinderen zijn, met een term van Rein Hoekstra, ‘oneindig loyaal’ aan hun ouders, en waar zich de ouders als onbetrouwbaar betonen wordt de loyaliteit misschien onzichtbaar of ontkend, maar ze houdt niet op (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 32v, 128v). Waar ouders voor kinderen zorgen, wordt de primaire loyaliteit gevoed (Michielsen, Mulligen & Hermkens, 1998, 23). Ook het kind investeert vanaf het begin in de relatie met de ouders door in te gaan op de zorg. “In de daardoor totstandkomende spiraal komt loyaliteit tot wasdom.” (Van den Eerenbeemt & Oele, 1984, 3) Hierbij is het kind loyaal aan beide ouders. Als het kind moet kiezen tussen zijn of haar ouders (als trouw aan de één door de ander wordt gezien als verraad aan hem- of haarzelf), raakt de loyaliteit van het kind gespleten. (Van den Eerenbeemt & Oele, 1984, 4) Bij dit alles geldt dat loyaliteit niet tegengesteld is aan persoonlijke vrijheid (Meulink-Korf, 2007, 23). Wie zich bewust wordt van zijn loyaliteit en ruimte geeft aan zijn loyaliteit, wordt juist vrij (Dillen, 2004, 53; Meulink-Korf, 2007, 23).

Naast de verticale loyaliteit tussen ouders en kinderen (en als een soort afgeleide daarvan de ook nooit symmetrisch wederkerige relaties tussen broers en zussen (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 112)), zijn er ook horizontale loyaliteiten met anderen. Bijvoorbeeld in de relatie met de partner of met vrienden. Daar waar de verticale loyaliteit problematisch is, is de horizontale dat ook:

“Het is alsof iemand een ladder oploopt waarvan de sporten zijn doorgerot. Geen enkele sport blijft in stand behalve de verticale. Zo ligt onzichtbare loyaliteit ten grondslag aan huwelijks- en relatieproblematiek. Daarom ook is een relatietherapie die alleen de horizontale verbinding beziet, gedoemd te mislukken. Het doel van de contextuele therapie is: onzichtbare loyaliteit zichtbaar te maken, de cliënt in staat te stellen openlijk loyaal te zijn en door middel van actie de balans in beweging te brengen en zo zijn recht te verdienen.” (Van den Eerenbeemt & Oele, 1984, 4)<sup>126</sup>

In tegenstelling tot verticale loyaliteiten kunnen horizontale loyaliteiten wel worden verbroken (Van den Eerenbeemt & Oele, 1984, 4). Loyaliteiten betekenen altijd ook loyaliteitsconflicten (Meulink-Korf, 2007, 22). Want mensen zijn niet met zijn tweeën, er zijn altijd ook andere anderen (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 63v; Meulink-Korf, 2007, 22). Loyaliteit is een preferentieel begrip. Het gaat er dus om met al die verschillende anderen fair om te gaan. Volgens Levinas vraagt liefde dus om gerechtigheid. (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 63v; Meulink-Korf, 2007, 22) Hierbij gaat het niet alleen maar om distributieve rechtvaardigheid, maar ook om de erkenning van het subject-zijn van de ander, die zelf immers ook weer anderen heeft voor wie hij of zij verantwoordelijk is (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 64). Nagy spreekt van context dan ook als een ‘loyalty fabric’ (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 65):

“Loyalty commitments are like invisible but strong fibers which hold together the complex pieces of relationship ‘behavior’ in families as well as in larger society.” (Boszormenyi-Nagy & Spark, 1973, 39)

### *Verbondenbeden in de tijd: leven in generaties*

Mensen groeien op in een intergenerationeel verband, waarbij de generaties elkaar als in een dakpanconstructie overlappen (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 104v). Mensen kunnen dus

---

<sup>125</sup> Naast de loyaliteit aan de biologische ouders ontstaat er in het geval van adoptie ook loyaliteit aan de adoptiefouders. Als deze het kind ruimte geven om openlijk loyaal te kunnen zijn aan de biologische ouders, komt dat de relatie met de adoptiefouders ten goede. (Van den Eerenbeemt & Oele, 1984, 5; Meulink-Korf, 2007, 23; 2013, 172vv)

<sup>126</sup> Waarbij Van Rhijn en Meulink-Korf niet willen beweren dat deze familieverbanden per se belangrijker zijn dan andere relaties. Uiteindelijk gaat het de auteurs (ook) om een bredere socialiteit, de intergenerationele verhoudingen zijn startbaan van relationele ethiek. (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 117)



op meerdere plekken in deze intergenerationele relaties staan, bijvoorbeeld tegelijkertijd dochter en moeder zijn. (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 116) En de consequenties van wat er in deze relaties gebeurt, werken door. Ook al zijn de betrokkenen ver weg of dood, de consequenties hebben invloed op de volgende generatie. (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 103, 116v) Maar kinderen hebben recht op een nieuw begin, ze hebben er recht op met een schone lei te mogen beginnen. Daarmee hebben zij recht op meer dan hun ouders meestal te bieden hebben. (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 111v) Onder andere dit feit maakt de verhouding tussen ouders en kinderen asymmetrisch en deze asymmetrie is blijvend, al kan er later sprake zijn van meer wederzijdseheid of van hulpbehoevendheid van (oude) ouders. Hier ligt ook de kritiek van het contextuele denken op de systeemtheorie. Het systeemdenken probeert door synchronisatie van wat niet synchroon is, de factor tijd buiten te sluiten en circulair te denken. Het is echter niet mogelijk om de tijd, de geschiedenis, de onomkeerbaarheid van wat er gebeurde, buiten te sluiten. Ook aan de uniciteit van ieder wordt door zo'n vergelijking van onvergelijkbaren uiteindelijk niet goed recht gedaan. (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 113v) Het contextuele denken is sterk lineair. Het accent ligt op de toekomst, op de komende generaties, waaraan wij nu solidariteit verschuldigd zijn. (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 75)<sup>127</sup>

#### *Veelzijdig gerichte partijdigheid*

Een centraal kenmerk van contextueel pastoraat of van de contextuele therapie is veelzijdig gerichte partijdigheid als houding en methode van de pastor of therapeut. Veelzijdige betrokkenheid is hierbij in eerste instantie een bijzonder vermogen van mensen. Ieder mens is intrinsiek betrokken op verschillende anderen en deze verschillende betrokkenheden van de mens kunnen naast elkaar staan, vreugde en pijn, boosheid en verdriet heffen elkaar niet noodzakelijk op (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 167, 189). Mensen kunnen 'vele dingen tegelijk in zich herbergen' (vgl. Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 172v). Het leven kan niet in één dimensie worden teruggedrongen, multidimensionaliteit en polyfonie horen bij het leven (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 174v). Daarmee wordt de eerder besproken meerstemmigheid gefundeerd in de intrinsieke betrokkenheid van de mens als 'knooppunt van relaties' en als 'samengevoerd uit verantwoordelijkheden' (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 65v, 167). In het pastoraat betekent veelzijdig gerichte partijdigheid dat de pastor zich achtereenvolgens achter de belangen en posities van diverse betrokkenen plaatst. Op die manier wordt het voor alle betrokkenen mogelijk om te zien wat ieder gegeven heeft, ieders verdienste wordt zichtbaar, maar ook ieders destructieve gerechtigheid. Er wordt erkenning geboden. Op deze manier sluit de pastor niet aan bij de interpretaties binnen bijvoorbeeld een gezin, waar één gezinslid als schuldig wordt gezien. (Dillen, 2004, 81; Van den Eerenbeemt & Oele, 1984, 2) Een houding van veelzijdig gerichte partijdigheid betekent tevens dat de pastor zich verantwoordelijk weet voor de consequenties van zijn handelen en oog heeft voor de verantwoordelijkheden van anderen, inclusief mensen die niet in het gesprek aanwezig zijn (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 170). Dat betekent niet dat de pastor de ander zijn verantwoordelijkheid ontnemt, het subject-zijn van de ander betekent immers juist dat niemand anders de weg van deze ander kan gaan en de last van deze ander kan dragen, ook de pastor niet (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 81, 189). Een belangrijke contextuele vaardigheid is het verbindend luisteren, dat wil zeggen zo te leren luisteren dat niemand wordt buitengesloten. Daarbij hoort ook het vragen naar belangrijke

---

<sup>127</sup> Zie in verband met de voorafgaande zinnen echter ook de vragen van Meulink-Korf en Van Rhijn aan de benadering van Nagy. (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 52vv).

anderen, naar loyaliteitsconflicten en legaten, het uitspreken van erkenning, aandacht voor geschiedenissen en het terughoren van dingen die op dat moment niet worden uitgesproken en gehoord, vooral het verlangen van mensen en hun anderen naar verantwoordelijkheid en betrouwbaarheid. (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 211-213) De pastor veronderstelt dit verlangen. Daarbij is het zeker niet de bedoeling om relationeel verklarend te denken. (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 44, 111) Bij het houden van een goede afstand hoort dat de pastor niet probeert de ander te helpen door hem bijvoorbeeld zijn verdriet af te pakken, ook verdriet kan een verbinding met een ander zijn. Ook schuld moet blijven staan. Schuld laten staan is het respecteren van verantwoordelijkheid. Van Rhijn en Meulink-Korf spreken liever van ‘verschuldigd zijn’ dan van schuld en laten daarmee openheid naar de toekomst, naar wat er misschien nog gedaan kan worden (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 148, 207v). Op deze manier hopen Meulink-Korf en Van Rhijn dat het mogelijk wordt om ‘een spel zonder zwarte pietten te spelen’ (Dillen, 2004, 81; Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 198; Den Dulk, 2001). Deze houding van veelzijdig gerichte partijdigheid is niet alleen maar een belangrijk middel om het gesprek over de balansen op gang te brengen (en daarmee de balansen zelf in beweging), het sluit ook aan bij de loyaliteiten van mensen (Dillen, 2004, 82). Een therapeut die één van de gezinsleden veroordeelt, of die meegaat in de veroordelende houding van anderen, bewerkstelligt hiermee immers dat loyaliteiten ondergronds moeten gaan (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 210).

*b. De geschiktheid van het contextuele denken als het gaat om seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties*

In deze subparagraaf beoordelen wij de geschiktheid van het contextuele denken voor een beter verstaan van de dynamiek in gemeentes die met seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie worden geconfronteerd. Hiertoe zullen wij eerst ingaan op de vragen die, vooral vanuit het feminisme, worden gesteld aan de contextuele benadering en vervolgens zullen wij de vraag stellen of, en zo ja hoe en in hoeverre, dit oorspronkelijk voor de gezinscontext ontwikkelde denken toegepast kan worden op de gemeentesituatie.

*Feministische kritiek*

Marthe Kosian bekritiseert Ivan Boszormenyi-Nagy vanuit het vrouwenpastoraat en vanuit “de optiek van de vrouw met een geschiedenis van ontkenning, vernedering, geweld en met name geseksualiseerd geweld: incest.” (Kosian, 1994, 48) Incest beschouwt zij als een “maatschappelijk kwaad, veroorzaakt of in ieder geval in stand gehouden door ongelijke machtsverhoudingen tussen vrouwen en mannen, tussen volwassenen en kinderen; een machtsstrijd uitgevochten op tot slagveld gemaakte lichamen van de minst machtigen.” (Kosian, 1994, 48) De kern van Kosians kritiek is dat volgens haar Nagy het gezinsbelang laat prevaleren boven het persoonlijke belang, waardoor ‘loyaliteit’ een voorschrift wordt (Kosian, 1994, 50). Tegenover de houding van veelzijdig gerichte partijdigheid staat zij uiterst wantrouwend:

“Maar wat betekent [veelzijdige partijdigheid, cvdbs] voor de vrouw die in haar gezin van herkomst niet veilig was en wier rechten niet zo vanzelfsprekend zijn? Geconfronteerd met een hulpverlener of pastor die in alle oprechtheid meent meer-partijdig te kunnen zijn, zal ze weer zwijgen, of wat nog erger is, zich schijnbaar opnieuw conformeren en zich aanpassen bij wat hij of zij haar voorhoudt. Ze zal het meest gekwetste, het meest waarachtige deel van zichzelf opnieuw afsplitsen, want ze vertrouwt geen meer-partijdigheid. Ze heeft in haar leven door schade en schande geleerd dat die in de

regel ten gunste is van de meest machtige. Wat ze vraagt, is solidariteit en bondgenootschap met haar, zodat ze haar eigen keuzen kan maken.” (Kosian, 1994, 50; vgl. Van Keulen, 1993, 28)

Hulpverleners vanuit feministisch perspectief wantrouwen ook Nagy's uitgangspunt van de mens in relatie met anderen. Volgens hen klinkt dat mooi, maar zorgt het ervoor “dat vrouwen niet gezien werden als complete mensen, maar slechts als de helft van een stel. Man en vrouw samen, waarbij de man uitgangspunt en norm was” (Van Keulen, 1993, 32). Hierbij werkt de nadruk op de generaties volgens hen als een extra belasting voor vrouwen, waardoor het traditionele rolpatroon niet doorbroken wordt, maar eerder gelegitimeerd (Van Keulen, 1993, 32; vgl. Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 52-54).<sup>128</sup>

De kritiek van Marthe Kosian en Ineke van Keulen weegt zwaar binnen de context van dit onderzoek en de vraag is hoe wij hierop antwoorden.<sup>129</sup> Hoewel Nagy zeker weinig aandacht besteedt aan gendervragen (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 52), is het niet juist dat Nagy het gezinsbelang laat prevaleren en traditionele rolpatronen legitimeert. Hem gaat het met name om het belang van de volgende generatie, van het kind, van de meest kwetsbaren in de relatie (vgl. Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 53). Een houding van veelzijdig gerichte partijdigheid kan hierbij juist helpen de status-quo te doorbreken. Nagy heeft oog voor macht en machtsverschillen, maar gebruikt macht niet als ‘allesverklarende hermeneutische sleutel’ (Dillen, 2004, 130v. Zij citeert hier Meulink-Korf en Van Rhijn). Kosian en Van Keulen laten vermoedelijk wel zien dat het contextuele gedachtegoed verkeerd kan worden gebruikt. Dat maakt de vraag hoe wij hier omgaan met het contextuele denken des te belangrijker. Ik noem twee dingen. Allereerst richt dit onderzoek zich door de aandacht voor discoursen nadrukkelijk op macht en machtsverschillen. Als het goed is, helpt deze aandacht ons om oog te hebben voor de complexe en soms subtiele wijze waarop macht een rol speelt in de relaties in geloofsgemeenschappen die geconfronteerd worden met seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie. Een tweede punt betreft de houding van veelzijdig gerichte partijdigheid. In dit onderzoek nemen wij één enkel perspectief in. Het perspectief van het slachtoffer. Van een houding van veelzijdig gerichte partijdigheid in de vorm van het horen van grensoverschrijdende pastores is hier dus heel bewust geen sprake. Want Kosian heeft gelijk, zo blijkt uit de gesprekken met participanten. Voor primaire slachtoffers zouden wij in vele gevallen geen betrouwbare gesprekspartner meer kunnen zijn als wij ook met plegers zouden spreken. Slachtoffers wantrouwen de mogelijkheid van veelzijdig gerichte partijdigheid en sommigen vertellen dat zij mensen zijn kwijtgeraakt, mensen die dachten dat het mogelijk zou zijn om geen partij te kiezen. Tegelijkertijd stelt het contextuele denken ons in staat om oog te hebben voor de veelzijdige betrokkenheid van mensen die grensoverschrijding hebben ervaren. De onderzoeksparticipanten geven gedurende het onderzoek telkens weer blijk van hun betrokkenheid op vele anderen, ook op de grensoverschrijdende pastores (vgl. Dillen, 2004, 129). Telkens weer blijkt in de gesprekken hun meerstemmigheid, telkens weer blijkt dat zij ‘vele dingen tegelijk in zich kunnen herbergen’, woede, boosheid en verdriet, zeker, maar tegelijkertijd ook zorg voor of medeleven met dezelfde grensoverschrijdende pastor op wie zij zo verschrikkelijk boos zijn. Binnen het heldere machtsdiscours dat door feministische hulpverleners wordt of werd gezien, is voor dit ‘tegelijk’ minder ruimte. Ik vermoed dat ruimte voor dit ‘tegelijk’ mensen die

---

<sup>128</sup> Niet alle feministen staan kritisch tegenover Nagy. Volgens Mary Dankoski en Sharon Deacon zijn veel van de centrale concepten van de contextuele therapie consistent met feministische ideologie en biedt de contextuele therapie een coherent antwoord op feministische kritiek aan het systeemdenken (Dankoski & Deacon, 2000, 52).

<sup>129</sup> Zie voor een reactie op de feministische kritiek op Nagy ook Dillen (2004).

grensoverschrijding hebben ervaren, kan helpen om verder te gaan. Omdat het ruimte biedt aan hun kracht, aan hun verbondenheid, aan hun verantwoordelijkheid. En daarmee geeft dit ‘tegelijk’ ook ruimte aan die kant van henzelf die binnen het machtsdiscours en het daarin geïmpliceerde slachtofferbeeld niet goed kan worden gearticuleerd. Op deze manier hopen wij dat het contextuele denken ons kan helpen om bij te dragen aan een ander slachtofferbeeld en aan een discours dat het machtsdiscours nuanceert en verdiept zonder daarmee weer terug te vallen in een (misschien subtiele) vorm van *blaming the victim*-denken.<sup>130</sup>

#### *De toepasbaarheid op de gemeentecontext*

Als het gaat om de vraag naar de geschiktheid van het contextuele denken voor gemeentes die geconfronteerd worden met seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie, rijst de vraag naar de toepasbaarheid van de oorspronkelijk voor de gezinscontext ontwikkelde contextuele therapie op kerkelijke conflicten. In de therapeutische context ligt de focus immers op individuen, binnen een geloofsgemeenschap gaat het vooral om groepen en collectieven:

“Voorwaarde voor deze methodische transformatie is dat geloofsgemeenschappen zich gedragen als families en dat groepen/partijen binnen geloofsgemeenschappen zich gedragen als subjecten binnen een systeem, ook al worden ze gevormd door een verzameling van verschillende individuen.” (Brouwer, 2007, 108)<sup>131</sup>

Nagy zelf kan in elk geval loyaliteiten binnen de gezinscontext en loyaliteiten binnen de bredere maatschappij en binnen religieuze groepen in één verband noemen (Boszormenyi-Nagy & Spark, 1973, 39v) en hij probeert bijvoorbeeld politiek terrorisme vanuit groepsloyaliteit te verstaan (Brouwer, 2007, 108). Op bescheiden schaal wordt thans een contextuele optiek beproefd in kerkelijke conflictbegeleiding (Meulink-Korf, 2009, 12). Een voorbeeld hiervan is het werk van Brouwer. Brouwer constateert dat conflicten in plaatselijke geloofsgemeenschappen vaak ‘dramatisch verlopen’ en hij signaleert veel onvermogen om constructief met conflicten om te gaan (Brouwer, 2007, 87). Hij veronderstelt dat kerkelijke conflicten ‘bol staan van destructief gerechtigd zijn’ en hij vermoedt daarachter een verlangen naar erkenning en betrouwbaarheid (Brouwer, 2007, 91). Op grond hiervan onderscheidt hij, gebaseerd op de houding van veelzijdig gerichte partijdigheid, verschillende stappen om met conflicten (eventueel zelfs conflicten waarin men zelf partij is) om te gaan. Het komt erop neer dat, enerzijds door wederzijdse aandacht voor zowel de pijn (destructieve gerechtigdheid) als voor het verlangen naar betrouwbaarheid en anderzijds door erkenning van wederzijdse verdiensten, ruimte kan ontstaan waarin de conflicterende partijen elkaar weer rechtstreeks spreken en het vertrouwen kan groeien er samen uit te kunnen komen. Een goede timing is hierbij van groot belang. (Brouwer, 2004a, 2007; Meulink-Korf, 2009). Illustratief voor de hele contextuele benadering is in mijn ogen de vraag die Meulink-Korf in dit verband als mogelijke interventie noemt: “Aan wie wordt u ontrouw, of vreest u ontrouw te zijn, als u dit conflict zou helpen beëindigen?” (Meulink-Korf, 2009, 17). Wie zich daarvan bewust wordt, kan erover nadenken hoe hij of zij op een meer constructieve wijze vorm kan geven aan de verbondenheid. Dat betekent ook dat belangrijke anderen het goed recht van die verbondenheid dienen te erkennen. (Meulink-Korf, 2009, 17).

---

<sup>130</sup> Zie voor veelzijdig gerichte partijdigheid in verband met slachtofferbeelden Dillen (2004, 129).

<sup>131</sup> Zie in dit verband Frambach (2003) en Friedman (1985).

Hoe gaan wij in dit onderzoek om met deze vraag? Dat wil zeggen waarop betreft het contextuele denken zich eigenlijk? Beperken wij de contextuele benadering tot de gezinscontext of passen wij het ook toe op geloofsgemeenschappen? In eerste instantie ben ik hier terughoudend en versta ik de contextuele benadering als beperkt tot de gezinscontext. Hierbij volg ik Meulink-Korf: “Ik ben overtuigd dat de primaire *loyaliteit* tussen ouders en kinderen een sterkere kracht is en meer een mogelijke hulpbron dan een loyaliteitsgevoel ten opzichte van een kerk, hoewel het laatste vaak is verbonden met het eerste.” (Meulink-Korf, 2009, 13). Met name het laatste gedeelte van deze zin is in verband met dit onderzoek belangrijk. Wij gaan er dus vanuit dat de primaire loyaliteiten van mensen een rol spelen in kerkelijke conflicten, of andersom, dat conflicten in gemeenten in hoge mate te maken kunnen hebben met de primaire loyaliteiten van mensen. In het verband met de thematiek van dit onderzoek betekent dit misschien wel dat voor een gemeentelid dat niet kan geloven dat dezelfde dominee die de ouders zo mooi heeft begraven, in staat zou kunnen zijn tot zoiets als seksueel misbruik, ten diepste de vrees een rol speelt aan de eigen ouders ontrouw te worden door het verhaal van het slachtoffer te geloven. Door de contextuele benadering in dit onderzoek, waarbij wordt uitgegaan van de primaire loyaliteit van mensen, wordt het mogelijk om bijvoorbeeld achter weinig constructief gedrag van iemand de destructieve gerechtigdheid te zien, of een poging om trouw te zijn aan een belangrijke ander. In tweede instantie houd ik gedurende de analyse de mogelijkheid van de toepassing van de contextuele benadering op de geloofsgemeenschap wel in mijn achterhoofd. Participanten spreken immers zelf soms in familietermen over hun geloofsgemeenschap of de kerk. Bovendien ‘geeft het feit dat kerkelijke conflicten zo veel intenser kunnen zijn dan andere conflicten, deze conflicten soms bijna een kwaliteit als waren het families. Maar ze zijn niet van dezelfde vezels gebouwd.’<sup>132</sup> Verder zal uit het vervolg blijken hoe het contextuele denken, zowel als het gaat om de relatie met de onderzoeksparticipanten alsook in ons denken over de pastorale relatie, ons helpt om, balancerend tussen afstand en nabijheid, de grens in het oog te houden die de extra verantwoordelijkheid van de onderzoeker en van de pastor met zich meebrengt.

Ik sluit de paragraaf over de contextuele benadering af. In deze paragraaf wordt het ‘aangesproken worden’ dat wij eerder als uitgangspunt van dit onderzoek formuleerden, nader uitgewerkt. Tevens vormt deze paragraaf de inhoudelijke invulling van het begrip ‘verbondenheden’ uit de derde subvraag van dit onderzoek. Gedurende de analyse zal de aandacht voor de verbondenheden van mensen worden toegespitst op de vraag op welke wijze en voor wie participanten verantwoordelijkheid ervaren en proberen te nemen. Het begrip verantwoordelijkheid dient dus vanuit het in deze paragraaf beschreven contextuele denken te worden verstaan.

## 6. CONCLUSIE

Het hoofdstuk ‘Lenzen’ afsluitend, schetsen wij nog een keer de beweging die wij hier hebben gemaakt. In dit hoofdstuk hebben wij enerzijds de lenzen, het instrumentarium waarmee wij in dit onderzoek naar seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie willen kijken, nader uitgewerkt, en hebben wij anderzijds het onderzoek zelf gesitueerd.

De situering van dit onderzoek op grensland doet in onze ogen enerzijds recht aan de thematiek van dit onderzoek, waarin grenzen een belangrijke rol spelen, en anderzijds aan de

---

<sup>132</sup> Meulink-Korf, persoonlijke communicatie, aug 2009.

interdisciplinariteit van zowel het veld van narratief onderzoek als het veld van de praktische theologie. Ten slotte doet een situering van dit onderzoek op grensland recht aan de manier waarop wij ons in dit onderzoek willen bewegen. Met het schetsen van de narratief-dialogische benadering die ons voor dit onderzoek voor ogen staat, hopen wij dit grensland van een sfeer te voorzien die *stimmig* is. *Stimmig* in de zin van adequaat als het gaat om de thematiek waarop dit onderzoek zich richt en *stimmig* in de zin van in zichzelf kloppend of coherent als het gaat om methodologie en methode van dit onderzoek als geheel. *Stimmig* ten slotte ook in de zin van sfeervol als het gaat om het creëren van een onderzoekomgeving die voldoende veilig is.

Op zoek naar gereedschap om de dynamiek in geloofsgemeenschappen die geconfronteerd worden met seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie te kunnen beschrijven (de eerste doelstelling van dit onderzoek), bespreken wij de affirmatief sociaal-constructionistische houding die wij in dit onderzoek aannemen. In de beschrijving van de wijze waarop dit onderzoek narratief is, werken wij deze houding nader uit. Hier bieden wij verschillende concepten (performativiteit, meerstemmigheid, culturele scripts en discoursen) waarmee wij de verhalen van de onderzoeksparticipanten tegemoet willen treden.

Vervolgens stellen wij de vraag op welke wijze dit onderzoek theologisch is. Hier bespreken wij allereerst, in aansluiting aan Fulkerson, theologie als 'antwoord geven op een wond'. Aan de hand van het denken van Buber en Levinas werken wij dit nader uit. In de paragraaf over de contextuele benadering wordt dit 'aangesproken worden' op zo'n manier geconcretiseerd dat wij bij de analyse kunnen letten op de rol die verantwoordelijkheid in de gesprekken speelt. Theologie als antwoord geven op een wond brengt met zich mee dat theologisch onderzoek uitgaat van de praktijk en op deze praktijk reflecteert, ook daar waar theologische thema's niet expliciet een rol spelen. Uitgaan van de praktijk betekent tevens dat de theologie van degenen op wie het onderzoek zich richt als (min of meer expliciete of uitgewerkte) theologie serieus wordt genomen. Ten slotte is dit onderzoek theologisch door de theologische reflectie van de onderzoeker zelf. In één van de meer evaluatieve gedeeltes van dit onderzoek (de tweede doelstelling) zullen wij in het analysegedeelte twee theologische of ecclesiologische noties fragmentarisch uitwerken.

Hoewel het mogelijk is om accentverschillen aan te wijzen, zijn de manier waarop het onderzoek narratief is en de wijze waarop het onderzoek dialogisch is zo met elkaar verweven dat het onderzoek in alle opzichten zowel narratief als dialogisch kan worden genoemd. Met de bespreking van zowel de affirmatief sociaal-constructionistische houding die wij in dit onderzoek aannemen alsook van de wijze waarop dit onderzoek narratief van aard is, gaan wij nader in op de eerste bij dit onderzoek geformuleerde subvraag naar de constructies van mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, en op de tweede subvraag naar de discoursen die in deze constructies worden gehanteerd en beschreven. Met de bespreking van de contextuele benadering laten wij zien op welke wijze wij willen letten op verbondenheden in de constructies van mensen die grensoverschrijding hebben ervaren. Met de aandacht voor de theologie van de onderzoeksparticipanten sluiten wij aan bij de vierde subvraag naar de wijze waarop theologische en ecclesiologische verwachtingen, noties en beelden een rol spelen in de constructies.

Onderzoek doen als trekken door grensland vraagt om verantwoording. Wij bespreken de manier waarop wij in dit onderzoek omgaan met validiteitsvragen en met het thema generalisatie en gaan in op de reflectieve houding die wij in dit onderzoek willen aannemen. De hier geëiste verantwoording zal in het nu volgende hoofdstuk 'Proces' worden geboden.

## 5. Proces: methodische en ethische reflectie

### 1. INLEIDING

Dit hoofdstuk vormt de *audit trail* van het onderzoek. Hier verantwoorden wij onze tocht door grensland door de belangrijkste keuzemomenten, de belangrijkste splitsingen en kruispunten die wij onderweg zijn tegengekomen, te beschrijven (vgl. Ganzevoort, 2009b). Na een korte weergave van het verloop van het empirische gedeelte van het onderzoek, bieden wij een methodische reflectie op de wijze waarop dit onderzoek is uitgevoerd (2). Vervolgens bieden wij een ethische reflectie op de relatie met de onderzoeksparticipanten (3). Een korte conclusie sluit het hoofdstuk ‘Proces’ af (4).

Een website met informatie over het onderzoek werd in april 2009 gelanceerd en op de websites van SMPR, van het IKON-pastoraat en van Sigrid Zomer<sup>133</sup> werd een link naar deze website geplaatst. In een korte brief werd het onderzoek voorgesteld en werd verwezen naar de website. Deze brief is door SMPR verstuurd aan bij naam bekende misbruikten die eerder hadden aangegeven post van SMPR te willen ontvangen. Sigrid Zomer attendeerde mensen per e-mail op de website en het onderzoek. Ook vertrouwenspersonen van SMPR en de coördinator van het meldpunt van de Christelijk Gereformeerde Kerken, de Gereformeerde Kerken Vrijemaakt en de Nederlands Gereformeerde Kerken vertelden mensen over het onderzoek.

De reacties waren zo positief dat de geplande verdere publiciteit voor het onderzoek in bladen werd uitgesteld en later afgelast. Een tweede lichte brief door SMPR werd uitgesteld tot januari 2010. Binnen het tijdsbestek van een jaar zijn ruim twintig gesprekken gevoerd. De tijd tussen het gesprek zelf en het terugsturen van de transcriptie varieerde van twee weken tot tien maanden. De tijd tussen het terugsturen van de transcriptie en de goedkeuring van participanten varieerde van een dag tot meer dan een jaar.

Onze oorspronkelijke wens om naast gesprekken met primaire slachtoffers ook gesprekken met mensen uit gemeentes te voeren, werd in deze tijd langzaam losgelaten, omdat wij de praktische problemen hieromtrent niet konden oplossen. Ook het al concrete idee om van een bepaalde gemeente een casus te maken en om naast primaire slachtoffers en hun familieleden ook diverse andere betrokkenen uit de gemeente te spreken, moest worden losgelaten omdat de anonimiteit niet kon worden gegarandeerd. Dit is een duidelijk voorbeeld van de beperkingen die dergelijk sensitief onderzoek kent.

Vrijwel aan het begin van het empirische onderzoek, in mei 2009, zond VARA’s onderzoeksprogramma Zembla een documentaire uit over seksueel misbruik in pastorale relaties. Deze documentaire kwam in verschillende gesprekken met mensen aan de orde. In het voorjaar van 2010, tegen het eind van de periode van het afnemen van de interviews, barstte – naar aanleiding van het misbruik in rooms-katholieke instellingen in Nederland – de media-aandacht voor het onderwerp in alle hevigheid los. Ook dit kwam in diverse interviews en in de e-mailwisseling aan de orde. Naar aanleiding van de media-aandacht meldde zich een laatste participante. Daarna verwijderde ik de oproep om mee te doen van de website.

---

<sup>133</sup> Sigrid Zomer (pseudoniem van Winifred Razenberg) is ervaringsdeskundige en auteur van onder meer *Tot ik weer nliegen kon...* (Zomer, 2004). Via haar website (<http://sigridzomer.webs.com>, nov 2014) is Sigrid Zomer voor veel mensen die op internet op zoek gaan naar ‘misbruik in pastorale relaties’ een eerste aanlooppunt, waardoor zij contact heeft met veel mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ervaren.

## 2. METHODISCHE REFLECTIE

In de methodische reflectie zal worden beschreven hoe het empirische gedeelte van het onderzoek is verlopen. Bij verschillende aspecten van het onderzoek zal worden stilgestaan: vrijheid en vrijwilligheid (a), sampling (b), de gesprekken (c), het transcriberen van de gesprekken (d), het autorisatieproces (e) en vragen rond de anonimiteit van de participanten (f). Aansluitend staan wij stil bij het analyseproces (g) en bij de gesprekken die over de analyse zijn gevoerd (h).

### *a. Vrijheid en vrijwilligheid*

Een eerste vereiste voor het doen van ethisch verantwoord onderzoek is de vrijheid van de mensen om al dan niet aan het onderzoek deel te nemen en de vrijheid van participanten om de deelname weer te beëindigen. En deze vrijheid begint met laagdrempelige, toegankelijke informatie over het onderzoek die een afweging over deelname mogelijk maakt. Een website met informatie over het onderzoek<sup>134</sup> stelde potentiële participanten in de gelegenheid om anoniem en vrijblijvend te kijken, alvorens met iemand contact te hoeven opnemen.<sup>135</sup> Deze website, die op inhoud en op toegankelijkheid werd getest, voorzag in uitvoerige informatie over het onderzoek en over de onderzoekers. Daarnaast werd nauwkeurig beschreven hoe een deelname aan het onderzoek eruit zou zien. Ook het ‘informed consent’-formulier dat bij deelname getekend zou worden, stond op deze website. Hierin werd ingegaan op het recht van participanten om hun medewerking stop te zetten, op de anonimiteit, op de omgang met geluidsopnames en op het gebruik van het materiaal door de onderzoeker. (Darlington & Scott, 2002; Denzin & Lincoln, 2011; Flick, 2009; Kvale, 1996; Patton, 2002; Warren, 2002) In een ‘soort bijsluiter bij het onderzoek’ probeerden wij in te schatten wat mogelijke ‘bijwerkingen’ van het onderzoek zouden kunnen zijn, zodat participanten deze konden meenemen in hun overweging om al dan niet aan het onderzoek mee te doen (vgl. Disch, 2001).

Verder vermeldde de website de mogelijkheid tot gesprek met de vertrouwenspersonen van SMPR en de IKON-pastores bij het maken van de afweging om deel te nemen aan het onderzoek. De vertrouwenspersonen van SMPR en de IKON-pastores waren van het onderzoek op de hoogte zonder er zelf bij betrokken te zijn. Ook tijdens en na het onderzoek waren zij beschikbaar voor participanten (vgl. Ganzevoort, 2001; Liamputtong, 2007; Disch, 2001; zie echter Josselson, 2007, 543). Sommige participanten vertelden tijdens het onderzoek dat zij van deze mogelijkheid gebruik hadden gemaakt. Misschien echter vooral degenen die toch al contact hadden met een IKON-pastor of een vertrouwenspersoon.

Omdat het doorgaans niet goed mogelijk is om het verloop van kwalitatief onderzoek precies te voorspellen (vgl. Patton, 2002, 409), hanteren onderzoekers soms een process consent, waarbij gedurende de loop van het onderzoek telkens opnieuw door de onderzoeker en de participanten over het consent wordt onderhandeld. (Kavanaugh & Ayres, 1998; Munhall, 2010; Olesen, 2011; De Haene, Grietens & Verschueren, 2010; James & Platzer, 1999; Liamputtong, 2007) Zo’n vorm van process consent was ook voor dit onderzoek een mogelijkheid geweest, maar de vraag om telkens opnieuw over de eigen deelname te moeten nadenken lijkt mij ook een belasting voor onderzoeksparticipanten. Bovendien is het maar de vraag of het ook met meerdere consentmomenten mogelijk is om de ‘status’ van de interviewrelatie precies

---

<sup>134</sup> Zie de appendix voor fragmenten van de tekst van de website.

<sup>135</sup> Campell spreekt in dit verband van ‘non-invasive sampling strategies’ (Geciteerd uit: Liamputtong, 2007, 54).



in woorden te vatten. Ruthellen Josselson onderscheidt in dit verband een expliciet en een impliciet contract. Het expliciete contract is wat in consenten wordt vastgelegd. Over het impliciete contract zegt zij:

“We cannot foresee all the eventualities within the relationship that will unfold. Therefore, I think we have an ethical obligation to be aware of the implicit aspects of participants’ consent – all those unstated expectations they may have of us – and to manage these in the dynamics of the relationship we form with each participant, both during the personal contact and in our handling of the material thus obtained.” (Josselson, 2007, 547)

Een probleem dat zich bij het bieden van informatie meteen aandiende, was de vraag: hoe spreek je over het onderzoek, met welke woorden? Of je wilt of niet brengt de keuze van woorden immers al een soort ‘positiekeuze’ met zich mee. Om deze reden werd ook de vraag ‘hoe spreek je erover?’ meteen op de website gethematiseerd.

Met name de coördinator van SMPR en Sigrid Zomer, maar ook de coördinator van het Meldpunt Seksueel Misbruik in Kerkelijke Relaties en vertrouwenspersonen van SMPR en IKON-pastores, wezen mensen op het onderzoek, waarbij zij ook hun vertrouwen in het onderzoek en in de onderzoeker hebben uitgesproken. Ik vermoed dat het vertrouwen van deze ‘gatekeepers’ wezenlijk was voor de beslissing van veel participanten om aan het onderzoek deel te nemen (Flynn, 2003, 53; Liamputtong, 2007, 51; Rubin & Rubin, 1995, 66). De vrijblijvendheid om al dan niet mee te doen, werd hierdoor misschien wel minder groot.

Mensen die mee wilden doen aan het onderzoek namen zelf contact op met mij (ik beschikte natuurlijk ook niet over hun gegevens) en wij spraken een interviewtijdstip en plaats af waarbij zij zich prettig voelden. Als mensen na de toezegging om mee te willen doen een tijdje niet terug e-mailden of een afspraak herhaaldelijk verzetten, e-mailde ik hen om te vragen of zij echt mee wilden doen en bood ik nadrukkelijk de ruimte om zich terug te trekken. In één geval heeft iemand toen daadwerkelijk van deelname afgezien.

Voor sommige potentiële participanten speelde vrijheid op nog een andere manier een rol. Hun was namelijk, in ruil voor een financiële vergoeding voor therapiekosten, in een schikking door hun kerk een zwijgplicht opgelegd. Hier gingen deze potentiële participanten heel verschillend mee om. Iemand weigerde zich noch verder op deze manier te laten bepalen. Iemand anders was uiterst huiverig en angstig voor de consequenties van openheid. Hier werd zichtbaar hoe door de zwijgplicht het patroon van moeten zwijgen over wat je zo heeft beschadigd, op dezelfde wijze wordt voortgezet. Dit leidt tot enorme ravage. Decennialang wordt een mensenleven door dit moeten zwijgen bepaald: grote gevangenschap en grote eenzaamheid in het heen en weer geslingerd worden tussen de wens om de muren van het zwijgen te verbreken en de angst voor het spreken, waarbij angst uiteindelijk wint.

## *b. Sampling*

In dit onderzoek, waar wij potentiële participanten oproepen om zelf contact met ons op te nemen als zij daaraan wilden meedoen, kan maar tot op zekere hoogte worden gesproken van *purposeful, focused, of theoretical sampling* (Leydesdorff, 2004; Patton, 2002; Merrill & West, 2009) van participanten. De keuze om de dynamiek in geloofsgemeenschappen die met seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie geconfronteerd werden te willen benaderen vanuit het perspectief van primaire slachtoffers, en dus mensen te willen interviewen die seksuele grensoverschrijding hebben ervaren, betekende natuurlijk al een gerichte vorm van *sampling*. Door het stellen van criteria aan de deelname aan het onderzoek konden wij deze groep nog

nauwkeuriger definiëren. En via verschillende wijzen van benadering (adverteer je in kerkblaadjes of in tijdschrift ‘Happinez?’) hadden wij het onderzoek misschien redelijk gericht onder de aandacht van bepaalde groepen mensen kunnen brengen. Maar daar ergens houdt de mogelijkheid van *purposeful sampling* op en kunnen wij alleen nog verder selecteren door participanten die zich aandienen eventueel van het onderzoek uit te sluiten. Maar zouden er überhaupt wel mensen mee willen doen? Wij wisten niet goed hoeveel mensen wij konden verwachten. Zoals wij al zeiden, is bij dit kwalitatief opgezette onderzoek een statistische generalisatie niet aan de orde (Patton, 2002; Leydesdorff, 2004). Wij hoopten juist op de diepte en de rijkdom van persoonlijke ervaringen. Voor de diepte-interviews die wij voor ogen hadden, zouden kleine aantallen participanten dus geen probleem zijn. Door een minimum van tien gesprekken met mensen aan te houden, hoopten wij echter ook op enige breedte door een diversiteit en variatie van participanten en ervaringen (Patton, 2002). En wij vermoedden dat een maximum van wat wij haalbaar achtten misschien wel ergens rond de twintig zou kunnen liggen.

Dat – toen wij nog maar net waren begonnen met zoeken – zo veel mensen hun ervaringen met ons wilden delen, hadden wij van tevoren dus niet durven hopen. Het betekende wel dat wij al onze publiciteitsplannen op de lange baan schoven en uiteindelijk maar enkele, elkaar gedeeltelijk overlappende ‘ingangen’ (Liamputtong, 2007; Patton, 2002) hebben gebruikt voor het zoeken naar participanten. Met name voor de tweede subvraag van het onderzoek, de vraag naar de discoursen die mensen gebruiken, betekende deze ‘smalle’ ingang een beperking. Mensen die meededen aan het onderzoek waren door hun contact met SMPR, met het Meldpunt Seksueel Misbruik in Kerkelijke Relaties, of met Sigrid Zomer in aanraking gekomen met het daar overwegend gehanteerde machts-discours (Veerman, 2006). Waren er ook nog andere, misschien oorspronkelijker discoursen, die ik nu niet te zien zou krijgen? Of is zo’n ‘oorspronkelijk discours’ een niet bestaand ideaaltype in een *information society* (Van Dijk, 2012; Castells, 2000) waar alle informatie met een paar muisklikken beschikbaar is zodra men op het idee komt om ernaar te zoeken?<sup>136</sup> Tegen het eind van het empirisch onderzoek diende zich een participante aan die 30 jaar lang niet over haar grensoverschrijdende ervaringen had gesproken en die naar aanleiding van de media-aandacht voor het onderwerp in 2010 het onderzoek op het spoor kwam. Tijdens het gesprek zocht zij volop en onder gebruikmaking van verschillende discoursen naar duidingen voor haar ervaringen.

Ook in andere opzichten vormde de opzet van het onderzoek en de wijze van benadering misschien een beperking voor de variatie onder participanten. Sigrid Zomer is vrouw en beschrijft in haar boek een heteroseksuele grensoverschrijdende relatie. En ikzelf stel me op de website voor als getrouwde vrouw met kinderen. In hoeverre misschien vooral vrouwen met heteroseksuele grensoverschrijdende ervaringen zich aangesproken voelen door SMPR of in hoeverre met name deze vrouwen de lotgenotendagen bezoeken of aangaven verdere informatie van SMPR te willen ontvangen, weet ik niet. Maar ik vermoed dat wij misschien weinig herkenning hebben geboden voor mensen met hiervan afwijkende verhalen, als deze mensen überhaupt op het onderzoek werden geattendeerd. Voor mannen zal het sowieso moeilijker zijn om zich als slachtoffer van seksuele grensoverschrijding te herkennen, zeker als de grensoverschrijdende pastor een vrouw is. Voor hun ervaringen is er veel minder een cultureel for-

---

<sup>136</sup> Een zeker ‘niet pluis gevoel’ is misschien een voorwaarde om überhaupt te gaan zoeken, maar aan ‘misbruik’ hoef je in dit stadium nog niet te denken, het is al voldoende om de woorden ‘dominee, relatie’ te googelen om bijvoorbeeld op de website van het Meldpunt Seksueel Misbruik in Kerkelijke Relaties gewezen te worden (Stand 17 feb 2011).

mat of cultureel script beschikbaar (Ganzevoort, 2001; vgl. Leydesdorff, 2004).<sup>137</sup> Alle participanten aan het onderzoek zijn nu vrouwen en alle grensoverschrijders zijn mannen. Dat bevestigt het bestaande beeld, maar is, ook gezien de ervaringen van SMPR, niet in overeenstemming met de werkelijkheid. Ook wat de culturele achtergrond betreft, zijn de verschillen klein, er zijn geen niet-westerse participanten. Ook hier geldt vermoedelijk dat zowel SMPR alsook de website van Sigrid Zomer en de website van dit onderzoek voor niet-westerse slachtoffers van seksuele grensoverschrijding minder toegankelijk zijn. Door de beperking die wij aan het aantal participanten moesten stellen, hebben wij niet naar grotere variatie kunnen zoeken, al is de homogeniteit van de groep participanten op deze punten natuurlijk jammer.

De variatie onder de participanten is verder wel groot. In leeftijd variëren zij van begin twintig tot boven de 65. Ook het verschil in formele educatie is groot (Miller, 2000). De grensoverschrijdende relatie is 35 jaar geleden tot heel kort geleden. De geografische spreiding is groot. Ook wat kerkelijke achtergrond betreft, is er een grote variatie. Naast mensen uit 'mainstream-kerken' doen ook mensen uit kleinere kerkgenootschappen, meer orthodoxe kerken en evangelische kerken aan het onderzoek mee. De meeste grensoverschrijdende pastores zijn predikanten of voorgangers, maar er zijn ook enkele ouderlingen, een bijbelleraar en een pastoraal werker in opleiding.

Door enkele criteria aan de deelname te stellen, hoopten wij de doelgroep 'slachtoffers van grensoverschrijding in een pastorale relatie' nog wat nader te definiëren. Naar ons idee waren deze criteria, zoals zij op de website waren weergegeven, ruim geformuleerd. Wat de grensoverschrijdende pastor betreft, sloten wij aan bij de ruime definitie van pastorale relaties en gezagsrelaties van het protocol van de PKN (Van Delden et al., 2007). Wat betreft mensen die grensoverschrijding hebben ondervonden, nodigden wij mannen en vrouwen met homoseksuele of heteroseksuele grensoverschrijdende ervaringen uit om aan het onderzoek mee te doen. Ook wat de kerkelijke achtergrond en het soort gemeente betreft, zochten wij breed. Wij maakten wel twee uitzonderingen: minderjarigheid en het priestercelebaat. De beperking tot volwassen slachtoffers heeft bijvoorbeeld te maken met de andere dynamiek en met de eigen zorgvuldigheid die gesprekken met minderjarigen vereisen. En met het priestercelebaat komt een andere complexiteit mee waarvan wij dachten dat het beter zou zijn om die van het onderzoek uit te sluiten.

Zo helder als wij van tevoren dachten, bleken deze criteria niet te zijn. Telkens weer moesten wij beslissingen nemen over grensgevallen of maakten wij uitzonderingen. Terugkijkend lijkt het wel alsof de participanten, vanaf het moment waarop wij alleen maar konden afwachten wie zich zouden melden, zichzelf *purposeful* hebben gesampled. Michael Patton zou hier vermoedelijk van *emergent sampling* spreken (Patton, 2002, 240). Wij kregen reacties van mensen die weliswaar niet of nauwelijks binnen de kaders van onze criteria pasten, maar die telkens weer aangaven: 'Dit onderzoek gaat over mij. Ik herken me hierin. Ik wil meedoen.' Gaandeweg zijn wij steeds meer op deze zelfselectie van participanten gaan vertrouwen en hebben wij onze eigen criteria (die immers ook maar een construct waren en daarmee misschien vooral schijn duidelijkheid boden) losgelaten. Zo deed bijvoorbeeld niet alleen een participante mee bij wie het misbruik vanuit de minderjarigheid tot in de meerderjarigheid doorliep, waardoor zij een twijfelgeval was waarin onze criteria niet voorzagen, maar ook een participante die ten tijde

---

<sup>137</sup> Pas tijdens de media-aandacht voor het misbruik in met name rooms-katholieke instellingen werd ik ook door een man benaderd. Zijn verhaal viel echter duidelijk buiten het kader van het onderzoek en hij belde ook niet met de vraag om deelname.

van het misbruik zeventien was, minderjarig dus, maar die duidelijk aangaf zich in het onderzoek te herkennen en mee te willen doen.

Zo vroegen wij ons ook af wat wij moesten doen met een potentiële participante die de grensoverschrijdende pastor, een predikant van een andere gemeente, op classicale vergaderingen had ontmoet. Was hier wel sprake van een pastorale- of gezagsrelatie? Ja, zei deze participante (en, vertelde zij, zo oordeelde ook de klachtencommissie), omdat het contact een pastoraal karakter had. En hoewel hier de geloofsgemeenschap slechts indirect betrokken was, beschreef zij grote gevolgen voor haar relatie tot haar gemeente en tot de kerk als geheel. Deze participante deed mee aan het onderzoek.

Maar hoe zit het dan als een gemeentelid een ander gemeentelid (dat bij hem in huis woont) op eigen houtje pastoraat verleent, zonder opdracht of bediening van de gemeente? Deze gesprekken hadden een heel duidelijk pastoraal karakter, met veel gebed, en ze werden ook als pastoraal aangeduid. De gemeente – die er wel van op de hoogte was dat deze man pastorale contacten had met gemeenteleden – heeft er dan verder toch niets mee te maken? Ik herinner mij dat bij het uiteindelijk toch toelaten van deze participante Luthers onderlinge pastoraat van alle gelovigen (*per mutuum colloquium et consolationem fratrum*) door mijn hoofd speelde. Ook hier had de grensoverschrijding grote gevolgen voor de relatie van de participante met haar geloofsgemeenschap. Ook deze participante deed mee aan het onderzoek.

Maar wordt op die manier niet haast alles tot een pastorale relatie? Dat dit niet zo is, werd duidelijk toen door een fout van mij ik een interview hield met iemand die in een collegiale relatie met de grensoverschrijdende pastor had gestaan. Dit gesprek viel duidelijk buiten de vraag van het onderzoek en is in dit onderzoek verder ook niet meegenomen. Tegelijkertijd was het een zeer interessant gesprek dat zicht gaf op overeenkomsten en verschillen met grensoverschrijdingen in een pastorale relatie in de context van een gemeente.<sup>138</sup>

Achteraf kunnen wij zeggen dat wij juist doordat wij de verhalen van deze grensgevallen mochten horen, veel hebben kunnen leren van een onderwerp waarbij onheldere grenzen juist kenmerkend zijn. En ik vermoed dat misschien juist deze verhalen belangrijk kunnen zijn voor gemeenten die met grensoverschrijding te maken krijgen in situaties waarbij het pastorale karakter van de relatie minder duidelijk is. Op deze manier probeerden wij met dit onderzoek te blijven bewegen in de spanning tussen enerzijds ruimte voor zelfdefiniëring en anderzijds behoefte aan objectieve definieerbaarheid door met name de oriëntatie aan het protocol van de PKN (vgl. Moser, 2007, 472).

In overeenstemming met het uitgangspunt om vanuit het perspectief van slachtoffers naar de dynamiek in geloofsgemeenschappen te kijken, werd de 'status' van de ervaringen van grensoverschrijding in de criteria tot deelname niet genoemd. Recent of lang geleden, min of meer afgerond of nog volop in beweging, aanklacht of niet, gegrond of ongegrond verklaard, het maakte voor deelname aan het onderzoek niet uit. Van buitenaf opgelegde criteria zouden, zo vermoedden wij, voorbijgaan aan de ervaring van mensen. En dat bleek gedurende het onderzoek ook wel. Hoe 'afgerond' of 'voorbij' iets voelt, kan immers los staan van een eventuele afgeronde procedure en een eventuele 'uitkomst' met betrekking tot de relatie met de gemeente. Gevolgen lopen door, misschien een leven lang, en de mate waarin het 'voorbij' voelt, kan wisselen. Wat lang geleden is, kan opeens springlevend zijn. Zoals bij een participante die in een e-mail vertelt hoezeer bepaalde informatie die zij op internet tegenkwam, haar het

---

<sup>138</sup> En de vraag in hoeverre collegiale verhoudingen tussen pastores ook als pastoraal gezien kunnen worden verdient verdere doordenking.

gebeurde deed herbeleven. Terwijl het misbruik meer dan dertig jaar geleden heeft plaatsgevonden en het interview op dat moment al meer dan een jaar geleden was (zie ook Leydesdorff, 2004, 258).

Het feit dat wij niet wilden definiëren hoe oud of hoe recent ervaringen mochten zijn, betekende enerzijds dat aan het onderzoek mensen hebben meegedaan die vanaf een zekere afstand reflecteren op de dynamiek in de geloofsgemeenschap, die soms al lang geleden heeft plaatsgevonden. Vanuit de positie van mensen die hebben ervaren dat zij na heel moeilijke ervaringen toch weer konden opstaan en konden verdergaan, reflecteren zij op een tijd die heel zwaar voor hen was. Een zwaarte en een pijn die zij, zoals wij hierboven hebben beschreven, soms opeens weer scherp en rauw konden voelen. Het feit dat wij niet wilden definiëren hoe oud of hoe recent ervaringen mochten zijn, betekende anderzijds ook dat wij zaken die nog volop in beweging waren, toelieten in het onderzoek. Deze recente ervaringen zijn onder andere kostbaar omdat zij een evaluatie vormen van de huidige omgang met seksueel misbruik in pastorale relaties. Werkt datgene wat er nu al gebeurt? Maar zaken die nog in beweging zijn, zijn natuurlijk overduidelijk ook nog niet af. Deze ‘onafheid’ en openheid zullen dus ook in de analyse en in de conclusies moeten worden meegenomen. Misschien ook wel als ruimte voor hoop. Het goede kan immers nog gebeuren (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002). Of, zoals een participant zei: “Ja, ik geloof ook dat de waarheid overwint. En ik geloof in wonderen.” Deze ruimte voor hoop moet wel bescheiden zijn. De hoop mag geen doodoener worden die over de ervaringen en de teleurstelling van mensen heen walst.

Ook het feit dat wij ons met het onderzoek niet hebben beperkt tot zaken waarin een kerkelijke of een burgerlijke rechter de grensoverschrijding in een uitspraak heeft bevestigd, heeft te maken met dat wij dicht bij de eigen ervaringen van misbruikten wilden blijven. Ook ervaringen waar nooit een aanklacht uit is voortgekomen of waarbij een klacht bij gebrek aan bewijs ongegrond is verklaard, doen dus mee aan het onderzoek. Hiermee verlaten wij het veilige terrein waarbinnen wij ons achter ‘objectieve’ uitspraken kunnen verschuilen. Op dit punt moet het narratieve uitgangspunt ook dienen ter bescherming van de onderzoekers. Dit onderzoek doet nadrukkelijk niet aan waarheidsvinding. Daartoe beschikt het ook niet over de middelen. Betekent dit dat wij op dit cruciale punt niet solidair zijn met de participanten? Als we in laatste instantie toch zeggen ‘jouw waarheid’ in plaats van ‘de waarheid’? Nogmaals, de hier gehanteerde affirmatieve manier van sociaal-constructionisme (vgl. Gubrium & Holstein, 2003b, 4, 14) betekent niet een relativering van de feiten. Alleen zal in dit onderzoek niet vanuit feitelijkheid geredeneerd kunnen worden.

### *c. De gesprekken*

Ik loop naar het huis van de participant die ik vandaag hoop te interviewen. Twee tieners en een hond staan bij de deur. De ene tiener blijkt een kind van de participant te zijn en leidt mij binnen. Ik wacht even in de woonkamer. Ergens in huis zoemt een stofzuiger. Dan komt de participant naar beneden. Wij begroeten elkaar en drinken koffie, samen met de hulp die ook de woonkamer binnenkomt. Wij praten over de recente dood van Michael Jackson en over muziek in het algemeen. De hulp wil in de (open) keuken verder gaan werken. De participant vraagt of zij ergens anders kan gaan werken en de hulp gaat buiten de ramen lappen. De tuindeur staat op een kier. Ik vraag mij af of dit voor de participant wel voldoende privacy biedt. Wij beginnen het gesprek. Op een gegeven moment komt de hulp weer binnen. Het gesprek gaat even op pauze. De hond is in de tuin. Tijdens het gesprek daarna belt één van de kinderen. Even later komt een kind uit school, niet helemaal lekker. Het kind gaat in een hoek van de woonkamer zachtjes tv zitten kijken, maar loopt later toch naar buiten. Even later komt nog een kind uit school. Alle kinderen weten ervan en ze weten dus

ook waarvoor ik kom. Zij stellen zich aan mij voor. Wij stoppen de opname voor de lunch. De oudste is er nu ook en ook de man van de participante komt binnen en begroet mij. Met onze boterhammen op schoot praten wij in een andere kamer verder. Vanuit de woonkamer horen wij flarden van gesprekken en discussies. Om de paar minuten steekt een kind zijn hoofd om de deur, op zoek naar de gymkleren of met de vraag om te mogen computeren. De participante geeft antwoorden en zontjes. Het ene kind mag thuis blijven, het andere kind vertrekt weer naar school. Haar man komt binnen. Waar zijn de autosleutels? De participante zoekt mee. Het halfzieke kind is op een gegeven moment in de tuin, voor het raam van onze kamer. De hond is bij ons en slaapt. Af en toe horen wij zacht en lief gesnurk. Haar man vertrekt weer. Het kind komt nog eens binnen. Het is nu overduidelijk dat het gesprek lang genoeg heeft geduurd. Wij proberen het snel af te ronden, maar blijven toch telkens praten. De geschiedenis die deze participante vertelt is lang en complex en wij zijn nog niet klaar. Later sta ik dan eindelijk bij de deur. En weer gaat het gesprek nog even verder. Dan ga ik echt. Ik ben vierenhalf uur binnen geweest...

Bij de deur vertelt deze participante dat zij de eerste keer dat er een vertrouwenspersoon kwam tegen de kinderen had gezegd dat het een soort oudtante was. Later vertelden zij en haar man de kinderen alles wat er gebeurd was. De 'oudtante' is inmiddels een vaste uitdrukking in het gezin geworden. Elke keer wanneer er een gesprek is dat te maken heeft met het misbruik, 'komt een oudtante op bezoek'. En er waren een heleboel oudtantes de afgelopen tijd. Het gezin probeert zich er zo goed mogelijk omheen te plooiën en gewoon door te gaan.

In dit gesprek was sprake van erg veel 'eromheen' en het was in die situatie ook voor mij niet makkelijk om de draad van het gesprek goed vast te houden. Maar vooral was dit 'eromheen' voor mijn gevoel een illustratie van de impact van het misbruik op een gezin. En ik beschrijf hier alleen nog maar de feitelijke verstoring van het gezinsleven door een bezoeker die te lang blijft. Deze participante vertelde hoe groot vooral de emotionele impact van alles wat er is gebeurd, is voor het hele gezin.

Voor sommige participanten was het interview een van de zeldzame momenten waarop zij (nog) over de grensoverschrijding praatten. Voor sommigen was ik een van de vele 'oudtantes' die op bezoek kwamen. Soms spraken wij af in een café of praatten wij tijdens een wandeling. Maar meestal was ik bij mensen thuis (vgl. Liamputtong, 2007, 66). Ik ontmoette een grote gastvrijheid. Al met al was ik vaak lang bij mensen op bezoek (vgl. Leydesdorff, 2004). Mede door de lengte van veel gesprekken, stelden wij ons met name in het begin herhaaldelijk de vraag of de opzet van de interviews wel goed was zo. Moest ik de gesprekken niet beter structureren? Kon het korter of strakker? In deze alinea wil ik met name de lengte en de structuur van de gesprekken verantwoorden, maar zal ik ook al kort iets te zeggen over de interviewrelatie.

Volgens de opzet bestonden de interviews uit twee delen. Een ongestructureerd deel waarin de participanten werden uitgenodigd om mij te vertellen hoe zij de relatie met hun geloofsgemeenschap door de tijd heen hadden ervaren,<sup>139</sup> en een tweede semi-gestructureerd deel waarin ik op een aantal onderwerpen wat nader zou ingaan (Patton, 2002). Bij de introductie zei ik (naast andere informatie en het tekenen van het consent) tegen de participanten iets als:

"Zo meteen zal ik je uitnodigen om mij te vertellen hoe je de relatie met je gemeente door de tijd heen hebt ervaren. Zelf zal ik dan zo veel mogelijk gewoon naar je luisteren en eigenlijk alleen maar vragen stellen als ik iets niet goed begrijp of zo. Je bepaalt dus zelf in welke vorm je mij je verhaal wilt vertellen en in welke volgorde. Je bepaalt ook zelf wat je mij wilt vertellen over de grensoverschrijdende relatie. De nadruk van het onderzoek ligt immers niet op de grensoverschrijdende relatie, maar op je relatie met de gemeente. En tegelijk horen die twee verhalen misschien wel bij elkaar.

---

<sup>139</sup> Vgl. Tom Wengrafs 'Singel question aimed at inducing narrative'-model (SQIN) (Wengraf, 2001, 111) en Garland en Argueta (2010, 8).

Vermoedelijk kun jij ook zelf het beste inschatten wat ik moet weten om het verhaal over je relatie met je gemeente goed te kunnen begrijpen.”

Als wij er klaar voor waren, startte ik de opname en zei: “Dan wil ik je nu uitnodigen om mij te vertellen hoe je de relatie met je geloofsgemeenschap door de tijd heen hebt ervaren.”

Hoe werkte dat? Op zich werkte het heel goed. Meestal begonnen de participanten vanzelf te vertellen. Soms hielp ik hen nog even op gang door bijvoorbeeld te vragen hoe zij bij de gemeente betrokken waren geraakt. Soms voelde ik aan het begin een onwennigheid met de grote vrijheid die ik hun gaf om zelf te vertellen (vgl. Riessman, 2008b, 25; Leydesdorff, 2004, 89). Voor mijn gevoel ging dat doorgaans heel snel over. De meeste participanten vertelden hun verhaal zeer zelfstandig (vgl. Riessman, 2008b, 29). Eén participante vertelde drieënhalve uur lang zonder dat ik iets deed. Reacties van mij waren niet nodig of stoorden. Ik heb al die tijd bijna niets gezegd. Soms namen participanten aan het begin de regie. Ze lieten mij bijvoorbeeld iets lezen voordat het eigenlijke interview begon, of vertelden mij bepaalde dingen zeer bewust voordat ik de opname startte. Over het algemeen had ik het gevoel dat participanten hier goed voor zichzelf zorgden in het scheppen van voorwaarden om mij hun verhaal te kunnen vertellen. Met name bij één participante was ik zeer onder de indruk van de manier waarop zij mij feitelijk bij de hand nam en mij door haar zeer moeilijke verhaal heen loodste. Zij was zeer goed voorbereid en bepaalde wat zij mij wilde vertellen en hoe (op band of niet op band), welke gedichten zij wilde laten horen en wanneer zij even pauze nodig had. Zij zorgde hier voor zichzelf op een wijze waarop ik dat nooit had kunnen doen. Eén keer had ik achteraf het gevoel dat ik iemand bij het vertellen in de steek had gelaten. Ook deze participante had het gesprek zeer goed voorbereid. Al haar materiaal was geordend en genummerd. Zij had er een soort inhoudsopgave bij gemaakt, die zij ook aan mij gaf. En tijdens het gesprek, nog bij punt 1, kwam het verhaal als een soort vloedgolf over ons beiden heen. Het gesprek was heel lang en wij zijn – ondanks enkele pogingen van ons allebei – nooit verder gekomen dan punt 1. Ik zag haar worsteling om grip te krijgen op haar eigen verhaal... Tijdens het gesprek gebruikte zij beelden om haar ervaringen onder woorden te brengen, onder andere het beeld van het labyrint en het koord dat de weg naar buiten wijst, uit de Griekse mythologie. En het beeld van de verloren parel. Tijdens de e-mailwisseling na het interview grepen wij allebei op deze beelden terug om op het gesprek te kunnen terugkijken. Wij praatten over het labyrint dat het verhaal voor deze participante was en ook nog is. Maar ook over haar kracht en haar inspanning om in dit labyrint een weg te vinden. De zeer heldere inhoudsopgave van haar materiaal is in dit beeld als een koord dat de weg kan wijzen. De weg naar buiten. Of de weg naar binnen. Naar de verloren parel.

Na mijn eerste uitnodiging om te vertellen, stelde ik ook tussendoor wel vragen. In principe echter zo weinig mogelijk. Vragen ter verheldering, maar ook soms vervolgvragen waarmee ik inging op thema's die ter sprake kwamen. Natuurlijk stuurde en beïnvloedde ik met mijn vragen en met mijn non-verbale reacties het verloop van het gesprek (vgl. Gubrium & Holstein, 2003a; Merrill & West, 2009; Riessman, 2008b; Lang & Molen, 1997). Maar ik ging ook in een heleboel bochten mee, waarvan ik onderweg soms nog niet wist hoe belangrijk het was wat ik hoorde (vgl. wel Patton, 2002, 375v). Zo heb ik bijvoorbeeld een half uur naar de interesse van een participante in New-Age spiritualiteit geluisterd. Dit half uur zegt ontzettend veel over de verwachtingen en de teleurstellingen van deze participante ten opzichte van de kerk. Ik had dit stuk zeker niet willen missen. Een andere participante bleef zoeken naar antwoorden op de vraag waarom zij toen geen 'nee' kon zeggen. Het lijkt of zij tien keer terugkomt op hetzelfde punt (vgl. Leydesdorff, 2004, 84). Maar bij elkaar bieden deze antwoorden een heel

rijk en genuanceerd beeld. Het laat haar zoeken zien en de meerstemmigheid van haar verhaal. En het laat haar weigering zien zich met één antwoord tevreden te stellen. En zo zijn er veel meer voorbeelden te noemen. Tegen alle waarschuwingen voor te lange en daardoor kwalitatief slechte interviews in (zie bijvoorbeeld Gillham, 2005; Patton, 2002), ben ik heel blij met wat ik hoorde en blij dat ik mijn opzet toen niet heb aangepast. Binnen narratieve benaderingen worden lange en ongestructureerde gesprekken dikwijls positief gewaardeerd:

“Although we have particular paths we want to cover related to the substantive and theoretical foci of our studies, narrative interviewing necessitates following participants down *their* trails. Giving up the control of a fixed interview format – ‘methods’ designed for ‘efficiency’ – encourages greater equality (and uncertainty) in the conversation.” (Riessman, 2008b, 24; vgl. Fontana, 2003; Gubrium & Holstein, 2003a; Rosenblatt, 2002; Leydesdorff, 2004)

Bij de introductie zei ik dat mensen zelf mochten bekijken wat zij mij over de grensoverschrijdende relatie wilden vertellen (vgl. Patton, 2002, 415). De meesten gingen daar vrij uitvoerig op in. Ik denk dat dit stuk doorgaans een derde van het hele gesprek beslaat. Een enkele keer gingen mensen er vrij snel aan voorbij om over de gemeente te spreken. Voor mijn gevoel bleef het gesprek dan op de een of andere manier vaag, tot meestal – ergens halverwege – toch nog de grensoverschrijdende relatie uitgebreider aan de orde kwam. Hierdoor kreeg ik steeds meer het gevoel dat het eigenlijk niet mogelijk was om het verhaal van de relatie met de geloofsgemeenschap als een zelfstandig verhaal te vertellen. Het is geen zelfstandig verhaal en er is dan ook als het ware geen ‘format’, geen cultureel script voor (Ganzevoort, 2001; Leydesdorff, 2004). Dit verhaal kan blijkbaar pas goed aan de orde komen in de context van het daaraan voorafgaande verhaal van de grensoverschrijding. In het begin vroeg ik me daarom nog weleens af of ik wel onderzocht wat ik zei te onderzoeken, namelijk de relatie met de geloofsgemeenschap. Was ik niet veel meer bezig met proberen te begrijpen wat seksueel misbruik in een pastorale relatie is en wat het doet? Gaandeweg kreeg ik het vertrouwen dat dit verhaal er wel heel wezenlijk bij hoort. Zonder dit begin van de gesprekken is de rest onbegrijpelijk. Het is bijvoorbeeld treffend hoe patronen uit de grensoverschrijdende relatie zich soms precies herhalen (parallelprocessen) in de relatie met de geloofsgemeenschap (vgl. Sumerel, 1994).

Volgens de opzet was het de bedoeling om in het tweede deel van het gesprek nader in te gaan op de onderwerpen ‘verbondenheden’, ‘discoursen’ en ‘geloof’. Maar dit tweede deel heeft bijna nooit echt plaats gehad. Vaak was het na het eerste deel gewoon genoeg. Waren zowel de participanten als ikzelf moe. En waren deze onderwerpen gaandeweg al wel aan de orde gekomen. Vaak vroeg ik bijvoorbeeld alleen naar één van deze thema’s nog wat explicieter. Met een aantal participanten vond er na het gesprek nog een e-mailwisseling plaats, zeker daar waar alles nog in beweging was. Daar zullen wij in de ethische verantwoording nader op ingaan. Met twee participanten was er een tweede gesprek. In dit tweede gesprek werd allereerst aangesloten bij het eerste gesprek en werd ik op de hoogte gesteld van de ontwikkelingen gedurende de tussenliggende maanden. Maar daarnaast hadden deze tweede gesprekken ook een opvallend reflecterend karakter. Het is ook opvallend dat ikzelf in deze tweede gesprekken nadrukkelijker aanwezig ben (vgl. Leydesdorff, 2004, 89). Ik denk dat ook voor deze tweede gesprekken geldt dat er als het ware geen ‘format’ voor aanwezig is. Het ‘grote verhaal’ is immers al verteld, en zo wisselden in deze tweede gesprekken kortere verhalen en reflectie elkaar af (vgl. Ganzevoort, 2001; Leydesdorff, 2004).

Ten slotte nog enkele opmerkingen die de relatie tijdens het interview betreffen. Meestal was het contact met participanten naar mijn beleving heel prettig. Ik had het gevoel dat het mij



meestal ook lukte om mensen redelijk op hun gemak te laten vertellen. Al blijft het natuurlijk een onderwerp waar je niet makkelijk over praat (vgl. Leydesdorff, 2004). Soms lukte het misschien zelfs te goed. Een participante zei in een telefoongesprek achteraf dat zij, omdat ik zo goed en prettig luisterde, veel meer had verteld dan zij eigenlijk had gewild (vgl. Rosenblatt, 2002, 229; Kvale, 1996, 116; Liamputtong, 2007, 27; Patton, 2002, 415).<sup>140</sup> In één gesprek was de muur die de betreffende participante om zich heen optrekt en waarachter zij zich verbergt, een belangrijk onderwerp. Hoewel zij vertelde over zichzelf achter deze muur, voelde ik de muur gedurende het hele gesprek. Ik kreeg verteld hoe het er daarachter uitzag, maar het was duidelijk dat ik niet zelf mocht komen kijken. Ik denk dat ik de muur respecteerde en ook niet probeerde om er een gaatje in te maken. Een enkele keer ging een gesprek wat de tijd betreft over mijn eigen grenzen heen. Ik was hier zo gericht op de ander en vond het zo fijn dat de ander goed voor zichzelf zorgde door bijvoorbeeld voorwaarden aan het gesprek te stellen waarbij zij zich goed voelde, dat ik hier niet goed op mezelf lette (zie bijvoorbeeld Dickson-Swift et al., 2007).

In één van de interviews bleek in het begin van het gesprek de emotionele verwijdering van de participante tot de grensoverschrijdende predikant. Toen zij vervolgens vertelde hoe deze predikant het contact met haar op een gegeven moment steeds verder seksualiseerde, gaf zij enkele voorbeelden van grensoverschrijdende opmerkingen die hij maakte. Blijkbaar trok ik er een vies gezicht bij. Toen corrigeerde zij mij. Zij zat toen niet goed in haar vel en zijn seksueel getinte opmerkingen over haar uiterlijk deden haar goed. Mij viel het op omdat het een van de voorbeelden is die laten zien hoe opmerkelijk ‘emotioneel diachroon’ participanten hun verhaal vertellen. Voor mijn gevoel zijn zij daarin heel trouw aan zichzelf, aan wie zij waren en aan wat zij voelden, ook al is dat gevoel inmiddels nog zo veranderd. Op dit punt had ikzelf, luisterend, alleen de huidige verwijdering bevestigd. Ik luisterde niet verbindend en zonder ruimte voor haar meerstemmigheid. (Vgl. Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002; Leydesdorff, 2004, 57; Fontana, 2003; Gubrium & Holstein, 2003a; Riessman, 1994)

#### *d. Het transcriberen*

Het transcriberen van de gesprekken was veel werk. Zo veel werk dat even de vraag rees of ik er geen hulp bij nodig zou hebben. Even was die hulp er ook. Van Ingrid, een vriendin van een vriendin. Maar omdat wij de onderzoeksparticipanten niet van tevoren hadden gevraagd of ook iemand anders de gesprekken zou kunnen transcriberen, zijn we daar snel weer mee gestopt. Het was wel prettig om toen met Ingrid over alle (tot dan toe slechts halfbewuste) vragen en beslissingen rond het transcriberen te kunnen spreken (vgl. Riessman, 2008b, 28; Mishler, 2003, 301). Eén participante heeft de twee gesprekken die ik met haar heb gevoerd grotendeels zelf uitgeschreven. Bij elkaar ruim 70 pagina’s. Op enigszins vergelijkbare wijze heeft Annabelle Grundy, een onderzoeker met een auditieve beperking, in haar onderzoek de hulp van participanten ingezet om gesprekken te transcriberen. Samen met een participant-transcriptionist reflecteert zij op wat zij noemt de ‘participant-as-transcriptionist method’ (Grundy, Pollon & McGinn, 2008). Zij beschrijven hoe, als de participante zelf kan besluiten hoe een gesprek wordt weergegeven, het proces van het transcriberen daardoor wordt bepaald, en zij beschrijven hoe ook de onderzoeksrelatie hierdoor verandert. Door de transcriptiewerkzaamheden wordt de participant steeds meer co-researcher. Het transcriberen door een gekwalificeerde

---

<sup>140</sup> In de relatie met deze onderzoeksparticipante speelden de thema’s vertrouwen en veiligheid een belangrijke rol. Uiteindelijk heeft deze participante zich uit het onderzoek teruggetrokken.

participant komt ook de kwaliteit van de transcriptie ten goede. (Grundy, Pollon & McGinn, 2008) Al deze kenmerken herken ik uit mijn eigen samenwerking met de participant die haar eigen gesprek transcribeerde. Deze participant was natuurlijk vrijer dan ik om bijvoorbeeld niet-afgemaakte zinnen weg te laten (vgl. Grundy, Pollon & McGinn, 2008). En soms heeft zij tussen haken dingen nader aangevuld of verduidelijkt.

Pas gaandeweg kwam ik er steeds meer achter hoe verweven transcriptie en interpretatie zijn. Letterlijke transcriptie is niet mogelijk (vgl. Mishler, 2003), het complexe geheel van de communicatie wordt immers gereduceerd naar geschreven tekst. De hele non-verbale communicatie gaat verloren en pauzes, intonaties en klemtonen kunnen slechts gebrekkig worden weergegeven (Riessman, 2008b, 29, 50). Stiltes en wat Leydesdorff ‘verborgen verhalen’ noemt, worden niet zichtbaar. (Leydesdorff, 2004, 86). Interpunctie wordt al interpreterend toegevoegd (Leydesdorff, 2004, 96). “Transcribing involves translating from an oral language, with its own set of rules, to a written language with another set of rules.” (Kvale, 1996, 1996)<sup>141</sup> De beslissingen rond deze ‘vertaling’ naar de transcriptie hebben ethische consequenties en ze maken uit voor de analyse. In het begin transcribeerde ik zo getrouw mogelijk, hoewel ik nooit heb geprobeerd om bijvoorbeeld intonaties structureel weer te geven.<sup>142</sup> Ook mijn eigen bevestigingen transcribeerde ik niet mee (vgl. Riessman, 2008b, 96).<sup>143</sup> Enkele participanten schrokken van de transcripties die ik hen terugstuurde (Kvale, 2007, 55, 73; vgl. Forbat & Henderson, 2005, 1116). Sommige participanten stoorden zich aan de spreektaal en hadden het gevoel heel plat over te komen. Zij herkenden zich niet in het beeld dat zo van hen ontstond en hadden de behoefte om de taal wat te fatsoeneren (vgl. Kvale, 1996, 173; Merrill & West, 2009, 125). Om deze reden paste ik enkele kenmerken van de spreektaal aan de schrijftaal aan (vgl. Riessman, 2008b, 57) en maakten wij de tekst in een laat stadium iets vloeiender. Om de leesbaarheid van de citaten te vergroten, hebben wij tevens informatie die eerst tussen vierkante haken was vermeld uiteindelijk meestal opgenomen in de lopende tekst. Dit betreft verduidelijkingen of minimale wijzigingen die zijn aangebracht om de anonimiteit van de betreffende participant te waarborgen. Aan andere spreektaal-kenmerken hield ik vast, met name aan niet-afgemaakte zinnen van participanten (vgl. Leydesdorff, 2004, 67; Riessman, 2008b, 116). De niet-afgemaakte zinnen maakten voor mijn gevoel hun zoeken en hun zorgvuldigheid goed zichtbaar. Zij laten zien hoe de onderzoeksparticipanten probeerden om mij zo goed en zo getrouw mogelijk iets te vertellen wat niet makkelijk vertelbaar was.<sup>144</sup>

Op één transcriptie wil ik hier nader ingaan. Het betreft het gesprek met de participant van wie ik eerder zei dat het gesprek een beetje als een vloedgolf over ons beiden heen was gekomen. Ik zag ertegenop om dit gesprek te transcriberen. Niet alleen vanwege de lengte, het was zo’n vier uur, maar ook omdat ik er tegenop zag om de participant dit gesprek straks te moeten toesturen. Zij had zo hard gewerkt om orde aan te brengen in haar verhaal en nu moest ik haar met een gesprek confronteren waarvan ik achteraf in eerste instantie toch het gevoel had dat het vrij chaotisch was. Dat wilde ik niet. Uiteindelijk stelde ik voor dat ik het gesprek aan de hand van haar inhoudsopgave zelf wilde proberen te ordenen en dat ik haar de geordende transcriptie zou toesturen. Dat was oké. Ik begon er dus over na te denken hoe ik

---

<sup>141</sup> Zie ook Forbat en Henderson (2005, 1120), Hewitt (2007, 1153), Merrill en West (2009, 124) en Riessman (2008b).

<sup>142</sup> Zie met betrekking tot de mate van exactheid bijvoorbeeld Flick (2009, 299v).

<sup>143</sup> Ik vond het ondoenlijk om de talloze bevestigingen van mij mee te transcriberen. Mijn regel was om gewone bevestigingen weg te laten, maar om ze (met commentaar) mee te transcriberen als mijn ‘ja’ twijfel uitdrukte, of niet geheel instemmend was.

<sup>144</sup> Daar waar de informatie afkomstig is uit de e-mailcorrespondentie was een aanpassing aan de schrijftaal uiteraard niet nodig.

het gesprek zo zou ordenen dat het recht zou doen aan haar inhoudsopgave. Ik schoof stukjes tekst heen en weer. Een hele tijd verstreek en ik werd steeds ongelukkiger. Want ik besefte steeds meer dat ik allemaal verbanden zou kapotmaken als ik hier zou gaan ordenen. Ik zag steeds meer dat dit gesprek een logica had, al was deze niet dezelfde als de chronologie die wij doorgaans als *format* voor onze verhalen ervaren (vgl. Riessman, 2008b, 25, 79v, 93; Squire, 2008, 53). Na een hele tijd gemodder gaf ik het op en ging ik toch maar gewoon transcriberen. Ik e-mailde haar:

“Hier is dan de transcriptie. Wij hebben er al een beetje over heen en weer gemaald hoe ik steeds beter door kreeg wat een rijk gesprek het is en dat ik niet moet proberen om dit en je inhoudsopgave door elkaar te husselen. En nog veel eerder, vlak na het gesprek zelf, e-mailden wij en spraken wij over het gesprek als labyrint (en dan toch een beetje met een doolhofgevoel erbij) en over de inhoudsopgave als een soort draadje dat de weg wijst. Ik zei toen dat ik allebei had gezien. Ik wil nog even doorgaan op een associatie bij deze beelden. Vanuit het gevoel dat jij van symbooltaal houdt en in de hoop dat jij dit niet vervelend vindt. Een vriendin van mij studeerde, op latere leeftijd, na heel veel ervaring met interculturele contacten, interculturele communicatie. En een keer bij het eten wees zij op een plaatje van een labyrint dat bij haar aan de muur hing en zei: “Zo communiceren alle vrouwen en ook alle niet-westerse mannen. Zij zeggen alles wat ermee te maken heeft. Het moet allemaal worden genoemd. Want het hoort erbij, het houdt er verband mee. Je kunt het niet zomaar weglaten. Zij cirkelen eromheen en vertellen alles wat eromheen zit. Het midden zelf, waar het eigenlijk om gaat, blijft vaak leeg. Dat hoef je dan niet meer te noemen. Het komt mee in alles wat je eromheen hebt verteld. In alle relaties waarin het staat en in alle verbanden.<sup>145</sup> Westerse mannen praten rechtstreeks, van A naar B. Zij benoemen het midden heel direct en laten alle verbanden weg.” Dat is natuurlijk heel overdreven gezegd zo. Vrouwen kunnen ook direct zijn en westerse mannen zijn het zelf niet altijd. Maar ik herken er wel iets in. Ook in mijn eigen communicatie met mijn man en in mijn behoefte om alles erbij te vertellen wat erbij hoort (hij vindt dan dat ik te veel bijzinnen maak). Ik schrijf dit op omdat het aansluit bij ons gesprek over het labyrint en het voor mijn gevoel weergeeft hoe jij je verhaal vertelt. Je vertelt erbij wat er voor jouw gevoel bij hoort. En je moet het allemaal mee vertellen, want als je het weg laat, klopt het geheel niet meer. Daardoor is het niet zo recht toe recht aan als je inhoudsopgave, maar het hoort er voor jou gewoon bij. En uiteindelijk komt voor mijn gevoel heel veel heel volledig aan bod. Zoiets. Ik vind dat wel een mooi beeld. Maar ik ben benieuwd of jij hier iets van herkent en hoe jij hierover denkt. Ik schrijf het nu op omdat ik het sowieso graag met je wil delen, maar ook omdat ik het gevoel heb dat ik hier heel veel van leer. Over hoe mensen hun verhaal vertellen. Dus voor mijn gevoel is dit lange proces van het schrijven van deze transcriptie waardevol. Maar goed, misschien vind jij dit ook allemaal niets. Voel je vrij om dat dan te zeggen!”

Zij herkende zich in het beeld: “Zoals je me laatst vertelde, dat verschil in vertellen tussen mannen en vrouwen en dan in vergelijking met het labyrint, dat vind ik echt schitterend!”

### *e. De autorisatie*

Om het gesprek aan de participanten terug te geven en te zeggen: “Het gesprek blijft van jou tot je zegt: ‘Zo is het goed, zo mag je het hebben.’ Je mag naar hartenlust aanvullen, veranderen en schrappen”, was natuurlijk altijd ook spannend. Want het waren prachtige gesprekken. En in elke transcriptie zat weken werk van mij. Natuurlijk hoopte ik zeer dat mensen de gesprekken inderdaad zouden goedkeuren. Maar hoewel vrijwel aan het begin inderdaad één gesprek niet werd geautoriseerd, had ik eigenlijk nooit het gevoel hier heel angstig te moeten zijn. Door het hele onderzoek heen gaven de participanten mij het gevoel met mij mee te werken en met mij mee te denken. Ook hen was het eraan gelegen dat dit onderzoek er kwam. Dat

---

<sup>145</sup> Vgl. Leydesdorff (2004, 152), Patterson (2008, 32) en Riessman (2008b, 80).

dit onderzoek bij zou dragen aan verandering. Daarom deden zij mee. Daarvoor vertelden zij hun verhaal. Heel openhartig. En daarvoor stemden zij toe in het gebruik van hun verhaal in het onderzoek (vgl. Mann, 2003, 93). Ook al vonden zij het wel degelijk spannend. Want zij gaven hun verhaal hiermee uit handen. En zij wisten niet wat er dan mee zou gebeuren (vgl. Riessman, 2008b, 191).<sup>146</sup> Het hielp zeker dat SMPR en Sigrid Zomer hun vertrouwen in het onderzoek hadden uitgesproken en dat het contact tussen de participanten en mij doorgaans prettig was. Maar toch. Het bleef spannend. En de participanten waren op dit punt heel kwetsbaar. Eén participante kwam herhaaldelijk weer terug op het al goedgekeurde gesprek. Zij bracht zelf onder woorden hoe onveilig zij zich voelde en hoe beschadigd haar vertrouwen was. Daarnaast was zij heel secuur. Wanneer zij zich (soms maanden of jaren later) een feitelijkheid herinnerde die zij toen niet of anders had verteld, vroeg zij mij om het aan te passen in de transcriptie (vgl. Rosenblatt, 2002, 227). Uiteindelijk voelde het voor deze participante toch prettiger om zich uit het onderzoek terug te trekken.

Hoe gingen de participanten verder om met de transcripties? Dat was heel verschillend. Ik noem een paar voorbeelden. Sommigen zagen ertegen op om het gesprek te lezen. Een participante zei: “Na redelijk lang nadenken, heb ik besloten dat ik de transcriptie niet ga lezen. Het gesprek ging goed, ik was er tevreden over en had niet het idee dat er dingen waren die ik zou willen veranderen.” Sommigen zeiden er op dat moment geen energie of tijd voor te hebben en het later te willen lezen. Dat kon natuurlijk. Omdat ik er zelf zo lang mee bezig was, kon ik ook participanten veel tijd geven. Of dat altijd goed was, weet ik niet. Daardoor legde ik de verantwoordelijkheid misschien te veel bij hen. Al probeerde ik dat wel te voorkomen. Veel participanten lazen de transcriptie meteen na ontvangst. Vaak heel nauwkeurig. En afgezien van de opmerkingen over de spreektaal, waar sommigen van schrokken en waardoor sommigen in eerste instantie de neiging hadden om het gesprek wat te fatsoeneren (vgl. Merrill & West, 2009, 125), hebben mensen eigenlijk amper dingen veranderd. Mij viel op hoezeer de participanten zich verantwoordelijk weten voor de mensen om hen heen en hoe zij proberen om voor hen te zorgen en hen te beschermen. Ik denk nu bijvoorbeeld aan een participante die in een lang gesprek zeer openhartig over zichzelf heeft verteld, maar die zich achteraf niet prettig voelde bij wat zij toen in anderhalve voorzichtige zin over haar ex-man had gezegd.

Bij één participante speelde de meerstemmigheid in haarzelf een rol bij haar aarzeling om het gesprek goed te keuren. Achteraf had zij het gevoel het gesprek te veel vanuit één van haar kanten te hebben gevoerd. Zoals het gesprek eruitzag deed het geen recht aan andere kanten van haar. Vanuit een trouw aan zichzelf, aan wie zij nog meer was, wilde zij het gesprek zoals het er op dat moment uitzag, niet goedkeuren (vgl. Leydesdorff, 2004, 57, 206).

### *f. Anonimiteit*

De wereld is klein. Zeker als het om kerkelijke gemeenschappen gaat. Al snel kennen mensen elkaar. Dit onderzoek is niet zo opgezet dat mensen onvoorwaardelijk onherkenbaar zijn. Het gaat er immers om de slachtoffers van seksuele grensoverschrijding meer gezicht te geven. Maar dan op zo'n manier dat hun identiteit beschermd blijft. Veel participanten ervaren anonimiteit ook zelf als zeer belangrijk. Zij vinden het belangrijk om mee te werken aan dit onder-

---

<sup>146</sup> Josselson brengt dit scherp onder woorden: “Participants are unlikely to disagree with our presentation of the ‘facts’, suitably disguised, of their experiences, which is why ‘member checking’ (i.e. verifying the transcript with the participants) doesn’t solve the problem. If they find our writing troubling, it is usually our interpretation they object to.” (Josselson, 2007, 550)

zoek omdat de zaak hen aan het hart gaat. Maar zij willen niet bij het hek van de school worden herkend. Zij willen niet dat aan hun kinderen of hun echtgenoten wordt gevraagd of zij misschien... De anonimiteit is cruciaal. Maar het waarborgen ervan is bij de opzet die wij kozen geen gemakkelijke opgave. Want gesprekken zijn duidelijk niet voldoende geanonimiseerd wanneer namen en plaatsen worden veranderd of weggelaten (Kvale, 1996; Patton, 2002; Liamputtong, 2007), of details worden veranderd. Van dergelijke anonimisering is door mij gebruik gemaakt. Zo wordt bereikt dat veronderstelde herkenning op misverstand berust, in elk geval voor buitenstaanders. Verander je meer, dan raakt dit al gauw de kern van het verhaal. Aan de kern van degene die het verhaal vertelt (vgl. Squire, 2008, 51). Zoals bij een participante voor wie haar inzet in een bepaalde groep heel belangrijk is. Nauw verweven met haar geschiedenis. En in haar verhaal gaat het er juist om dat zij haar plek in deze groep steeds meer kwijtraakt. Je kunt dit stuk van haar verhaal niet weglaten. Het is zo centraal. Maar je kunt de groep ook niet noemen, want daarvoor is de wereld weer te klein (vgl. Liamputtong, 2007, 38). Het zou bovendien niet alleen haar te herkenbaar maken, maar ook de grensoverschrijdende predikant (vgl. Josselson, 2007, 554).

Er is dus geen standaard oplossing voor het anonimiseren van verhalen (Patton, 2002). De mate van anonimiteit kan verschillen. Het is zoeken tussen recht doen aan het verhaal en het bewaren van de noodzakelijke anonimiteit. Het zoeken naar een goede balans hierin deden wij zo veel mogelijk samen met de participanten. De participanten stonden hier verschillend in. Voor sommigen was het waarborgen van hun anonimiteit zeer belangrijk. Daar letten wij op. Volledige niet-identificeerbaarheid konden wij niet garanderen. Een van de punten van de 'bijsluiters' op de website wijst hierop. (Vgl. Josselson, 2007, 552; Darlington & Scott, 2002, 29) Voor sommige participanten was anonimiteit minder belangrijk. En gedurende het contact veranderde de behoefte aan anonimiteit voor sommige participanten ook. Participanten vroegen zich af waarvoor zij eigenlijk precies bang waren, wie zij wilden beschermen en wat het zou betekenen als mensen, insiders, het verhaal zouden herkennen. Participanten beseften natuurlijk ook dat een anonimiteit (misschien meer dan henzelf) ook de grensoverschrijdende predikant beschermd. Wij zijn ons hiervan bewust, maar hielden in alle gevallen vast aan een basis-anonimiteit. Omdat de richtlijnen voor onderzoek en publicatie dit vragen. (VSNU, 2005; zie wel Leydesdorff, 2004, 62; Patton, 2002, 411) En omdat bij dit onderzoek zo veel mensen betrokken zijn. Naast slachtoffers en plegers immers ook de mensen om hen heen en de geloofsgemeenschappen (vgl. Josselson, 2007, 554; Clandinin & Murphy, 2007, 647). Zoals wij al zagen, vereist ook het narratieve uitgangspunt van dit onderzoek, waarmee wij niet streven naar waarheidsvinding, het om hier terughoudend te zijn. Deze grote terughoudendheid is betracht, en geldt ook in het hypothetische geval dat een participante dat zelf onwenselijk zou vinden.

Participanten kozen zelf de namen waarmee zij in dit onderzoek worden aangeduid (zie Josselson, 2007, 542; Clandinin & Murphy, 2007, 647).<sup>147</sup> Soms kozen zij ook namen voor de andere mensen in hun verhaal. Vaak gaven zij aan welke van de aspecten die hen misschien herkenbaarder maakten ik wel mocht gebruiken en welke niet. Maar zo in hun geheel zijn de door de participanten goedgekeurde transcripties nog herkenbaar. Ondanks hun autorisatie voelde ik mij daarom nog steeds verantwoordelijk voor hun anonimiteit. En dus niet helemaal vrij om voluit met het materiaal te werken (vgl. Liamputtong, 2007, 38). Omdat ik niet weet wat er uiteindelijk met hun verhalen gebeurt. En omdat ik daar op een gegeven moment geen

---

<sup>147</sup> Ik dank Alexander Veerman voor dit idee.

controle meer over heb (Tamboukou, Andrews & Squire, 2008, 15; Gready, 2008; vgl. Briggs, 2003, 248).

Op de website en in het door participanten ondertekende *Informed Consent* staat dat alleen ik weet wie ik heb geïnterviewd. En dat ik de anonimiteit van de participanten ook binnen het begeleidingsteam zal waarborgen. Van één participant weet ik dat dit voor haar belangrijk was. Toch denk ik dat deze belofte om de anonimiteit binnen het begeleidingsteam te waarborgen niet goed was. Het heeft mij in de periode van het voeren van de interviews soms te eenzaam gemaakt (vgl. Liamputtong, 2007, 29). En het heeft het voor mijn begeleiders lastig gemaakt om te zien wat ik deed (vgl. Kvale & Brinkmann, 2009, 79). En het heeft een enkele keer geleid tot een soort verdraaid verantwoordelijkheidsgevoel bij mij, dat niet goed was, omdat het kon leiden tot iets wat lijkt op de ‘clandestiene heimelijkheid’ die grensoverschrijdende pastores doorgaans creëren in hun contact met gemeenteleden (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 82).

Hoe klein de wereld is waarover dit onderzoek gaat, kwam ik herhaaldelijk tegen. Soms polsten participanten die vermoedden dat kringen elkaar misschien zouden raken, voor het gesprek een beetje wie ik allemaal kende. Soms besepte ikzelf opeens dat ik iemand kende of dat ik iemand kende die iemand kende... Hoe moest ik hiermee omgaan? Het voelde zowel naar de participant als naar die ander toe niet goed om zo iets te weten, maar er niet over te kunnen spreken. Desondanks wilde ik niet proberen om het contact met deze participant te beperken. Omdat ik besepte dat dit een patroon zou bevestigen waar mensen die grensoverschrijding hebben ervaren vermoedelijk veel vaker mee te maken krijgen: als de relatie ingewikkeld wordt omdat de lijntjes kort zijn en als er sprake is van loyaliteiten naar beide kanten zodat er gekozen moet worden, dan zal die keuze vaak geen keuze voor de slachtoffers zijn. Dat wilde ik hier niet herhalen. Maar ik merkte wel hoe ingewikkeld het is.

Die kleine wereld kwam ik ook tegen bij onderzoeksparticipanten onderling. Zo vroeg een participant zich tijdens het gesprek af of de grensoverschrijdende predikant nog leefde. Toevallig wist ik het antwoord vrijwel zeker. Maar dat kon ik niet zeggen. Toen zij het mij later rechtstreeks vroeg, heb ik in overleg met mijn begeleider Hanneke Meulink-Korf besloten om haar te antwoorden, maar om erbij te zeggen dat ik er verder niets over kon zeggen. Ik vermoed dat het voor deze participant onbevredigend was om zo’n antwoord te krijgen zonder enige context of mogelijkheid tot gesprek.

### *g. De analyse*

Zoals wij in het vorige hoofdstuk ‘Lenzen’ al aanduiden, kunnen in dit onderzoek twee analysefasen van elkaar worden onderscheiden. Gedurende de eerste analysefase richten wij ons op de afzonderlijke verhalen van de onderzoeksparticipanten. Deze analysefase op verhaalniveau is dus *intracase*. Het resultaat van deze eerste analysefase zijn de portretten waarmee wij dit onderzoek openden. In de tweede analysefase laten wij de gerichtheid op het verhaalniveau los en analyseren wij overwegend thematisch. Hier vindt de analyse *intervase* plaats. Het resultaat van deze tweede analysefase zijn de collage-hoofdstukken in dit boek. Zoals wij al zeiden, brengt de iteratieve manier waarop dit onderzoek is verlopen met zich mee dat de verschillende analysefasen niet zuiver van elkaar kunnen worden onderscheiden en dat het ook niet mogelijk is om een beginpunt van de analyse aan te wijzen. In deze subparagraaf zullen wij het proces van de analyse nader beschrijven.

De eerste analysefase verliep soepel. Aansluitend aan het gesprek en tijdens het transcriberen en het telkens weer lezen van de transcripties maakte ik aantekeningen en noteerde ik thema’s. Vervolgens schreef ik de portretten (vgl. Lawrence-Lightfoot & Davis, 1997). De autori-

satie van de portretten bood de onderzoeksparticipanten niet alleen de gelegenheid om te veranderen wat misschien niet helemaal prettig voelde, maar bood hen tevens de mogelijkheid om eventueel andere accenten te leggen (vgl. Patton, 2002, 560). Deze wijzigingen waren over het algemeen heel gering.

Resultaat van de eerste fase waren de portretten, maar ook verschillende thema's waarvan ik wist dat zij een belangrijke rol speelden in de gesprekken. Dit betreft enerzijds inhoudelijke punten, zoals bijvoorbeeld 'de vrouw van de grensoverschrijdende pastor', een thema dat in verschillende gesprekken een belangrijke rol speelde, en anderzijds punten die meer formeel van aard zijn. Een voorbeeld hiervan is de wijze waarop een meer passieve houding en een meer actieve houding van de onderzoeksparticipanten elkaar gedurende het proces in de gemeente afwisselden. Deze thema's kwamen niet alleen tot stand via mijn eigen reflectie op de gesprekken, zij zijn ook opgekomen en uitgediept in de e-mailwisseling met verschillende participanten na het gesprek. De e-mailwisseling met een participante over het slachtofferbegrip is hier een voorbeeld van. Ik wist na deze eerste analysefase dus op zich vrij goed waar ik het in de meer thematische analyse in elk geval over wilde hebben.

Toen begon ik met het coderen van de gesprekken.<sup>148</sup> En daar kwam ik lange tijd niet uit. Met mijn eerder onderscheiden thema's in mijn achterhoofd begon ik in eerste instantie inductief te coderen. Maar het lukte mij niet om een codesysteem te ontwikkelen waarvan ik het gevoel had dat het klopte. Vele malen heb ik deels dezelfde en deels nieuwe gesprekken gecodeerd, op zoek naar een goed systeem, en nooit was ik tevreden. Interessant was wel dat, met welk idee in mijn hoofd ik ook codeerde – heel inductief, meer deductief, of iets ertussen in – ik uiteindelijk elke keer toch precies hetzelfde deed. Heel consistent codeerde ik lange stukken tekst, hele verhaaleenheden eigenlijk, bij elkaar, en voorzag ik deze verhaaleenheden van meerdere codes. Na een lange tijd modderen besepte ik twee dingen. Ten eerste dat ik met mijn intentie om alles helemaal in een waterdicht codesysteem onder te brengen, geen recht deed aan de aard van het materiaal en dat ik ook geen recht deed aan de opzet van het hele onderzoek. Feitelijk had ik geprobeerd om op een *Grounded Theory* manier te coderen, terwijl mijn onderzoek verder niet zo is opgezet.<sup>149</sup> Ten tweede besepte ik dat datgene wat ik elke keer opnieuw en heel consistent deed wel goed aansloot bij het narratieve karakter van dit onderzoek. Ik probeerde al coderend immers enerzijds om de verhalen zo veel mogelijk intact te laten door hele verhaaleenheden bij elkaar te willen houden en ik probeerde anderzijds om recht te doen aan de meerstemmigheid en aan de complexiteit van de verhalen door deze grote stukken tekst van meerdere codes te voorzien.

Zoals ik ook eerder, in het contact met de onderzoeksparticipanten, uiteindelijk mijn eigen weg had gevonden,<sup>150</sup> zo begon ik er toen ook met betrekking tot de analyse op te vertrouwen dat wat ik deed wel adequaat was. Ik liet het idee van een waterdicht codesysteem los en besloot dat ik, in plaats van te vertrouwen op het systeem, er liever voor wilde zorgen dat ik telkens zou terugkeren naar het materiaal zelf. Ik besloot dus dat de labels waarvan ik de tekst wilde voorzien minder nauwkeurig en minder fijnmazig hoefden te zijn dan ik eerder had gedacht, maar dat het er alleen maar om ging de tekst met behulp van codes zo te ordenen dat ik, wanneer ik over een bepaald thema iets wilde schrijven, in staat zou zijn om het in dat verband relevante materiaal terug te vinden.

---

<sup>148</sup> Hierbij maakte ik gebruik van het computerprogramma Atlas.ti.

<sup>149</sup> Zie in verband met een dergelijke wijze van coderen bijvoorbeeld Friese (2012).

<sup>150</sup> Zie in dit verband de ethische verantwoording in de volgende paragraaf.

Zo keerde ik terug naar de thema's waarvan ik al lang wist dat ik daar in de analyse iets mee wilde doen. Op grond van deze thema's maakte ik een hoofdstukindeling. En ik bedacht dat ik de analyse wilde openen met een reflectie over de rol die tijd speelt in dit onderzoek. Daarmee hoopte ik tegelijk een ander probleem te ondervangen, waar ik gedurende mijn vruchteloze codeeropgingen tegenaan was gelopen. Tijdens het coderen vroeg ik mij namelijk telkens af hoe ik in de analyse grip zou kunnen krijgen op het proces van de dynamiek in de geloofsgemeenschap. Of beter geformuleerd, op de wijze waarop de onderzoeksparticipanten dit proces hebben ervaren. Het lukte mij niet om hier goed op te coderen. Door uiteindelijk niet het proces zelf te willen beschrijven, maar door in de analyse ruimte en tijd uit elkaar te halen, kreeg ik eindelijk het gevoel de gemeentedynamiek te kunnen beschrijven. Zo kon ik eerst in het algemeen iets zeggen over tijd en vervolgens met de beschrijving van de geloofsgemeenschap als een ingewikkeld web van verbindingen een ruimtelijk beeld schetsen. Het beeld van het web maakte het mogelijk om enerzijds de wijze te beschrijven waarop onderzoeksparticipanten de beweging tussen centrum en marge in de geloofsgemeenschap ervaren en om anderzijds weer te geven hoe zij zichzelf in dit web positioneren en hoe zij ervaren door anderen te worden gepositioneerd. Heel uiteenlopende onderwerpen die invloed hebben op de dynamiek in de geloofsgemeenschap kon ik nu onder de codes 'tijd' en 'web' scharen. 'Interpunctie' bijvoorbeeld onder 'tijd', en thema's als 'veiligheid' of 'wie weet het' of 'het slachtoffer verliest ruimte' onder het thema 'web'. Op deze manier kreeg ik grip op het meest complexe deel van mijn materiaal. Een tweede thematiek die heel duidelijk uit de gesprekken naar voren kwam, was de thematiek van de slachtofferbeelden. Dit werd het analysehoofdstuk 'Beeldvorming'. Thema's als bijvoorbeeld 'verantwoordelijkheid' kon ik hier ter sprake brengen. Een derde thema waarop ik nader wilde ingaan, was theologie en ecclesiologie, een thema dat ook al in de subvragen van dit onderzoek wordt genoemd. Dit werd het analysehoofdstuk 'Theologie' en ook hier kon ik met de nodige onderverdelingen op coderen. Naast deze beschrijvende codes (Saldana, 2012) codeerde ik ook de verschillende meer formele thema's die mij bij het lezen waren opgevallen, zoals bijvoorbeeld daderposities en slachtofferposities. Daarnaast had ik nog verschillende codecategorieën waarvan ik het gevoel had dat zij eventueel zouden kunnen bijdragen om andere thema's te ondersteunen. Zo codeerde ik, zij het niet helemaal uitputtend, op emoties en paste ik magnitudecodes (+) toe om aan te geven wat onderzoeksparticipanten als behulpzaam of als prettig hebben ervaren. (Saldana, 2012) Verder creëerde ik verschillende categorieën waarmee ik materiaal kon markeren dat niet direct relevant was voor een van de analysehoofdstukken, maar dat ik toch niet wilde kwijtraken. Samen met de wat meer *Grounded Theory*-achtige benadering van het coderen liet ik ook de ambitie los om per se alle tekst te coderen. Uiteindelijk heb ik wel bijna alle tekstgedeeltes van codes voorzien (Saldana, 2012).

Hoe werkte dit? Dit werkte heel goed. Toen ik eenmaal zover was, ging het coderen vlot. Gaandeweg werden de codecategorieën steeds breder, zodat de benamingen die ik daar in het begin aan gegeven had, soms de lading niet meer goed dekten. Omdat ik de codes nu als een grove ordeningscategorie gebruikte, was dit verder niet erg. Wanneer het mij opviel dat de betekenis van een bepaalde categorie verruimde of verschoof, scheef ik er memo's over, soms paste ik de naam aan. Waterdicht is deze manier van coderen niet. Hoe probeerde ik te voorkomen dat ik materiaal zou kwijtraken? Ik ontdekte bijvoorbeeld soms gaandeweg dat ik een tekstfragment niet goed onder de bestaande codes kon plaatsen en dat ik dus een code miste. Dan voegde ik die alsnog toe. Vervolgens herlas ik niet alle reeds gecodeerde interviews om deze code alsnog op het al gecodeerde materiaal te kunnen toepassen, maar dan vroeg ik mij in



een memo af onder welke code ik het betreffende thema of vergelijkbare thema's tot dan toe gecodeerd zou kunnen hebben. Dat betekent dat ik, op het moment waarop ik iets over een bepaald thema wilde schrijven, in verschillende categorieën op zoek moest gaan naar het betreffende materiaal. Voor mijn gevoel werkte dat heel goed. Op die manier bleef ik lezen en bleef ik dicht bij de gesprekken zelf. Kwam ik later materiaal tegen waarvan ik het gevoel had dat het ook nog in een andere categorie thuishoorde, dan maakte ik daar een aantekening van zodat ik het nog kon toevoegen.

Maar hoe kon ik ervoor zorgen dat ik via deze vooral thematische manier van coderen niet alleen maar uit de analyse zou halen wat ik eruit *wilde* halen? Met name door ook tegenvoorbeelden mee te coderen. Vaak in dezelfde categorie, soms in een eigen categorie. Soms heb ik deze eigen categorieën pas gaandeweg gemaakt omdat ik merkte dat de tegenvoorbeelden echt een ander thema waren. Ook in dat geval zocht ik dus op het moment dat ik iets met de tegenvoorbeelden wilde gaan doen, onder twee codes. Doordat ik op die manier steeds terugkeerde naar de (vaak uitgebreide) tekstfragmenten zelf, bleef ik voor mijn gevoel gedurende dit proces vrij dicht bij de tekst.

Bij het schrijven van de hoofdstukken las en herlas ik dus heel breed de tekstfragmenten uit alle codecategorieën die op de een of andere manier aan het betreffende thema raakten. Al lezend bracht ik dikwijls nieuwe onderverdelingen aan en verfijnde zo de codes verder. Ook bij het schrijven merkte ik dat ik het lastig vond om teksten uit hun verband te halen. Het liefst citeerde ik de onderzoeksparticipanten uitgebreid, zodat bijvoorbeeld hun reflectie op een bepaald thema integraal werd weergegeven en zodat uit het fragment ook de gesprekscontext bleek. Natuurlijk maakt dat de analysehoofdstukken lang en wordt het op die manier voor de lezer soms lastig om te bepalen welk stuk uit een lang citaat precies het punt is waar het in dat verband om gaat. Hoewel wij sommige citaten om deze reden in een laat stadium hebben ingekort, is het consistent met de narratieve benadering van dit onderzoek dat wij de participanten niet alleen in de portretten, maar ook in de analysehoofdstukken zo veel mogelijk zelf aan het woord laten.

#### *h. De gesprekken over de analyse*

In dit onderzoek zijn met verschillende groepen mensen gesprekken gevoerd over de analyse-resultaten. Nadat wij in het vorige hoofdstuk zijn ingegaan op de verschillende functies die deze gesprekken vervullen, zullen we nu nader ingaan op de opzet en *setting* van deze gesprekken. Methodisch oriënteerden wij ons voor deze gesprekken aan gesprekken met focusgroepen. Hierbij verstaan wij gesprekken met focusgroepen als een flexibele manier van onderzoek doen en vatten wij de methode van focusgroepgesprekken ruim op (vgl. Kitzynger & Barbour, 1999; Barbour, 2005). Kenmerkend voor focusgroepen is dat de verschillende deelnemers onder leiding van een moderator met elkaar in gesprek gaan over een bepaald thema. De groepen zijn klein, zo'n vijf tot tien deelnemers, zodat er ruimte is voor ieders inbreng. De deelnemers zijn geselecteerd op een gemeenschappelijk kenmerk dat relevant is voor het gesprek. (Barbour, 2005; Kitzynger & Barbour, 1999; Krueger & Casey, 2000) Focusgroepgesprekken zijn bedoeld om te horen hoe mensen over bepaalde dingen denken en voelen. Dit gesprek kan meer in het algemeen gericht zijn op hoe mensen over een bepaald thema denken, maar het gesprek kan ook heel toegespitst worden gevoerd, bijvoorbeeld over een film die de deelnemers van tevoren hebben gezien. De deelnemers hoeven elkaar niet van tevoren te kennen. Daar waar de focusgroep wel een bestaande groep betreft, moet de onderzoeker zich ervan bewust zijn dat deze bekendheid het voor de deelnemers ook lastiger kan maken om vrij over

bepaalde onderwerpen te spreken (Krueger & Casey, 2000, 11). In eerste instantie werd met name in marktonderzoek veel met focusgroepen gewerkt, inmiddels wordt deze methode heel breed en op heel uiteenlopende manieren toegepast (Barbour, 2005; Kitzinger & Barbour, 1999; Krueger & Casey, 2000).

In dit onderzoek hebben wij drie gesprekken over de analyse gevoerd. Hanneke Meulink-Korf heeft in alle drie gesprekken de gespreksleiding op zich genomen, waardoor ikzelf vrij was om te luisteren en om aantekeningen te maken, maar ook om soms zelf deel te nemen aan het gesprek. Van het gesprek zijn opnames gemaakt, die later zijn uitgewerkt. Er is geen verbatim transcriptie gemaakt, zodat tussen enkele aanhalingstekens, minder exact dus, uit deze gesprekken wordt geciteerd. Aan alle drie de gesprekken namen naast Hanneke Meulink-Korf en mijzelf vijf mensen deel.

Het eerste gesprek is gevoerd met de (niet helemaal voltallige) groep gemeentebegeleiders van SMPR. Dit gesprek wijkt in enkele opzichten af van de andere gesprekken die over de analyse zijn gevoerd. Allereerst is deze groep gemeentebegeleiders een onderling vertrouwde groep en ook Hanneke Meulink-Korf en ik kenden de meeste mensen al van een opleiding voor gemeentebegeleiders die Hanneke Meulink-Korf en Jodien van Ark enkele jaren eerder hadden verzorgd. Het gesprek is voorbereid door Hanneke Meulink-Korf, door de toenmalige coördinator van SMPR, Ploni Robbers, door Jodien van Ark en door mijzelf. Jodien van Ark kon er uiteindelijk helaas niet bij zijn, zodat de gespreksleiding toen helemaal bij Hanneke Meulink-Korf lag. Daarnaast was dit gesprek veel langer dan de andere gesprekken, wij hadden twee dagen, bij elkaar vier dagdelen, om over de analyse te praten. Deze twee dagen op Hydepark boden ons veel ruimte om met elkaar over het onderzoek na te denken en om over de implicaties daarvan voor de praktijk van de gemeentebegeleiding te spreken. Ten slotte is dit gesprek een jaar vóór de andere twee gesprekken gevoerd, toen nog maar een deel van de analyse geschreven was. Hierdoor verschilt het materiaal dat aan dit gesprek ten grondslag ligt van het materiaal dat de deelnemers aan de andere gesprekken hebben gelezen. Het hoofdstuk over slachtofferbeeldvorming was nog niet compleet en de andere analysehoofdstukken waren er nog niet. Naast de ervaringen van de onderzoeksparticipanten in het eerste deel van het hoofdstuk over slachtofferbeeldvorming, hebben de gemeentebegeleiders een uitgebreide samenvatting van *Slachtoffers en zondebokken* van Van Dijk gelezen. Verder lazen zij de portretten van de gesprekken van Paula en Paulien en stuurde ik hun fragmenten toe van het portret van een gesprek dat uiteindelijk niet is geautoriseerd. De betreffende participant heeft zich uit het onderzoek teruggetrokken, maar gaf toestemming om het materiaal binnen SMPR te gebruiken. Ten slotte lazen de gemeentebegeleiders vrij veel materiaal over het proces en de methode van dit onderzoek.

Het tweede gesprek is gevoerd met vijf onderzoeksparticipanten die vaak al gedurende het onderzoek opvielen door de actieve wijze waarop zij bij het onderzoek betrokken waren. Verschillende van deze onderzoeksparticipanten hebben aangeboden om op de een of andere manier te helpen bij de uitvoering van het onderzoek. Sommigen heb ik zelf op een gegeven moment gevraagd of zij aan dit gesprek wilden deelnemen, of zij meldden zich nadat ik in een van mijn jaarlijkse *updates* over het plan om dit gesprek te voeren, had verteld.

Het derde gesprek is gevoerd met vijf vrouwen die zich, ieder op een eigen manier, gedurende vele jaren bijzonder hebben ingezet en soms nog steeds inzetten als het gaat om seksueel misbruik in pastorale relaties en die beschikken over een grote expertise met betrekking tot deze thematiek. De meesten van hen kende ik al en de meesten van hen kenden elkaar, hoewel zij elkaar vaak gedurende vele jaren niet hadden gezien.

De gemeentebegeleiders heb ik op een van hun reguliere bijeenkomsten gesproken over het idee van een gesprek over de analyse. De onderzoeksparticipanten en de derde expertgroep nodigde ik per e-mail of per brief uit voor het gesprek over de analyse. Samen met de analysehoofdstukken stuurde ik hen enerzijds een opzet van het proefschrift toe zodat zij de tekst een beetje konden plaatsen, en anderzijds een leeswijzer waarin ik de taken verdeelde zodat niet iedereen alles zou hoeven lezen (wat trouwens bijna iedereen wel heeft gedaan). Ik zei dat het er mij met name om ging van hen te horen hoe datgene wat ik schrijf, voelde. Ik stelde een aantal tekens voor die misschien konden helpen bij het lezen. Bijvoorbeeld een vraagteken voor 'ik snap het niet', een gevarendriehoek voor 'gevaarlijk', een uitroepteken voor 'belangrijk'. In de brief aan de onderzoeksparticipanten ging ik daarnaast ook in op het feit dat de gesprekken al zo lang geleden waren gevoerd:

“Ondertussen zijn jullie natuurlijk niet stil blijven staan, ook niet wat jullie houding ten opzichte van de grensoverschrijding en van de gemeentedynamiek betreft. Dat maakt het lezen misschien soms lastig. Omdat dingen die jullie toen hebben gezegd nu niet meer kloppen. Ik kan mij voorstellen dat het belangrijk is om daar in het hoofdstuk waarin ik over het gesprek met jullie schrijf, op in te gaan. Maar ik wil jullie vragen om je er bij het lezen van bewust te zijn dat mijn proefschrift over jullie van vier/vijf jaar geleden gaat.”

De gesprekken met de onderzoeksparticipanten en met de derde expertgroep duurden zo'n drie uur. Eerst spraken wij in het algemeen over hun leeservaringen, waarbij de meeste onderwerpen al aan de orde kwamen, daarna gingen wij kort in op de verschillende hoofdstukken. In het gesprek met de gemeentebegeleiders begonnen wij eveneens met leeservaringen, gingen 's avonds zelf aan de slag met beelden, en spitsten het gesprek de tweede dag meer toe op de vraag naar de betekenis van deze analyse voor de praktijk van de gemeentebegeleiding en voor ons denken over de kerk.

Tot zover de beschrijving van de opzet en de *setting* van de gesprekken over de analyse. Op het verloop van de gesprekken zelf gaan wij na de presentatie van de analyse nader in bij de bespreking van deze bijeenkomsten in het hoofdstuk 'Gesprek'.

### 3. ETHISCHE REFLECTIE

In dit onderzoek draait veel om balans. En deze balans is altijd ook een ethische balans. Dat geldt niet alleen voor de relatie met de onderzoeksparticipanten, maar voor het hele onderzoek. Bijvoorbeeld voor de presentatie van de resultaten. Hoe schets je de participanten zo dat hun kracht en hun kwetsbaarheid allebei zichtbaar worden en het een niet ten koste van het ander? En hoe zorg je ervoor dat deze schets niet onnodig stigmatiserend werkt voor de hele groep, voor alle mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ervaren? Dat is een van de macro-ethische vragen van dit onderzoek (Brinkmann & Kvale, 2005, 157, 167; Liamputtong, 2007, 35; Josselson, 2007, 555; vgl. ook Gready, 2008). Maar als het gaat om de relatie met de participanten, de micro-ethiek van het onderzoek (Brinkmann & Kvale, 2005, 167), dan wordt dit balanceren wel heel zichtbaar. Als het gaat om de relatie met de onderzoeksparticipanten, laat de onderneming van dit onderzoek, deze tocht door grensland, zich omschrijven als een grote balansact tussen afstand en nabijheid. En dit balanceren is ook nooit klaar. De ethiek is niet iets wat alleen bij de opzet van het onderzoek in acht genomen moet

worden (Kvale & Brinkmann, 2009), feitelijk was elke e-mail die ik schreef een stapje waarbij ik mijn evenwicht moest zien te bewaren.

Misschien balanceerde ik niet altijd op een dun koord boven een afgrond. Meestal balanceerde ik misschien maar op een dikke boomstam over een greppel. Maar dat wist ik vaak niet. Of in elk geval wist ik het niet helemaal zeker. Want ik wist natuurlijk nooit helemaal hoe het met de ander ging en ik wist vooral niet waaraan datgene wat ik deed eventueel zou raken. En dit niet-weten, maar bedachtzaam moeten zijn op mogelijke afgronden, of soms misschien onnodig bang zijn voor vermeende afgronden, maakte het balanceren soms zwaar. Vaak viel het uiteindelijk erg mee. Dan bleek een vermeende afgrond inderdaad maar een greppel te zijn. Dat merkte ik wanneer ik viel en zacht landde. Dan kon ik vrij makkelijk en met een redelijk onbeschadigde relatie weer terug op mijn boomstam klimmen en mijn tocht vervolgen. Maar soms balanceerde ik misschien inderdaad boven afgronden. Misschien zonder het zelf altijd goed door te hebben... En het balanceren is nog niet afgelopen.

Hoezeer ik mij soms ook in de koorddanser herken, het beeld is behalve dramatisch ook eenzijdig. Want ik liep natuurlijk niet alleen op dat koord. Op veel momenten hielden mijn begeleiders mij in balans. En er waren de vaak bemoedigende en soms kritische of waarschuwend stemmen van andere mensen die mij op mijn tocht begeleidde en die mij hielpen om de relatie met de participanten vorm te geven. Stemmen uit de literatuur bijvoorbeeld, maar ook de participanten zelf. Zoals de participante die tijdens het allereerste interview tegen mij zei:

“Denk niet te veel voor ons. Wees niet te voorzichtig. (...) Invullen voor de ander maakt het vaag. Juist voor de ander denken in plaats van het te vragen, is zo vervelend. Vraag wat je nodig hebt. Anders houd je mensen ook in de slachtofferrol. Dan neem je ze eigenlijk niet serieus, dan denk je voor hen.”

Als onderzoeker ben ik verantwoordelijk voor de relatie met de onderzoeksparticipanten en voor het houden van een goede balans op de smalle richel tussen afstand en nabijheid. Wat dat betreft klopt het beeld van de koorddanser en is het zoeken naar een goede vorm voor die relatie mijn eigen balansact. Maar ik heb telkens ook ervaren hoe de participanten mij bij dit zoeken naar balans tussen afstand en nabijheid hielpen.

Dit hoofdstuk is de (micro-)ethische verantwoording van het onderzoek en daarmee ook de verantwoording van de machtsasymmetrie van de onderzoeksrelatie. De wijze waarop de relatie met de participanten zich ontwikkelde zal hier vanuit het gezichtspunt van de balans tussen afstand en nabijheid worden beschreven. Daartoe zal ik eerst ingaan op de ‘afgrond’ waarboven ik al dan niet balanceerde. Dat zal ik doen in een subparagraaf over het sensitieve karakter van het onderzoek en de kwetsbaarheid van de groep participanten (a). Vervolgens zal ik naar het balanceren zelf kijken en beschrijven hoe de relatie met de participanten zich heeft ontwikkeld. Dat doe ik eerst op het niveau van de inhoud en vervolgens op het niveau van de relatie (b). Vervolgens staat de koorddanser, de onderzoeker dus, centraal. In psychologische termen gaat het, wanneer het gaat om de relatie tussen onderzoeker en participant, om processen van overdracht en tegenoverdracht (Disch, 2001; Merrill & West, 2009; Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002; vgl. Heyward & Harrison, 1996; Tijdink, 2013; Boswijk-Hummel, 1997). Zoals reeds gezegd wil ik in dit onderzoek terughoudend zijn met het gebruik van psychologische taal. Terwijl ik probeerde om in het contact met participanten bedacht te zijn op overdrachtsmechanismen, gaat het er mij hier niet om mogelijke overdracht van participanten aan te wijzen en te duiden. De zelfreflectie ‘Afstand en nabijheid’ in dit hoofdstuk kan wel worden

gelezen als een poging om, in het algemeen, mijn eigen tegenoverdracht in het contact in kaart te brengen en om zo de rol daarvan in het onderzoek te verantwoorden (c). Tot slot gaat het om de vraag of het mogelijk is om als het ware een ‘vangnet’ boven de afgrond te spannen. Daartoe zal ik eerst kijken hoe andere onderzoekers omgaan met afstand en nabijheid in relatie met hun participanten (d) en vervolgens de vraag stellen of het contextuele denken voor mij als een soort vangnet kan functioneren. Een vangnet dat niet het vallen zelf voorkomt, maar dat hopelijk wel kan helpen om niet al te diep te vallen (e).

### *a. Gevoelig onderzoek en een kwetsbare participantengroep*

Wat maakt de greppel potentieel tot afgrond? Dat wil zeggen: waarom is het in dit onderzoek zo belangrijk om een goede balans te houden tussen afstand en nabijheid in de relatie met de participanten? In elke relatie kun je uitglijden en onhandige of domme dingen doen of zeggen. Meestal zonder al te veel gevolgen. De relatie kan het hebben, de ander kan het hebben en nadat je iets doms hebt gedaan, gaat de relatie gewoon weer verder. En dat geldt ook voor het contact met de participanten. Wat dat betreft waren het stuk voor stuk gewone en prettige contacten. Dat overheerst. Is die hele reflectie over de afgrond dan nodig? Is die zorg niet overdreven? Had ik beter moeten luisteren naar de participant die mij adviseerde om niet te bang te zijn? Vaak misschien wel.<sup>151</sup> Maar soms heb ik gedurende het onderzoek wel glimpen van de afgrond kunnen zien. Die afgrond is er wel. Seksueel misbruik in een pastorale relatie is heel beschadigend. En het heeft gevolgen voor andere relaties. Het is dus belangrijk om er in dit onderzoek bedacht op te zijn. Vandaar deze subparagraaf. Het gevaar van zo’n verantwoording is echter dat deze kan bijdragen aan een beeld van slachtoffers dat mensen die grensoverschrijding hebben ervaren uiteindelijk alleen maar verder uitsluit, omdat het anderen bang of onzeker maakt. Waardoor de verantwoording van de micro-ethische balansact de zaak macro-ethisch alleen maar meer uit balans kan brengen door een scheef beeld te trekken (vgl. Hydén, 2008). Kwetsbaarheid en kracht zijn er allebei en het is de kunst om ze altijd allebei ‘op het scherm’ te houden.

Dat de greppel potentieel een afgrond is, heeft allereerst te maken met de *thematiek* van het onderzoek. Seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie is een zogenaamd ‘gevoelig’ onderwerp. In de op de ‘Wet bescherming persoonsgegevens’ gebaseerde *Gedragscode voor gebruik van persoonsgegevens in wetenschappelijk onderzoek* van de VSNU, de vereniging van universiteiten,<sup>152</sup> vallen persoonsgegevens betreffende iemands godsdienst of levensovertuiging en gegevens betreffende iemands seksuele leven onder de bijzondere persoonsgegevens. Dat is de categorie van de meest gevoelige gegevens (VSNU, 2005, 36). In dit onderzoek worden deze twee gevoelige terreinen, geloof en seksualiteit, ook nog eens gecombineerd. Ook verder blijken definities van gevoelig onderzoek duidelijk op dit onderzoek van toepassing te zijn. Wellichts noemt onderzoek gevoelig:

“if it requires disclosure of behaviours or attitudes which would normally be kept private and personal, which might result in offence or lead to social censure or disapproval, and/or which might

---

<sup>151</sup> Verschillende auteurs zoeken bewust naar de kracht van de ander en sluiten hierbij aan. Zie bijvoorbeeld Disch (2001), Karnieli-Miller, Strier en Pessach (2009) en Meulink-Korf en Van Rhijn (2002).

<sup>152</sup> Met Institutionele Review Boards (IRBs) (zie bijvoorbeeld Josselson, 2007; Kvale, 1996; Patton, 2002) had ik in dit onderzoek niet te maken.

cause the participant discomfort to express”(Wellings et al., 2000, 256, geciteerd uit: Liamputtong, 2007, 5).<sup>153</sup>

Alle aspecten van deze definitie slaan in hoge mate op dit onderzoek. Kenmerkend voor ‘gevoelig onderzoek’ is de vaak grote kwetsbaarheid van de mensen op wie het onderzoek zich richt. Het concept *sensitive research* wordt door Pranee Liamputtong dan ook nauw in verband gebracht met de notie *vulnerable people*. “[Vulnerable people may] experience real or potential harm and require special safeguards to ensure that their welfare and rights are protected” (Moore and Miller, 1999, 1034, geciteerd uit: Liamputtong, 2007, 2). Mensen die seksuele grensoverschrijding hebben ervaren, zijn in tal van opzichten even weerbaar en even kwetsbaar als mensen die deze ervaring niet hebben. Maar in hun positie als slachtoffer en in de periodes waarin deze positie hun leven beheerst, zijn zij bijzonder kwetsbaar.

Meer dan met deze algemene gevoeligheid van het thema en de algemene kwetsbaarheid van mensen die seksuele grensoverschrijding hebben ervaren, heeft de potentiële afgrond onder de relatie met de participanten er voor mijn gevoel mee te maken dat de *interviewrelatie* in een aantal opzichten behoorlijk lijkt op de pastorale relatie waarin grenzen werden overschreden. Een open en ongestructureerd interview lijkt in sommige opzichten op een pastoraal gesprek. In beide staan de ander en zijn of haar verhaal centraal en de gespreksvaardigheden van interviewer en pastor overlappen elkaar behoorlijk. En hoewel ik probeerde niet de pastor van de ander te worden, luisterde ik waarschijnlijk wel ook ‘pastoraal’ naar diens verhaal. Dat is immers ook mijn opleiding. Net als het pastorale gesprek wordt ook het interview gekenmerkt door vertrouwen en vertrouwelijkheid. De ander laat zijn of haar kwetsbaarheid zien in het vertrouwen dat het verhaal in goede handen is. En nu is juist de pastorale relatie, waar de kenmerkende vertrouwelijkheid uitliep op een zeer beschadigende heimelijkheid, het onderwerp in een interview dat qua vertrouwelijkheid weer op een pastorale relatie lijkt... De gelijkenis van de twee situaties maakt dat de mogelijkheid van het opnieuw beschamen van het vertrouwen voor mijn gevoel als een soort groef dwars door de onderzoeksrelatie heen loopt. Een groef waar je soms misschien maar moeilijk *niet* in kunt vallen. Wat er op dat moment gebeurt, duid ik aan met de uit de praktijk van de supervisie afkomstige term ‘parallelproces’. Op het niveau van de metacommunicatie herhaalt zich de communicatie (Sumerel, 1994; vgl. Tijdink, 2013). Parallelprocessen zijn dus, iets ruimer geformuleerd, gebeurtenissen uit de ene relatie die zich in een andere relatie herhalen, of lijken te herhalen. Ervaringen met de predikant of in de gemeente, die terugkomen in de onderzoeksrelatie. Of een ervaring met de predikant, die zich eerst herhaalt in de relatie met de gemeente en zich daarna nog een keer herhaalt in de onderzoeksrelatie. Mijn vrees voor de afgrond is vooral de vrees voor parallelprocessen. Ik zal enkele voorbeelden geven van momenten waarop ik tijdens het onderzoek het gevoel had met dergelijke parallelprocessen te maken te hebben.

De volgende fragmenten gaan over het allereerste contact van een participante met haar predikant en over haar (veel later) teleurgestelde hoop in de relatie met de gemeente:

“Het was voor mij net alsof er ineens een engel voor mijn neus stond, die mij uitnodigde. Die stiekem alles had gezien en aandacht had voor waar ik geen aandacht om vroeg. Dat vond ik zo bijzonder. Waar had ik het aan te danken? Dat was aardig. (...) Iemand komt mij helpen. Zomaar gratis en ik mag ook meteen komen. Blijkbaar is het belangrijk...”

---

<sup>153</sup> Vgl. Lee (1993, 4) en Liamputtong (2007, 5).

“Ja. En ik houd soms alleen maar mijn dromen over. Dan droom ik nog wel eens van een engel met wie ik in de kerk kan zijn en van wie ik er *zijn* kan. Misschien dat die nog eens komt.”

Enkele weken na het gesprek e-mailde deze participante mij om te vertellen hoe dankbaar zij was dat ik over haar wilde schrijven. Zij deed dat op een manier die mij herinnerde aan de engel op wie zij wacht. Ik had het gevoel dat het onderzoek voor deze participante op dat moment even iets had van deze engel. Op wie zij ondanks haar eerdere teleurstelling, nog steeds wacht en hoopt.

Uit het verhaal van een andere participante blijkt hoe de kring van mensen om deze participante heen door de jaren heen steeds kleiner wordt. Telkens weer vallen er mensen af door hun onbegrip voor het misbruik. Zelfs mensen die haar jarenlang tot steun zijn geweest, vallen op een gegeven moment af. En ik zie hoeveel pijn haar dat doet. Hoe verraden zij zich ook voelt. Ik krijg het gevoel dat het bijna onvermijdelijk is dat ik ook een keer zal afvallen. En ik weet dat het haar, als het gebeurt, zal beschadigen.

Het laatste voorbeeld is van iemand die de ervaring heeft geen controle meer te hebben over haar eigen verhaal. Haar grensoverschrijdende predikant heeft ooit heel intieme informatie over ‘het slachtoffer’, over haar dus, in de gemeente verspreid. En het proces van visitatie in de gemeente en van de latere klacht begon voor haar eigenlijk veel te vroeg, toen zij er nog lang niet klaar voor was. Ook daar gebeurde dus van alles met en door haar verhaal zonder dat zij nog het gevoel had dit te kunnen sturen. Vervolgens heeft zij ervaren dat er over haar werd gesproken en geroddeld in de plaats waar zij woonde. En nu interviewde ik haar... Vele maanden later vertelde zij mij in een e-mail dat zij op een gegeven moment het gevoel had gekregen dat ik de transcriptie van het gesprek met haar naar SMPR zou hebben gestuurd, maar dat zij er uiteindelijk toch wel gerust op was dat ik dat niet had gedaan. “Vertrouwen in mensen is toch wel heel erg beschadigd”, eindigde haar e-mail. De vraag of ik het interview had doorgestuurd, bleef ook later nog terugkomen.

Zoals al eerder beschreven, leerde ik gaandeweg steeds meer om parallelprocessen niet alleen te vrezan, maar om de parallellie tussen gemeentesituatie en onderzoeksrelatie ook in te zetten als heuristisch instrument. Op deze manier hielpen mijn ervaringen in de onderzoeksrelatie mij om de dynamiek in de geloofsgemeenschap beter te verstaan, omdat zij mij sensibiliseerden voor bepaalde thema’s in het empirisch materiaal.

### *b. Een veranderende relatie*

Volgens de opzet van het onderzoek zou het contact met de onderzoeksparticipanten heel gering zijn. De reden voor dit beperkte contact was onze zorg dat het onderzoek de deelnemers zou belasten (Patton, 2002; De Haene, Grietens & Verschueren, 2010; Hewitt, 2007; Darlington & Scott, 2002). Om deze reden werd gekozen voor een vrij traditionele wijze van kwalitatieve dataverzameling: eenmalige diepte-interviews, die vervolgens door de onderzoeker zelf zouden worden geanalyseerd. Volgens deze opzet gaat de interventie van het onderzoek in het leven van participanten niet verder dan nodig en zijn de rollen tussen onderzoeker en participant duidelijk verdeeld. De grenzen zijn helder en de onderzoeker komt niet in de verleiding om pastor, therapeut, vriendin of wat dan ook van de participanten te zijn.

Het liep anders. Met verschillende onderzoeksparticipanten onderhield ik bij vlagen zeer intensief e-mailcontact. Ik kwam veel dichterbij dan ik had voorzien. De rollen van onderzoeker en participant vervaagden en in het leven van sommige participanten was ik nadrukkelijk en

intervenierend aanwezig.<sup>154</sup> Dit alles vraagt om verantwoording. Om te beginnen zal ik hieronder ingaan op de vraag hoe het kwam dat de relatie met de participanten zo veranderde. Om een antwoord te geven op deze vraag zal ik eerst op het niveau van de inhoud en vervolgens op het niveau van de relatie naar het contact met de participanten kijken.

*Het niveau van de inhoud van de communicatie: het is nog niet af*

Het belangrijkste antwoord op de vraag hoe de relatie met sommige participanten zo kon veranderen, is eenvoudig: vaak was het verhaal na het ene gesprek simpelweg nog niet af. Wat dat betreft had onze keuze om niet alleen min of meer afgeronde verhalen te willen horen (maar nogmaals, wie bepaalt wanneer iets min of meer afgerond is voor iemand?) verstreckende gevolgen. Soms waren de verhoudingen in de gemeente nog volop in beweging en e-mailden de participanten mij zo af en toe een korte update. Soms namen zij contact met mij op om mij even bij te praten als er opeens weer iets gebeurde in hun relatie met de gemeente of met de kerk. Soms namen zij contact op om mij iets anders te vertellen wat hen raakte in samenhang met de thematiek van het onderzoek.<sup>155</sup>

Gaandeweg beseftte ik steeds beter dat deze latere informatie in haar karakter en in haar functie voor het onderzoek verschilde van de interviewinformatie. En ik beseftte ook dat de relatie met de onderzoeksparticipant, alleen al door het feit van deze voortgaande informatie-uitwisseling, veranderde. Op enkele punten wil ik hier even ingaan.

De voortgaande uitwisseling heeft verdiepend voor mij gewerkt. Kon ik mij eerder vaak iets gewoon goed voorstellen, wanneer participanten mij in hun e-mails vertelden wat zij nu net weer hadden meegemaakt, voelde ik het soms met mijn hele lijf. Een participant had tijdens het gesprek al veel over haar relatie met haar kerk en gemeente verteld. Hoe ingewikkeld en verdrietig het ook was, op de een of andere manier bleef ik er toch naar luisteren met het gevoel: als iedereen nou eens echt zijn best zou doen om de ander (dat wil zeggen haar, het slachtoffer) te begrijpen, dan zouden ze daar toch uit moeten kunnen komen! Ik kon mij het onbegrip van de mensen in haar gemeente eigenlijk niet echt goed voorstellen. Dat moest uiteindelijk toch vooral een misverstand zijn! Toen er, vele maanden later, weer iets speelde en zij mij daar bijna *real-time* verslag van deed, voelde ik bij het lezen van haar e-mail alle energie uit mij wegstromen. Ik werd er moe en moedeloos van. Help! Wat was het ingewikkeld! Bij alle inleven had ik dat tot dan toe toch niet in die mate beseft.

Een ander gevolg van het voortgaande contact is de grotere rol die het onderzoek en ik innemen in het leven van participanten. Natuurlijk is elk onderzoek intervenierend (vgl. Josselson, 2007, 546), maar nu werd dat soms wel heel duidelijk. Bijvoorbeeld op een moment waarop ik een mening liet blijken over een voorgenomen actie van de kerkenraad in een gemeente. Anders dan tijdens de meeste gesprekken was mijn verbaasde reactie nu geen verbazing achteraf. Met mijn verbazing beïnvloedde ik de houding van deze participant ten aanzien van deze actie natuurlijk heel rechtstreeks. Wat dat betreft probeerde ik ook niet krampachtig om heel neutraal over te komen (vgl. bijvoorbeeld Patton, 2002, 356), hoewel ik soms wel bewust afstand nam van mogelijke, of voor de hand liggende, interventies. Heel soms vertelden

---

<sup>154</sup> Zo kreeg het onderzoek gaandeweg enkele trekken van *Participatory Action Research*, of van *Theological Action Research* (Cameron, 2010). Een voorbeeld hiervan zijn de gesprekken die met onderzoeksparticipanten over de analyse zijn gevoerd.

<sup>155</sup> Volgens Squire breiden onderzoekers vaker het materiaal dat zij bestuderen uit door langdurige relaties met participanten aan te gaan (Squire, 2008, 43). Ook volgens Riessman kunnen doorgaande interviewrelaties de kwaliteit van het onderzoek bevorderen (Riessman, 2008b, 26).



participanten bijvoorbeeld over vastgelopen relaties en wenste ik hen zo toe dat de balans van deze relaties weer in beweging zou komen. Maar hier heb ik mij altijd teruggehouden. Ik ben niet de pastor. En niet de therapeut. Die ook in de buurt blijven als balansen inderdaad gaan bewegen. Een keer had ik het gevoel dat ik, of eigenlijk vooral mijn begeleiders, voorzichtig door een participante werden uitgenodigd om mee te denken in een situatie. Het was, zo bleek, op dat moment een roep om hulp van deze participante (vgl. Liamputtong, 2007, 61). Hadden wij erop in kunnen gaan? Moeten gaan? Het deed mij goed dat deze participante begrip toonde voor mijn terughoudendheid. Zij analyseerde de situatie: “Het was – denk ik nu – een ‘grensoverschrijdende’ vraag”.

Daarnaast hielp het voortgaande contact mij ook bij de analyse van de gesprekken. Ik besefte dat ik, alle gelaagdheid, meerstemmigheid en complexiteit van de interviews ten spijt, soms toch de neiging had om te eendimensionale beelden van de geïnterviewden te scheppen. Te statisch. Te afgerond. Te veel heldenbeelden. En met een gevaarlijke achterkant. Want daar waar de participanten te eenzijdig de heldenrol krijgen opgelegd, daar krijgt de gemeente vermoedelijk vrijwel automatisch op een subtiele wijze de rol van slechterik toegeschoven. En een gemeente die zich tegen unfaire rolverdelingen moet zien te verweren, zal waarschijnlijk weinig geneigd zijn begrip voor deze ‘helden’ op te brengen. Het voortgaande contact met verschillende participanten hielp mij om mij *pars pro toto* bewust te worden van de neiging om één lijn te benadrukken ten koste van andere lijnen in het verhaal. Zo viel het andere karakter van de aanvullende informatie mij vooral op wanneer wat participanten later vertelden duidelijk inging tegen het hoopvolle beeld dat (als één van meerdere beelden) uit de interviews sprak. Wanneer het toch weer slechter met hen ging, terwijl zij tijdens het gesprek de hoop hadden uitgesproken het nu wat los te kunnen laten allemaal. Wanneer er in de gemeente of de kerk iets vervelends gebeurde. Of wanneer zij na een gesprek waarin ik hen vooral als sterk en veerkrachtig had ervaren, mij e-mailden en vertelden nu depressief te zijn. Maar ook daar waar de in de gesprekken gehoopte en geconstrueerde opgaande lijn niet door negatieve gebeurtenissen werd onderbroken, ademde de e-mailinformatie soms een andere sfeer dan de gesprekken. Vermoedelijk gewoon omdat het een ander tijdstip was en een andere context. Wat later wordt aangevuld, wordt vermoedelijk toch altijd een beetje met andere vragen, andere intenties en met een ander publiek voor ogen verteld. Misschien teleurgesteld. Maar misschien ook juist positiever. Het voortgaande contact hielp mij om rafeligheid en rommeligheid niet te veel uit de weg te willen gaan. En ‘heldenverhalen’ zijn de verhalen in mijn ogen nog steeds. Juist in alle rafeligheid.

#### *Het relatie-niveau van de communicatie: agency*

Wat valt er, vanuit de relationele dimensie beschouwd, te zeggen over de voortgaande relatie met de participanten? Op deze vraag wil ik hier en in de zelfreflectie hieronder nader ingaan. Natuurlijk, waar zo veel e-mails heen en weer gaan, wordt er ook persoonlijke informatie uitgewisseld. Wij wensten elkaar goede weekenden en feestdagen en vertelden misschien wat wij hadden gedaan of gingen doen. Ik vertelde bijvoorbeeld dat een van mijn kinderen ziek was of iets dergelijks en zij vertelden mij soms van ziekte en gezondheid in hun kring. Maar desondanks bleven de e-mails voor mijn gevoel bijna altijd zeer ter zake. Het bleef om het onderzoek gaan. En soms herinnerden de participanten zelf mij aan mijn rol als onderzoeker. Bijvoorbeeld wanneer ik bezorgd reageerde op e-mails dat het, in verband met de thematiek, of – voor mij confronterend – in verband met het interview, niet goed met hen ging. Dan zeiden zij feitelijk: ‘Ik vertel je dit nu, maar het hoort bij mij en niet bij jou. Het is mijn verantwoordelijk-

heid en niet de jouwe. Ik heb andere mensen, vrienden of therapeuten bij wie ik hiermee terecht kan.’

Waar het voor mijn gevoel voor een belangrijk deel om gaat in het voortgaande contact met de participanten, duid ik aan met het woord *agency*. Het is een sleutelterm gebleken in dit onderzoek. Inhoudelijk (daar kom ik in de analysehoofdstukken op terug), maar ook met betrekking tot de onderzoeksrelatie. Telkens weer heb ik ervaren hoe de participanten zelf initiatief namen als het ging om dit onderzoek. Uit alles bleek dat zij geen passief object van onderzoek wilden zijn, maar dat zij actief wilden meedoen en actief wilden meedenken over het onderzoek. Soms wilden zij zelfs meehelpen (vgl. Deetman et al., 2011, 9). Ik geef enkele voorbeelden.

Allereerst denk ik hier aan de bereidheid van participanten om überhaupt mee te doen aan het onderzoek. ‘Ik vind het belangrijk dat dit onderzoek er komt, ik wil graag mijn steentje bijdragen’, zo ongeveer reageerden potentiële participanten op de oproep om mee te doen met dit onderzoek. Of ik denk aan e-mailtjes die ik kreeg van mensen die ik niet kende en die ook niet meededen, maar die mij een hart onder de riem staken door mij te zeggen dat zij blij waren dat dit onderzoek er kwam. Maar ik denk hier bijvoorbeeld ook aan de wijze waarop de participanten zorgden voor een goede interviewomgeving. En ik denk aan hun geduld.

Ten tweede denk ik aan de wijze waarop sommige participanten heel actief de regie hebben genomen over het verhaal dat zij mij wilden vertellen (vgl. De Haene, Grietens & Verschuere, 2010). Soms had in elk geval het begin van het gesprek dit karakter. Een participante had haar verhaal ook opgeschreven en liet mij dat aan het begin van het gesprek lezen. Enkele participanten lieten mij gedichten zien of kunst en boden aan dat ik hun gedichten en kunst voor het proefschrift mocht gebruiken. Enkele participanten toonden mij documenten, of stuurden die achteraf aan mij toe. En verschillenden stuurden mij *updates* waarin zij mij vertelden hoe het verder ging.

Ten derde hoort hier ook bij de manier waarop participanten actief met mij meedachten over het onderzoek (vgl. Disch, 2001). Bijvoorbeeld door mij op literatuur of op sommige uitzendingen te attenderen. Of door met mij mee te zoeken naar een betere term voor ‘slachtoffer’. Of door mij aan te moedigen om inderdaad portretten op te nemen in het boek. Of zelfs door zeer actief mee te denken over de koers van het hele onderzoek. Het hele idee van een casus van een gemeente is afkomstig van één participante, die tegen mij zei: ‘Eigenlijk zou je die ook moeten spreken. En die. En die. En die.’ En die deze gesprekken gedeeltelijk ook voor mij arrangeerde en mogelijk maakte. En natuurlijk denk ik hier aan de wijze waarop sommige participanten met mij meedachten over de analyse. Bij vlagen heb ik dit proces van samen nadenken ook bewust aangemoedigd. Bijvoorbeeld door, wanneer iemand mij iets vertelde, mijn reflectie daarop terug te sturen en te vragen: “Klopt dit?” (Vgl. bijvoorbeeld Riessman, 2008b, 135) Eén keer gaf een participante voorzichtig aan deze reflectie niet te willen. De bereidheid van sommige participanten om mee te denken mag dus geen programma worden voor de rest. Voor sommigen blijft vermoedelijk gelden dat zij niet meer dan nodig met het onderzoek geconfronteerd willen worden. Of dat zij om een andere reden er niet nauwer bij betrokken hoeven te zijn.

Ten slotte hebben sommige participanten hun hulp aangeboden met het onderzoek. De boven reeds genoemde participante heeft zelf grotendeels de gesprekken die zij en ik hadden gevoerd, getranscribeerd. Sommige andere participanten hebben hun hulp aangeboden zonder dat ik er op dat moment gebruik van maakte, of kon maken. Een participante sprak met een vriendin, zelf ook slachtoffer, over het onderzoek en e-mailde mij dat deze vriendin wel zou

willen helpen. Ik kwam in contact met haar en zij heeft inderdaad op een bepaald punt geholpen.

*Agency* dus als term voor de actieve manier waarop de participanten gedurende het onderzoek zelf op allerlei wijze initiatief namen. Een term die ook inhoudelijk heel belangrijk is gebleken. Hoe vertaal je dat woord? Ik moest denken aan de titel van een SMPR-brochure: *De zeggenschap over jezelf terug*. Die kant zit er zeker in. Maar dat dekt de lading voor mijn gevoel niet helemaal. Ik denk dat het er bij dit initiatief van participanten vooral om gaat dat zij zich verantwoordelijk voelen. Voor sommigen zal deze verantwoordelijkheid hun liefde voor de kerk zijn. Voor anderen de zorg om andere (potentiële) slachtoffers. Voor anderen vermoedelijk nog iets anders. Datgene wat de participanten hier verbindt, is het feit dat zij allen hun verantwoordelijkheid willen nemen. Of moeten nemen van zichzelf. Hun zo actieve deelname aan het onderzoek is één manier waarop zij dat doen.

Ik denk dat ikzelf veel ruimte heb gegeven voor het initiatief van participanten. Wat dat betreft waren zowel het onderzoek als ikzelf in mijn rol als onderzoeker heel plooibaar (vgl. Leydesdorff, 2004). Hierbij waren verschillende vormen van betrokkenheid mogelijk. Met sommige participanten was het contact zeer gering, zoals wij dat het van tevoren ook voor ogen hadden. Met sommigen was het zeer intensief. En een heleboel daar tussenin. Vaak is het misschien ook een beetje toevallig hoe het contact zich heeft ontwikkeld, maar ik hoop dat het over het algemeen aansloot bij de mate waarop de participanten zelf betrokken wilden zijn. En ondanks al mijn enthousiasme over het initiatief van participanten was het ook goed dat niet iedereen zo actief aan het onderzoek heeft deelgenomen, en dat de intensiteit van het contact met de meesten een beetje in fases verliep. Want de betrokkenheid van participanten was zeer kostbaar, maar ook arbeidsintensief. Ik hoop dat ik datgene wat ik in de correspondentie met sommigen heb geleerd, vaak voorbeeld is en *pars pro toto* helpt voor het verstaan van het geheel.

### c. *Afstand en nabijheid: zelfreflectie*

Ging het hierboven om de vraag: 'Had ik het onderzoek anders kunnen doen, of moeten doen, met betrekking tot de participanten?', nu gaat het om de vraag: 'Had ik het onderzoek anders kunnen doen, of moeten doen, met betrekking tot mezelf als onderzoeker?' En elke keer wanneer ik mezelf die vraag stelde, kwam ik tot hetzelfde antwoord: nee. Vermoedelijk zou ik het, als ik het over zou doen, weer ongeveer op dezelfde manier doen. Zoals ik het nu heb gedaan, past het bij mij en sluit het aan bij mijn kwaliteiten. Maar zoals ik het nu heb gedaan, sluit het ook aan bij de achterkant van mijn kwaliteiten. In deze alinea gaat het erom deze achterkanten zo goed als ik het zelf kan, te onderkennen en te verantwoorden.

Wat ik hier wil opschrijven, schik ik onder de categorieën 'afstand' en 'nabijheid'. Ik zal de twee begrippen hier op twee manieren gebruiken. Allereerst als: uit balans zijn. Afstand en nabijheid zijn dan allebei negatief, want té. Te afstandelijk en te nabij. Als ik kijk naar de relatie met de participanten als een balansact tussen te grote nabijheid en te veel afstand, dan merk ik dat ik, als ik val, altijd naar de kant van de nabijheid val. Ik hel blijkbaar van nature die kant op. Te veel afstand, te afstandelijk, dat gebeurt mij volgens mij niet zo gauw, en ik vermoed dat participanten mij doorgaans ook niet als te afstandelijk hebben ervaren. Het afstand nemen (om niet aan de nabijheids-kant eraf te vallen) kost mij energie. Ik heb het wel vaak gedaan. En de gesprekken met mijn begeleiders op dit punt hebben mij hierbij geholpen. Maar als het gaat om 'afstand' en 'nabijheid' als 'uit balans zijn', dan hoeft ik het over 'afstand' niet te hebben. Wel over nabijheid. Onder het kopje 'Nabijheid' ga ik in op mijn neiging om aan de kant van de nabijheid van het gespannen koord te vallen.

De tweede manier waarop ik de begrippen 'afstand' en 'nabijheid' zal gebruiken, sluit aan bij het alledaagse taalgebruik, waar deze begrippen ook een emotionele lading hebben. Hier is 'nabij' een positief begrip en 'afstandelijk' een negatief begrip. In het contact met participanten heb ik meestal veel nabijheid gevoeld in de zin van de ander redelijk goed kunnen begrijpen, mezelf iets redelijk goed kunnen indenken, mijzelf iets kunnen voorstellen bij wat de ander zegt. Hoezeer ik mij er ook van bewust ben dat juist een willen begrijpen van de ander diens andersheid niet respecteert (Van Rhijn & Meulink-Korf, 1997, 198v), heb ik dit gevoel van nabijheid tot de ander op zich als positief ervaren. En als onproblematisch. Ik hoef hier dus verder niet op in te gaan. Maar soms voelde ik ook afstand. Niet vaak. En ik besepte dat ik deze gevoelens van afstand niet als ongewenst en negatief moest proberen uit te bannen, maar dat ik juist daar waar ik afstand voelde mezelf als instrument heel serieus moest nemen. Als ik al afstand ervaar, terwijl ik vanuit mijn positie als onderzoeker door geen enkele loyaliteit of verantwoordelijkheid naar anderen toe in mijn nabijheid tot de participanten wordt gehinderd, hoe veel meer zullen dan gemeenteleden deze afstand niet ervaren? Ook hier werkt de eventuele parallelle tussen interviewsituatie en gemeentesituatie dus als heuristische sleutel. Wat in de grensoverschrijdende relatie of in de verhouding met de gemeente is gebeurd, werkt niet alleen door in de interviewrelatie, maar wat in de interviewrelatie gebeurt helpt mij andersom ook om de dynamiek in de gemeente te begrijpen. Onder het kopje 'Afstand' ga ik in op momenten waarop ik vervreemding of onbegrip voelde voor de houding van participanten. Telkens had ik uiteindelijk het gevoel de participanten wel te kunnen begrijpen. Dit begrip is echter niet primair, maar resultaat van een bewuste reflectie op mijn eigen onbegrip. En ik kan mij heel goed voorstellen dat deze vertaalslag veel moeilijker te maken is door mensen in de gemeente, die in complexe loyaliteiten zijn verweven en die zelf emotioneel zijn betrokken.

### *Afstand*

Bij één van de verhalen die ik hoorde, een verhaal dat gaandeweg steeds absurder werd, dacht ik op een gegeven moment bij mezelf: als dit hier allemaal niet klopt, dan is dat in elk geval een stuk minder confronterend voor mijn wereldbeeld dan wanneer het allemaal wél klopt. Ik heb geen reden om aan te nemen dat het verhaal niet klopt. Daar gaat het niet om. Waar het mij hier om gaat, is dat ik op dit punt vermoedelijk de reactie deel van veel gemeenteleden op de beschuldiging van seksueel misbruik door hun predikant: als dit niet klopt, is het minder confronterend. Wat hier feitelijk gebeurt, is dat het verhaal onschadelijk wordt gemaakt door het niet te geloven. Om met de dimensies van Nagy (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 18-27) te spreken: een probleem van de derde dimensie van de interactie wordt naar de tweede dimensie van de psychologie geschoven en daarmee geïndividualiseerd. Zo raakt en bedreigt het niet meer de hele gemeenschap, maar is het het persoonlijke probleem geworden van één individu die niet de waarheid spreekt.

Hetzelfde mechanisme speelt een rol wanneer iemand met een psychische problematiek haar verhaal vertelt. In sommige gesprekken gaven mensen voorbeelden van hoe zij als psychisch ziek werden afgedaan en hoe de psychische problematiek als reden werd aangevoerd om hun verhaal niet serieus te nemen. Ook hier wordt het verhaal van de ander dus onschadelijk gemaakt door het te individualiseren, ook hier wordt het probleem dat de gemeenschap bedreigt van de interactie-dimensie naar de psychologie-dimensie geschoven. Ik was mij van dit mechanisme bewust en ik traceerde het al vroeg in de gesprekken. En ik heb zelf ervaren hoe verwoestend psychische ziekte in het leven van iemand die ik uiterst serieus neem kan ingrijpen. Het was dus confronterend voor mij om mij te realiseren hoe ook bij mijzelf soms de

boodschap dreigt te vertroebelen achter de wijze van communicatie. Volgens mij heeft het wel geholpen om mij hier als het ware zelf tot de orde te roepen en om hier alert op te blijven. Dat hoop ik tenminste. Maar ook hier kan ik mij dus vanuit mijn eigen ervaring iets voorstellen bij de irritatie die iemand kan oproepen in de geloofsgemeenschap. En kan ik mij voorstellen hoe makkelijk iemand dan niet meer goed wordt gehoord. Hoe makkelijk zijzelf als probleem wordt gezien en niet datgene wat zij probeert te vertellen.

Een aantal keren vertelden participanten mij over iets in hun gemeente of kerk waaruit voor mijn gevoel veel betrokkenheid van de gemeente of kerk bleek en een grote inspanning om het primaire slachtoffer recht te doen. En toch waren (aanvankelijk tot mijn verbazing) de participanten niet tevreden. Pas in het doorgaande contact met deze participanten begreep ik hoe haarscherp zij aanvoelden wat zo'n reactie vanuit de gemeente of kerk precies doet met de verhoudingen. Veel scherper dan ik dat kon, beseften zij hoe soms zeker heel goedbedoelde reacties toch op een subtiele manier averechts konden werken voor de benadeelden. Bijvoorbeeld wanneer mensen van de kerkleiding zich zo volledig solidair naast de primaire slachtoffers plaatsten dat de kerk zelf hierdoor feitelijk ook in de slachtofferpositie kwam te staan. En dus niet in de positie van iemand die verantwoordelijk is om iets aan de situatie te doen. Dit scherpe gevoel van participanten voor verhoudingen is denk ik een heel inhoudelijk argument om mensen die grensoverschrijding hebben ervaren als potentiële hulpbron te zien als het gaat om de begeleiding van de gemeente. Zij zien hier vermoedelijk iets wat anderen slechts moeilijk kunnen zien. Maar ik kan mij ook goed voorstellen dat goedbedoelende gemeenteleden in zo'n situatie toch op een gegeven moment denken: is zij dan nooit tevreden? Wij doen zo ons best en het is nog niet goed! Ik kan mij voorstellen dat het veel kracht en *goodwill* kost om in zo'n situatie niet op de tenen getrapt te reageren, maar om zorgvuldig te luisteren naar waarom het dan toch nog niet goed is. En ik vermoed dat bij benadeelden soms ook als het ware de rek eruit is. Dat zij gewoon geen begrip meer kunnen of willen opbrengen voor de andere kant. Ik denk dat mensen die grensoverschrijding hebben ervaren vaak al veel begrip hebben opgebracht. Dat zij vaak veel rekening met anderen hebben gehouden. Misschien jarenlang. Met de grensoverschrijdende pastor, met de gemeente en met de kerk. En pas als dat allemaal niet meer gaat, als het slachtoffer compleet is vastgelopen met haar beschermende en discrete houding, of er niet meer tegen kan dat in de gemeente niets verandert, komt er misschien een klacht en wordt het verhaal bij (een deel van) de gemeente bekend. Wat het slachtoffer in de jaren daarvoor allemaal al heeft gegeven en waarvoor zij heeft gezorgd en wat haar dat heeft gekost, hebben de gemeenteleden meestal niet gezien. Dat is in stilte gebeurd. De gemeente wordt er dus pas bij betrokken als 'de rek er al uit is'. En dan ervaren zij het slachtoffer als weinig flexibel. De ongelijktijdigheid waarmee mensen met de grensoverschrijding in hun gemeente geconfronteerd worden, is vermoedelijk vaak een belangrijke factor in de spanningen die in gemeenten kunnen ontstaan.

Soms waren participanten heel boos. Op de pastor, op de gemeente, op de kerk, op de gang van zaken. En ik kon mij hun boosheid heel goed voorstellen. Zoals zij het mij vertelden, hadden zij werkelijk alle redenen om heel boos te zijn. Maar toch bevreedde mij soms de heftigheid van hun boosheid. Deze heftigheid paste niet bij de vrouwen die zij verder waren. In elk geval past deze boosheid niet in onze dominante culturele beelden van 'beschaafde' vrouwen en in onze beelden van slachtoffers. Dat betekent dat boze slachtoffers, die zich – door hun boosheid te tonen – niet houden aan dominante culturele scripts, vermoedelijk op minder begrip van hun omgeving kunnen rekenen (vgl. Smith, 2003, 218).

Soms interpreteerden participanten gebeurtenissen op een manier die mij aan een soort complotdenken deed denken. Hier merkte ik soms een verschil in houding. Ik merkte hoe ik in principe ondanks alles uitging (of wilde uitgaan?) van de welwillendheid van de betrokken verantwoordelijken. ‘Zij doen het misschien heel knullig en halfslachtig en slecht, maar toch zullen zij vast het goede willen voor de slachtoffers – al willen zij misschien te veel de kool en de geit sparen.’ Participanten ervaren dezelfde feiten misschien als een bewuste obstructie.

### *Nabijheid*

‘Je moet niet te bang zijn om zelf fouten te maken’, zei Sylvia van Delden, de toenmalige coördinator van SMPR, tijdens een gesprek tegen mij. ‘Anders word je alleen maar bang en krampachtig en dan gaat het juist mis.’ En zij vertelde hoe zijzelf in het contact met benadeelden probeerde om heel transparant te zijn over haar eigen fouten. Zij had het gevoel dat daarmee ondanks de fouten doorgaans het vertrouwen bleef. Dat deed ikzelf ook. Ik probeerde heel transparant te zijn in alles wat ik deed en dat werkte voor mijn gevoel ook heel goed. En het paste ook wel bij mij om het zo te doen. Wat ik toen niet doorhad, was hoezeer het ook aansloot bij een achterkant van mijn kwaliteiten. Namelijk aan mijn behoefte aan ‘alle relaties zijn oké’. Een achterkant van mijn transparantie is misschien dat ik mij hiermee afhankelijk maakte van de bevestiging van de participanten dat de relatie oké was. Zeker wanneer ik iets e-mailde wat ikzelf spannend vond en waarvan ik niet zeker wist hoe het zou overkomen. Dan voelde ik mij een beetje als het ganzenkuikentje Martina dat de Oostenrijkse zoöloog en ornitholoog Konrad Lorenz zo ontroerend beschrijft (Lorenz, 1965, 84-88). ‘Wiwiwiwi? Hier ben ik, waar ben jij?’ zei ik dan feitelijk in mijn e-mails. En als de gehoopte reactie op zich liet wachten, werd ik onrustig. ‘Wiwiwiwiwi?’, e-mailde ik dan misschien nog een keer. Tot het verlossende antwoord van de betreffende participant kwam: ‘Gangangang. Ik ben er nog. De relatie is oké.’ Dan was ik weer gerustgesteld. Het maakte het onderzoek soms tot een emotionele achtbaan. Pas na een hele tijd begon ik, met behulp van mijn begeleiders, door te krijgen dat ik hiermee de participanten de verantwoordelijkheid voor mijn welbevinden toeschoof. Enige mate van ‘wiwiwiwiwi?’ en ‘gangangang’ is natuurlijk aan alle menscommunicatie eigen. Waar de bevestiging ‘ik ben er nog’ te veel uitblijft, valt het stil (Gubrium & Holstein, 2003a, 35). En ik vermoed dat het ook niet fair zou zijn om participanten helemaal geen verantwoordelijkheid voor de relatie te willen geven. Dan zou ik hen en hun rol in het onderzoek – waar zij de experts zijn die mij iets leren wat ik niet ken en niet weet, op een terrein waar ik van nature onzeker ben – niet serieus nemen. Maar ik deed het soms te veel. En te onvrij. Toen ik mij hier bewuster van werd, lukte het mij beter om in elk geval niet al te snel ‘wiwiwiwiwi?’ te roepen. Wat mij hierbij hielp was – naast het reële en gezonde en zelfrelativerende inzicht dat ik ook niet zo belangrijk ben – misschien toch vooral het ‘gangangang’ dat de participanten door de loop van de tijd heen hebben uitgesproken. Het vertrouwen dat zij mij hebben gegeven. Vertrouwen dat onze relatie een goede basis heeft in hun vertrouwen in het hele onderzoek. Vertrouwen dat zij mij als betrouwbaar ervaren. Vertrouwen dat zij wel tegen een stootje kunnen, ook al stuur ik soms misschien een onhandige e-mail. Ik merkte echter ook hoe – juist op de momenten waarop ik wachtte op een ‘gangangang’ van iemand – mijn vertrouwen in de stevigheid van participanten ook gauw wankelde. Dan zag ik participanten niet meer in hun kracht en in hun weerbaarheid, maar dan vreesde ik de beschadigde kant in hen. De kant van het beschaamde vertrouwen. Dan was ik bang voor parallelprocessen en vreesde ik dat relatief kleine onhandigheden van mij toch veel schade zouden kunnen aanrichten omdat deze in de reeds aanwezige groef terecht zouden komen. Fluctuaties in mijn beeldvorming van de partici-

panten hadden dus niet alleen te maken met wat participanten mij vertelden, maar ook met de door mij wisselend gepercipieerde afstand en nabijheid binnen de onderzoeksrelatie.

#### *d. Afstand en nabijheid: ervaringen van anderen*

De verschuiving van – heel kort door de bocht gezegd – modernisme naar postmodernisme binnen de sociale wetenschappen heeft er voor gezorgd dat onderzoekers nu zelfbewuster durven te zijn over nabijheid. Nabijheid is niet meer per definitie methodisch verdacht. Op momenten waarop ik mezelf afvroeg of ik niet te dicht bij de onderzoeksparticipanten kwam, deed het mij goed om voorbeelden te hebben van onderzoekers die niet alleen worstelden met vergelijkbare vragen rond afstand en nabijheid, maar die vaak nog veel nauwere relaties met hun participanten bleken te zijn aangegaan dan ik.<sup>156</sup> Tegelijk vroeg ik mij af of er soms niet te weinig kritisch wordt omgegaan met nabijheid. Wanneer er bijvoorbeeld alleen maar wordt gezegd dat onderzoekers “should be prepared to offer comfort and tissues to wipe the tears” zonder bang te hoeven zijn hiermee de data te vervuilen of te sturend te zijn (Liamputtong, 2007, 67. Zij volgt hier Morse, 2002, 321), dan verbaast het mij dat op zo'n moment de gevaren van nabijheid niet worden gethematiseerd. Mensen die grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ervaren, vertellen immers regelmatig hoe troosten, de spreekwoordelijke arm om de schouder, het begin was van de grensoverschrijding. Ook een interviewer die echt alleen maar wil troosten, roept ongetwijfeld van alles op als zij of hij iemand aanraakt tijdens een gesprek dat in vele opzichten lijkt op de pastorale situatie (vgl. De Haene, Grietens & Verschuieren, 2010, 1670).<sup>157</sup>

In de bespreking van literatuur in deze subparagraaf wil ik twee dingen doen. Allereerst wil ik hier met behulp van verschillende auteurs verschillende achterkanten van nabijheid bezien. Deze kritiek moet vanuit een algemene positieve waardering van de nabijheid worden verstaan. Juist het feit dat deze onderzoekers hun overwegingen zelf vanuit ervaringen van grote nabijheid hebben geschreven, maakt deze ervaringen voor mij relevant. Na een meer algemene kritiek op het ‘ethicisme’ van veel kwalitatief onderzoek (Brinkmann & Kvale, 2005) zal ik ingaan op de vooronderstelling dat het heilzaam zou zijn om het eigen verhaal te vertellen (De Haene, Grietens & Verschuieren, 2010). Hoewel het hier niet rechtstreeks om de onderzoeksrelatie gaat, is deze vraag in dit verband wel van belang voor ons. Daarna ga ik in op de vrees van onderzoekers om participanten te confronteren met transcripties van de gesprekken of met het uiteindelijke verslag van het onderzoek (Hoskins & Stoltz, 2005; Forbat & Henderson, 2005).

Svend Brinkmann en Steinar Kvale stellen het veel voorkomende ‘kwalitatief ethicisme’, dat kwalitatief onderzoek vanuit zichzelf al ethisch verantwoord zou zijn, ter discussie. Dit kwalitatieve ethicisme, dat zij ook een ‘qualitative progressivity myth’ noemen, zien zij bijvoorbeeld daar waar de grenzen tussen onderzoek en therapie onhelder worden. Brinkmann en Kvale spreken hun zorg uit dat dit ethicisme de aandacht afleidt van de *inevitable power plays*, die, zij het misschien op subtiële wijze, inherent zijn aan elk interview, en dat het de aandacht afleidt van de culturele context waarin het interview plaatsvindt. (Brinkmann & Kvale, 2005, 158vv) Onderzoekers moeten niet alleen nadenken over micro-ethische vragen omtrent de relatie met hun participanten, maar ook over macro-ethische gevolgen van hun onderzoek (Brinkmann & Kvale, 2005, 167-170). Volgens hen is ethisch verantwoord onderzoek juist mogelijk door differentiatie: “The rationale of research is to lend a voice to that which is other

---

<sup>156</sup> Ik denk hier bijvoorbeeld aan Leydesdorff (2004) en Kohler Riessman. (2008b).

<sup>157</sup> Vgl. Leydesdorff (2004, 85).

than oneself – to let the object object – and this is also the core of ethics.” (Brinkmann & Kvale, 2005, 179; vgl. Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 197)

Net zo min als kwalitatief onderzoek inherent ethisch is, is nabijheid inherent ethisch, noch het vertellen van het eigen verhaal. Op dat laatste gaan Lucia de Haene, Hans Grietens en Karine Verschuren in. Uitgaande van de kritiek van Brinkmann en Kvale proberen zij een *thick ethical description* te geven van hun eigen narratief onderzoek met getraumatiseerde vluchtelinggezinnen (De Haene, Grietens & Verschuren, 2010). Zij beschrijven hoe in onderzoek naar de gezondheid van vluchtelingen in de afgelopen tijd de nadruk verschoof van het voorkomen van schade naar het promoten van het welzijn van deelnemers. En zij vertellen hoe in hun eigen onderzoek, naast de in narratief onderzoek vaak vooronderstelde genezende kracht van het zoeken naar betekenis, ook herbeleving van traumatische gebeurtenissen een rol speelt. (De Haene, Grietens & Verschuren, 2010, 1670; vgl. Disch, 2001; Merrill & West, 2009, 42) Volgens deze onderzoekers noopt de co-existentie van schade en gewin ertoe terug te keren van de focus op gewin naar het vermijden van schade (De Haene, Grietens & Verschuren, 2010, 1672). Het nuchtere realisme waarmee zij ervan uitgaan dat schade niet valt te vermijden, valt op:

“At the core of this continuous concern for harmful aspects of a narrative research process is the researchers’ responsibility to accept the complexities of harm and benefit within the research relationship, and thus to accept the responsibility of holding harm. Holding harm entails the willingness to share in the pain that is involved in revisiting traumatic experience, to remain present with its fragile balance between suffering and recovery, and to accept some part of the responsibility of the society that is represented by the research context. Holding harm implies the ethics to listen, not only to the experience of trauma within participants’ lives, but equally to the experience of trauma within the research relationship itself.” (Vgl. Leydesdorff, 2004; De Haene, Grietens & Verschuren, 2010, 1673; Josselson, 2007, 560)

Ook daar waar onderzoekers de vraag stellen naar een verantwoorde presentatie van het onderzoek, gaat het om de afweging van de mogelijke schade die mensen kan worden toegebracht door de uitvoering van onderzoek: “How do researchers write their interpretations without ‘othering’ their research participants, exploiting them, or leaving them voiceless in the telling of their own stories?” (Liamputtong, 2007, 165. Zij citeert hier Finley, 2005, 682)<sup>158</sup>

Zoals we zagen, speelt deze vraag al bij het maken van transcripties een rol. Hoewel het delen van transcripties vaak vanuit het ideaal van participant *ownership* en *empowerment* gebeurt (vgl. Gubrium & Holstein, 2003b), kan het lezen van het eigen verhaal ook verbazing, verlegenheid of schaamte oproepen (Forbat & Henderson, 2005, 1118). Bij de presentatie van de analyse speelt deze vraag van Finley nog nadrukkelijker een rol. Hoskins en Stoltz bespreken de zelden hardop uitgesproken vrees van onderzoekers om hun participanten met hun analyse te bezeren. Zeker daar waar de aantallen onderzoeksparticipanten klein zijn en participanten zichzelf gemakkelijk in de analyse kunnen herkennen, geldt dat de wijze waarop analyseresultaten zijn opgeschreven mensen goed kan doen én mensen kan beschadigen. (Hoskins & Stoltz, 2005, 96v; vgl. Karnieli-Miller, Strier & Pessach, 2009) Volgens Hoskins en Stoltz roept vooral een incongruentie tussen de theoretische benadering en de collaboratieve onderzoeksrelatie spanningen op. Zij geven voorbeelden van onderzoekers die niet voluit durven te analyseren om hun participanten niet te kwetsen (Hoskins & Stoltz, 2005, 102; vgl. Leydesdorff, 2004, 166;

---

<sup>158</sup> Vgl. Paul Gready: “[T]he marginalized and subaltern increasingly have a voice, but little or no control over representation, interpretation and dissemination.” (Gready, 2008, 138)



Josselson, 2007, 548; Riessman, 2008b, 197v; Karnieli-Miller, Strier & Pessach, 2009, 280; Johnson, 2002, 116). Zij zoeken een oplossing die een voluit analyseren mogelijk maakt zonder het ideaal van samenwerking met de participanten op te offeren (Hoskins & Stoltz, 2005, 105). Zo komen zij uit bij de metafoor van het 'netwerk'. Door de onderzoeksrelatie ingebed te zien in een web van relaties is het mogelijk om de macht van de onderzoeker niet louter eendimensionaal tegenover de participant te verstaan. De ietwat op afstand staande onderzoeker is juist door de afstand beter dan de participant in staat om sociale en culturele processen in de interpretatie mee te nemen en zo de expertise van de participant met betrekking tot de eigen ervaring aan te vullen. (Hoskins & Stoltz, 2005, 106). Hierbij maakt de netwerk-metafoor het mogelijk om macht, in navolging van Foucault, relationeel te verstaan. Macht is niet in personen gelegen, maar werkt in en door discoursen en verandert gedurende de interactie constant van plaats. Dat betekent dat het nodig is om de verschillende vormen van macht die zowel onderzoeker als participant inbrengen in de onderzoeksrelatie te onderzoeken. De netwerk-metafoor maakt het mogelijk om niet alleen de verantwoordelijkheid van de onderzoeker voor de participanten te zien, maar ook zijn of haar verantwoordelijkheid voor de bredere maatschappij waarvan de participanten deel uitmaken (Hoskins & Stoltz, 2005, 107; vgl. Brinkmann & Kvale, 2005). Als het goed is, vullen onderzoeker en participant elkaar aan. Maar juist de rol van de onderzoeker die door zijn afstand andere dingen kan zien, brengt verantwoordelijkheid met zich mee. De onderzoeker is moreel verplicht theoretische kennis zo aan te wenden dat het de deelnemers aan het onderzoek dient. Onder meer door het gebruik van niet-oordelende taal. (Hoskins & Stoltz, 2005, 107) Dat betekent bijvoorbeeld concreet: niet onnodig diagnosticeren. Dat betekent ook dat niet alle theoretische benaderingen even geschikt zijn (Hoskins & Stoltz, 2005; vgl. Karnieli-Miller, Strier & Pessach, 2009). In de volgende subparagraaf pakken wij de netwerk-metafoor op en werken wij deze nader uit.

*e. De context van de ander als vangnet?*

Na de overwegingen van andere onderzoekers over 'achterkanten' van de nabijheid stellen wij aan het eind van deze ethische reflectie de vraag wat mij in dit onderzoek kan helpen om een goede balans te houden. Hierbij sluit ik aan bij Hoskins en Stoltz (2005) met hun beeld van de onderzoeksrelatie die ingebed is in een netwerk van relaties. Zelf versta ik dit beeld van het netwerk van de onderzoeksrelatie vanuit het contextuele denken. Nagy spreekt over de context van mensen als een 'loyalty fabric', een weefsel van loyaliteit. (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 65) Wat betekent het als ik de onderzoeksrelatie versta als ingebed in een weefsel van loyaliteiten? Ik maak enkele opmerkingen. Allereerst gaat het niet in eerste instantie om de relatie participant-onderzoeker. Essentieel voor het houden van een gezonde afstand is het respect van de onderzoeker voor de context van de participant, dus ook voor het feit dat de participant verantwoordelijk is voor zijn of haar anderen. De context van de participant is in de onderzoeksrelatie altijd aanwezig. Bewustzijn van de context van de ander helpt dus om een heimelijkheid of dualiteit in de relatie te voorkomen. De ander van de ander is er immers ook en dat maakt het gesprek triadisch. Ik als onderzoeker maak uiteraard zelf ook deel uit van een context, maar deze context staat hier niet centraal. Met betrekking tot de eigen context is in dit verband vooral van belang dat de onderzoeker inzicht heeft in eigen beschadigingen en tekorten, om deze niet neer te leggen waar zij niet horen. Ten tweede is het belangrijk dat de onderzoeker zich ervan bewust blijft dat datgene wat van de ander is ook daar moet daar blijven. De onderzoeker mag niet de verantwoordelijkheid of schuld van de ander willen wegnemen. Ten derde mag de onderzoeker niet een plaats binnen de context van de ander innemen, die aan

een ander toebehoort, misschien wel een ander die nog kan komen. Elders schets ik het beeld van seksueel misbruik als steen door het web van de gemeente. Een steen door het web van de context van de ander. Als de grensoverschrijding de context van de ander zo heeft beschadigd, is het dan fair om nog zo veel van de context van de ander te verwachten? Ja, ook dan mag de onderzoeker niet de plek van een ander innemen. Ook als die ander er niet (meer) is. Ook verdriet kan immers een verbinding zijn. Als ik de plek van een ander inneem, maak ik een participante eventueel disloyaal aan deze ander en dwing zo haar loyaliteit ondergronds. En op een plek die ik inneem, kan geen ander meer komen, daar treedt relationele stagnatie op. En voor een participante ligt de toekomst immers niet in de onderzoeksrelatie, de plek voor een ander moet dus vrij blijven. Misschien kun je deze lege plek ook de plek van de hoop noemen, het goede kan nog gebeuren... (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002) Dit derde punt is daarmee juist een waarschuwing voor onderzoeksrelaties die heel goed lijken te gaan. Juist dan, juist als er misschien wel sprake is van sterke positieve overdracht en misschien tegenoverdracht, kan de relatie beschadigend zijn (Hewitt, 2007, 1153).

Tot zover de reflectie vanuit het contextuele denken op de onderzoeksrelatie. Niet dat ik denk dat met behulp van dit beeld van het web en met een houding van veelzijdig gerichte partijdigheid die oog heeft voor de veelzijdige gerichtheid van de ander, altijd alles helemaal goed zal gaan, ik zal ongetwijfeld blijven balanceren tussen afstand en nabijheid en hierbij nog steeds af en toe vallen. Ik denk dat het contextuele denken mij wel kan helpen om inderdaad 'nabijheid' en 'nabijheid' te onderscheiden en op deze manier bij alle nabijheid toch de nodige afstand te houden.

#### 4. CONCLUSIE

In de methodische reflectie in dit hoofdstuk hebben wij de wijze waarop onze tocht door grensland is verlopen, proberen te verantwoorden. Hierbij gingen wij in op de belangrijkste zaken die ons bij de uitvoering van dit onderzoek zijn opgevallen en op de belangrijkste keuzes die wij, meestal al gaande, hebben gemaakt. Uitputtend is deze opsomming uiteraard niet. In de ethische reflectie op de onderzoeksrelatie hebben wij laten zien op welke manier de onderzoeker zelf aanwezig is in het onderzoek en hebben wij verantwoord hoe wij met de mogelijke parallelle tussen grensoverschrijdende relatie en onderzoeksrelatie zijn omgegaan. Ook hier streven wij geen volledigheid na. Na de methodologische en methodische reflectie in dit hoofdstuk en in het vorige hoofdstuk presenteren wij nu in verschillende collages de analyse van dit onderzoek.

Deel III

Collages

In dit derde deel presenteren wij de analyse van dit onderzoek. In de inleiding vergeleken wij de gesprekken met de onderzoeksparticipanten met schilderijen. In dit onderzoek gaan wij op twee verschillende manieren met deze schilderijen aan de slag. In het portrettenhoofdstuk hebben wij als het ware geprobeerd om met enkele grove penseelstreken de contouren van de schilderijen na te tekenen. Zo zijn de zeventien portretten ontstaan waarmee dit boek opent. Hier, in het analysedeel van het onderzoek, willen wij proberen om op grond van de schilderijen tot collages te komen. Wij noemden deze collages in de inleiding een vertekening van de werkelijkheid, vergelijkbaar met sommige moderne schilderijen. Wij hopen dat deze collages juist door die vertekening bepaalde aspecten extra scherp kunnen weergeven (vgl. Lawrence-Lightfoot & Davis, 1997, xvii). De thema's van deze collages worden hierbij bepaald door de onderzoeksvraagstelling, door de gesprekken met de onderzoeksparticipanten en door ervaringen en reflecties van anderen rond seksueel misbruik in pastorale relaties. Aan het eind van het contexthoofdstuk beschreven wij dat overal in de literatuur wordt genoemd dat de primaire slachtoffers van seksuele grensoverschrijding doorgaans hun plaats in de gemeente kwijtraken, zonder dat er veel wordt gezegd over hoe dat er dan precies uitziet. Het hoofdstuk 'Web' is erop gericht om de dynamiek in de geloofsgemeenschap, die er kennelijk vaak toe leidt dat de slachtoffers hun plaats kwijtraken, wat meer in kaart te brengen. In het hoofdstuk 'Beeldvorming' vormt de ervaren discrepantie tussen cultureel beschikbare beelden van slachtoffers en de vaak krachtige wijze waarop de onderzoeksparticipanten zich in de gesprekken presenteerden, ons vertrekpunt. In het daaropvolgende hoofdstuk 'Theologie' wijzen wij theologische en ecclesiologische noties aan die in de gesprekken naar voren komen en stellen wij de vraag naar de rol die deze noties spelen in de gemeentedynamiek. Omdat de thema's van de collages er samen op zijn gericht de onderzoeksvraag 'Hoe ervaren slachtoffers van seksuele grensoverschrijding de relatie met hun geloofsgemeenschap door de tijd heen?' te beantwoorden, komen soms dezelfde motieven in verschillende collages onder een andere invalshoek terug. Samen vullen deze verschillende invalshoeken elkaar aan en versterken en nuanceren zij elkaar.

Een kort hoofdstuk 'Tijd' gaat aan de drie grote collages vooraf. In dit hoofdstuk proberen wij iets te zeggen over hoe tijd een rol speelt in de gemeentedynamiek. Hierbij vervult het hoofdstuk over tijd verschillende functies. Allereerst is ook dit hoofdstuk resultaat van de analyse. Dit hoofdstuk kan dus worden gezien als een collage met het thema 'Tijd'. Een collage die ons kan helpen om de dynamiek in de geloofsgemeenschap beter te verstaan. Maar dit hoofdstuk over tijd heeft ook nog een andere functie. Het is ook bedoeld om ons eraan te herinneren dat de andere drie analysehoofdstukken, de drie grote collages, niet statisch zijn. Dit hoofdstuk over tijd is dus als de zwarte strepen in een cartoon, die beweging moeten aanduiden. Een rennende Donald Duck wordt getekend met zwarte strepen erachter, die het rennen zichtbaar maken. Een vallende bloempot wordt getekend met zwarte strepen daarboven, zodat de kijker kan zien hoe hard de pot valt. In de collages zelf geven wij, zoals wij nog zullen verantwoorden, amper beweging weer, waardoor de collages gevaar lopen de dynamiek te bevriezen tot statische beelden,<sup>159</sup> en zo de verschillende betrokkenen te fixeren en gevangen te houden in posities die zij in werkelijkheid slechts tijdelijk innemen. Het hoofdstuk over tijd heeft de functie de lezer bewust te maken van de bewogenheid en fluiditeit van de dynamiek. Het hoofdstuk over tijd roept daarmee de lezer op om deze bewogenheid bij het kijken naar de collage steeds mee te bedenken. Om dus bij het kijken te beseffen dat feitelijk overal zwarte strepen achter staan...

---

<sup>159</sup> Vgl. Barnard et al. (vgl. 2009, 41).

## 6. Tijd: de factor tijd in de gemeentedynamiek

### 1. INLEIDING

Zowel uit de portretten als uit de literatuur blijkt hoe belangrijk de factor ‘tijd’ is als het gaat om seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie. We zagen hoe veel tijd het proces van bewustwording doorgaans kost aan mensen die grensoverschrijding hebben ervaren. De weg van steeds meer vragen en ongemak bij het seksuele of geseksualiseerde contact tot aan de erkenning dat er sprake is van misbruik is, zagen wij, lang en pijnlijk. Maar ook de weg die geloofsgemeenschappen moeten afleggen vanaf het moment waarop een gemeentelid met zijn of haar ervaringen naar buiten komt, is lang. Ook de geloofsgemeenschap als geheel heeft veel tijd nodig om het gebeurde te kunnen plaatsen. En het herstel duurt lang, wij zagen dat in de literatuur wordt uitgegaan van wel zo’n tien jaar. Wie nadenkt over de relationele dynamiek in geloofsgemeenschappen die met seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie worden geconfronteerd, moet dus rekening houden met de tijd. Elke uitspraak van onderzoeksparticipanten en elke ervaring waarover zij vertellen, hoort thuis op een bepaald moment in dit lange proces. Het maakt uit of een uitspraak in grote verwarring en vol loyaliteit aan het begin van het proces wordt gedaan, of midden in de polarisatie die het gevolg is van het bekend worden van het gebeurde in de geloofsgemeenschap, of pas vijftien jaar later, terugkijkend op een stuk verleden dat slechts zo af en toe nog de kop opsteekt.<sup>160</sup>

Gezien de centraliteit van de factor ‘tijd’ in de dynamiek in de gemeente, zou je dus verwachten dat in de analyse nauwkeurige procesbeschrijvingen worden geboden. Beschrijvingen van de manier waarop de relationele dynamiek precies verloopt. Een dergelijke procesbeschrijving bieden wij echter niet. Is dat geen zwaktebod? Wij denken van niet. Om twee redenen. Allereerst is de vraagstelling van dit onderzoek gericht op de ervaringen van slachtoffers. En uit hun ervaringen is niet rechtstreeks af te leiden hoe het proces in de geloofsgemeenschap is verlopen. De gesprekken met onderzoeksparticipanten bieden ons immers alleen inzicht in *hun* structurering van het gebeurde. Van de wijze waarop *zij* orde aanbrengen in de tijd. Ten tweede zagen wij bij de bespreking van de literatuur dat het proces in de geloofsgemeenschap niet lineair verloopt. Zo spreekt bijvoorbeeld Veerman niet van fases, maar onderscheidt hij verschillende episodes. En Knudsen ontwikkelt, uitgaande van de rouwfases van Kübler-Ross, een *grief wheel* om recht te kunnen doen aan de niet-lineaire wijze waarop mensen in geloofsgemeenschappen zowel collectief als individueel rouwen om wat er met de grensoverschrijding is kapotgemaakt. (Liberty, 2006a; Veerman, 2005)

Aan de hand van interviewmateriaal zullen wij laten zien hoe slachtoffers door tijdsmarkeringen structuur aanbrengen in hun ervaringen (2). Daarna bieden wij voorbeelden van de complexe manier waarop tijd een rol speelt in de gemeentedynamiek (3). In een afsluitende reflectie gaan wij in op de vraag op welke wijze wij in de analyse dan wel rekening willen houden met tijd als centrale factor voor het verstaan van de dynamiek in de geloofsgemeenschap (4).

---

<sup>160</sup> Meulink-Korf en Van Rhijn refereren aan Einstein die tijd de vierde dimensie noemt. Zonder tijd hebben de andere drie dimensies (hoogte, lengte, breedte) geen betekenis. (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 25, zie ook: 115)

## 2. TIJDSMARKERINGEN

Of de onderzoeksparticipanten nu vertellen over hun eigen bewustwordingsproces, of dat zij spreken over het proces in de geloofsgemeenschap, of reflecteren op hun eigen herstel, door de wijze waarop zij hun ervaringen plaatsen in een tijdsverloop, brengen zij structuur aan in het gebeurde en geven zij betekenis aan hun ervaring.

Terugkijkend onderscheiden onderzoeksparticipanten bijvoorbeeld het moment waarop zij anders tegen de relatie gingen aankijken:

“Als ik denk hoe het begonnen is, dat wat bij mij de knop deed omdraaien, echt... ik wist het met mijn hoofd wel sinds mei, dat ik... maar toch ontkende ik het nog... dat was een artikeltje in Trouw over het boek van Sigrid Zomer.” (Paula)

“Ze zeggen wel eens: een puzzel valt in elkaar. Ik wist in één keer wat er aan de hand was. Waarom ik zo ongelukkig was. Bonk! In één keer lag het daar.” (Tamar)

Al weten deze participanten tegelijkertijd dat het proces van bewustwording ook geleidelijk en vaak met hink-stap-sprongen is verlopen:<sup>161</sup>

“Ja. Er zijn dingen die je ziet, en achteraf zeg je: ik zag het de hele tijd. Maar ook als ik nu mijn brieven – en ik had een dagboek – als ik dat weer zie, zie ik dat ik het al veel eerder heb gezien; met precies dezelfde woorden die ik toen geschreven heb. En het is net of je dat dan vergeet. Je ziet het en je denkt: ik zeg dit voor de eerste keer, terwijl je het al jaren ervoor ook hebt gezegd.” (Paula)

“Ik zat een hele tijd ertussenin: je wéét dat het misbruik is en ik wist ook op een bepaald moment dat ik het zou gaan vertellen, maar ik was zo bang, dat ik probeerde om voor mezelf argumenten te vinden om het niet te doen. Dus dan bleef ik het inderdaad liever zien als een persoonlijke relatie die gestopt is...” (Paula)

Wij zagen in de literatuur dat de manier waarop mensen en geloofsgemeenschappen met seksueel misbruik in een pastorale relatie omgaan niet lineair verloopt. Dat laat echter onverlet dat mensen hun ervaringen lineair proberen te ordenen en dat zij hierbij geneigd zijn om verschillende fases, of verschillende stadia in hun weg te onderscheiden. (Vgl. Ganzevoort & Visser, 2007, 165vv):<sup>162</sup>

“In die periode voor de klacht en voordat ik alles op tafel heb gehad... Dat is de berijming van psalm 32: ‘Zolang ik zweeg, verteerden al mijn krachten. Ik klaagde luid, niets kon mijn pijn verzachten.’ (...) Dat heb ik zo aan den lijve ondervonden.” (Estée)

---

<sup>161</sup> Vgl. onder meer Ganzevoort en Visser over verschillende verhaallijnen, breuken en fragmenten in vertellingen van mensen (Ganzevoort & Visser, 2007, 166v). Door de structurering in de tijd niet helemaal ‘sluitend’ te maken, doen onderzoeksparticipanten recht aan de moeilijkheid van hun bewustwordingsproces.

<sup>162</sup> Dit ordenen van de tijd is niet vanzelfsprekend. Bij de bespreking van trauma zagen wij hoe het schrijven van het levensverhaal door de confrontatie met traumatische gebeurtenissen of situaties kan stagneren (Ganzevoort & Visser, 2007, 296). Iste vertelt hoe zij als volwassene actief probeerde zich haar eigen levensverhaal toe te eigenen:

“Kijk, want ik wist ook mijn hele verleden niet, hoor. Ik kon dat ook niet onthouden. Ik denk: ja, ik ben naar de lagere school geweest, maar wanneer was dat ook alweer? Dus ik ben op een gegeven moment mijn diploma’s ingedoken en weet ik allemaal wat. En toen heb ik eigenlijk een lijst gemaakt... (...) [met] mijn eigen geschiedenis. Want ik kon het zo slecht onthouden. En dan leer ik het uit mijn hoofd en dan vergeet ik het weer...”

Ook hun ervaringen met de dynamiek in de geloofsgemeenschap structureren de onderzoeksparticipanten al vertellend in de tijd:

“Ik had wel het idee, er kwam wel steeds meer onbegrip voor hem. Mensen wilden het ook afsluiten. En hij zorgde ervoor dat het niet werd afgesloten. Dat mensen met hem werden geconfronteerd. Het werd wel steeds minder. Want je merkte dat mensen niets meer met hem te maken wilden hebben. Dus er was wel een kanteling. In die zin. Toen een keer die uitspraak er was dat hij definitief uit het ambt was gezet, toen viel bij mensen het kwartje: je wordt toch niet zomaar uit je ambt gezet. Dan heeft hij ook wel wat gedaan. En toen kwam ook het moment dat zij hem niet... Eigenlijk dat ze hem uitspuugden.” (Tamar)

Een verwachte, gehoopte of gevreesde uitkomst bepaalt hierbij de ‘toon’ van het verhaal (Ganzevoort & Visser, 2007, 166):<sup>163</sup>

“En dat is ook volgens mij zoals het meestal gaat met benadeelden dat zij niet meer naar de kerk gaan, of ergens anders een plekje vinden. (...) Op den duur zal ik mij er misschien ook mee tevreden moeten stellen, maar nu gaat het mij nog te ver. Het gaat echt heel ver.” (Paulien)

“En dan ga je het traject op van: proberen te vergeven. Want dat is gewoon goed voor jezelf. Dat je niet bitter wordt. En dat wil ik ook niet. Alleen ik zeg: nu verzet alles zich daar nog tegen.” (Estée)

Al vertellend springen de onderzoeksparticipanten hierbij vooruit en terug in de tijd (Ganzevoort & Visser, 2007, 165). Zij herinneren zich hun hoop van toen en zij denken na over alternatieve mogelijkheden in het verleden. In het verleden zoeken zij naar alternatieve toekomst (Vgl. Moltmann, 1995, 318):<sup>164</sup>

“Het was steeds minder mijn kerk; ik voelde steeds meer dat ik niet terug kón komen. Dat was toen al wel. Maar misschien – dat had ik later gedacht – als er wat meer mensen naar ons toegekomen zouden zijn, had het er wel ingezet. Als ze gevraagd hadden ‘kom terug’ en als ze duidelijker gekozen hadden, dan hadden we het misschien nog wél kunnen doen. Dat hebben we ook altijd gevoeld.” (Paula)

“Soms denk ik: het is beter om op een gemeentevond te komen en te zeggen: ‘Beste mensen, ik was er één van. En ik heb een aanklacht ingediend. Want dit en dit en dit is er gebeurd.’ En dan hoeft je niet in detail te treden... Nou... Ik ben heel eerlijk, ik kon dat ook niet aan. Misschien dat ik het nu had gekund.” (Tamar)

Al eerder noemde ik dat onderzoeksparticipanten hun verhaal soms op een opmerkelijk emotioneel diachrone manier vertellen. Door de huidige verwijdering heen blijven de eerdere ervaringen, van toen de relatie nog anders werd geïnterpreteerd, toegankelijk. Voor mijn gevoel zijn zij daarin heel trouw aan zichzelf, aan wie zij waren en aan wat zij voelden, ook al is dat gevoel inmiddels nog zo veranderd.

Ook de eigen weg en het eigen herstel worden zichtbaar en misschien waarneembaar door een tijdsordering aan te brengen:

---

<sup>163</sup> Ook hier geldt dat verschillende verhaaldelen en verhaallijnen elk een eigen ‘bestemming’ kunnen hebben. Er hoeft dus geen sprake te zijn van één enkele verwachte of gevreesde uitkomst (Ganzevoort & Visser, 2007, 166). Vermoedelijk hanteren mensen vaak verschillende scenario’s tegelijk en wordt de vraag welk scenario op welk moment het meest waarschijnlijk wordt geacht, mede bepaald door factoren zoals de algemene stemming en de manier waarop een voorbijganger op weg naar de bakker groette of juist niet groette...

<sup>164</sup> Jürgen Moltmann beschrijft de complexe wijze waarop de tijden in elkaar grijpen. “Wenn wir uns eine vergangene Gegenwart ins Gedächtnis rufen, dann nehmen wir auch deren eigenen Erfahrungsraum [het verleden van toen, cvdbs] und deren besonderen Erwartungshorizont [de toen verwachte toekomst, cvdbs] wahr.” (Moltmann, 1995, 318)

“Ik heb ook wel eens wraak willen nemen. Maar dat is een voorbijgaande fase. Niet blijvend.” (Petra)

Ook hier geldt dat de onderzoeksparticipanten aan de ene kant orde en lijn willen aanbrengen in het gebeurde, maar aan de andere kant ook proberen om recht te doen aan hun ervaring van niet-lineariteit:

“Ik las ook al niets meer van de kerk toen (...) ik heb het ook niet willen lezen. (...) Dat kon ik niet. Dat kon er niet bij. Het was gewoon: weer eerst sterker worden. En op een gegeven moment voel je dat je er weer mee bezig wilt... Oké, nu kan ik wel weer even daaraan denken. En dan laat je het weer een tijdje los. Of... Even, dat het moeilijk is. En dan gaat het weer. Dat zijn allemaal stukjes verwerking.” (Paula)

Deze niet-lineariteit geldt ook voor de wijze waarop onderzoeksparticipanten proberen om de gebeurtenissen theologisch te integreren en te verstaan:

“Ik ben heel lang boos geweest op God. Ik was echt... Hij had het gedaan. Ben wellicht nog bozer geweest op God, dan op de dader zelf... ja. (...) Ja dat heb ik dus ook uitgeknopt met God. Ik heb daar heel lang mee geworsteld... en op een gegeven moment wist ik wel van: ja maar ieder heeft zijn eigen verantwoordelijkheid. God heeft ons een vrije wil gegeven en dat is een enorme keuze, waar wij ook heel veel kwaad mee kunnen doen. En dat heeft God ons geschonken. Wij mogen handelen zoals wij dat willen. En dat neemt God niet terug. En dat betekent dat mensen ook jou kwaad kunnen doen. En dat dat God verdriet doet en dat dat jou kwaad doet, maar dat Hij niet ingrijpt. Soms grijpt Hij in. Hij doet het. Soms grijpt hij in en voorkomt hij iets dergelijks, maar heel vaak laat hij het ook gewoon gaan. Ja, het heeft heel lang geduurd voordat ik dat wilde accepteren. Ik wist het wel dat dat het antwoord was voor mij, maar om dan te zeggen van: oké, ik accepteer dat... ja, vond ik heel moeilijk. En ook van dat God dus in die zin beperkt is.” (Parel)

Terugkijkend plaatsen de onderzoeksparticipanten de gebeurtenissen in een groter historisch verband:

“Terwijl ik ook denk... In de tijd van toen... Met die gestalttherapieën, die overal opkwamen... Grenzen verleggen. Ik geloof dat je toen inderdaad ook bijvoorbeeld partnerruil had in sommige kringen... Dat was toch ook in die tijd.” (Petra)

“Trouwens, ik vind het raar van mijn ouders dat ze niet naar de politie zijn gestapt of mij geadviseerd hebben dat te doen. (...) Je kan zeggen het was de tijd er niet naar om dat te doen.” (Isthe)

“En ik moet erbij zeggen, in die tijd, en dan praat ik over 1988, was het ook best wel, ook in de media, heel veel... kwam het naar voren van dochters die door hun vader seksueel misbruikt zouden zijn. In die tijd was dat echt zo'n... een beetje een hype zou je zeggen...” (Maaïke)

En terugkijkend ervaren zij hoe niet alleen de verstreken tijd in het algemeen, maar ook specifieke andere gebeurtenissen de scherpe kantjes van de pijn hebben afgehaald:

“Maar ik denk: het is nou wel klaar. Het leven gaat verder en wij zijn... Zeker als dan net in je vriendenkring iemand overlijdt. Dat is allemaal nog veel heftiger.” (Petra)

Onderzoeksparticipanten bij wie de grensoverschrijding lang geleden heeft plaats gevonden, vertellen hoe zij erin zijn geslaagd om het gebeurde te integreren in hun geschiedenis. Wij herkennen hierin de door Janoff-Bulman beschreven manier om het gebeurde te integreren en weer tot positieve grondaannames te komen door er een diepere betekenis aan toe te kennen (Janoff-Bulman, 1992, 115vv).



“Dus is het dan goed wat er is gebeurd? Nee. Absoluut niet. Maar het heeft mij wel gevormd als mens.” (Tamar)

“Ikzelf vind het niet erg als mensen mij zouden herkennen in het verhaal, maar dat zal voor iedereen anders zijn. Dat komt denk ik ook wel omdat ik er niet echt ‘last’ meer van heb. Ik schaam me er niet meer voor dat het gebeurd is en het heeft me ook heel veel geleerd. En me ook gemaakt tot de mens die ik nu ben. Zo beroerd is dat niet afgelopen.” (Kessie)

Ook de eveneens door Janoff-Bulman beschreven vergelijking van de omkeerbare beelden in de psychologie zien wij terug in de evaluaties van onderzoeksparticipanten. Zie je een vaas of zie je twee gezichten? (Janoff-Bulman, 2006, 82; vgl. Ganzevoort & Veerman, 2000, 28) Enkele onderzoeksparticipanten vertellen hoe beide beelden nu toegankelijk zijn voor hen en hoe zij tussen de beelden heen en weer kunnen switchen. Hierbij blijven allebei de beelden aanwezig. Zij vertellen hoe zij zo af en toe door het pijnlijke beeld worden overvallen.

“Dat is wel bijzonder, zeg maar, normaal heb je daar geen last meer van, want het is natuurlijk een verhaal dat langer is geleden, maar ik merk als ik erover praat, waar nog de pijnplekken zitten. Dat is toch goed misschien. Misschien is het wel functioneel voor mij ook. Weer een stukje opgeruimd denk ik dan straks.” (Kessie)

“Daar moet ik niet steeds tegenaan laten schoppen. Want als ik dat te vaak laat doen, wordt het misschien weer... is de wond die nu misschien... ja, dicht weet ik niet, ik vergelijk het altijd met een kast. Nu op dit moment... Ik laat jou in mijn kast kijken. Maar er zijn soms echt nog wel eens momenten waarop iemand opeens die kast open trapt. En ik helemaal schrik van wat ik daar zie. En het wel heel erg pijn doet.” (Tamar)

### 3. TIJD IN DE GEMEENTEDYNAMIEK

Nadat wij hebben gezien hoe de onderzoeksparticipanten door middel van tijdsmarkeringen structuur aanbrengen in hun ervaringen, zullen wij nu kijken naar momenten waarop zijrijving ervaren tussen hun eigen tijdsbeleving en tijdsbelevingen in hun omgeving. Wij kijken naar ongelijktijdigheid (a), naar voorbeelden van slechte timing (b) en gaan ten slotte in op de rol van interpunctie in de dynamiek van de geloofsgemeenschap (c).

#### *a. Ongelijktijdigheid*

In de gesprekken komt de ongelijktijdigheid die de onderzoeksparticipanten in hun contact met de geloofsgemeenschap ervaren, telkens terug. Wij herkennen hierin de door Graham beschreven sterke polaire spanning tussen nadruk op het heden versus nadruk op verleden en toekomst (Graham, 1996, 178).

“Ze zijn al veel verder. Bezig met de nieuwe dominee, er moet opgebouwd worden... Daar heb ik geen plek meer. Dat is dan alleen maar weer wonden openrijten, waar de gemeente helemaal geen zin in heeft. Ik snap dat hoor! Men heeft trouwens nooit geprobeerd mij en mijn man erbij te houden. Wij stonden er al meteen buiten. Ik denk dat de kerk zo ziek blijft, maar dat is niet meer mijn verantwoordelijkheid. Ik vind het wel erg. Als ze doen alsof er niets gebeurd is, dan kunnen ze na twee of drie jaar G. ook wel weer uitnodigen, voor een leerhuis of wat nog meer.” (Paula)

Hierbij geven de onderzoeksparticipanten aan juist niet bij het heden van de grensoverschrijding te willen blijven hangen. Zij willen verder, maar hebben blijkbaar het gevoel en de erva-

ring dat er, om verder te kunnen, geen afkorting is die aan het gebeurde voorbij voert. Zij ervaren dat ze er doorhéén moeten<sup>165</sup>, willen zij uiteindelijk verder komen. Zo schrijft Paula in reactie op een e-mail van de nieuwe predikant, de *afterpastor*:

“Ik wil niet ‘blijven bij wat was’. Op een of andere manier is dat gesprek nodig om verder te kunnen.” (Paula)

Onderzoeksparticipanten ervaren dat de rest van de geloofsgemeenschap hetzelfde langzame en pijnlijke proces moet doorlopen dat zijzelf, vaak jaren eerder, zijn doorgegaan. Omdat zij weten hoe moeilijk deze weg is, hebben zij begrip voor de moeite die mensen in de geloofsgemeenschap ermee hebben om het seksuele contact als misbruik te zien:

“Het was zó vaak gebagatelliseerd. Het is zó’n groot kwaad! En dat dringt maar niet tot die gelovige groepen door. Maar bij mij óók niet in het begin. Bij mij drong dat ook niet door. Dus aan de andere kant denk ik: hoe kan je toch van die mensen, die weinig kennis van zaken hebben, hoe kan je nou toch van hen verwachten dat ze doorhebben hoe groot dat kwaad is? Ik heb er zelf nota bene ook jaren over gedaan en aan mezelf getwijfeld en toch in hem willen geloven en loyaal zijn... Dus, dat is zo dubbel. Aan de ene kant denk ik: Hallo! Word wakker! En aan de andere kant denk ik: Maar wat verwacht je nou toch van die mensen? Kijk eens naar jezelf hoelang je daarover gedaan hebt. Voor dat je kon zeggen: ‘Ik ben onschuldig.’” (Anne)

Anderzijds vindt een participante dat in elk geval de kerkenraad wel wat sneller van begrip zou mogen zijn:

“Ik ben natuurlijk al zoveel jaren verder. (...) Maar daar komt denk ik wel bij dat je van mensen die er wat verder van af staan en die professioneel horen te zijn, wel wat meer snelheid mag verwachten in dat proces. Iedereen hoeft niet zolang erover te doen zoals ik dat deed. Dat mag je verwachten.” (Estée)

De ongelijktijdigheid werkt hierbij beide kanten op. Soms ervaren de onderzoeksparticipanten dat de rest van de geloofsgemeenschap veel later in het proces staat dan zijzelf, soms worden zij overvallen door een reactie vanuit de gemeente, terwijl zij daar zelf op dat moment niet aan toe zijn. Hierbij speelt de tijd ook op een andere wijze een rol. Onderzoeksparticipanten bij wie de grensoverschrijding lang geleden heeft plaatsgevonden, zijn de weg van bewustwording grotendeels alleen gegaan, als het goed is met hulp van een vertrouwenspersoon. Zij gingen op ongebaande paden, maar konden daardoor wel zelf het tempo bepalen. Inmiddels kan een gemeente in de meeste gevallen al bij de eerste signalen terugvallen op protocollen en op opgebouwde expertise van bijvoorbeeld SMPR.<sup>166</sup> Kerkenraadsleden hebben reeds eerder gehoord van het verschijnsel seksueel misbruik in een pastorale relatie, weten van de gevolgen en vrezen het verwijt van een doofpotcultuur. Vergeleken met enkele decennia geleden heerst er een grotere bereidheid tot handelen. Er is dus zeer veel bereikt. Het nadeel is dat slachtoffers nu makkelijker terecht kunnen komen in processen waar zij op dat moment innerlijk nog helemaal niet aan toe zijn. De behandeling van de zaak in de geloofsgemeenschap kan hierdoor voor hen voelen als een weer niet-respecteren van hun grenzen. Een voorbeeld daarvan is de wijze waarop Paulien de bijzondere visitatie heeft ervaren die naar aanleiding van de melding van grensoverschrijding werd ingeroepen:

---

<sup>165</sup> Vergelijk het beeld in Hollies (1995, 314vv).

<sup>166</sup> Wat er precies beschikbaar is, is afhankelijk van de denominatie.

“De visitatoren wilden dat er een streep onder kwam te staan. Dat staat echt letterlijk in die verklaring. Dat wij beiden een streep onder die situatie zetten. Daar kan ik gewoon niet mee akkoord gaan. Want ik ben nog helemaal niet zo ver.” (Paulien)

“Het [de visitatie, cvdbs] is mij overkomen. Dat is het goede woord denk ik. Het is mij overkomen.” (Paulien)

Zoals er sprake is van ongelijktijdigheid binnen de geloofsgemeenschap, kan er ook ongelijktijdigheid voorkomen als er verschillende slachtoffers van dezelfde grensoverschrijdende pastor zijn:

“Het voordeel een beetje van mij was dat ik er al mee aan de gang was. Voor hen [de andere slachtoffers, cvdbs] was dat... Het was niet hun eigen keuze om te stoppen, bij hen viel het over hen heen omdat ik stopte. (...) Ik was al sterker aan het worden. En zij hebben zichzelf terug moeten vinden op een gedwongen stoppen.” (Kessie)

Op pijnlijke wijze ervaren onderzoeksparticipanten dat hun omgeving op een gegeven moment niet meer bereid of in staat is om zich nog met de grensoverschrijding bezig te houden. Mensen om hen heen zijn er dan klaar mee. Maar de slachtoffers zelf helaas nog niet. Die zouden wel willen dat het anders was, maar het is gewoon nog niet over.

“Als ik al eens een artikel lees erover, dan bijt ik liever mijn tong af dan erover te spreken, want ik krijg toch alleen maar te horen; ‘Och, kun je het nog steeds niet loslaten?’ En bij mijn man bemerk ik korzeligheid, van ‘begint ze weer’ dus reageer ik alleen als hij er zelf over begint.” (Gretha)

“Mensen willen soms zo snel. Tien stappen, hup, klaar. Maar dat... dat is ook met dit. Wie begint er nu nog over je misbruik en dat je daar nog last van hebt. ‘Het is vijftien jaar na dato, kom op, man.’ (...) Maar dat, dat weerhoudt me ook wel om... om in de kerk dan te praten over wat er met mij aan de hand is.” (Parel)

Onderzoeksparticipanten ervaren niet alleen onbegrip voor de lange tijd die zij nodig hebben om de gebeurtenissen te kunnen integreren, zij ervaren ook begrip. In elk geval van enkelingen.

“Toen heb ik iemand van God gekregen, zo zie ik dat. Dat was een pastoraal medewerker. En op de een of andere manier ben ik bij haar terechtgekomen. En nou... Zij heeft mij zo geholpen! Zó veel liefde! Zó veel liefde! (...) Ik zie haar nog zo in de kamer staan. Zo. Kom maar! Wij hebben alles bij God gebracht. En bij Jezus gebracht. Vooral zij. Want ik was de halve tijd buiten westen. Maar jaren, jaren, jaren. Volgens mij heb ik het wel over vijftien jaar of zo. Alles doorbidden en maar weer. En maar weer. Elke week. Uren en uren en uren. (...) Ik weet nog dat ik voor het eerst bij haar was. En ze zei: ‘Ja, maar ja goed, zoiets kan wel tien jaar duren.’ En dat ik achterom keek en dacht: ja, maar die mevrouw... die is... nou... gek! Maar het heeft veel langer dan tien jaar geduurd.” (Isthe)

Paula verwoordt echter ook hoe juist ogenschijnlijk begrip soms de functie kan hebben niet naar slachtoffers en hun ongemakkelijke boodschap te hoeven luisteren. Zij verzet zich ertegen om door anderen in één of andere rouwfase te worden ingedeeld en daarmee feitelijk te worden ‘weggezet’:

“Ik wil mij niet meer zo kwetsbaar opstellen. Dan zien ze me weer als slachtoffer. En dit is juist... Dit is een momentopname. En ik ben boos. Zij [de kerkleiding, cvdbs] zijn verantwoordelijk. Ik heb die verantwoordelijkheid bij hen gelegd. Dat is eigenlijk het enige wat ik wil zeggen. En laten merken dat ik weet wat G. allemaal doet.” “*En je vouw niet de mogelijkheid geven om als het ware af te leiden naar hoe het met jou gaat.*” “Niet op dat moment. Dan zou ik weer gaan huilen. En ze weten dat dat hoort bij

het patroon van slachtoffer. Je blijft altijd slachtoffer en dan blijf je door die fase gaan. ‘En wij begrijpen dat’...’ (Paula)<sup>167</sup>

### b. *Timing*

Onderzoeksparticipanten ervaren niet alleen ongelijktijdigheid, soms ervaren zij ook een verkeerde timing. En een goede timing blijkt in de omgang met grensoverschrijding heel belangrijk te zijn. Het maakt uit wanneer in het proces bepaalde onderwerpen aan de orde worden gesteld. Een voorbeeld is de timing van het spreken over vergeving en verzoening, een thema dat, zoals we nog zullen zien, voor verschillende participanten belangrijk is. Maar als er te vroeg over verzoening of vergeving wordt gesproken, ervaren de onderzoeksparticipanten dat verzoening en vergeving worden gebruikt om de confrontatie met de grensoverschrijding uit de weg te gaan:

“[De kerk, cvdbs] gaat meteen bemiddelen en gaat er meteen vanuit: er is misschien vergeving of misschien is er nog een compromis te vinden. Of er is misschien nog verzoening mogelijk. Dat was het eerste doel. En dat wekt geen vertrouwen als je zulke moeilijke dingen moet vertellen. Van ‘ze beginnen nu al over verzoening terwijl ze nog niet eens het verhaal kennen!’ Dat klopt niet.” (Paula)

### c. *Interpunctie*

Ten slotte is de interpunctie<sup>168</sup> van het gebeurde belangrijk. Wanneer is het eigenlijk begonnen? De gemeente heeft misschien het gevoel dat het begint op het moment waarop een slachtoffer met zijn of haar ervaringen naar buiten treedt. Maar voor de slachtoffers is het dan vaak al jaren gaande. Voor hen is het immers begonnen met de grensoverschrijding zelf (vgl. Hopkins, 2006a, 5). Het doet hen pijn als zij ervaren dat zij in plaats van de grensoverschrijdende pastor als de oorzaak van de pijn en de onrust in de gemeente worden gezien:

“Ik heb een paar voorbeelden genoemd. Dat ik gemeden word alsof ik de dader ben, dat ik van anderen hoor dat ik niet wil praten, alsof daar het probleem begint.” (Estée)

“Al die msn-gesprekken hebben ze [de politie, cvdbs] uitgeprint. Ja. Sorry, ik ben nou eenmaal niet van gisteren. En als hij het hard speelt, dan kan hij het hard krijgen. Dat is heel vervelend voor hem...” “Maar hij speelt het ook hard...” “Hij... hij veróorzaakt het spel. Ik bedoel ik ben helemaal niet iemand die heel hard is of die... Ik bedoel: als ik met iemand ruzie heb, dan ga ik er het liefste nog dezelfde dag heen en dan praten wij het uit en dan schudden wij de hand en dan is het klaar... Maar hij is gewoon veel te ver gegaan. Hij is écht veel te ver gegaan.” (Iris)

## 4. REFLECTIE

Hoe houden wij in dit onderzoek rekening met de tijd? Uitgangspunten voor ons zijn de niet-lineariteit en de ongelijktijdigheid waarmee het proces in de geloofsgemeenschap verloopt.<sup>169</sup>

---

<sup>167</sup> Paula zegt hierover later dat zij zich op dat moment, in het proces van waarheidsvinding, niet te kwetsbaar wilde opstellen. Omdat het haar op dat moment niet ging om haar persoonlijke pijn en omdat zij haar pijn op afstand moest zien te houden om de klacht te kunnen indienen. Later hoopte of verwachtte Paula dat de mensen met wie zij toen heeft gesproken nog eens zouden bellen om te vragen hoe het met haar ging.

<sup>168</sup> Zie in verband met dit begrip Remmerswaal (2006, 128) en Watzlawick en anderen (Watzlawick et al., 2001, 42vv). Zie voor een illustratie van het begrip Hoffman en Arts (1994v) en Meulink-Korf (1997, 37).

<sup>169</sup> Is het dan nog wel zinvol om van een ‘proces’ te blijven spreken? Ja. Het gaat er immers juist om wél rekening te houden met de tijd. En de tijd heeft een richting, in elk geval in joods-christelijke tijdsopvattingen. De tijd is niet circulair. Ik versta zelf het doorlopen van bijvoorbeeld het *grief wheel* van Knudsen dan ook niet als een cirkel, maar

Het in het hoofdstuk 'Context' besproken model van het *grief wheel* van Knudsen (Liberty, 2006a, 44) en de episoden van Veerman (Veerman, 2005, 28vv, 207vv) zijn samen met het beeld van de omkeerbare beelden in de psychologie (Janoff-Bulman, 2006, 82) in onze ogen ook zeer behulpzame modellen om het grillige verloop van het proces in de gemeente na seksueel misbruik te kunnen verstaan. Zowel op individueel als op collectief niveau. Waar in het *grief wheel* de vele verschillende gemeenteleden zich bevinden, met welke thematiek zij vooral bezig zijn en welk 'plaatje' van de wisselende gestalte zij op een bepaald moment zien, kan voor iedereen verschillen. Zo doen de modellen niet alleen maar recht aan de niet-lineariteit, maar ook aan de ongelijktijdigheid van het proces.

Wat betekenen deze uitgangspunten voor de verdere analyse? Het betekent dat de in de analyse geboden citaten diachroon zijn. Doorgaans proberen wij niet om de uitspraken van de onderzoeksparticipanten in een tijdscontext te zetten. Het bovengenoemde impliceert immers dat het niet mogelijk is om de uitspraken op een algemene tijdlijn te zetten. Van de lezer vraagt dit ontbreken van een tijdscontext een actieve houding. De lezer wordt hier immers niet voorzien van een tijdschema. Maar wij hopen met dit korte hoofdstuk 'Tijd' bij te dragen aan zijn of haar sensibilisering voor de manier waarop tijd een rol speelt als het gaat om seksuele grensoverschrijding. Bij het lezen van de analyse zal de lezer waarschijnlijk vaak bij benadering kunnen inschatten waar in het *grief wheel* een bepaalde uitspraak van een onderzoeksparticipant geplaatst kan worden en van welke episode sprake is bij een beschrijving van een gemeentesituatie en vanuit welke van de twee omkeerbare plaatjes een onderzoeksparticipant op een bepaald moment spreekt. Dat is belangrijk. Waar het ons om gaat, is dat de lezer bij het plaatsen van uitspraken de rest van het wiel, de andere episoden en het andere plaatje, in het achterhoofd houdt. Die zijn er immers ook. Op een ander moment staan die weer meer op de voorgrond.

---

erder als een spiraalvormige weg (vgl. Buber, 1997 [1962], 121). Ook is de tijd onomkeerbaar (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 115; vgl. Van Rhijn & Meulink-Korf, 1997, 308).



## 7. Web: de relationele dynamiek na het bekend worden van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie

### 1. INLEIDING

Bij de bespreking van eerder onderzoek naar de relationele dynamiek in geloofsgemeenschappen die met seksueel misbruik in een pastorale relatie worden geconfronteerd, stelden wij vast dat in praktisch alle literatuur genoemd wordt dat slachtoffers doorgaans hun plaats in de geloofsgemeenschap kwijtraken. Wij zagen echter dat dit noemen vaak slechts vrij terloops en oppervlakkig gebeurt. Op de vraag hoe dit kwijtraken van de plaats in de geloofsgemeenschap er precies uitziet, wordt in de bestaande literatuur niet of nauwelijks ingegaan. Alleen het mechanisme van *victim-blaming* wordt veelvuldig genoemd en beschreven. Een beter verstaan van de processen die het voor primaire slachtoffers blijkbaar haast niet mogelijk maken om te blijven, is belangrijk als geloofsgemeenschappen eraan willen werken dat mensen die grensoverschrijding hebben ervaren werkelijk in vrijheid kunnen kiezen om in te gemeente te blijven of om te gaan. Daarnaast zagen wij dat een beter verstaan van die processen ook voor het herstel van geloofsgemeenschappen als geheel belangrijk is.

Doel van dit hoofdstuk is om nader in te zoomen op de relationele dynamiek en om te proberen vanuit het perspectief van primaire slachtoffers te beschrijven hoe zij de gemeentedynamiek ervaren en hoe wat zij meemaken voelt voor hen. Nadat wij daarnet wezen op het belang van de factor tijd als het gaat om een beter verstaan van de sociale gevolgen van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie, zullen wij in dit hoofdstuk de dynamiek in de geloofsgemeenschap ruimtelijk benaderen. Hierbij gaan wij uit van het beeld van de geloofsgemeenschap als een ingewikkeld web van relaties, dat verbonden is met weer talloze andere netwerken. Interacties leiden niet alleen tot bepaalde bewegingen in dat netwerk, of tot bepaalde veranderingen van dat netwerk, maar vinden ook plaats op een bepaald moment in de tijd. Zoals wij al eerder zagen, maakt dat veel uit. Ook in deze ruimtelijke bespreking dient ‘tijd’ dus telkens te worden meegedacht.

Wij benaderen in dit hoofdstuk de geloofsgemeenschap dus als een ingewikkeld web van relaties, verbonden met weer talloze andere netwerken. Ik citeer uit de tekst op de onderzoekswebsite:

“Een gemeente zou je kunnen zien als een ingewikkeld web van allemaal draadjes tussen mensen. Ieder mens is dan een soort knooppunt in dat web en verbonden met een heleboel andere mensen. Met mensen in de gemeente, maar natuurlijk ook met mensen daarbuiten. Sommige draadjes zijn dun en los, sommige heel hecht en sterk. Als we nog even in het beeld van het web blijven spreken, dan zouden wij kunnen zeggen dat wij met bijna alles wat wij in ons leven doen, tegelijk ook weven aan onze draadjes. Sommige draadjes proberen wij te versterken. Sommige draadjes raken weer wat losser. En soms laten wij bepaalde draadjes los om andere vast te kunnen houden. Als een seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie bekend wordt in de gemeente, dan kan dat misschien wel voelen alsof er een steen door dat web van verbanden heen wordt gegooid. Opeens knapt er misschien van alles en opeens is het hele web in de war. En in de buurt van het slachtoffer is de ravage vermoedelijk vaak het grootst.”

Ook onderzoeksparticipanten gebruiken het beeld van de geloofsgemeenschap als een web van relaties. Soms expliciet:

“Nee. Tijdens het hele proces, tijdens de klacht, kon ik niet terecht bij de kerkenraad. Want daar zat zij. Die ex-vrouw. Ik wist niet wie met haar nog verknoopt zat in wat voor relatie. Er was een advocaat in de arm genomen.” (Estée)

Meestal impliciet:

“Mijn vader stond overal tussen, omdat hij zelf ouderling was en koster (alles speelde zich af in een religieuze omgeving en sfeer). Het was ‘makkelijker’ geweest om door een ouderling misbruikt te worden zonder dat mijn vader lid van de kerkenraad was, of koster was geweest en zo veel macht had gehad.” (Isthe)

Wanneer wij in dit hoofdstuk uitgaan van het beeld van het netwerk om te proberen recht te doen aan de grote complexiteit van relaties in geloofsgemeenschappen,<sup>170</sup> gaan wij ervan uit dat het mogelijk is om met dit beeld te werken om de dynamiek van de geloofsgemeenschap te kunnen beschrijven. Tegelijk zijn wij ons bewust van de beperkingen van dit beeld. Wij gaan in de volgende paragraaf (2) in op het beeld van het netwerk, alsook op de beperkingen die dit beeld van het netwerk kent. Nadat wij ons gebruik van het beeld van het netwerk op deze manier van enige inbedding hebben voorzien, richten wij ons op de gesprekken met onderzoeksparticipanten. Wij zagen dat ook zij het beeld van het netwerk gebruiken, expliciet of meer impliciet, om hun relaties met de geloofsgemeenschap te beschrijven. Hierbij is het opvallend dat de onderzoeksparticipanten nog veel vaker juist niet in termen van een ingewikkeld netwerk over hun ervaringen met hun geloofsgemeenschap praten. De hele complexe relationele dynamiek in de gemeente, waarbij mensen in hun sociale interacties lijntjes versterken of loslaten, wordt door de onderzoeksparticipanten overwegend ervaren of samengevat in een eendimensionale beweging: binnen-buiten, centrum-marge.<sup>171</sup> In de gesprekken geven zij voorbeelden van interacties en laten zij vervolgens de gevolgen zien die zij ervaren: soms helpen interacties hen om een plaats in de gemeente te houden of weer te hervinden. Vaak ervaren zij door interacties van anderen in de marge van de geloofsgemeenschap terecht te komen. En zoals wij nog zullen zien, lijken de onderzoeksparticipanten hierbij vaak de ervaring te hebben dat de grensoverschrijdende pastor zich op dezelfde lijn van centrum en marge beweegt, en dat de bewegingen van de grensoverschrijdende pastor en van het gemeentelid dat de grensoverschrijding heeft ervaren, aan elkaar zijn gerelateerd. Beweegt het slachtoffer richting centrum, dan schuift de grensoverschrijdende pastor naar de marge, claimt de pastor zijn plaats binnen de gemeenschap, dan verdwijnt het slachtoffer meer uit het zicht.

Om de gemeentedynamiek te kunnen beschrijven, dient dit ‘eendimensionaal’ maken van de complexiteit in een beweging richting centrum, of richting marge ons als een belangrijk organisatieprincipe. De paragrafen 3, 4 en 5 van dit hoofdstuk zijn gebaseerd op deze observatie van het eendimensionaal ervaren, of eendimensionaal samenvatten van de complexiteit van het gemeentenetwerk. Om de gemeentedynamiek nader te kunnen beschrijven, kijken wij eerst naar de grensoverschrijdende relatie zelf en stellen wij de vraag welke veranderingen de onderzoeksparticipanten in het gemeentenetwerk ervaren als gevolg van de seksualisatie van het contact door de pastor (3). Vervolgens concentreren wij ons op het moment waarop de grensoverschrijding in de geloofsgemeenschap bekend is geworden en kijken wij naar de wijze waarop onderzoeksparticipanten ervaren dat de positie van de pastor in de geloofsgemeenschap is

<sup>170</sup> Zie over deze complexiteit bijvoorbeeld Norbert Elias, die aan het voorbeeld van het spel laat zien hoe enorm groot het aantal mogelijke interacties tussen mensen is en hoe onoverzichtelijk daardoor het spel. Individuele spelers kunnen het spel al gauw niet meer controleren. (Elias, 1970, 75vv)

<sup>171</sup> Zie in verband met centrum-marge, inside-outside ook Troch (1996, 243).



gerelateerd aan de positie van henzelf (4). Daarna proberen wij wat meer de vinger erachter te krijgen hoe de interacties die primaire slachtoffers het gevoel geven hun plaats in de geloofsgemeenschap te kunnen handhaven of te verliezen, eruit zien. Hierbij kijken wij als het ware andersom: wij beginnen bij de door de slachtoffers ervaren gevolgen (beweging naar het centrum of naar de marge van de gemeente) en kijken vervolgens welke interacties hieraan zijn voorafgegaan. (5)

Hierbij aansluitend willen wij ook nog wat formeler naar de relaties in de geloofsgemeenschap kijken (6). Daarbij gaan wij niet meer uit van het eendimensionaal maken van de complexiteit, maar dienen vooral twee andere vragen ons als leidraad of als organisatieprincipe om de gemeentedynamiek te kunnen beschrijven. Namelijk:

Hoe positioneren slachtoffers van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie zichzelf?

En:

Hoe ervaren zij door anderen te worden gepositioneerd?

In het hoofdstuk 'Lenzen' zijn wij bij de bespreking van de wijze waarop dit onderzoek narratief van aard is, erop ingegaan dat wij de gesprekken met de onderzoeksparticipanten performatief benaderen. De onderzoeksparticipanten positioneren zich in het gesprek met mij op een bepaalde manier, omdat zij op een bepaalde manier gezien willen worden. Natuurlijk hebben zij ook andere kanten en op andere momenten in het proces en in andere situaties en voor een ander 'publiek' zullen zij zich anders positioneren om andere kanten van zichzelf te laten zien. Wij zeiden toen dat wij vermoedden dat de onderzoeksparticipanten ons met deze positioneringen hebben uitgenodigd om hen in deze positioneringen te zien, te presenteren en serieus te nemen. En dat zij als het gaat om de relatie met de geloofsgemeenschap, ook op deze kant van henzelf aangesproken willen worden. In elk geval onder andere. Het feit dat wij in dit onderzoek vanuit het perspectief van slachtoffers kijken naar de dynamiek in de geloofsgemeenschap, betekent dat de hier beschreven positioneringen van slachtoffers door anderen eveneens perceptie en 'performance' van de onderzoeksparticipanten zijn. Het is hun ervaring en hun verhaal van het handelen of niet-handelen van gemeenteleden.

Na deze meer formele benadering van de dynamiek in de geloofsgemeenschap sluiten wij het hoofdstuk 'Web' af met een reflectie (7). In deze reflectie stellen wij de vraag hoe al datgene wat wij hebben gezien en genoemd ons helpt om de dynamiek in de geloofsgemeenschap beter te verstaan. Vervolgens bezien wij of het mogelijk is om, uitgaande van het hier genoemde, te komen tot het formuleren van enkele handvatten voor de gemeentebegeleiding.

## 2. NETWERKEN

Gedurende de afgelopen decennia is niet alleen de wetenschappelijke aandacht voor de logica van allerlei netwerken toegenomen – zoals bijvoorbeeld voor verbindingen in de hersenen, de voedselketen, de verspreiding van ziektes (Buchanan, 2003) – , maar dient het beeld van het netwerk ook steeds meer voor het beschrijven en verstaan van sociale verbanden. Hierbij wordt de term 'netwerk' op uiteenlopende wijze gebruikt. Wij noemen kort het denken over netwerken op het macro-niveau van de veranderende samenleving, waarna wij ons concentre-

ren op het gebruik van de metafoer van netwerken op meso-niveau, waar het beeld van het netwerk kan helpen om verbanden van mensen, zoals ook geloofsgemeenschappen die zijn, te kunnen beschrijven.

In *The Rise of the Network Society* (Castells, 2000) beschrijft Manuel Castells de grote veranderingen van de 'sociale wereld' tegen het eind van de 20<sup>e</sup> eeuw. Nieuwe technologische mogelijkheden, met name de opkomst van internet, spelen een belangrijke rol in het mogelijk worden van deze veranderingen. Castells beschrijft de hedendaagse samenleving als een *network society* (Castells, 2000), anderen volgen hem hierin (zie bijvoorbeeld: Van Dijk, 2012). Volgens Van Dijk heeft de samenleving een 'infrastructuur van sociale en medianetwerken, die op elk niveau bepalend zijn voor de wijze waarop de samenleving is georganiseerd'. Inhoudelijk wordt de *network society* gekenmerkt door haar 'hoge informatie intensiteit', zodat de *network society* ook wel als een *information society* aangeduid kan worden (Van Dijk, 2012, 23v). Volgens Castells en Van Dijk worden samenlevingen steeds meer tot netwerksamenlevingen (Van Dijk, 2012, 25; Castells, 2000, 2). Groepen mensen in ontwikkelingslanden, maar bijvoorbeeld ook in achterstandswijken van grote steden, die er niet in slagen met deze nieuwe netwerken verbonden te raken, vallen maatschappelijk steeds meer buiten de boot (Castells, 2000, 2; vgl. Van der Kolm, 2001).

Ook Zygmunt Bauman beschrijft in *Liquid Modernity* (2000) de veranderingen van de samenleving die hij waarneemt. En ook dit boek roept veel herkenning op. Op verschillende terreinen van de samenleving trekken mensen de lijnen die onder meer Bauman en Castells schetsen door, en stellen zij de vraag naar de consequenties van de beschreven veranderingen voor het eigen vakgebied. Zo sluit Pete Ward in *Liquid Church* (2002) expliciet aan bij Zygmunt Bauman's *Liquid Modernity* (Ward, 2003, 7), en, zij het minder uitgesproken, ook bij Castells (Ward, 2003, 55) om de veranderende kerk te kunnen beschrijven.<sup>172</sup> Tegenover een vasthouden aan een statische kerkopvatting, waarbij betrokkenheid vooral wordt gemeten aan het aantal bezoekers van de zondagse diensten, schetst Ward de contouren van een fluïde kerk. Kerk 'gebeurt' waar Christus wordt gecommuniceerd (De Roest in: Ward, 2003, 7v; De Groot, 2007, 254, 258). Deze vloeibare manier van kerk-zijn wordt 'gekenmerkt door een *flow* van religieuze communicatie door kleine en grote netwerken' (De Groot, 2007). Consumentengedrag van *relishoppers* wordt hierbij niet negatief gewaardeerd, maar juist aangemoedigd (Ward, 2003, 8, 73vv). Kees de Groot geeft verschillende voorbeelden van dergelijke 'reli-cultuur' (religieuze evenementen bijvoorbeeld), die enerzijds een kritisch alternatief vormen voor vaste vormen van kerk-zijn, maar die anderzijds vaak door de 'statische' kerken worden gefaciliteerd (De Groot, 2007, 242vv). Hierbij merkt De Groot op dat Bauman zelf vrij negatief is over de door hem gepercipieerde *liquid modernity*,<sup>173</sup> die door Ward echter tamelijk onkritisch wordt omarmd. De Groot pleit er dan ook zelf voor om Bauman's kritische maatschappijanalyse te gebruiken als een *background theory* die ons kan helpen om de politieke missie van de kerk' (zoals bijvoorbeeld de notie solidariteit) opnieuw te verstaan. (De Groot, 2006, 95v, 99v)

Nadat wij hier het gebruik van het beeld van het netwerk van enige context hebben voorzien door enkele actuele reflecties rond de veranderende samenleving en de veranderende kerk aan te stippen die met behulp van het beeld van het netwerk worden beschreven, kijken wij nu

---

<sup>172</sup> Ook binnen andere terreinen van de samenleving, zoals bijvoorbeeld binnen de gezondheidszorg, wordt de vraag gesteld wat de consequenties of de doorwerkingen zijn van de door Bauman beschreven *liquid modernity* voor het eigen veld (Bleakley, 2013).

<sup>173</sup> Zie bijvoorbeeld de beschrijving van Bauman over getto's. Plezierige en ommuurde woonplaatsen voor wie het kan betalen met daarnaast en daarvan gescheiden getto's van armen (Bauman, 2000, 91vv).

hoe het beeld van het netwerk kan worden gebruikt om op het meso-niveau concrete sociale verbanden in het algemeen en geloofsgemeenschappen in het bijzonder te beschrijven.

Werden enkele decennia geleden vooral systeembenaderingen gebruikt om geloofsge-meenschappen te beschrijven (bijvoorbeeld Friedman, 1985), nu wint het beeld van het netwerk aan populariteit.<sup>174</sup> Uiteraard is ook het netwerk-beeld een beschrijving naast andere en kent ook deze beschrijving beperkingen (De Roest, 2010, 153). Wie een geloofsgemeenschap als netwerk beschrijft, kan dit op verschillende niveaus doen. Bijvoorbeeld op het niveau van de groepen binnen een geloofsgemeenschap: hoe zijn de verschillende groepen in geloofsge-meenschappen met elkaar verbonden en hoe sterk zijn deze verbanden? (Van der Ven, 1996, 216, 221) Of, zoals wij hier zullen doen, op het niveau van individuele mensen: hoe zijn de verschillende mensen die op de één of andere manier tot een geloofsgemeenschap behoren, met elkaar verbonden?<sup>175</sup> Hierbij zijn de mensen die samen een geloofsgemeenschap vormen, uiteraard niet alleen met elkaar verbonden, maar maken zij ook deel uit van vele verschillende, deels overlappende netwerken. Door tal van verbanden is een geloofsgemeenschap op deze manier ingebed in de samenleving en in de groepen en verbanden die haar omgeven. Nancy Ammerman en Arthur Farnsley rekenen dergelijke verbindingen naar buiten tot de middelen waarover een gemeenschap beschikt (Ammerman & Farnsley, 1997, 50). Ook Alison Gilchrist spreekt (onder verwijzing naar Granovetters 'weak ties') over de doorlatende *fuzzy edges* van gemeenschappen, die het mogelijk maken dat bijvoorbeeld nieuwe ideeën de gemeenschap kunnen binnenkomen (Gilchrist, 2000, 269).<sup>176</sup> Hierbij is het natuurlijk een reductie om een geloofsgemeenschap alleen te beschrijven in termen van 'wie kent wie?' Want geloofsge-meenschappen zijn zo veel meer dan alleen verbindingen tussen mensen. Een geloofsgemeenschap is immers ook een bepaalde geschiedenis en bepaalde idealen, een geloofsgemeenschap is ook haar hoop, haar verwachting, haar talloze verhalen, haar verlegenheden, haar trauma's en haar manier om daarmee om te gaan: "Each [congregation] is a negotiation of metaphors, a field of tales and histories and meanings that identify its life, its world, and God." (Hopewell, 1987, 5)<sup>177</sup>

James Hopewell spreekt in dit verband in navolging van Geertz (en indirect ook van Weber) over *webs of significance* (Hopewell, 1987, 5). De verbindingen tussen mensen zijn geen simpele 'leidingen' waar informatie onveranderd doorheen stroomt. Mensen voegen context, betekenis en interpretatie toe. Robert Cross en Andrew Parker noemen in dit verband het voor-

---

<sup>174</sup> Voorbeelden van publicaties waarin de kerk als een netwerk wordt beschreven zijn bijvoorbeeld Eder (2012) en Hochschild (2003).

<sup>175</sup> Gerrit Jan van der Kolm plaatst, mede in navolging van Castells, netwerk en gemeenschap ook tegenover elkaar. Enerzijds verbinden mensen (met name aan de bovenlaag van de samenleving) zich in tal van vrijwillige netwerken met elkaar, anderzijds ontstaan er (vooral aan de onderkant van de samenleving) gemeenschappen van mensen die zich terugtrekken op hun etnische of religieuze identiteit. Er ontstaat een ongedifferentieerde restcategorie van mensen die er niet in slagen in netwerken verbonden te raken, een gemeenschappelijkheid van het niet-mee-kunnen-doen, een identiteit die niet vrijwillig is gekozen, maar waartoe mensen veroordeeld zijn. (Van der Kolm, 2001, 188v, 191v) Netwerken zijn volgens Van der Kolm niet vanzelf gemeenschappen: "Pas wanneer een aantal mensen hun transacties, banden, bindingen of verbindingen als gemeenschap beschouwt, is dat specifieke netwerk een gemeenschap." (Van der Kolm, 2001, 193) Het netwerk is een gemeenschap omdat men het zich voorstelt als een groep waar men bij wil horen. Van der Kolm spreekt daarom van *imagined communities*. (Van der Kolm, 2001, 193)

<sup>176</sup> Het feit dat het beeld van het systeem vrij grote afgeslotenheid tot de omgeving suggereert, heeft er misschien aan bijgedragen dat beschrijvingen van geloofsgemeenschappen als netwerk de laatste jaren als adequater worden ervaren.

<sup>177</sup> Een voorbeeld van de wijze waarop elke verbinding tussen mensen 'gelaagd' is, niet op zichzelf staat, maar talloze verwijzingen naar andere verbindingen kent, biedt Barbara Czarniawska in haar bespreking van Latours Actor-Network Theory: "The loving conversation that you overheard at a nearby café has been fed by dozens of Hollywood films and hundreds of pop songs that have been produced – and consumed – in distant localities and distant times." (Czarniawska, 2006, 1555; Latour, 2005)

beeld van het kinderspel ‘telefoon’, waarbij de eerste speler een zin in het oor van de volgende fluistert, die het gehoorde doorfluistert, de kring rond, totdat de laatste speler op het eind hardop zegt wat hij of zij heeft gehoord – vaak een heel andere zin (Cross & Parker, 2004, ix; zie ook Alexander, 2005, 3). De verbindingen en de inhoud zijn dus onlosmakelijk met elkaar verbonden en beïnvloeden en bepalen elkaar (Meulink-Korf, 2009, 14). Verbindingen op zichzelf zeggen dan ook nog niets. Verbindingen zijn ook niet op zichzelf al goed of slecht. Zo is ook de maffia een uitstekend functionerend netwerk (Castells, 2000, 501; vgl. Kunz, 2012, 65; Bates & Davis, 2004, 201). Wie alleen vanaf de buitenkant naar de verbindingen kijkt, ziet niet of een bepaalde persoon in een netwerk een heel belangrijke ‘schakel’ in het netwerk is, of eerder een *bottleneck* waarlangs alle informatie en alle initiatieven moeten passeren, maar waar informatie en initiatieven dikwijls stranden (Cross & Parker, 2004, 33). Of, om een ander voorbeeld te geven, een positie in het centrum of in de marge van het netwerk zegt op zichzelf ook niets. Wij zullen in het vervolg veel met het beeld van centrum en marge werken. Hierbij gebruiken wij de termen centrum en marge niet neutraal, maar ethisch gekwalificeerd. Zoals wij er op grond van de gesprekken met onderzoeksparticipanten straks over spreken, is het centrum van de geloofsgemeenschap een plaats waar je als lid van de gemeenschap graag wilt zijn, terwijl je in de marge van de gemeenschap niet terecht hoopt te komen. Cross en Parker noemen in dit verband echter het voorbeeld van de expert in een bedrijf die er bewust voor kiest om in de marge te blijven werken en om niet te veel contacten aan te gaan met bijvoorbeeld klanten, zodat hij ruimte houdt voor het inhoudelijke werk (Cross & Parker, 2004, 80v). Omdat verbindingen geen starre ‘leidingen’ zijn, maar veranderen, ontstaan en vergaan (De Roest, 2010, 153), spreekt Bleakley (in navolging van met name Engeström) in de context van de door hem als *liquid* omschreven gezondheidszorg dan ook niet van netwerken, maar eerder van *knotworking*. Terwijl conventionele netwerktheorieën volgens Bleakley gericht zijn op stabiele verbindingen (*will-to-stability*), gaat het bij *knotworking* om mogelijkheden. Mogelijkheden dat tijdelijke verbindingen ontstaan. Het gaat om het benutten van kansen tot verbindingen in een situatie van inherente instabiliteit, om *will-to-adaptability* (Bleakley, 2013, 23).

Als wij in dit hoofdstuk het beeld van het netwerk gebruiken om de dynamiek in de geloofsgemeenschap te kunnen beschrijven, spreken wij hierbij weliswaar in eerste instantie over verbindingen tussen de verschillende mensen die met elkaar de geloofsgemeenschap vormen, maar nemen wij al de bovengenoemde verrijkingen en nuanceringen van het beeld mee. Zij dienen bij het gebruik van het beeld te worden meebedacht. Daarnaast sluiten wij bij het gebruik van het beeld van het netwerk aan bij het eerdergenoemde beeld van het netwerk als een weefsel van loyaliteit, van Nagy, die spreekt over de context van mensen als een ‘loyalty fabric’ (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 65). Het web van een geloofsgemeenschap, dat zijn ook de loyaliteiten van mensen aan anderen in de geloofsgemeenschap en aan mensen daarbuiten. Het zijn de geschiedenissen van ‘gerechtigd zijn’, van gezien worden en niet gezien worden. En deze loyaliteiten en gerechtigdheden bepalen mede de thema’s die binnen de gemeenschap belangrijk zijn, zij bepalen mede de koers die een gemeenschap vaart en de houding die zij aanneemt als er conflicten zijn (vgl. Brouwer, 2004a).

### 3. GEVOLGEN VAN DE SEKSUALISERING VAN DE PASTORALE RELATIE VOOR DE RELATIES BINNEN DE GELOOFGEMEENSCHAP

Terugkijkend vertellen de onderzoeksparticipanten van de grote invloed die het grensoverschrijdende contact met hun pastor op hun verschillende relaties heeft gehad. Op de relaties met hun gezin, met de mensen om hen heen en met de geloofsgemeenschap. Hierbij ervaren zij deze invloed in eerste instantie vaak als positief. Verschillende participanten vertellen niet alleen hoe goed het hen deed door de pastor te worden gezien, maar ook dat zij door toedoen van de pastor in het midden van de geloofsgemeenschap terecht zijn gekomen:

“En op het moment toen Johan eruit ging als jeugdouderling, ben ik scriba geworden van de gemeente. Maar ik ben scriba geworden op voordracht van de predikant. (...) Je rolt erin. Je rolt in dat scribaat. En dat heeft me ontzettend veel energie gekost. Want dat was best een hele klus. Wij hadden natuurlijk inmiddels (...) kleine kinderen. (...) Dus ik wist echt wel wat ik doen moest. Maar goed. Ik werkte natuurlijk niet meer in die periode. En op zich ging dat prima. Ik moet ook zeggen: ik had ook heel veel plezier aan dat scribaat. Ik leerde de gemeente er beter door kennen. Ik leerde de mensen daar beter door kennen. Ja, ik kwam toch wel die gemeente in.” (Tamar)

“Ja, ik heb toen ook zo veel gedaan in de kerk. Maar ja, dat is het ook weer, ik heb me daar ook ontzettend voor geschaamd, dat ik juist zo veel had gedaan in die periode, dat ze dan denken dat ik het daarom heb gedaan.” (Kessie)

Terugkijkend op hoe het allemaal begon, zien de onderzoeksparticipanten hoe de pastor toen hun leven is binnengedrongen. Terugkijkend zien zij hoe hij een plaats heeft ingenomen in hun netwerk, die niet aan hem toebehoorde:

“Hij heeft zich in mijn leven binnengedrongen. Echt zo... ja, waar hij niet hoorde. Ja. En in mijn gedachten, in mijn hoofd, in mijn lijf... gewoon dat beeld van diefstal. Dat was het eerste beeld dat mijn man noemde: ‘Hij heeft jou van mij afgepakt’. Mijn dochter zei: ‘Ik was boos op hem omdat ik zag hoe hij jou van mij wegtrok.’” (Paula)

“Mijn zoon is ook voor zijn vader opgekomen ‘Hoe kun je een vrouw benaderen en hier komen in een mooi huis met een mooie tuin en een vrouw bij een hardwerkende man weg halen?’ Dat is ook zo. Hij heeft ook een drukke baan. Hij werkt ook hard.” (Estée)

“Ik vind het niet kloppen. En ik vind het gemeen. Jij bent van mij!’, zei Johan dan wel eens. ‘Je hoort toch bij mij! En toch niet bij hem. Het lijkt wel of je met hem getrouwd bent in plaats van met mij.’ En daar had hij ook gewoon gelijk in, natuurlijk, achteraf.” (Tamar)

De onderzoeksparticipanten beschrijven hun ervaring gevangen te zijn in de grensoverschrijdende relatie. Zij schetsen het web hier als een spinnenweb, waarin zij verstrikt zijn geraakt en waaruit zij zich niet meer kunnen bevrijden:

“En omdat ik er zo vurig voor had gebeden. Hij en zijn vrouw hadden de roeping gevoeld om ons te helpen. Dan moest hij toch wel van God gezonden zijn. Dan schuif je je beetje wantrouwen opzij. (...) Zo kwam ik terecht in het web. Gepakt worden door het draadje. En dan gaat zich het spinsel eromheen verwickelen.” (Aurelia)<sup>178</sup>

---

<sup>178</sup> Dit citaat staat zo niet op het band, maar is door mij gereconstrueerd uit een (door Aurelia geautoriseerde) samenvatting van mij van het betreffende stuk van het gesprek.

“Maar ook dat hij mij dus echt ging bellen om seksueel contact te hebben. Het ging op een gegeven moment ook niet meer om mij. Maar echt om hem. En dat kreeg ik door. Maar hoe kom ik er nou uit? Weet ik... Ik weet niet hoe ik hier uit moet komen.” (Maaïke)

Naast de ervaring dat de grensoverschrijdende pastor hun eigen relationele netwerk binnendringt, hebben onderzoeksparticipanten de ervaring dat de pastor hen isoleert van de mensen om hen heen die belangrijk voor hen zijn. De pastor zorgt ervoor dat de lijntjes waarmee zij met anderen verbonden zijn minder sterk worden en minder worden in aantal. Met name Tamar geeft tal van voorbeelden van de manier waarop zij door de invloed van haar pastor in een isolement terecht is gekomen:

“Ja, Johan wilde niet meer naar die groepen. En hij zei ook: ‘Ik ben het daar niet meer mee eens.’ Maar hij bleef trouw. Tot op de dag van vandaag heeft hij mij dus nooit laten vallen. Hij zegt ook: ‘Ik houd van jou. Maar dit wil ik niet meer. En je moet begrijpen dat ik van je houd.’ En de predikant zei dus constant: ‘Hij houdt niet van je, anders ging hij wel weer mee naar die groepen. Als hij écht van je hield, dan deed hij wel... dit voor jou. En als hij écht van je hield...’ En bijvoorbeeld: ‘Maar als hij doodgaat, dat maakt helemaal niet uit voor jou. Want jij redt jezelf wel. (...) Dus jij hebt helemaal niemand nodig.’ Kun je nagaan. Dus ik werd steeds eenzamer, eenzamer, eenzamer. En ik kreeg steeds meer afstand van Johan. Want ik had toch niemand nodig.” (Tamar)

“Wij hadden die confrontatie gehad, met die predikant. En wij waren thuis, Johan en ik, en toen kwam er een film op de televisie. Een film van een predikante (...) En zij werd geïndoctrineerd door een satanssekte. En je zag dus hoe dat gebeurde. Zij was een predikant van een kerk. En hoe zij daar in werd getrokken en hoe zij geïndoctrineerd werd en hoe dat ging. Johan en ik hebben dat zitten kijken. En wij hebben echt zo gezeten van... Wij zagen het als een film afrollen wat er met ons was gebeurd. Hoe wij waren ingepalmd. Hoe ons leven daar in was gezogen. Hoe we los werden gemaakt van alle mensen die ons lief waren. Onze vrienden. Alles was weg. Alles stond op... Het was alleen maar meer dat groepje, waar je nog bij hoorde. Wij hebben gewoon in een sekte gezeten.” (Tamar)

Maar ook andere participanten vertellen hoe de pastor hen vervreemde van de mensen om hen heen.

“Ik dacht dat hij iets heel zinnigs met mij aan het doen was, waar even een ander niet tussen moest komen omdat anders de therapie niet zou slagen. En zijn zinvolle gedrag niet door zou komen. En dat anderen zich daarmee zouden gaan bemoeien en dat dan... Net als dat je één moeder hebt en niet tien of zo. Ja. Hij wilde niet dat ik daarover praatte.” (Charlotte)

“Ik heb toen ik kind was een heel ernstig ongeluk gehad, dus ik moest sowieso eigenlijk alles nog een beetje met mijn ouders doen (...), dus ik was helemaal afhankelijk van mijn ouders en die relatie, die verbrak hij iedere keer door te zeggen dat mijn ouders mij een kreng vonden of dat zij mij niet gewenst hadden, dat ik niet gewenst was, of dat ze zo'n last van me hadden. Dus ik vervreemde steeds meer van mijn ouders, waardoor ik eigenlijk alleen nog maar de kerk had.” (Iris)

Hierbij vertellen enkele onderzoeksparticipanten dat het ook wel nodig was dat zij bepaalde relaties gingen veranderen, dat zij lijntjes wat los gingen laten. Maar nu nam de pastor de vrijkomende plek in:

“Ja, en mijn moeder was in die zin niet erg wijs. Zij ging er alleen maar tegenin. Achteraf zeg ik, is het een strijd geweest om het touwtrekken: wie is nu de bezetter van mij. Eerst was het mijn moeder en toen is die predikant gewoon in die plek gestapt. Nou, daar was geen plek voor twee.” (Tamar)

“Uiteindelijk heb ik dat toen misschien wel als een verlossing ervaren dat ik dat huwelijk kwijtgeraakt ben. En dat heb ik misschien ook lang als verlossing gevoeld. Maar de laatste jaren denk ik daar dus

ook weer anders over. Daar kun je zien in wat voor processen je allemaal terechtkomt, voordat alles op zijn plek valt, want er kan geen sprake van verlossing van een huwelijk zijn, als die mensen die je ervan verlossen je vervolgens zo'n negen jaar misbruiken. Dan praat je niet over verlossing. Dan praat je over isolement en dan praat je van het isoleren van een slachtoffer van zijn familie, vrienden en geliefden. Dat is wat er dan in feite gebeurt. Dan zit er misschien een goede kant... Maar dan zit er ook een heel slechte kant aan. En dat is wat ik nu weer begin te zien. En dat is met dit hele verhaal zo. Daar blijven heel veel dubbelheden in zitten." (Aurelia)

Hierbij is het niet alleen zo dat de grensoverschrijdende pastor mensen isoleert uit hun verbanden, ook de grensoverschrijding zelf creëert, of versterkt, het isolement:

"Ik was op de [kerkelijke jeugdvereniging, cvdbs]. En wat ik al eerder vertelde dat dat gewoon heel goed voor mij was. Maar met dat het misbruik begonnen was; is daar gewoon een wand gekomen, een glazen wand, zo ervaar ik dat. Tussen de [jeugdvereniging, cvdbs] en mij. Het is anders geworden. Ik weet nog dat ik een gedicht heb geschreven, toen: mijn vrienden staan ver van mij af. / Nee, ze zijn niet laf, maar ze weten ook niet wat er gebeurt... Zoiets. Dat kunnen ze ook niet weten." (Isthe)

Niet iedereen ervaart de isolatie van het eigen netwerk in dezelfde mate en niet voor iedereen weegt het isolement even zwaar:

"Ik denk dat mensen toch ook ongemakkelijk waren met de situatie, ook wel. Maar ik kan mij niet herinneren dat ik... Ik ben ook een beetje een *Einzeltgänger*, ik had er ook niet zo'n last van. Niet echt. Ik deed gewoon wat ik deed. Ik had op dat moment ook nog niet zo'n last van dat geheim. Omdat het mij ook nog steeds iets bracht. Qua wat ik nooit thuis had gekend, qua ouderliefde en iemand die er voor je was." (Kessie)

Verskillende onderzoeksparticipanten vertellen hoe de grensoverschrijdende pastor hen isoleerde van hun geloofsgemeenschap:

"Ja, ik ging er echt aan kapot. Dus toen heb ik nog een keer iemand van de oudstenraad in vertrouwen genomen en dan heel voorzichtig, echt, gezegd dat het contact zo intiem was en dat ik dat eigenlijk niet wou en... Ja. Die mensen zijn niet eens naar hem toegegaan, want zij geloofden mij sowieso al niet. Want zij zeiden: 'Ja, sorry, maar dit verhaal slaat gewoon nergens op.' Ja. Stond ik daar weer in mijn eentje. Met een verhaal dat gewoon hartstikke waar was en ik werd gewoon niet geloofd. (...) Ja, mijn voorganger had natuurlijk al zo vaak gezegd dat ik psychotisch was en dat ik ziek was, dat mensen mij gewoon niet meer geloofden. Met wat voor verhaal ik ook kwam. Zij geloofden mij gewoon niet meer. Hij had er wel voor gezorgd dat ik zo alleen stond dat ik gewoon nergens meer naartoe kon." (Iris)

"Nou ja. Dat is waarschijnlijk net het keerpunt geweest dat ik zei: 'Ik wil dit niet. Ik wil dit niet. Ik wil dit niet.' En: 'Ga je ook met anderen zo om?' Dat ik hem het vuur zo na aan de schenen heb gelegd. En: 'Nou, dat kost je wel dagen als je bij iedereen zo lang blijft als bij mij.' (...) En zij wilden mij graag in de kerkenraad. (...) En toen was het ook: 'Je naam is genoemd. En je zult wel gevraagd worden, we willen je graag...' En ik werd niet gevraagd. En dat vond ik zó raar. Toen was er iemand die zei: 'Ben je niet gevraagd?' Ik zei: 'Nee.' Nu bleek dat hij zei: 'Laten wij haar maar niet vragen. Zij kan het emotioneel niet aan.' Maar toen wilde hij mij dus niet meer... (Rozemarijn)

"Ik vroeg hem: Kan je ook nagaan wat G. verteld heeft, waardoor niemand belt? Dat niet iederéén belt, natuurlijk snap ik dat. Maar dat niemand belt van 'hoe gaat het'? Daarna hoorde ik van verschillende mensen (...) dat 'de dominee had gezegd dat ik geen contact wilde'. Ze moesten mij niet bellen. Nu denk ik dat hij niet wilde dat ik met iemand contact had, dat hij heel bang was dat ik zou gaan praten." (Paula)

De onderzoeksparticipanten vertellen over het lange en vaak lastige proces waarin zij steeds meer doorzagen gevangen te zijn in hun contact met de predikant en zij vertellen hoe zij er uiteindelijk in slagen stappen te ondernemen om zich uit deze relatie te bevrijden. Om enerzijds de banden die hen in deze relatie gevangen hielden, steeds meer te verbreken en om anderzijds een begin te maken met het herstellen van de banden met de mensen om hen heen:

“Hij zei toen: ‘Vertel het pas als je de juiste woorden hebt voor je verhaal. Lees het boek van Sigrid nog een keer, spel het uit, schilder het uit!’ Ik ben inderdaad gaan schilderen en toen ik zag wat ik geschilderd had, kwamen ineens alle emoties los. Ik zit geknield en wil opstaan. G. staat achter me, gebogen, zijn mantel als vleugels om mij heen. Zijn handen op mijn schouders. Hij beschermt me en hij wil mij helpen opstaan, dacht ik. Maar ik zag ineens dat hij me juist neerdrukte. Ik heb drie dagen ontzettend gehuild. De derde dag vertelde ik ‘het’ aan mijn man.” (Paula)

“En toen ik bij hem thuis was geweest en zijn vrouw alles had verteld, toen was ik zo kapot, en toen zag ik ook eigenlijk ineens: hé, mijn ouders vangen mij eigenlijk... Ondanks dat zij helemaal niets weten, ondanks dat zij mij helemaal niet begrijpen, vangen zij mij eigenlijk best aardig op. Want zij lieten mij ’s ochtends eens een keer lekker lang liggen. Of mijn moeder ging allemaal lekkere dingen voor me klaarmaken. En dan dacht ik: hey, dat is toch eigenlijk heel lief. Maar toen hij nog zo op mij inpraatte, zag ik dat helemaal niet. (...) En toen werd de relatie met mijn ouders langzaam gelukkig wel weer beter.” (Iris)

#### 4. WAAR DE EEN IS, KAN DE ANDER NIET MEER ZIJN

Vaak vertellen onderzoeksparticipanten dat zij, nu zij anders tegen de grensoverschrijdende pastor zijn gaan aankijken en nu zij op de een of andere manier het geheim hebben verbroken en de grensoverschrijding hebben aangekaart, niet meer in de buurt van deze pastor willen of kunnen zijn. Zij willen of kunnen hem – blijkbaar op een heel fysiek niveau – niet meer zien:

“Een keer bij de apotheek hoorde ik zijn stem. Toen ben ik bijna gillend gek weggelopen. En toen dacht ik: jij medicijnen halen. Ik medicijnen halen. Potverdorie. En toen ben ik naar een vriendin gegaan, waar ik helemaal overstuur zat.” (Rozemarijn)

“Toen kwam de rechtszaak. Ik vond het zo erg. Het zat behoorlijk vol gewoon met gemeenteleden in die zaal. Ik ging met iemand van slachtofferhulp, die me toen had geholpen met de procedure, daar naartoe. (...) Ja. Ik vond het heel erg. Die rechtszaak. Ik kwam redelijk dicht achter hem te zitten. En toen kon ik hem ruiken. Hoeh! Ik vond het zo walgelijk. (...) Ik kreeg die plaats toen ook aangewezen.” (Hannah)

Hierbij is het opvallend dat dit hele fysieke ‘niet meer in de buurt van de grensoverschrijdende pastor kunnen zijn’ door sommigen als het ware heel breed wordt ervaren. Het ‘ik’ van de onderzoeksparticipanten en ‘de grensoverschrijdende pastor’ zijn niet alleen maar hun persoon, maar soms blijkbaar ook hun ‘symbolische representanten’ of hun verhalen:

“Toen zei ik: (...) ‘Neem dan gelijk de kaart uit de kaartenbak mee, want daar willen wij graag uit. Of daar wil ik in ieder geval uit. Want ik wil niet in jouw kaartenbak zitten.’ Het idee alleen. Het was meer symbolisch. Weg. (...) Ik wil niet meer, zelfs mijn naam niet meer, in dat huis zitten.” (Paulien)

“Ik ga die verklaring dus niet ondertekenen. Ik wil ook niet contractueel verbonden worden met hem. Dat is zo psychisch fout...” (Paulien)



“Dat huis. Ik heb daar heel mijn... Ik ging altijd naar zijn huis, naar die pastoriewoning, die heel groot is, en voor mijn part was het heel klein geweest, maar je hebt er heel veel van je zelf in liggen. In het huis van een ander. En soms zou ik er wel willen wonen. Om weer beheer te krijgen over mijn eigen gevoel wat ik heb neergezet in dat huis. (...) En nu kan ik daar niet meer bij in dat huis. Terwijl daar wel veel van mij ligt. (Charlotte)

Het ‘niet meer in de buurt van de grensoverschrijdende pastor kunnen zijn’ gaat hierbij verder dan de persoon van de pastor. Verschillende participanten vertellen hoe alles wat aan hem herinnert, moeilijk voor hen wordt:

“Kerkmuziek vond ik vroeger prachtig. Als ik dat nu hoor, dan stik ik er haast in. Dat doet mij veel verdriet.” (Gretha)

“En ik kan op televisie of in films ook heel slecht naar seks kijken. Ik loop er altijd bij weg. Dan denk ik: het heeft zo veel meer beschadigd, dan... Ja. Dan dat jezelf denkt of kunt vermoeden van tevoren eigenlijk.” (Rozemarijn)

“Toen de eerste keer dat hij mij verkrachtte. Toen ging zijn vrouw de deur uit. Maar zij had les bij L. En L. dat is de moeder van een bekende Nederlander. Dus die kon ik nooit zien. Als ik die zag op de televisie dan werd ik gewoon altijd beroerd. Nu niet meer. Maar ik heb er heel lang niet tegen gekund.” (Isthe)

En zoals wij later nog zullen zien, zijn juist de kerk of het geloof bij uitstek terreinen die lastig kunnen worden voor onderzoeksparticipanten, omdat kerk en geloof zo aan de grensoverschrijdende pastor herinneren.

Voor de relationele dynamiek in de geloofsgemeenschap heeft dit ‘niet meer in de buurt van de grensoverschrijdende pastor kunnen zijn’ grote gevolgen. Want dit maakt dat de posities van slachtoffer en grensoverschrijdende pastor in de ervaring van de onderzoeksparticipanten sterk (negatief) aan elkaar zijn gerelateerd. Daar waar de grensoverschrijdende pastor ruimte inneemt, of daar waar hem ruimte wordt geboden, verliest het slachtoffer automatisch deze ruimte:

“Ik heb ook nog een tijdje in de commissie voor het kerkblad gezeten en toen hij in die commissie is gekomen, ben ik er weer uitgegaan, want ik ga niet in een commissie als hij daar in zit. Dat lijkt mij logisch en hij snapt dat kennelijk niet.” (Paulien)

“Op een gegeven moment zegt Johan tegen mij: ‘A. zit in de kerk.’ Ik zeg: ‘Wat?’ Hij zegt: ‘Ja, hij zit in de kerk.’ Nou ja, toen was het al collecte en was de kerk al bijna afgelopen. Ik denk: ik loop er nu niet uit. Dat doe ik niet. Ik ga eerst kijken of het waar is. Dus wij staan op en ik draai me om. En hij zit inderdaad in de kerk. Dus wij zijn naar huis gegaan. En ik was zo van de kaart. Zo van de kaart. Want op dat moment voelde het als: nu ben ik mijn plek in de kerk kwijt! Als hij daar zit, kan ik daar niet zitten. Toen heb ik dus weer naar de voorzitter gebeld. ‘Moet je luisteren. Jullie moeten tegen de predikant zeggen dat hij weg blijft.’ Ik zeg: ‘Want ik ga niet meer naar de kerk als de predikant komt. Sterker nog: ik laat me vandaag nog overschrijven naar de hervormde kerk. Want ik wil niet met die man in een gebouw zitten.’” (Tamar)

Andersom ervaren slachtoffers deze correlatie vermoedelijk veel minder sterk: slechts in enkele reflecties vertellen onderzoeksparticipanten dat het feit dat zij ruimte innemen of dat hen ruimte wordt geboden, consequenties heeft voor de grensoverschrijdende pastor en voor de mensen om hem heen:

“Een paar jaar terug heb ik haar in een dienst in een andere gemeente gezien... Ik liep daar. Ineens zei iemand: ‘Dag Hannah’ En dat was dus zijn vrouw. En dat was dus even schrikken. Behoorlijk. Maar goed. Daar zat ik. Met mijn kinderen. En de dienst begon en... Ik wist niet dat zij daar kwam in die dienst. Maar het bleek dus dat zij daar vaker kwam. En op een gegeven moment... Zij liep eruit. Zij liep de dienst uit. Met een stel mensen. Toen dacht ik: dit is blijkbaar haar gemeente. Ik kwam daar vanwege een doopdienst. Ik dacht: dan ga ik weg. Ik vond het wel vervelend dat dat zo zichtbaar was. Maar ik dacht: dan ga ik hier ook niet meer zitten nu. Dus toen ben ik met de kinderen weggegaan. (...) Dan moet zij hier maar rustig kunnen zitten. Dan ga ik weg.” (Hannah)

## 5. HET WEB NADER BEKEKEN

In de vorige paragraaf hebben wij de sterke negatieve correlatie getoond die onderzoeksparticipanten ervaren tussen hun eigen positie en de positie van de grensoverschrijdende pastor. In deze paragraaf zullen wij nader inzoomen op de relationele dynamiek zelf. Daarbij dient de in de inleiding beschreven observatie van het eendimensionaal samenvatten van de gemeentedynamiek ons als heuristisch instrument en ordeningsprincipe. Wij zeiden dat de onderzoeksparticipanten die complexe relationele dynamiek in de gemeente, waarbij mensen in hun sociale interacties lijntjes versterken of loslaten, overwegend ervaren of samenvatten in een eendimensionale beweging: binnen-buiten, centrum-marge. In de gesprekken geven zij voorbeelden van interacties en laten zij vervolgens de gevolgen zien die zij ervaren. Soms helpen interacties hen om een plaats in de gemeente te houden of weer te hervinden. Vaak ervaren zij door interacties in de gemeente meer in de marge van de geloofsgemeenschap terecht te komen. In deze paragraaf beginnen wij bij de gevolgen; dat wil zeggen, wij beginnen bij de beweging richting centrum of richting marge. Vervolgens proberen wij te ontdekken welke interacties in dat grote en complexe gemeenteweb tot deze gevolgen hebben geleid. Hierbij geldt dat de beweging naar de marge vaak ook nadrukkelijk door de onderzoeksparticipanten als beweging naar de marge wordt benoemd, terwijl de beweging naar het centrum doorgaans met andere woorden wordt omschreven. Onderzoeksparticipanten spreken hier eerder in termen van ‘behulpzaam’ of ‘prettig’ of zij vertellen dat iets hen goed heeft gedaan.<sup>179</sup>

Toen ik nadacht over de organisatie van het interviewmateriaal dacht ik eerst dat het mogelijk zou zijn om eerst te vertellen wat de onderzoeksparticipanten goed heeft gedaan, dan te vertellen wat hen uitsluit uit de geloofsgemeenschap en vervolgens in te zoomen op het grijze middengebied van allerlei interacties in de gemeente die misschien helemaal niet vervelend zijn bedoeld, of die zelfs goed zijn bedoeld, maar die toch niet blijken te helpen. Gaandeweg bleek echter dat het niet mogelijk was om het materiaal op deze manier te ordenen. Want het bleek dat in de gesprekken maar weinig voorbeelden te vinden zijn van een heel duidelijk uitsluiten van onderzoeksparticipanten. Met andere woorden, aan de consequentie ‘beweging naar de marge’ gaat in de meeste gevallen geen eenduidig uitsluitende actie vooraf. In plaats van een actief ‘weren’ van slachtoffers uit de geloofsgemeenschap is er doorgaans veeleer sprake van een passief ‘nalaten’, dat door mensen die grensoverschrijding hebben ondervonden echter als een actieve keuze tegen hen wordt ervaren. Wij zullen eerst kijken naar het grote en uiteenlopende veld aan interacties die maken dat onderzoeksparticipanten het gevoel hebben hun

---

<sup>179</sup> Hierbij is het niet mogelijk om bij elk in dit hoofdstuk geciteerd interviewfragment precies aan te geven welke interactie tot welke conclusie heeft geleid. Vaak blijft informatie impliciet, soms blijkt zij uit de context. Vaak worden de conclusies ‘beweging naar het centrum’ of ‘beweging naar de marge’ niet één op één aan duidelijk onderscheiden interacties of ervaringen gekoppeld, maar zijn het meer algemene conclusies, die terugkijkend op het gebeurde worden getrokken.

plaats in de geloofsgemeenschap kwijt te raken (a). Daarna beschrijven wij interacties die onderzoeksparticipanten helpen om hun plaats te behouden (b).

### *a. Wat sluit uit?*

Welke interacties in de geloofsgemeenschap geven onderzoeksparticipanten het gevoel hun plaats kwijt te raken? In deze subparagraaf bezien wij eerst hoe primaire slachtoffers het verbreken van verbanden met mensen in de gemeente ervaren. Hierbij besteden wij bijzondere aandacht aan de positie die de partner van de grensoverschrijdende pastor inneemt in het geheel. Daarna kijken wij naar de hierboven al genoemde interacties die vaak niet openlijk uitsluitend zijn en die doorgaans ook niet uitsluitend bedoeld zullen zijn, maar die er toch aan bijdragen dat primaire slachtoffers hun plaats in de gemeente kwijtraken.

#### *Verbroken verbindingen*

Daarnet zeiden wij dat er aan de beweging naar de marge meestal geen eenduidig uitsluitende interactie in de gemeente voorafgaat. Soms echter ervaren misbruikten wel directe uitsluiting:

“Ik weet wel dat op een gegeven moment... Die man die mij vroeg waarom ik de gemeente kapotmaakte, zei dat mijn kinderen daar niet meer mochten spelen een tijd. Maar dat werd niet tegen de kinderen gezegd, dat werd tegen mij gezegd.” (Kessie)

“Wij zaten bijvoorbeeld in een wijkgroepje. Dat werd geleid door F. En zij hoorde ervan dat ik dus – het is nooit officieel bekendgemaakt dat ik het was – maar toen er geruchten waren zei zij: ‘Ik heb geruchten gehoord, ben jij het, die (...) wat met hem heeft gehad?’ Zo noemde zij dat. (...) ‘Ja, dat ben ik.’ ‘Hoe durf jij dan aan onze wijkgroep mee te doen?’” (Gretha)

“Ik had mijn verjaardag gevierd en toen waren wij met z’n twintigen. Dat was hartstikke gezellig. Dat was in de lente en in de herfst deed ik aangifte en twee weken later was er niemand meer. Er waren mensen die mij hebben opgebeld en gezegd: ‘Sorry, Iris, maar wat je nu doet, daar kan ik je niet in steunen, ik wil niets meer met je te maken hebben.’” (Iris)

Vaak ervaren onderzoeksparticipanten dat mensen binnen de geloofsgemeenschap de grensoverschrijdende pastor steunen of verdedigen. In de vorige paragraaf beschreven wij hoe de positie van slachtoffers is gecorreleerd aan de positie van de grensoverschrijdende pastor. Dat betekent dat steun voor de pastor wordt ervaren als keuze tegen het slachtoffer, al zal dat misschien niet altijd door de betrokken gemeenteleden zo zijn bedoeld of zo worden ervaren:

“En toen ben ik naar die dominee toe gegaan en heb dus verteld wat er gebeurd is, wat Z. met mij gedaan had. En zijn reactie was: ‘Ja. Ik ga toch echt niet deze man erop aanspreken. Want ik moet nog met hem samenwerken.’” (Isthe)

“Vroeger was het zo, als mensen buitenechtelijke relaties aangingen, dan had ik voor de kansel, ten overstaan van de gemeente, had ik dan moeten zeggen dat dat was gebeurd. En dan had ik daarna te horen gekregen dat ik daar niet meer mocht komen. Maar dat hoefde dan niet, want dan zou die man, de ouderling, ook beschadigd worden. Dus bij deze hoefde ik dat niet ten overstaan van de hele gemeente te doen. Maar ik mocht er ook niet meer binnenkomen.” (Maaike)

Soms lijken onderzoeksparticipanten als een bedreiging te worden ervaren:

“En alles wat zij zeiden kon ook tegen hen gebruikt worden. Dat werd er ook nog even bij gezegd.” (Paulien)

Vaker zijn de ervaringen van de onderzoeksparticipanten echter onduidelijker. Zo ervaart een onderzoeksparticipante dat iemand opeens niet meer op haar e-mails reageert. Iemand met wie zij jarenlang goed contact heeft gehad. Zonder dat zij weet waarom de ander niet reageert. Zonder dat zij weet welk verhaal de ander heeft gehoord. Zonder dat zij haar eigen verhaal heeft kunnen vertellen. En dat maakt onzeker.

“Ja, de impact is groot. En misschien word je wel paranoia als je zo genegeerd wordt. Maar vroeger reageerde hij altijd meteen. (...) We hadden goed contact. Ineens is dat weg. Zonder ‘proces’ veroordeeld; zo voelt dat. Best pijnlijk.” (Paula)

Vrouwen die grensoverschrijding hebben ervaren, hebben het gevoel te worden ontweken. Mensen blijven weg. Ze hebben het gevoel te worden genegeerd. Hun kringetje wordt klein:

“Kijk, toen mijn vader overleed waren er veel condoleances, ook van kerkmensen. Toen mijn moeder overleed niet meer. Dat is al een duidelijk teken...” (Gretha)

“Ja. Omdat ik toch door die jaren heen (...) ook merkte dat predikanten niet hier op bezoek wilden komen. Maar ook andere mensen van de kerk ontweken mij. Dus dat was voor mij...Het ontwijken. Het niet met mij in contact willen komen. Waar het ook over gaat.” (Maaike)

Onderzoeksparticipanten vertellen hoezeer zij zich in de steek gelaten voelen. Allereerst door de gemeente in het algemeen:

“Ja, die laten me in de steek! Ze laten niks meer horen, ze vinden dat moeilijk. Ja, dat besef je dan hè? Dat je door zo’n conflict ook alleen komt te staan.” (Paula)

Daarnaast voelen onderzoeksparticipanten zich ook in de steek gelaten door concrete anderen van wie zij hulp of steun verwachten, bijvoorbeeld door andere slachtoffers die zelf geen actie willen ondernemen:

“Die ene vrouw, met wie hij dus ook rotzooide, die problemen had met haar man en in scheiding lag, die vriendschap is kapot gegaan. Want ik stelde mij veel radicaler op. En zij zei op een gegeven moment: ‘Jij hebt je man naast je.’ Zo van: dan kan ik het ook. Dat ging in zo’n nare sfeer. Zij vond het ook heel vervelend. Aan de ene kant hield ik haar op de hoogte van wat er allemaal gebeurde en aan de andere kant wilde zij absoluut geen medewerking verlenen. Want zij zei: ‘Ik woon daar nog.’ Zij stond aan het einde van de dienst samen met hem de handjes te schudden. Naast hem, naast de dominee. Dat wilde zij niet opgeven. En door de stappen die ik deed, werd haar sociale netwerk bedreigd. Want als bekend zou worden dat zij ook een van de slachtoffers was, dan zou dat ook gevolgen hebben voor haar sociale leven. Want de kerk was haar meest belangrijke sociale netwerk. Dus ik werd voor haar een bedreiging. (...) Dus die vriendschap is kapot gegaan. En dat vond ik heel erg.” (Anne)

Ze voelen zich ook in de steek gelaten door mensen die hen steunen en van wie zij het gevoel hebben dat zij aan hun kant staan, maar die dan ook contact met de grensoverschrijdende pastor of met de mensen om hem heen blijken te hebben. Het is duidelijk dat dit voor de onderzoeksparticipanten heel bedreigend is:

“Zij [een vriendin en medeslachtoffer, cvdbs] is ook inderdaad met die ex-coach in gesprek gegaan. Zij werd op een gegeven moment ook genegeerd. En zij is toen met haar in gesprek gegaan. Daar heeft zij mij ook over opgebeld: ‘Dat zal heel moeilijk voor je zijn, maar ik ben het gesprek wél aangegaan.’ Ja. Toen voelde ik me ook behoorlijk in de steek gelaten. Ja.” (Estée)

Hierbij gaan de onderzoeksparticipanten op zoek naar verklaringen waarom mensen het zo laten afweten. Zij begrijpen dat het moeilijk is voor de mensen uit de geloofsgemeenschap en zij zien het loyaliteitsconflict waarin gemeenteleden terechtkomen:

“Daarom denk ik ook dat de voorzitter niet helemaal... te vertrouwen is? Dat klinkt alsof ik hem niet vertrouw. Het is op zich een heel aardige man, dat is echt... Ik wil geen kwaad woord over die man zelf zeggen. Maar ik denk wel dat hij het moeilijk vindt om hierin te schipperen en voor beiden goed te doen. Dat kan hij eigenlijk niet. (...) En het is natuurlijk ook moeilijk te accepteren dat een predikant in wie jij vertrouwen hebt gehad, dat die zo over de schreef gaat.” (Paulien)

Zij weten dat mensen niet onverschillig zijn, dat het gebeurde hen raakt. Maar zij hebben het nodig om dat niet alleen te weten, maar het ook te ervaren:

“Ik was wel ontredderd, maar dan nog, dat er niemand is die iets zegt. Terwijl je wel hoort dat erover wordt gesproken. De voorzitter zei wel: ‘Maar er zijn heel veel mensen die je van harte steunen.’ Dan zei ik ook: ‘Waarom hoor ik dat dan niet? Van die mensen. Waarom moet ik dat van jou horen? Waarom kunnen niet die mensen...’” (Tamar)

“Ik dacht: iedereen mag altijd ziek zijn in een kerk en zijn ziekte hebben. En er worden bloemen gebracht voor mensen die ziek zijn, iedere zondag. En hij gaat op bezoek, op huisbezoek en als je niet lekker bent en als iemand werkeloos is, dan wordt die persoon uitgebreid bezocht en geholpen. Ik dacht, nou, mijn ziekte, mijn ding is toch misbruik? En mag ik daar dan niet mee zijn in de kerk?” (Charlotte)

Hierbij vertellen verschillende onderzoeksparticipanten van momenten waarop zij wel door mensen uit de gemeente zijn benaderd, maar ze het gevoel kregen dat het hierbij niet om henzelf ging, maar dat de ander alleen kwam uit nieuwsgierigheid. En nieuwsgierigheid – zo blijkt uit de gesprekken – verbindt niet.

“Stiekem willen mensen toch wel wat weten – en ze willen het eigenlijk niet laten merken. Zo is het eigenlijk. Ze zijn heel nieuwsgierig en eigenlijk willen ze heel graag weten hoe het zit en of er al een uitspraak is en of hij al veroordeeld is, of niet. Maar, eigenlijk willen ze ook niets met je te maken hebben. Dus je krijgt hele rare dingen. Dat is heel apart. En dat speelt zich altijd via mijn tante af. Dus zij is eigenlijk een soort postbode. ‘Die en die vraagt hoe het met je gaat. En die vraagt hoe het met de zaak is.’ ‘Ja, het gaat heel goed en hoe het met de zaak is, dan moet ze me even bellen.’ (...) Kijk, als mensen echt geïnteresseerd zijn, dan moeten ze me bellen. En dan ben ik altijd bereid om fatsoenlijk antwoord te geven. Maar dat moeten ze niet via haar doen. Want daar wordt zij niet gelukkig van en daar heb ik ook niets aan. Zij is geen postduif.” (Iris)

“Hij wilde precies weten wat er gebeurd was, hoe, hoe ver het gegaan was, of het wel echt seks was... Dat ging me echt te ver. (...) Hij kwam voor zijn eigen nieuwsgierigheid. Hij kwam echt niet voor mij! Echt niet. Hij wilde alleen maar dingen weten. Hij heeft geen vraag gesteld van: Hoe gaat het met je? Hoe ga je ermee om? Hoe... Hij kwam alleen maar voor zijn eigen nieuwsgierigheid.” (Kessie)

Enkele participanten die zich actief hebben ingezet voor hun geloofsgemeenschap, stellen de pijnlijke vraag of zij nog wel gezien worden nu zij niet meer op dezelfde manier als vroeger een bijdrage aan de gemeente kunnen leveren:

“Er is te veel gebeurd. Dat had ik al toen ik ziek was: oké, dus als ik weer sterk ben, dan mag ik weer meedoen? Dat hele gedoe van misbruik, was ik helemaal niet van plan om te vertellen, dus ik dacht: ik ga wel weer een keer terugkomen, maar dat was toen ook een hobbel. Ze laten me nu in de steek

en ze zien me alleen als ik sterk ben. En als ik zwak ben en *ik* heb hulp nodig dan zien ze me niet staan!” (Paula)

“En dan denk ik van: ja, ik ben zo veel jaren heel erg trouw geweest. Heb heel erg mijn best gedaan en als het dan niet meer gaat en je raakt uitgediend, dan laten we niets meer van ons horen. (...) Ik heb welgeteld in die jaren één kaartje gehad. En dan, ja dan denk ik van: dat noemt zich een barmhartige gemeente, dat wil het zijn.” (Parel)

Maaïke brengt de pijn over de verbroken verbindingen met de geloofsgemeenschap heel treffend onder woorden. De pijn om het zelf niet gezien worden en de pijn om het missen van aandacht en steun. Maar ook de pijn geen bijdrage te kunnen leveren en niet voor anderen te kunnen zorgen:

“Ja, dat ik toch een gebrek heb gehad aan aandacht voor de problematiek, vanuit de kerk, zowel vroeger als nu, nog steeds. Maar ook als mens. Als dochter van wie de moeder is overleden. Ook als moeder van een kind dat speciale zorg nodig heeft. Ben ik gewoon niet belangrijk? (...) Gewoon: hoe gaat het met je? Het hoeft niet eens te gaan over vroeger. Maar dat stukje gewone en normale aandacht wat je bij andere mensen ook ziet en bij andere gezinnen. (...) Ook als ik erom vroeg. Niets. Zij waren gewoon niet thuis. Klaar. Maar ook niet als ik het voor anderen vroeg, voor mijn zoon die in het ziekenhuis lag, of die ziek was. Of mijn vader die in het ziekenhuis lag. En als dan mijn schoonzusje belde, dan wel. En dát doet pas pijn! Echt waar. Dat vind ik echt... Ik was heel verdrietig. Dan voel je je zó gepasseerd, opzij geschoven, niets waard... er niet bij horen.” (Maaïke)

#### *Excursie: de vrouw van de grensoverschrijdende pastor*

In het ingewikkelde web van relaties dat de geloofsgemeenschap vormt, zijn meerdere knooppunten of posities aan te wijzen, die in het kader van dit onderzoek van belang zijn. Een intrigerend knooppunt (tevens het enige knooppunt waarop wij op deze manier zullen ingaan), is dat van de vrouw van de grensoverschrijdende pastor. In de literatuur wordt gewezen op de lastige positie van partners van grensoverschrijdende pastores. Zij zijn overduidelijk ook slachtoffer van de grensoverschrijding. Naast alle gevolgen die het gedrag van hun partner heeft voor hun relatie, kunnen ook de sociale en economische gevolgen voor hen (en voor hun eventuele kinderen) zeer ingrijpend zijn. Uit de literatuur blijkt dat partners van grensoverschrijdende pastores hun echtgenoot vaak proberen te verdedigen. Voor de primaire slachtoffers is dit, zo blijkt uit de interviews, heel lastig.

Alle onderzoeksparticipanten geven aan dat de grensoverschrijdende pastor over wie zij vertellen, getrouwd is of toen getrouwd was. In sommige gesprekken komt de partner van de pastor nauwelijks aan de orde. Dan noemen participanten bijvoorbeeld alleen terloops dat de pastor hen heeft verteld dat hij en zijn vrouw in een open huwelijk leven. Sommige participanten vragen zich af in hoeverre de partner van de grensoverschrijdende pastor wist wat er speelde:

“Ook zijn vrouw wist het niet. (...) Ik denk het niet... misschien wel... niet hoever het ging denk ik. (...) Maar er waren ook vrouwen daar in huis. Zij sliepen daar, dat gebeurde allemaal. Ik weet niet of zij het niet geweten heeft... Zij heeft het nooit gezegd.” (Kessie)

Onderzoeksparticipanten hadden niet alleen contact met de grensoverschrijdende pastor, geregeld was er ook sprake van een (al dan niet ook ongemakkelijk voelend) vriendschappelijk contact met diens vrouw:<sup>180</sup>

“Want zij was dan ook, zeg maar, vriendin van mij. En hij heeft mij ook naar haar toe op een bepaalde manier neergezet, zodat die vriendschap ook nooit meer verder zou kunnen gaan. Want zij moest mij wel haten. Zij moest wel een hekel aan me hebben. Want zij koos, kiest, logisch wel, voor hem en voor haar leven met hem. Dus hij heeft heel nare dingen over mij gezegd. Allemaal om zijn eigen positie te beschermen.” (Paulien)

Verschillende onderzoeksparticipanten vertellen hoe partners hun echtgenoot steunen nadat de grensoverschrijding bekend is geworden. Zij gaan bijvoorbeeld demonstratief naast hem staan:

“Hij woont er nog steeds. En dat verbaasde iedereen zo. Kijk, en als er iemand overlijdt, dan kan hij zo pontificaal met zijn vrouw de kerk inkomen, zo van: hier houden jullie mij niet tegen.” (Rozemarijn)

“Want eerst gingen zij dus ook pontificaal winkelen. Zij winkelden nooit hier, maar toen dus wel. Maar toen langzamerhand... Toen zagen mensen hem ook niet meer.” (Tamar)

Sommige partners verdedigen hun echtgenoot actief of gedragen zich aanvallend naar onderzoeksparticipanten:

“En zij heeft zelfs, na haar eerste brief, die schreef zij nog naar de eerste commissie: ‘Er was helemaal geen sprake van een pastorale relatie. Het was een vriendschap en zij was initiatiefneemster.’ Dat ik een relatie had gehad met hem, dat klopte dan... Echt vreselijk. Vreselijk.” (Estée)

“Zij maakte mij ook slecht. Het waren de vrouwen... Dat strooide zij ook de wereld in. Dat de vrouwen hem hadden misbruikt. En dat hij de dupe werd van geroddel en achterklap en achterbaks gedoe van een aantal vrouwen uit de gemeente die hij alleen maar had geholpen en die hem nou de grond intrapten. Dus dat is leuk als je als predikantsvrouw dat doet.” (Tamar)

“Wij hebben een gesprek gehad, dat was een drama. Het eerste gesprek. Want zij raakte in paniek: zo was hij niet en dat lag aan mij en dat we haar ook nooit erbij hadden betrokken. Dus dat werd eigenlijk... Ik noem het soms wel een soap, zo emotioneel. (...) Haar man zat erbij. Dat kwam hem natuurlijk megagoed uit dat zij ertussen kwam te staan. Dat was mooi voor hem. Ik denk dat hij heel goed doorhad wat hem boven het hoofd zou kunnen hangen. Dus alle emoties, die boosheid die zij op mij projecteerde, dat kwam hem alleen maar goed uit, want dat leidt alleen maar af. En mijn man had ook zoiets van: wat zielig voor haar...” (Paulien)

Soms speelt de vrouw van de grensoverschrijdende pastor een merkwaardig actieve rol in het tot stand komen of in stand blijven van de grensoverschrijdende relatie:

“Ja, het was een soort... totale verwarring. Het was van het echtpaar de vrouw, die elke keer zei: ‘Ga maar met hem wandelen. Hij kan mensen zo goed hun eigenwaarde teruggeven.’” (Hannah)

“En hij was gewoon ook heel slim, die man. Geraffineerd. Wat hij ook deed, was mij heel vaak belen. Eigenlijk had hij steeds controle over wat ik deed. Toen ik bijvoorbeeld terugging naar mijn huis, toen zei zij: ‘Het is wel handig als bij ons de sleutel is. Als je de sleutels kwijt bent, dan kunnen wij in je huis.’ En ik zei dat ik dat niet wilde. En toen vroeg zij zo: ‘Of vertrouw je ons niet?’ Dus toen heb

---

<sup>180</sup> En soms hadden ook de kinderen van onderzoeksparticipanten en van grensoverschrijdende pastores contact met elkaar.

ik hen de sleutel gegeven. Maar goed, dat betekende dus ook dat hij ook in mijn huis kon. En dat ook wel deed.” (Hannah)

“Ja. Goed. Toen ik al die jaren die relatie had, heb ik ook wel eens met haar gesproken. En... Ja, ze zei: ‘Leer elkaar maar kennen. Wie weet wat je aan elkaar kunt hebben. Dat kan je huwelijk weer ten goede komen.’ Ook die standpunten die zij had: in vriendschap elkaar tongzoenen dat is geen probleem... Zo.” (Estée)

“Maar goed. Zij zocht toen toenadering. En ik ben met haar gaan praten. Want ik vond het allemaal zo vreemd. En zij zei tegen mij: ‘Ik ben ervan overtuigd dat je de verkeerde beslissing hebt genomen door te stoppen met mijn man. Want je zit in zo’n moeilijke situatie in je huwelijk en hij kan je zo goed helpen...’ Ja, dan vallen de klompen je uit natuurlijk.” (Estée)

De interpretatie van deze actieve rol van echtgenotes door de therapeute van Estée klinkt plausibel:

“Dit is raar. Ja. Dit klopt niet. Mijn therapeute zei: ‘Jij zit ertussen. Zo vang je de spanning op. Als jij ertussen uitgaat komt de spanning op het huwelijk te staan.’ Dat is ook gebleken.” (Estée)

In enkele gesprekken is het opvallend dat onderzoeksparticipanten haast bozer lijken te zijn op de partner van de grensoverschrijdende predikant dan op de grensoverschrijdende predikant zelf:

“Ja. Die vrouw miste daarin ook... elk gevoel van... Ja, van wat? Om daar zorgvuldig mee om te gaan. Ja, ik was soms ook bozer op haar dan op hem. Maar dat kwam ook omdat hij zo’n slachtofferrol aannam, denk ik. (...) Hij was in zijn doen ook... Ja, dat klinkt misschien raar, maar hij was eigenlijk liever dan zij. Zij was een veel hardere vrouw. En nu kan ik dat denk ik ook beter plaatsen. Nu denk ik: zij heeft denk ik ook heel veel meegemaakt met deze man. Dat is haar manier van overleven. Maar ik vond dat toen wel... heel dominant.” (Hannah)

Is hier sprake van een resterende loyaliteit naar de grensoverschrijdende pastor die voor diens partner niet geldt? Wordt iets van de boosheid op de grensoverschrijdende predikant als het ware afgeleid op diens vrouw omdat het makkelijker is om boos op haar te zijn dan op hem? Dat lijkt mij aannemelijk. Helpt het denken van Girard over *mimesis* ons op dit punt? Is hier sprake van een mimetische relatie tussen slachtoffers en echtgenoten met de grensoverschrijdende predikant als begeerd object (Lascaris, 1987)? Wie weet. Maar in de gesprekken vind ik hiervoor geen duidelijke aanwijzingen.

Een bijzondere rol speelt de vrouw van de grensoverschrijdende pastor in het verhaal van Estée. Terwijl de grensoverschrijdende ouderling op een gegeven moment buiten beeld raakt en ‘hoog en droog aan de andere kant van het land zit’, zorgt de onduidelijke rol van diens ex-vrouw er in hoge mate voor dat het verhaal voor Estée blijft doorgaan. Het lijkt hier alsof deze ex-vrouw – in elk geval in de positioneringen van Estée – als het ware de positie van de grensoverschrijdende ouderling heeft ingenomen: de ruimte die zij inneemt in de geloofsgemeenschap beperkt Estée, in de ogen van Estée wordt zij niet door de gemeente begrensd en omdat zij beschikt over intieme informatie, is zij potentieel bedreigend voor Estée:

“De druppel was het laatste meditatieve moment, zoals wij dat dan noemen, voor de vakantie. Dat had zij. En zij zong psalm 133. En dat deed zij, begeleid door haar nieuwe wijkouderling. Dat gaat erover hoe goed het is om als broeders samen te wonen. Ik moest lezen in de dienst. En ik dacht eerst: ik sta op. Ik ga eruit. Maar dan krijg je ook zo’n heisa. Ik denk: nee, ik blijf zitten. Ik laat mij de kerk niet uitjagen. Dat speelt natuurlijk ook mee. Ik laat me de kerk niet uitjagen. En ik moet je zeg-



gen: ik ben biddend naar voren gelopen van: laat dit goed gaan. En het ging goed. Na de dienst sprak ik met mijn wijkouderling. Ik zeg: zo en zo. Hij zei: 'Ja, ik heb aan je gedacht. Ik heb met je meegevoeld.' En dat is prima natuurlijk. Hij leest inmiddels het eerste boek van Sigrid Zomer. Dat vroeg hij zelf. Dus hij wil ermee aan de slag. Dat vind ik heel fijn. Maar ergens denk ik ook: grijp eens in! Doe eens wat! Haal haar van dat welkom af! Je kunt niet namens de kerk welkom heten en je om-draaien als ik binnen kom. Alsof ik de dader ben. Want dat fenomeen gaat spelen natuurlijk. Dat kan niet. En dan dat maar zingen. Dat was de druppel." (Estée)

"Later bleek, dat zag ik pas na de uitspraak, toen ik het hele dossier kreeg, dat zij ook het verslag van mijn hoorzitting had gelezen. En zij had daar haar naam een paar keer gelezen. En daar had zij een brief over gestuurd. Zij eiste dat haar naam uit dat hoorverslag ging. Op de pagina's waar het stond. Nou, het meest intieme heb ik daar op tafel gelegd. Daar heeft zij gewoon in zitten neuzen. Waar komt mijn naam voor? En ik eis dat die eruit gaat. Nou.... (...) Dat is zó gemeen. En zó achterbaks. Ik heb daar geen woorden voor. (...) Zo onveilig. Ik heb op internet zitten kijken. Wat doe je ermee met dat hoorverslag. Maak je dat publiek? Ik weet niet wat zij daarmee van plan is, maar..." (Estée)

### *De gemeente wil er niet aan*

Hierboven gingen wij in op de wijze waarop de onderzoeksparticipanten ervaren dat verbindingen verbroken raken, waardoor zij hun plek in de geloofsgemeenschap kwijtraken. Dat een dergelijk verbreken van verbindingen uitsluitend werkt, is duidelijk, of het nu actief of passief is (nalaten om contact op te nemen of het niet durven). Hier proberen wij de vinger te leggen op subtielere mechanismen die ertoe bijdragen dat slachtoffers hun plaats in hun geloofsgemeenschap kwijtraken. Wij zullen laten zien hoe waar het gezegde blijkt te zijn dat neutraliteit niet bestaat als het gaat om seksuele grensoverschrijding. Een geloofsgemeenschap die niet wil kiezen, die niet werkelijk onder ogen wil zien wat in haar midden is gebeurd, biedt, zo blijkt uit tal van gesprekken, slachtoffers niet de ruimte die zij nodig hebben om eventueel te kunnen blijven.

Dit 'er niet aan willen' blijkt bijvoorbeeld uit de ervaringen van onderzoeksparticipanten dat het gebeurde wordt gebagatelliseerd door mensen uit de geloofsgemeenschap, al dan niet uit verlegenheid:

"J. en ik hebben dan wel een gesprek gehad, waar J. dertig keer om had moeten vragen. Met de wijkouderling. Begin januari. Mijn wijkouderling. Hij heeft dan ook zoiets... Ja... Hij doet zijn best om dan enigszins een beetje te snappen dat er wat gebeurd is. Maar daar blijft het dan bij: 'Ja, daar kan ik ook niets aan doen.' Hij lacht het een beetje weg." (Maaïke)

"En hij zag er ook nog wel knap uit, dus natuúrljik vielen die vrouwen voor hem en... Van de andere vrouw van de meditatiegroep had ik ook eens gehoord dat haar man ook predikant was geweest en ja, bij haar man lagen ze ook altijd flauwgevallen op de stoep, maar dan bracht zij ze weer naar huis. Wat hij deed, vertelde ze er niet bij. Dus, het werd normaal gevonden. Gewoon. En zo werd ik afgedaan, van: nou je zult ook wel voor de deur van Martinus flauwgevallen liggen. Het is ook zo'n knappe man. En zo deed iedereen een stukje mee met het spelletje van Martinus. De gemeente gaf hem de kracht en het voer." (Charlotte)

Paula vertelt in dit verband hoe het seksualiseren van relaties ook door de kerkleiding zelf in eerste instantie niet serieus wordt genomen:

"O, maar het is ons allang bekend dat G. vriendinnen had. Hij is de eerste niet en hij zal de laatste ook niet zijn". (Paula)

### De omgeving

Men weet wel  
Maar wil niet ingrijpen  
Daarom doen ze  
Alsof ze niet weten  
Ik raak geïsoleerd  
En niemand helpt me  
Hij misbruikt mij  
Maar ik word geweerd  
Door mijn omgeving  
Want ze willen niet weten  
Ik moet maar vergeten  
Alsof het misbruik  
Nooit is geweest  
Waardoor de dader leert  
Dat hij zijn gang kan gaan  
Want de omgeving zwijgt  
Totdat.....  
Ik mijn mond open doe  
Er is er tenminste één  
Die niet meer zwijgt  
Dat ben ik

Isthe© 2006

Onderzoeksparticipanten ervaren dat in de geloofsgemeenschap niet duidelijk wordt gekozen. Of dat een gemaakte keuze niet goed wordt gecommuniceerd. Sommigen denken dat de onmacht die de gemeenteleiding of de kerkleiding hierbij soms ervaart, niet terecht is. Zij vermoeden daarachter onwil, of niet voldoende durf om duidelijker te kiezen of om duidelijker op te treden:

“Maar ik geloof niet dat ze machteloos staan! Bréng het maar naar buiten! Waarom brengen ze die brief niet méér naar buiten? Gewoon dingen bij name noemen. Er zijn best middelen te vinden om... tenminste ik zou denken, ik wil best eventjes een uurtje mee brainstormen en dan denk ik dat er best wat dingen te verzinnen zijn die je kan doen om het tegen te houden. Of in elk geval om je als kerk daar duidelijk van te distantiëren. De kerkleiding kan zo zeggen: je mag geen voorzitter meer zijn van die commissie! Maar ze zeggen tegen mij: hij wil maar geen afstand doen van die commissie. Dan geef je de macht ook uit handen, als je dat zo doet. Dat klopt niet.” (Paula)

“Ja. De voorzitter is hier toen regelmatig wezen praten. Hij heeft ook wel gezegd dat hij vond dat de predikant stomme dingen heeft gedaan. Ik heb ook wel de indruk dat hij mij gelooft. Maar hij zegt ook steeds: ‘Het verhaal van de andere kant is heel anders. Dus ik kan er niets mee.’ (...) En dat is

voor mij heel moeilijk. Want dat betekent: ik geloof je wel en ik denk ook dat hij stomme dingen heeft gedaan, maar ik kan er niets mee, want het verhaal is anders. Dus ik twijfel er toch nog een beetje aan. Zo voelt dat. Dus op een gegeven moment wisten zij ook niet meer wat zij ermee moesten...” (Paulien)

Uit verschillende gesprekken blijkt hoezeer geloofsgemeenschappen ernaar verlangen om weer verder te mogen gaan. Om al die narigheid achter zich te mogen laten. Geloofsgemeenschappen hebben, zo zagen wij al toen wij ingingen op het verschil in tijdsbeleving, op een gegeven moment het gevoel dat slachtoffers blijven hangen in het gebeurde. Terwijl mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, zelf ook wel verder willen, ‘niets liever dan dat’ zelfs, maar dat dit op de een of andere manier nu eenmaal niet zo snel en makkelijk gaat... En zo doet het ‘verder willen’ van de geloofsgemeenschap de getroffen en pijn, want het wordt ervaren als een verder gaan waarbij zij zelf achterblijven.

“We kwamen (...) iemand tegen en zij zei ook: ‘Ik moet veel aan je denken en ik dacht al hoe zou het gaan met je, want ik hoor je naam nooit meer noemen’. Ik denk: Nee, ik word inderdaad dood-gezwegen. Dat is hun manier, om verder te gaan.” (Paula)

“Ik vroeg hem [de nieuwe pastor, cvdbs] wat hij wist over deze zaak. Hij antwoordde niets te hebben gelezen en niets te willen lezen. (...) Hij wilde niet oordelen en nam als voorbeeld Jezus, die niet oordeelde in het verhaal van de overspelige vrouw. (...) Zo wordt het negeren dus ook bijbels onderbouwd.” (Paula)

Bij het verlangen verder te mogen gaan, blijkt dat er geen sprake is van een bewuste intentie om de primaire slachtoffers achter te laten. Onderzoeksparticipanten vertellen hoe mensen uit

de geloofsgemeenschap de hoop hebben uitgesproken dat zij weer gewoon mee zouden doen. Dat zij weer gewoon zouden komen. Onderzoeksparticipanten ervaren echter dat ‘gewoon weer meedoen’ niet gaat. Daarvoor is er te veel gebeurd.

“Zijn raad was: je moet gewoon terugkomen. Kom maar en de mensen accepteren je dan wel, moeten je wel accepteren. En bij die inzegening, toen ik die kerkenraadsleden zag, waren er ook mensen bij die zeiden: Je moet terugkomen! Maar helemaal niet van: hoe gaat het met jullie? Gewoon terugkomen zonder ergens over te praten, dat is de enige manier dat je kan terugkomen. En voor ons kan dat niet. Als er zo veel tussen zit, er zijn zo veel dingen gezegd en verteld zonder dat iemand ook met ons praatte, dan kan je niet gewoon maar terugkomen, tenminste dat kon ik niet, konden wij niet. (...) Je mag komen want dat is christelijk. Dat is wat iedereen weet: dat is de kerk. We kunnen niet iemand uitsluiten. Je hoort erbij. Maar ik voel me uitgesloten omdat bijna niemand contact nam en men wel over mij praatte en meeging met het discours van G. (...) en dat niemand naar ons kwam en vroeg hoe het gaat.” (Paula)

“Een collega-predikant zei: ‘Ga er toch boven staan – je bent welkom!’ Je begrijpt dat ik het niet zo voelde.” (Gretha)

Nog moeilijker te vatten dan de inertia van de geloofsgemeenschap, zoals die bijvoorbeeld in het ‘niet willen kiezen’ tot uitdrukking komt, is een soort cultuur in de gemeente die als een voedingsbodem lijkt te werken waardoor een seksualisering van relaties mogelijk wordt en die het voor mensen die grensoverschrijding hebben ervaren niet makkelijk en niet veilig maakt om ermee naar buiten te treden:

“Er is wel eens eerder een situatie geweest, ook met de predikant, waar een deskundige bijgehaald is. Waar gezegd is: ‘De predikant heeft onhandig gehandeld.’ Maar waar de deskundige zei: ‘Dat is een klef zootje daar.’ Ja, en daar is verder niets mee gedaan. (Estée)

“Maar ook die cultuur in de kerk, die niet duidelijk is, maakt dat vrouwen heel moeilijk een melding gaan doen. Ik had er helemaal geen vertrouwen in dat ze dat serieus zouden nemen. En dat heeft ook met die onduidelijkheid te maken.” (Paula)

Dit spreken over een bepaalde cultuur in geloofsgemeenschappen raakt natuurlijk aan de ‘grote’ cultuur in de samenleving waarvan de gemeenschap deel uitmaakt. Zo zagen wij eerder bij de bespreking van de factor tijd in de dynamiek in de geloofsgemeenschap hoe Petra, Isthe en Maaïke hun ervaringen in een grotere historische context plaatsen. Daarnaast laat Hannah zien hoe in haar meer evangelische gemeente bepaalde man-vrouwbeelden de cultuur in de gemeente en de omgang tussen mannen en vrouwen bepalen. Dat man-vrouwbeelden op de achtergrond van invloed zijn op de wijze waarop relaties vorm worden gegeven en ook op de één of andere wijze van invloed zijn op grensoverschrijdende relaties, is duidelijk en wordt ook genoemd in de literatuur.<sup>181</sup> Aan de hand van de gesprekken laat zich dit verband echter niet gemakkelijk heel rechtstreeks aanwijzen.

#### *Slachtoffers kiezen er zelf voor te gaan*

Het is zeker niet zo dat slachtoffers van grensoverschrijding het verbreken van verbindingen met gemeenteleden alleen passief ondergaan. Zij kiezen er ook zelf voor om contacten met de geloofsgemeenschap te verbreken. Uit de gesprekken blijkt dat zij zich vooral terugtrekken om zichzelf te beschermen:

---

<sup>181</sup> Zie bijvoorbeeld Flynn (2003; 2008), Ganzevoort en Veerman (2000) en Leene (2013).

“Je verliest ook... het contact met de kerk, dat verlies je ook. En om je zelf te beschermen moet je ook die afstand nemen. Want de kerk kiest voor het grote geheel. Ja. Ja. Die gaan weer verder.” (Paulien)

Waar tegen precies proberen primaire slachtoffers zichzelf te beschermen als zij zich uit de geloofsgemeenschap terugtrekken? De onderzoeksparticipanten noemen in dit verband verschillende onprettige emoties die zij proberen te vermijden door het contact met de geloofsgemeenschap uit de weg te gaan.<sup>182</sup>

Energieverlies wordt genoemd. De kerk en alles wat daarmee te maken heeft, is voor hen geen plek meer waar zij energie kunnen opdoen. Contact met de kerk kost hen meer kracht en energie dan zij hebben:

“Ik kom ook niet meer in de kerk. Ik ervaar daar een... Ja, zaterdags zie ik er al tegenop om zondags naar de kerk te gaan. Ik kan niet praten. Met niemand. Er is zo veel gebeurd. Ik kan bijna niet meer over koetjes en kalfjes praten met mensen. Dat kan ik even, maar dan... Daar komt er een verlamming over mij heen! En een down-heid! Ik kan het ook niet goed duiden. Het lukt niet meer!” (Estée)

De onderzoeksparticipanten noemen ook eenzaamheid. Juist in contact met de geloofsgemeenschap voelen zij zich eenzaam.

“Blijven wonen daar kon niet meer. Dat kon niet meer. Dat was allemaal te... Ik was té alleen. Bij elk contact.” (Kessie)

Wat ook genoemd wordt, is de schaamte die zij hebben gevoeld:

“Ja, ik heb toen ook zo veel gedaan in de kerk. Maar ja, dat is het ook weer, ik heb me daar ook ontzettend voor geschaamd, dat ik juist zo veel had gedaan in die periode, dat ze dan denken dat ik het daarom heb gedaan. Ik heb me echt heel erg geschaamd over wat er gebeurd is. Vooral omdat je er toch al niet over praat. Je praat toch al niet over seks, ook niet als het goed gaat.” (Kessie)

“Ik vond het daarna ook heel moeilijk om weer naar een dienst te gaan. Het liefst liep ik met een zak over mijn hoofd, of zo. Echt het idee: iedereen kan het gewoon aan me zien. Alsof ik naakt rondliep of zo. Maar goed. Een oudste zei tegen me: ‘Het blijft moeilijk, de eerste keer gaan. Je zou ook gewoon kunnen gaan.’” (Hannah)

Sommige onderzoeksparticipanten vertellen vele jaren later dat de schaamte nu minder is:

“Ik zelf vind het niet erg als mensen mij zouden herkennen in het verhaal, maar dat zal voor iedereen anders zijn. Dat komt denk ik ook wel omdat ik er niet echt ‘last’ meer van heb. Ik schaam me er niet meer voor dat het gebeurd is en het heeft me ook heel veel geleerd. En me ook gemaakt tot de mens die ik nu ben.” (Kessie)

Zoals wij al eerder noemden, herinnert voor verschillende onderzoeksparticipanten te veel in de geloofsgemeenschap aan het misbruik. Die herinneringen, of zelfs herbelevingen, proberen zij te vermijden door het contact met de gemeente, of de fysieke presentie in de gemeente, te vermijden:

---

<sup>182</sup> Link en Phelan spreken in dit verband (onder verwijzing naar Pinel) over ‘stigma consciousness’ (Link & Phelan, 2001, 374).

## Vertrouwen

Is het werkelijk?  
Heb jij  
het beste  
met mij voor?

Meen jij ook  
wat je zegt,  
is de lach  
in je ogen  
oprecht?

Als ik jou  
voorzichtig  
mijn hand  
reik,  
verandert  
de rots  
dan niet opnieuw  
grijnzend  
en dreigend

in drijfzand?

*Anne*

“Ik kreeg last van... ja een soort herbeleving in de dienst. (...) Dat ik me daar bewust van werd en zoiets had van: dat is geen houdbare kaart. Dus toen heb ik eerst mijn taken neergelegd en... uiteindelijk ben ik uit de kerk gegaan. Het gaat gewoon niet meer.” (Parel)

Het belangrijkste aspect dat onderzoeksparticipanten noemen, is echter veiligheid. Uit tal van gesprekken blijkt dat de geloofsgemeenschap voor hen geen veilige plaats meer is:

“Want dat zit er bij mij heel erg in, Christiane, of hij nou wel of niet betrouwbaar is: ik ga nóóit meer alleen een ruimte in met een dominee. Nooit meer! Dat roept al zóveel angst op! Dat ik opeens iets te zien krijg wat ik helemaal niet wil. Of dat er iets in mij aangeraakt of beroerd wordt wat ik helemaal niet wil... Ik ga nooit meer ergens alleen met een dominee een ruimte in. Nooit. Zelfs D. niet. Wij hadden een keer een project en dan zouden wij een paar dingen ophangen. En dan gingen anderen al weg en toen bleef ik over met de andere dominee. Dat is S., een prima vent, hoor. Maar hij weet het niet. Hij weet niet van het misbruikverleden van mij. D. weet het wel, maar S. weet het niet. Toen bleven wij met z'n tweeën over in de kerk, want wij moesten nog even wat ophangen. Ik wist niet hoe snel ik weg moest gaan. Zó benauwd. Gewoon alleen maar het feit: dominee. Dominee, in de kerk, met hem alleen. Wegwezen hier! Terwijl, die beste man heeft nooit iets verkeerd gedaan. Maar zo'n invloed heeft het. Die angst zit er kennelijk toch heel diep in. Met alles wat ik bereikt heb, alles wat ik nu weet en hoe vrij ik me nu ook voel... Maar dat zijn dingen, die kan ik gewoon niet aan.” (Anne)

“Je kunt dat niet benoemen, maar je voelt dat iemand je vertrouwen heeft beschaamd. Je voelt je niet veilig meer bij zo iemand. Want diegene gaat over je praten met andere mensen. En dat dát gebeurt, dat is het allergenste. Dat mensen over je gaan praten, waar je zelf geen invloed op hebt. Die niet het hele verhaal kennen. Die wel contact hebben met de predikant, want het zijn allemaal ouderlingen, maar niet met mij.” (Paulien)

“Ik deed daar mee aan de kindernevendienst. Bij hen voelde ik me niet niemand. Ik kon zelf mijn verhaaltje aan de kinderen vertellen en met hen kon ik delen en bij de kinderen was het veilig en bij de groten niet.” (Charlotte)

Wat in het bijzonder maakt dat onderzoeksparticipanten zich niet veilig voelen? Een van de aspecten die in dit verband worden genoemd, is relationele verwevenheid in de gemeente. De grensoverschrijdende pastor of de mensen om hem heen zijn of blijven zo ‘verknoot’ met de geloofsgemeenschap dat dit voor slachtoffers geen veilige plaats meer is:

“Nee. Tijdens het hele proces, tijdens de klacht, kon ik niet terecht bij de kerkenraad. Want daar zat zij. Die ex-vrouw. Ik wist niet wie met haar nog verknoot zat in wat voor relatie. Er was een advocaat in de arm genomen. (...) Dat was bedreigend. Ik wist niet wat zo iemand kan oppakken als aanleiding. (...) Ik heb dat ook uitgesproken. Ten eerste naar de predikant: ‘Ik stop in deze procedure met praten erover met jou. Want jij bent nog verknoot met haar.’ Ik heb zelfs tegen mijn wijkouderling gezegd: ‘Ik stop met praten. Want er is een advocaat in de arm genomen. Ik weet niet hoe ik dat moet doen.’” (Estée)

Daarnaast leiden de onzekerheid over wie uit de gemeente iets weet en de onzekerheid over hoe mensen over hen denken er eveneens toe dat mensen die grensoverschrijding hebben ervaren zich in de geloofsgemeenschap niet meer veilig voelen en zich terugtrekken:

“Het voelt niet goed en ook in onze eigen gemeente niet, omdat ik niet weet wat de mensen weten. En zonder al te achterdochtig te willen zijn, voel ik dat er gepraat is.” (Anna)

“Maar achteraf blijkt dat er gewoon veel meer mensen op de hoogte waren, dan dat ik ooit geweten heb. En dat vind ik niet prettig. Ik had willen weten wie het waren.” (Parel)

Zoals Rozemarijn het treffend onder woorden brengt:

“‘Het is net zo’n beetje oorlogsgebied. Wie is je vijand en wie is je vriend.’ Maar voor mij was het: wie weet het wel, wie weet het niet? En weet de ander dat ik het ben? Of denkt de ander dat ik het ben?’” (Rozemarijn)

En vermoedelijk draagt ook het gevoel door de geloofsgemeenschap veroordeeld te worden eraan bij dat primaire slachtoffers zich niet meer veilig voelen in de gemeente:

“Ik ben door niemand zo veroordeeld als door mensen in de kerk. Terwijl ik denk: als je als gemeenschap bij elkaar bent, in liefde, dan hoor je mensen met wie het niet zo goed gaat, op te vangen. Die hoor je niet te veroordelen. Die hoor je niet te zeggen... Met je vingertje wijzen. Dat is gewoon niet wat de bedoeling kan zijn.” (Kessie)

Ik wil op deze plaats ook een mooie ervaring van veiligheid vertellen die een onderzoeksparticipant had in haar nieuwe geloofsgemeenschap:

“Dus toen had ik die ontmoetingsdag gehad en toen ging ik naar de kerk en onze dominee die las op dat moment een stukje uit het Hooglied (...) En op dat moment kwam er een kortsluiting bij mij. Want eerst werd ik heel erg boos. Een dominee die het Hooglied leest. Dus ik werd heel erg boos. Vervolgens voelde ik, dacht ik: ja, maar... Hij niet. Hij deugt wel. Hij is wel een goed mens. Dus toen ging dat door me heen. Toen ging een golf door me heen van: ik zit hier en ik ben hier en ik doe mee en ik ben er nog en alles is goed.... Toen kwam dat door me heen... En toen na afloop, toen ben ik even naar de consistorie gegaan en toen heb ik verteld van die ontmoetingsdag en dat ik ontdekte dat ik geen pastoraat durf te vragen door wat er gebeurd is. En dat me dat ook heel boos maakt omdat ik denk: waarom mag iedereen pastoraat krijgen behalve ik? Dan ben ik toch nog niet vrij? Dus toen barstte ik in tranen uit en hij luisterde naar me. Hij loodste mij naar binnen in dat kamertje. Dat was ook zo leuk. Want daar was ook een oudere mevrouw bezig met de bloemen van de kerk... Dus alles liep daar in en uit. Dat was heel veilig. (...) De kerkmensen zijn daar zo goed in: ‘Ik ben er niet.’ Die sluiten zich daar dan gewoon voor af op zo’n moment. Dus die mevrouw, die ging gewoon lekker met de bloemen verder. En hij luisterde naar me. En zijn handen had hij zo op tafel en hij luisterde naar me. En hij zei: ‘Weet je waar mij dat aan doet denken? Ik heb een keer een auto-ongeluk gehad. En dat is zo gek. Want elke keer als ik in het verkeer ben en er komt iets van rechts, dan schrik ik weer.’ En hij zei: ‘Zoiets is dat dan bij jou.’ En hij zei: ‘Is er iets wat ik voor je kan doen?’ Ik zei: ‘Nee, niets, gewoon... Zijn zoals je bent. Betrouwbaar zijn. Gewoon doorgaan zoals je nu doet en betrouwbaar zijn.’ Dat zei ik. (...) Toen zei hij: ‘Als ik het goed begreep moet ik gewoon normaal doen.’ ‘Ja. Precies. Doe maar normaal.’ Hij snapte het. Dat is toch een mooie ervaring?” (Anne)

Terwijl uit het voorgaande heel duidelijk wordt hoe groot de rol van veiligheid is als het gaat om de vraag waarom slachtoffers zich uit hun geloofsgemeenschap terugtrekken, zijn veiligheid en zelfbescherming niet de enige factoren die slachtoffers doen besluiten het contact met de gemeente te verbreken. Dat blijkt uit het onderstaande citaat. Tegenover de (uitsluitende) positioneringen door anderen, stelt Paula hier een zelfpositionering waarin zij actor is:

“Ik zag onlangs een reportage over klokkenluiders. Klokkenluiders worden als nestbevuilers gezien. Nestbevuilers worden het nest uitgegooid. Ik denk dat dat precies is wat er met mij gebeurd is: ik

heb het nest bevuild. Zo wordt dat ervaren. En het was een nest. Een veilig, warm nest. Dat was waar ik me goed voelde. Wat ik ook heel erg nodig had. Maar nu je erbuiten staat, zie je: dat nest was al bevuild. Ik ben eruit gegaan omdat het bevuild was. En het is nu mijn *keus* om daar niet bij te willen horen. Want zolang ze deze beslissingen nemen, en dit voort laten duren, dan kan en wil ik daar niet bij horen. Maar ik wil wel dat deze kerk, die ik nog steeds liefheb, niet vernield wordt door die dubbele moraal. Daar wil ik nog steeds voor vechten. Ik sta erbuiten, maar ik sta wél te kijken! Ik sta aan de zijlijn en ik kijk wat er gebeurt. Zo voel ik me nu: ik hóef niet mee te spelen op dit moment, maar ik sta klaar om... erin te springen misschien. Het is nu dat ik dat hardop zeg, hoor. Die gedachte is nog niet echt gerijpt. Ik sta nog steeds aan de zijlijn en het hélp mij om te zien wat er gebeurt en hoe de Kerk daarmee omgaat.” (Paula)

### *Hulp die niet helpt*

Als laatste thema in deze subparagraaf over uitsluiting wil ik ingaan op interventies vanuit de geloofsgemeenschap die vermoedelijk (mede) zijn bedoeld om slachtoffers te beschermen, maar die door de onderzoeksparticipanten niet als behulpzaam, maar als buitensluitend worden ervaren:

“Wij mogen geen contact met elkaar hebben, zeggen de visitatoren. Dus als ik een afkondiging heb, dan (...) doe ik dat via mijn eigen predikant. Dan schrijf ik een e-mail met de afkondiging en die stuurt hij door aan de predikant. Op zich is het een goede oplossing, maar het zet mij wel weer buiten spel. Uit het zicht. Buiten de gemeente. Voor mij gelden andere regels dan voor de andere gemeenteleden. Ik heb daar niet om gevraagd.” (Paulien)

“Er waren dus allemaal extra gemeenteavonden belegd... Maar zij wilden niet dat ik kwam. Terwijl ik zeg: ‘Als ik niet kom, dan valt het nog veel meer op. Ik kan daar wel zijn. Ik kan wel doen alsof.’ En bij de eerste ben ik geweest. En ik heb ook tegen mensen naast me gezegd: ‘Ja, wat erg, wat vreselijk erg...’ Weet je wel? En ik had ook heel sterk de behoefte: ik wil horen, horen, horen wat jullie zeggen. Ik wil erbij zijn. Op een gegeven moment, toen was er weer een gemeenteavond, kregen wij om half zeven een telefoontje van de voorzitter, die inmiddels dus ook wist dat ik het was: ‘Wij willen eigenlijk liever niet dat je komt.’ Ik was gelijk in tranen. Ik werd zo kwaad. ‘Ja, maar dan zien ze toch dat ik het ben?’ En mijn man zei: ‘En ik dan?’ Ik zei: ‘Ik weet het niet. Ik ga wel bellen.’ Dus ik heb weer gebeld. Ik zei: ‘Kan mijn man komen?’ ‘Nee.’ Want ze waren bang dat hij emotioneel zou worden, of boos, of weet ik veel wat zou gaan zeggen. En dat heb ik niet goedgekeurd. Na de gemeenteavond kwamen er altijd een paar vriendinnen, zij kwamen heel trouw vertellen: ‘Zo is het gegaan. Zo waren de reacties. Zo is het gelopen...’ Maar... Ja... Dat wij er niet bij mochten zijn, dat heb ik echt vreselijk gevonden!” (Rozemarijn)

Ook de begeleiding door een vertrouwenspersoon of door een gemeentebegeleider van SMPR wordt door onderzoeksparticipanten niet altijd als positief ervaren. Onderzoeksparticipanten wijzen naast hun positieve ervaringen op onbedoelde ‘bijwerkingen’ van de begeleiding, die er mede aan bijdragen dat zij hun plaats in de geloofsgemeenschap kwijtraken. Zo citeert Paula een artikel over gemeentebegeleiding uit *Woord en Dienst*<sup>183</sup> en reflecteert daar vervolgens op. Wij geven haar reflectie hier integraal weer:

“Als de misbruikte een klacht indient, is het zwaar om haar te begeleiden. De predikant die dat doet, is nauwelijks meer in de positie om onbevangen het gesprek met gemeenteleden aan te gaan. Predikanten moeten zich daarom tijdig afvragen hoe ver ze willen gaan in de begeleiding van de klaagster. De vertrouwenspersoon van SMPR kan de begeleiding overnemen.’ – Dus als je dat leest, dan kun je niets verwachten van de Kerk. Als dat al gezegd wordt door de gemeentebegeleiders, dan zeggen ze dus eigenlijk... Dan kun je lang en breed als slachtoffer iets verwachten van de kerk, maar als dat al in het concept van begeleiding staat: maar het is veel te zwaar om het slachtoffer te begeleiden, en:

---

<sup>183</sup> Het betreft het nummer van juni 2010.

anders kun je de gemeenteleden niet meer begeleiden, dan blijf je natuurlijk verwachten. Er is bescherming van de predikanten. Maar die scheiding: Een persoon is verantwoordelijk voor die, een persoon voor die, een persoon voor die... En het slachtoffer, dat moet maar begeleid worden door SMPR. Het contact met de gemeente, dat is zó cruciaal. En daar zit gewoon de crux. Je kunt begeleid worden door een therapeut of door een vertrouwenspersoon... Maar hoe belangrijk ook, dat is iets anders. Nu blijf je erbuiten staan met een externe persoon als jouw begeleider. Dus de gemeente hoeft niets meer te doen. Die kan alleen maar verder met het clubje dat overblijft. En liefst zonder mij natuurlijk. Want dat is alleen maar lastig. In die tijd dat bij ons dan zo'n stuurgroep was... Ik heb zelf gepleit voor gemeentebegeleiding van SMPR (...) Juist in die tijd heb ik niets gehoord van de kerk. Terwijl ik al die mensen uit de stuurgroep dus kende. (...) Je hoort helemaal niets. Ook niet even zeggen: 'Ik zit in die groep.' Hij wist best dat ik dat wist, denk ik, of dat ik dat kon weten. En hij zei later: 'Ja, maar ik wilde het niet mengen. Want ik was er voor de gemeente. En dan kun je niet ook naar het slachtoffer gaan.' Maar dat is het. Je wordt daar al uitgesloten. Dus op het moment dat je 'dader' en 'slachtoffer' benoemt... Ja, de dader zit in de gemeente. Iedereen ging naar hem toe. Ik hoorde de hele tijd: dan heeft die weer en dan heeft die weer met hem gepraat. En ik had met niemand contact. Ja, hij heeft iemand als begeleider. Ik heb zogenaamd iemand als begeleider, of als contactpersoon... Maar hij had nooit tijd met een drukke baan. En dat was nooit een gesprek over... Ja, hij vertelde wel een beetje wat er gebeurde, dat is waar. En wij werden wel op de hoogte gehouden over wat er gebeurde. Maar wij werden niet... Als jij zegt: inclusief... Ik hoorde niet meer bij de gemeente. Ik was gewoon iemand die helemaal apart gezet was. En ik had mijn eigen begeleiding. Terwijl ik schreeuwde gewoon om contact! Om met iemand te praten. Dat ik wist: die is daar verantwoordelijk voor. (...) Daar heb je zo veel behoefte aan. Misschien het gevoel er nog bij te horen. Ik wilde de gemeente helemaal niet kapotmaken. En ik wilde ook meedenken. En ik dacht in de eerste plaats aan de gemeente. En toch hoor je er niet bij. Misschien denk je in de eerste plaats aan de gemeente omdat je er nog bij wilt horen. Dat was bij mij heel sterk. Misschien ook wel... omdat mijn familie ver weg woont, dat wij hier alleen maar de kerk hadden. En dan nog... nou ja, een paar vrienden. Maar de meeste vrienden, die zijn toch ook van de kerk. Dus die behoefte is ook heel groot om je nest niet te bevuilen. Om erbij te horen. Om het goed te doen." (Paula)

In dit lange citaat noemt Paula verschillende aspecten die er voor haar gevoel mede aan hebben bijgedragen dat datgene wat bedoeld is als hulp, eraan heeft bijgedragen dat zij haar plaats in de geloofsgemeenschap niet kon houden. Wij vullen deze reflectie van Paula aan met citaten van andere onderzoeksparticipanten met vergelijkbare ervaringen.

Zo noemen Paula en anderen het heel praktische punt dat mensen in de kerk de begeleiding van slachtoffers naast hun dagelijkse werk doen en daardoor kunnen kampen met tijdgebrek:

"Mijn eigen wijkouderling had altijd en eeuwig tijdgebrek door zijn dagelijkse werk." (Estée)

Daarnaast noemen onderzoeksparticipanten het feit dat begeleiding door een vertrouwenspersoon van buiten de gemeente er onbedoeld aan kan bijdragen dat de zorg voor de primaire slachtoffers niet meer als verantwoordelijkheid van de gemeente zelf wordt ervaren:

"En wat het ook een beetje was: iedereen heeft ons toen doorverwezen naar de vertrouwenspersonen. Die zijn er voor de slachtoffers. Ik ben voor de gemeente. Dat was ook zo. Dat was ook echt zo. De vertrouwenspersonen waren er ook echt voor ons, helemaal, ze hadden aan een half woord al genoeg. Maar dat zette je wel buiten de gemeente. Want teruggaan naar de kerk. Je durft écht niet onder al die mensen te komen! Tenzij er iemand is die zegt: 'Kom we gaan samen. En als je dat wilt, dan gaan we samen achterin zitten. En als het je te veel wordt, dan kun je altijd weggaan.' Zoiets, ja ik weet niet wat, maar zoiets. Als je als slachtoffer steeds naar de vertrouwenspersonen wordt verwezen, dan krijg je ook het gevoel: je hoort niet hier. Hier gaat het over: hoe scheurt de gemeente niet, hoe gaat het financieel allemaal enzovoorts." (Kessie)



Ten slotte noemen de vrouwen de ervaring dat juist het zoeken naar een vertegenwoordiging van de positie van het slachtoffer binnen de stuurgroep ertoe kan leiden dat een slachtoffer het gevoel heeft een medestander kwijt te raken. Paulien vertelt van een vergelijkbare ervaring als Paula wanneer in haar geloofsgemeenschap een stuurgroep wordt ingesteld:

“Ondertussen is de voorzitter bij ons wezen praten, daarna heeft hij nog een aantal andere ambtsdragers, zeg maar het moderamen met die ambtsdrager, die ik erbij betrokken heb, plus iemand anders met wie ik ook huiscatechese deed, die is ook ouderling, die hebben ze ook bij elkaar geroepen om een soort groepje te hebben, waar ze samen zouden kunnen kijken: hoe gaan wij hier verder mee om. Maar daar wist ik niets van.” [Ik vraag Paulien of zij weet of daar haar naam is genoemd.] “Ja. Het ging duidelijk over mij. En hoe kwam ik daarachter? Op een gegeven moment kwam ik die vrouw, met wie ik huiscatechisatie gedaan heb tegen. (...) Toen vroeg zij hoe het ging. En ik zei: ‘Het gaat echt niet zo goed’, en dit en dat, en toen kon ik gewoon merken aan haar dat zij in een tweestrijd stond, van: ik ben nu bij een ander geheim clubje, en nu kan ik er eigenlijk niet meer voor jou zijn. Je kunt dat niet benoemen, maar je voelt dat iemand je vertrouwen heeft beschaamd. Je voelt je niet veilig meer bij zo iemand. Want diegene gaat over je praten met andere mensen. En dat dát gebeurt, dat is het allergenste. Dat mensen over je gaan praten, waar je zelf geen invloed op hebt. Die niet het hele verhaal kennen. Die wel contact hebben met de predikant, want het zijn allemaal ouderlingen, maar niet met mij.” (Paulien)

Terwijl het er volgens het protocol van de PKN om gaat om een stuurgroep zo samen te stellen dat één stuurgroep lid het perspectief van het primaire slachtoffer inbrengt, blijkt uit het gesprek met Paula en met Paulien dat het in de praktijk heel anders kan voelen. Zo kreeg Paulien het gevoel een mogelijke steun kwijt te raken op het moment waarop de betreffende persoon in de stuurgroep kwam te zitten. De ander hoorde opeens bij ‘een ander geheim clubje’, had een dubbele pet, en kon dus niet meer helemaal achter de benadeelde staan. Met betrekking tot de keuze en de begeleiding van stuurgroep leden is dit een heel belangrijk punt.

Interessant is in dit verband de observatie van onderzoeksparticipanten dat mensen uit de leiding van de geloofsgemeenschap of van de kerk het gevoel hebben ‘ermee’ bezig te zijn als zij met de grensoverschrijdende pastor bezig zijn. Maar dat is niet per se datgene waar onderzoeksparticipanten op wachten of op hopen. Het versterkt misschien zelfs hun gevoel dat de aandacht zo makkelijk uitgaat naar de grensoverschrijdende pastor:

“Ja. Ik voelde me wel begrepen. En... ook wel geloofd. Maar... ja hun reactie was, toen de oudsten het dus uiteindelijk wisten, gingen ze een gesprek aan met degene die mij misbruikt heeft... en ja, hij bleef gewoon ontkennen. En daarmee... (...) Met mij werd niet gesproken... (...) er was niet iemand die – en dat zou dan een vrouw geweest moeten zijn – die zei: ‘Goh hé, ik kom even regelmatig bij je op bezoek’ of zo... van: ‘Hoe gaat het nou, hoe is het nou met jouw geloof... Nee. Nee er was geen nazorg.’ (Parel)

“Het [gesprek met iemand van de kerkleiding, cvdbs] ging dus het eerste half uur over G.. Toen zei ik dat mijn brief niet over G. ging maar over ons. Het was trouwens wel een heel positief gesprek, waarin hij mij bedankte voor mijn moed.” (Paula)

Als afsluiting van deze subparagraaf over uitsluitende ervaringen of consequenties nog twee citaten. Gretha brengt treffend onder woorden wat vermoedelijk een soort ‘kerngevoel’ is voor verschillende onderzoeksparticipanten. Namelijk de eerder genoemde negatieve correlatie van grensoverschrijdende pastor en misbruikte en de behoefte van slachtoffers aan erkenning.

“Als iemand de dader gaat waarderen dan komt dat gevoel van onrecht bij mij boven. Het is die erkenning waar ik zo vreselijk naar op zoek ben. Hem erkennen is mij miskennen.” (Gretha)

En een citaat van Paula, met aan de ene kant de ervaring erbuiten te staan en aan de andere kant de weigering om deze positionering te aanvaarden. En met het gevoel ten diepste bij de kerk te blijven horen en bij de kerk betrokken te zijn:

“Ik denk meer dat het hoort bij een soort afronding. Dat ik denk: als ik niets doe, of als de kerk niets doet, dan is het voor niets geweest. Niet voor mezelf. Voor mezelf is het goed, zeg maar, maar het is zonde, jammer, zonde, dat de kerk niet leert van haar fouten. Want er zijn gewone fouten die doorgaan. En dat wil ik afmaken op de een of andere manier. Of ik wil dat de kerk dat afmaakt. Ik hoef het niet af te maken. Ik heb het voor mezelf afgemaakt. En bovendien, ik sta er niet buiten. Voor mijn gevoel hoor ik nog wel bij de kerk. Het is ook niet... Het is ook iets tijdelijks. Ik sta zeker niet buiten de kerk. Ik wil alleen niet bij deze gemeente horen als ze zulke beslissingen nemen. En ik wil niet bij die kerk horen zolang ze zulke beslissingen nemen. Maar ik hoor er wel bij. Ik hoor er gewoon bij...” (Paula)

### *b. Wat helpt?*

In deze subparagraaf zien wij wat onderzoeksparticipanten als behulpzaam hebben ervaren als het gaat om hun plaats in de geloofsgemeenschap. Ging het in de vorige subparagraaf doorgaans om de ervaring dat er in de gemeente niet wordt gekozen, of dat er geen erkenning is voor het onrecht dat hen is aangedaan, hier gaat het om ervaringen van gezien worden door mensen in de gemeente, om ervaringen dat er voor hen wordt gekozen, om ervaringen dat er wordt gehandeld.<sup>184</sup> Na voorbeelden van concrete ervaringen die onderzoeksparticipanten goed hebben gedaan, zullen wij bezien waarop zij hopen. Ten slotte gaan wij in op het concept van de ‘derde’ zoals Paula dat inbrengt in de gesprekken.

#### *Wat ervaren onderzoeksparticipanten als behulpzaam?*

Verskillende onderzoeksparticipanten vertellen hoe de gemeente duidelijk heeft gehandeld toen het grensoverschrijdende gedrag bij de gemeente bekend werd, of, zoals in het geval van Iris, toen het verhaal van het slachtoffer eindelijk kon worden gehoord en geloofd. Zo vertellen bijvoorbeeld Iris en Hannah hoe de grensoverschrijdende pastor toen onmiddellijk werd ontslagen of (later) uit de diensten werd geweerd:

“Toen is er een spoedvergadering geweest die dag en toen heeft de voorganger dezelfde avond nog zijn ontslag gehad.” (Iris)

“[De grensoverschrijdende pastor en zijn vrouw, cvdbs] wilden op een gegeven moment weer in de diensten komen. Gelukkig was ik net een zondag er niet. (...) En toen hebben zij een aangetekende brief van de gemeente ontvangen. De gemeente heeft hun een aangetekende brief gestuurd dat ze een jaar rust wilden. *Time out*, zeg maar. En dan opnieuw bekijken: hoe verder.” (Hannah)

Onderzoeksparticipanten vertellen hoe de leiding van de gemeente (kerkenraad of oudsten) in de communicatie naar de gemeente toe heel duidelijk partij heeft gekozen voor het slachtoffer. Soms is het hierbij in het bijzonder één bepaald kerkenraadslid die door onderzoeksparticipanten als heel duidelijk en behulpzaam wordt ervaren.

“In die zin vind ik wel dat de kerkenraad het wel goed heeft opgepakt naar de gemeente toe. Zij hebben niets in de doofpot gestopt. Ze hebben de gemeente iedere keer op de hoogte gehouden: ‘Dit speelt er; daarom zit hij in de ziektewet; dat wordt onderzocht.’ Dan werd er zo’n gemeentebrief gestuurd. Zij hebben niets in de doofpot gedaan. Dat was echt goed. Want dat hoor ik ook wel eens

---

<sup>184</sup> Vgl. Fulkerson, die in vergelijkbaar verband spreekt van ‘Places of redemption’ (Fulkerson, 2007).

anders. Dit vond ik echt. Daar was een hartstikke goede voorzitter, een, hoe noem je dat, secretaris of scriba, die hadden hem... Die hadden hem dóór.” (Kessie)

“En daarin is die voorzitter ook zo rechtstreeks geweest. Hij heeft dat heel duidelijk gecommuniceerd naar de gemeente. Dat dit een zaak was van de predikant. En niet van die vrouwen. En dat al die vrouwen hulp nodig hadden, allemaal mensen waren met problemen. En dat zij afhankelijk waren gemaakt. En dat zij zodoende misbruikt waren door de predikant. En dat dat niet aan die vrouwen lag. Dus hij heeft zich daar constant voor ingezet. En op de kerkenraad. En in de gemeente.” (Tamar)

In het geval van Iris wordt de ‘andere groep’ te verstaan gegeven dat er voor hun positie geen plaats in de gemeente is. Iets wat Iris trouwens uiteindelijk niet heeft geholpen om haar plek in de geloofsgemeenschap te houden...

“Maar op een gegeven moment krijg je natuurlijk ook twee kampen in een gemeente. (...) Dus dat was superschadelijk voor de kerk. Dus uiteindelijk hebben ze daar toen ook wel korte metten mee gemaakt. Toen hebben zij gezegd: ‘Jongens, dit is gewoon niet de bedoeling. Wij vinden het zo en als jij het niet zo vindt, dan ga je maar ergens anders naartoe en dan...’” (Iris)

Kiezen voor het slachtoffer is niet alleen iets wat speelt in de geloofsgemeenschap waar de grensoverschrijding gebeurd is. Estée vertelt hoe haar nieuwe gemeente voor haar heeft gekozen door de grensoverschrijdende pastor niet uit te nodigen als gastvoorganger en hem de toegang tot de gemeente te weigeren. En zij vertelt hoe goed haar dat doet:

“Het is een uitzondering dat het zo is gegaan. Het kan dus. Gaan voor het slachtoffer en de dader weigeren. Dit wordt hopelijk overgenomen in voorkomende gevallen door andere gemeentes.” (Estée)

Voor onderzoeksparticipanten is het heel belangrijk dat zij door de leiding van de gemeente niet alleen goed van alles op de hoogte worden gehouden, maar dat zij ook nauw betrokken worden bij elke stap. Dit mee mogen denken – waar daar ruimte voor is – wordt door onderzoeksparticipanten zeer gewaardeerd. Ook hier is de ervaring van Iris belangrijk: als heel jong meisje wordt zij door de oudsten in haar kerk als gesprekspartner uiterst serieus genomen.

“Nee, zij namen me ontzettend serieus. En met alle gesprekken en met alle beslissingen, die ze hebben genomen, hebben ze mij er echt bij betrokken en hebben ze gezegd: ‘Jij bent hier degene die dingen voelt, en wat wil jij?’” (Iris)

“Ik denk als een voorzitter iets kan betekenen voor slachtoffers, als er iets gebeurt in de gemeente, is het dat de voorzitter naar de slachtoffers toegaat en daarmee in gesprek gaat. Zich onvoorwaardelijk achter hen stelt. En hen op de hoogte houdt van elke stap. En aan de slachtoffers vraagt: ‘Als je het kan, willen jullie dan de kerkenraad op de hoogte houden? Dat wij het van jullie horen. In plaats van van SMPR.’ (...) Dat was echt zo goed! Dus daar ben ik eigenlijk wel heel dankbaar voor geweest.” (Tamar)

Onderzoeksparticipanten vertellen hoe goed het hen deed om door mensen in de geloofsgemeenschap, met name door de kerkenraad of de oudsten, te worden opgevangen. Om na die lange eenzame periode die aan het bekendmaken van het gebeurde voorafging, nu eindelijk niet meer alles alleen te hoeven doen en te hoeven beslissen:

“Ik moet zeggen, de oudsten hebben mij áltijd supergoed opgevangen.” (Iris)

“Het feit dat de voorzitter en ook de scriba en ook de voorzitter van de diaconie, want die vormden het moderamen, samen met de predikant, maar die drie mensen, die hebben mij onvoorwaardelijk gesteund. Zij kwamen regelmatig langs, zij stuurden een kaartje, zij lieten even weten: wij staan achter je. Ze wisten soms niet zo goed wat ze moesten zeggen, maar: we hebben er respect voor.” (Tamar)

In de vorige subparagraaf noemden wij het verlangen van misbruikten naar erkenning als een centraal punt. Hoe belangrijk erkenning en het gevoel te worden gezien, zijn voor hen blijkt ook hier.

“Ook al is er veel kapot voor mij en mijn kinderen, ik word eindelijk serieus genomen en ben niet die Estée die geen man meer vertrouwt.” (Estée)

“Men heeft nu toegegeven dat ik daar volkomen schuldeloos in terechtgekomen ben. Dat ik veel te jong was en dat ik helemaal niets kon doen tegen de sekte. Dat ik daar gewoon geen enkel verweer tegen had. (...) Dat is zó iets geweldigs! Dan krijg je een stukje erkenning. Dat is fijn dat iemand dat in ieder geval gezegd heeft.” (Aurelia)

Wat hebben onderzoeksparticipanten in het contact met hun geloofsgemeenschap verder als behulpzaam ervaren?

Tamar waardeert de beschikbaarheid en vooral ook de eerlijkheid van de nieuwe pastor.

“Hij is er wel een paar keer geweest. En hij gaf ook aan: ‘Als jullie meer willen, bel gewoon en geef dat aan.’ Dus dat was heel prettig. En hij was ook eerlijk. Want dat vroeg ik hem ook wel: ‘Hooft u nou nog veel dingen? Worden de vrouwen nog genoemd? Ik wil het gewoon zo graag weten.’ En dan zei hij: ‘Ja, het wordt nog genoemd. En er zijn nog mensen... Ik kan wel zeggen dat het niet zo is. Maar dan lieg ik je voor en ik weet dat ik dat niet moet doen.’ Ik zeg: ‘Ik ben heel blij dat je het eerlijk zegt.’ Want ik wist het natuurlijk drommelsbest. Ik wist het zo goed.” (Tamar)

En ook Iris en Gretha waarderen de eerlijkheid van gemeenteleden die durven toe te geven dat zij fouten hebben gemaakt:

“Ik was wel kwaad dat hij mij niet had gelooft, maar ik was ook heel erg opgelucht dat hij me toen wel geloofde. Want het was toch de tweede keer dat ik kwam met het verhaal en hij had ook kunnen zeggen: ‘Ja, sorry, ik geloof het nog steeds niet.’ En dat deed hij niet. En ik vond het wel heel knap dat iemand dan toch kan zeggen: ‘Ik heb een fout gemaakt.’ (...) Ja, toen kwam ik daar en hij zei: ‘Ik heb het echt fout gedaan. Ik heb het echt verkeerd gezien.’ Dat deed mij toen goed, dat iemand dat toen zei. ‘Jij bent in onze kerk gekomen en wij hadden jou met z’n allen moeten beschermen en wij hebben het met z’n allen niet gezien.’” (Iris)

“En een mevrouw dan... Haar man was hier ouderling toen ik mij afgemeld heb. Toen moest hij een handtekening van mij hebben. Toen is hij hier geweest. (...) En toen heb ik hem ook een beetje uitgegeven. En toen heeft hij gevraagd, of hij het thuis aan zijn vrouw mocht vertellen. ‘Ja, hoor’, zei ik, ‘dat mag je thuis vertellen.’ En toen heeft zijn vrouw mij een kaart geschreven. ‘Ik voel mij zo schuldig’, zei ze, ‘maar ik heb nooit geweten dat het zo in elkaar stak.’” (Gretha)

Rozemarijn vertelt van de steun die zij van haar pastor heeft ervaren en noemt de ‘gouden ideeën’ van haar scriba:

“De dominee aan wie ik het toen had verteld, zei gelijk: ‘Rozemarijn, ik ga met je mee naar de hoorzitting.’ Hij mocht niet mee, omdat hij predikant was en betrokken was bij die plaats. Toen zei hij: ‘Dan blijf ik voor de deur wachten.’ Dat vond ik aardig.” (Rozemarijn)

“De scriba van de kerk daar was een vrouw en haar heb ik het op een gegeven moment gezegd. Want zij kwam voor mij... Ik weet niet hoe wij in contact kwamen met elkaar. Zij heeft als een tigger, als een leeuw, zeg ik altijd, voor mij gevochten. (...) Als er maar iemand negatief over het slachtoffer deed, dan sprong zij daarvoor in de bres: ‘Waarom bent u zo negatief? Wat denkt u? Dat hij alleen maar een arm om haar heen geslagen heeft? Kom nou, daar zou toch geen klacht voor ingediend worden.’ Want dat werd dan steeds gezegd. Er was een grote groepering die achter het slachtoffer stond, maar waarvan ik niet wist dat ze achter het slachtoffer stonden. Ja, als zij mijn naam niet weten... Op een gegeven moment had E., de scriba, het zo geregeld: ‘Als jullie een kaartje naar het slachtoffer willen sturen, dan stuur je het maar naar mij, dan breng ik het wel.’ (...) Zij had gouden ideeën. Soms stond er een bloemetje bij de deur, dan zei E.: ‘Ja, dat hebben ze bij mij neergezet, maar dat krijg jij.’ En E. zei: ‘Ik ben zó blij dat je die klacht hebt ingediend.’ (...) Ondertussen belt E. nog altijd: ‘Rozemarijn, ik heb een tijd niets gehoord. Gaat het wel goed?’ Zo op die manier. Zij is echt een mens met een hart van goud.” (Rozemarijn)

### *Waar hopen onderzoeksparticipanten op?*

De onderzoeksparticipanten vertellen niet alleen wat hen heeft geholpen, zij noemen in de loop van het gesprek ook een aantal dingen waarvan zij denken dat die hen hadden kunnen helpen. Zij noemen mogelijke reacties van mensen waarop zij toen hebben gewacht of hebben gehoopt. Veel sluit nauw aan bij wat eerder in deze subparagraaf reeds als behulpzaam is genoemd, of waarvan het tegenovergestelde in de vorige subparagraaf als uitsluitend aan de orde kwam: het verlangen dat de gemeente duidelijker voor hen had gekozen, pastoraat, empathie, het verlangen gezien te worden, verlangen niet alles zelf te moeten regelen en steeds zo voor zichzelf te moeten opkomen. Ik noem hier met name datgene wat nog niet elders aan de orde is geweest.

Verschillende onderzoeksparticipanten pleiten voor betere procedures, meer aandacht voor dit thema in theologische opleidingen en beter toezicht op dadertherapie.

“Er moet ook geëvalueerd worden over het verleden. Hoe de predikant hier gehandeld heeft.” (Estée)

“Ik vind het heel erg belangrijk dat als er serieuze aanwijzingen zijn dat een dominee grensoverschrijdend gedrag vertoont ten opzichte van gemeenteleden, zoals wat met mij gebeurd is, dat dat door een onafhankelijke commissie onderzocht wordt. En dat dat niet onder de pet wordt gehouden. Dat dat niet onderling geregeld wordt. (...) En ik vind dat daders die over de schreef gaan, dat die uit het ambt moeten. Dat zij al vóórdat ze beginnen met hun baan een gelofte moeten afleggen dat ze dit soort dingen niet gaan doen. Ik vind dat dat vóórdat ze beginnen al duidelijk moet zijn. Dat je altijd kunt zeggen: ‘Broer, je wist het.’ Dat zij zich daar niet onderuit kunnen draaien. Dat vind ik belangrijk. ‘Al komen ze naakt op je afkruipen. Je wist het.’” (Anne)

“Controle op de dadertherapie. Dat vind ik ook heel belangrijk.” (Gretha)

Verschillende onderzoeksparticipanten vertellen hoe prettig zij het hadden gevonden als hun gemeente nog af en toe iets had laten horen nadat zij zijn vertrokken:

“Ik vind dat de gemeente erg lui is... Omdat ze gewoon niks van zich laten horen. Ook niet van de kringen waar ik leider van geweest ben, of waar ik toe behoor. (...) ‘Als jij niet meer komt dan laten wij ook niks van ons horen.’ Er komt niks uit de gemeente, zeg maar.” (Parel)

“Toen ik nog kwam, toen belden ze regelmatig om te vragen: ‘Hoe was het en hoe vond je het? En hoe gaat het nu?’ En toen ik had besloten: ik kom niet meer, sindsdien heb ik ook niets meer van hen gehoord. (...) Van de rest van de gemeente maakt het mij niet uit. Want ik zou niemand kunnen bedenken, van wie ik zoiets heb van: ik zou het nou echt fijn vinden als die eens zou bellen... Die mensen hebben me zó hard gekwetst op het laatst, dat ik nu zoiets heb: dat kan mij niet zo veel

schelen. Maar de oudsten, de hebben altijd partij getrokken. Ze hebben altijd achter mij gestaan. Maar toen ik zei: 'Ik kom niet meer', toen vonden zij het ook goed. En dat vond ik wel heel apart. En dat vond ik eigenlijk ook wel jammer. Daar hadden ze wel meer aan mogen doen. Meer nazorg mogen verlenen. In ieder geval, hadden ze me maar doorverwezen. Hadden ze maar na een half jaar een kaartje gestuurd: we denken aan je af en toe... Dan was het goed geweest. Maar helemaal niks is ook zo niks." (Iris)

Enkele onderzoeksparticipanten geven aan hoe goed het hen zou doen als de kerk nog eens iets zou laten horen. Ook al is het misschien al heel lang geleden. Ook al zijn er nu allemaal andere mensen:

"Als men op dat moment, ter plaatse, overweldigd wordt door de gebeurtenissen, die dan plaatsvinden binnen die gemeente, waarom dan niet achteraf als dan de eerste ellende wat is gaan liggen en de puinhopen... waarom dan niet na vijf jaar nog eens denken: hoe zou het zijn met de mensen in deze plaats? Die dat allemaal meegemaakt hebben en die daar... Waar zijn ze gebleven? Hebben ze een gemeente gevonden? Zijn ze opnieuw in een kerkelijk huis terechtgekomen? Is hen dat gelukt? Waarom wordt daar niet naar gekeken?" (Aurelia)

Ten slotte wachten onderzoeksparticipanten erop dat er recht wordt gedaan.

"En dan kom ik ook wel op het stukje van de kerk, deze hervormde kerk: waar blijf je nou? Met je rechtvaardigheid? Wordt het niet eens tijd dat er eens iemand van zijn stoel komt? Ik vind het wel. En ik zeg altijd: het hoeft niet in openbaarheid, het hoeft niet aan de grote klok... alleen maar met mijn vader en mij. Het hoeft niet met twintig mensen, ook al niet. Als het maar gemeend is en oprecht. Dat zou denk ik heel veel rust geven. Vooral rust. Want dat is er niet. Ik kan ermee omgaan, ik kan erover praten. Dat lukt allemaal wel. Maar de rust is er niet. Het leeft..." (Maaïke)

"Wil ik het uitpraten in die gemeente? Ik wil vooral dat er recht gedaan wordt. Dat het niet in de doofpot gestopt wordt en wij doodgezwegen worden. Dat men niet gewoon verder gaat alsof er niets gebeurd is. Dat de mechanismen begrepen worden. Dat ik begrepen word... Gehoord word. Ik ben er nog!" (Paula)

"Misschien was ik ook boos doordat ik erin hoorde klinken dat de nieuwe predikant zichzelf aanprijst als deskundige, dat hij veel ervaring heeft met dit soort pijn. Dus dat hij me goed kan helpen. En ik vond hem juist zo heel onprofessioneel en onpastoraal door niet uit zichzelf te komen! Bovendien verwachtte ik geen hulp van hem, ik wilde dat hij mij zou ontmoeten en mij horen zodat ik 'het' en ook die kerk kon loslaten." (Paula)

Ik denk dat met name het laatste citaat van Paula laat zien dat pastores in de begeleiding van primaire slachtoffers heel goed moeten luisteren wat precies de hulpvraag is. En dat zij zich ervan bewust moeten zijn dat traditioneel pastoraat – datgene waar veel pastores zichzelf vermoedelijk het bekwaamst in voelen en waar zij zich het meest op hun gemak bij voelen – slechts één van de mogelijke vragen is waarmee zij door slachtoffers benaderd kunnen worden. Zoals Wil Verhoef het verwoordt:

"Ik ben bang dat pastores – en niet alleen pastores – zo gericht zijn op helpen, dat de geschiedenissen van seksueel geweld in het traditionele pastoraat los raken van de kritiek op de maatschappelijke machtsverhoudingen, juist omdat de volledige aandacht uitgaat naar de pastorant. Dat zou dan een vorm van individualisering zijn die niet bijdraagt aan het voorkomen van seksueel geweld. (...) Niet iedere vraag is bovendien een vraag om hulp. (...) Een vraag om aandacht kan ook een vraag zijn om de aanklacht werkelijk te horen en daarnaar te handelen." (Verhoef, 2006, 36)

### *De 'derde'*

Aansluitend bij de hierboven genoemde waarschuwing dat individueel pastoraat niet het enige is en vaak vermoedelijk ook niet het belangrijkste waarnaar mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ervaren op zoek zijn, gaan wij ten slotte in op het thema van de 'derde'. Individuele hulp en steun en het gevoel geloofd en gezien te worden door mensen, wordt door onderzoeksparticipanten keer op keer als zeer belangrijk genoemd:

“En wat ik toen prachtig vond dat was dat ik een brief kreeg van mijn tante. Die had er op een gegeven moment lucht van gekregen. En dat was een heel steil gereformeerde tante. Weinig spraakzaam. En zij schreef: ‘Wees sterk. God zal je helpen. Tante M.’ Ja! En toen dacht ik: zij snapt het!” (Anne)

“Ja. Ik ben door één vriendin opgebeld, zij was dus ook weduwwrouw geworden. En toen zegt zij... Zij belde gewoon op: ‘Rozemarijn, ben jij het? Heb jij de klacht ingediend.’ En toen bleef het heel lang stil. Toen zei ik: ‘Ja.’ En toen zei zij: ‘Dan kom ik nu naar je toe.’ En dat vond ik zo geweldig.” (Rozemarijn)

“Maar ik heb ook mee mogen maken dat er iemand was die mij opving in Jezus’ naam en vele mijlen met mij is meegelopen, en waardoor ik veel genezing heb mogen ontvangen. Er waren gelukkig nog enkele lichtjes van God. En ik ben dankbaar voor de paar barmhartige Samaritanen die mij niet lieten liggen.” (Isthe)

Deze ‘barmhartige Samaritanen’ helpen. Zij zijn ontzettend belangrijk. Maar het systeem zelf verandert niet. Mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, hopen op mensen vanuit de gemeente die hen geloven en die hen steunen. Maar zij hopen daarnaast dat deze mensen ook voor hen zullen opkomen en hen zullen helpen om hun plaats in de geloofsgemeenschap te behouden:

“Ja, iemand van het koor begreep het wel, maar die sprak er niet hardop over, want dan was ze bang dat iedereen tegen haar... Dus zij sprak er niet over, maar in gesprekken met mij was zij wel solidair met mij.” (Anne)

Kessie denkt erover na wat primaire slachtoffers nodig hebben om hun plaats in de geloofsgemeenschap te kunnen behouden:

“Je hebt dan iemand nodig die dat ook in perspectief kan plaatsen. Die zegt: ‘De anderen kijken niet alleen maar naar jou. Ze zijn ook met zichzelf bezig. Ze hebben daar ook op hun manier moeite mee.’ Iemand die je over je angst en schaamte en verwarring heen kan helpen. Want je gooit echt zo veel overhoop. Het was ook zo groot allemaal. Het voelde zo ontzettend groot. En zo zwaar... Het gooit alles overhoop. In de gemeente, in de familie. (...) Misschien was het helpend geweest als er iemand in de gemeente was geweest die vraagt: ‘Wat heb je nodig?’ Dan krijg je iemand ook uit de slachtofferrol. Dan help je iemand de regie te herwinnen en tegelijk ben je er wel voor hem, namelijk met datgene wat die nodig heeft...” (Kessie)

Paula introduceert in dit verband het concept van de ‘derde’:

“Toen dacht ik: op welke manier... Wat zou ik nodig hebben om weer terug te kunnen komen. En dan was het zoets. Iemand die uitleg deed. Dat had de consulent kunnen zijn. Of dat had iemand van de kerkleiding kunnen zijn. Of iemand van de commissie, die het vertelt. Dat had ik zelf niet gekund. Ik had het gewoon fysiek niet, of mentaal niet gekund, maar... Dat moet iemand anders doen. Iemand anders moet jou verdedigen. Dat is hetzelfde verhaal als met vluchtelingen. Zij hebben ook een derde nodig. Er bestaat een ‘pedagogiek van de derde’: er is een derde nodig die er tussenin staat en die zorgt dat het mogelijk is om de juiste wegen te vinden en om de juiste condities klaar te krijgen, die zichzelf voor zichzelf niet kunnen krijgen. Maar iemand anders kan dat vaak wel.”

“Nog iets over de rol van ‘een derde’. Er is ‘een derde’ nodig voor de erkenning als slachtoffer, maar ook wanneer je als slachtoffer erkend bent, heb je een derde nodig die jou vertegenwoordigt en verdedigt in de gemeente. Iemand die de roddels tegenspreekt, iemand die het grote plaatje blijft voorhouden, om maar iets te noemen. Ook voor verzoening of voor een afronding is ‘een derde’ nodig die dat proces kan en wil begeleiden. Iemand die naast het ‘slachtoffer’ staat en meedenkt over wat zij nodig heeft om verder te kunnen. Dat hoeft niet tegen het belang van de gemeente in te gaan, integendeel denk ik.”

Paula concludeert:

“Het is denk ik allebei belangrijk:

- Iemand van buiten de gemeente die naast jou staat (en soms ‘tegenover’), die doorheeft wat er speelt, die met jou meekijkt en meedenkt vanuit jouw positie en in jouw proces, als vertegenwoordiger van de Kerk met een hoofdletter. Iemand die je kan vertrouwen zonder rekening te hoeven houden met allerlei kerkelijke belangen (die wel spelen bij een contactpersoon uit de gemeente).
- Er is ook een contactpersoon nodig vanuit de gemeente. Voor beide partijen is dat belangrijk. Om jouw positie daar te verdedigen. Jouw kant van het verhaal te laten horen. Iemand die kan bemiddelen. Alleen dat contact maakt het mogelijk dat de gemeente ook haar eigen proces doorloopt én dat het slachtoffer met haar gezin later eventueel kan terugkomen.”

Deze hulp van *buiten* de gemeente hebben veel onderzoeksparticipanten ervaren. Vaak vooral van de vertrouwenspersonen van SMPR, of van het Meldpunt Seksueel Misbruik in Kerkelijke Relaties. Dat de vertrouwenspersoon er werkelijk helemaal voor hen is, is belangrijk:

“B. heeft natuurlijk ook altijd achter mij gestaan. Maar ja. B. wordt natuurlijk zo langzamerhand gezien als verlengstuk van mij. Na zes jaar. (...) Dat heeft ze altijd gezegd: ‘Ik wil jouw vertrouwenspersoon blijven. Ik ga dat dus ook niet oppakken hier.’” (Estée)

Naast de begeleiding door vertrouwenspersonen zijn er ook andere mensen van buiten de gemeente die voor getroffen en een belangrijke steun zijn. Soms zijn dat pastores uit andere plaatsen, maar het zijn ook artsen of therapeuten. En soms ook leidinggevenden van onderzoeksparticipanten:

“Het feit dat ik iedere week met hem een gesprek had en dat ik daar iedere week naartoe ging en dat wij dan iedere week weer de Bijbel pakten en gingen bidden samen. Als ik dat niet had gehad, dan had ik die Bijbel ergens in een ravijn gegooid en gezegd: ‘Laat maar lekker zitten.’ Dat stukje is voor mij wel een heel belangrijk punt. Anders was ik mijn geloof gehaaid kwijtgeraakt. En dat zou jammer zijn geweest.” (Iris)

“Ik voel me wel gesteund door mijn manager, die in al deze shit mij nog een andere baan geeft. En die zijn vertrouwen in mij uitsprekt. Daar voel ik mij door geholpen.” (Hannah)

En niet in de laatste plaats ervaren onderzoeksparticipanten zich gesteund door de politie of door mensen uit de kerkelijke of strafrechtelijke rechtspraak. Hierbij blijkt het met name de erkenning te zijn die zo belangrijk is voor de onderzoeksparticipanten:

“Die commissie werkte voor geen meter mee en die uitspraak deugde niet. Op procedurele gronden kon ik niet in hoger beroep, want ze hadden net een nieuwe regel aangenomen, maar die ging net op dat moment nog niet in. (...) Wat wel leuk was, toen ik daar was... Want ik was natuurlijk hartstikke gespannen, want je zit in je hemd natuurlijk, je moet alles vertellen. En toen was er zo’n stugge ouderling, in het zwart, weet je wel, en die zei: ‘Voordat wij gaan beginnen, wil ik wel even zeggen dat



ik het heel moedig vind dat u gekomen bent. Heel moedig. Heel moedig.' Dat vond ik zo leuk. Dat brak het ijs ook wel. Ik had echt iets van: 'dank u wel.' En dat is dan ook wel weer mooi om mee te maken." (Anne)

Tot zover het eerste punt dat Paula noemt. De hulp van buiten de gemeente. Maar hebben onderzoeksparticipanten ook de ervaring dat er *in* hun geloofsgemeenschap zo'n 'derde' is die in de gemeente voor hen pleit of die bemiddelt en die hen op die manier helpt om hun plaats te kunnen behouden? In het voorgaande zagen wij al dat andere slachtoffers ontzettend belangrijke medestanders kunnen zijn. En wij zagen hoezeer het onderzoeksparticipanten raakt en hoezeer zij zich in de steek gelaten voelen als deze potentiële medestanders het laten afweten. Andere slachtoffers zijn echter niet de 'sterke leden, die de zwakke leden kunnen helpen', waarop Paula in dit verband doelt.

In het voorgaande zagen wij ook mooie voorbeelden van dergelijke 'sterke leden' die zich inzetten voor 'zwakke leden'. Zeker de ervaringen die Tamar, Kessie en Rozemarijn in dit verband vertellen over mensen uit de kerkenraad die zich zo goed voor hen hebben ingezet, zijn in dit verband belangrijk. Misschien kunnen kerkenraadsleden wel bij uitstek zulke 'sterke leden' zijn. Maar de onderzoeksparticipanten ervaren zeker niet alleen van kerkenraadsleden steun:

"Zij is iemand die ook de kerk daar nog steeds op wijst. Zij had een heupoperatie gehad. En toen belde de dominee op: 'Is het goed dat ik kom?' 'Ja', zegt ze. 'Ben je eigenlijk al bij Maaïke geweest?' (...) Ja. Zij is echt goud waard. Ja, ik heb zelf heel veel gedaan, maar ... Ja, dat stukje strijdbaarheid van haar binnen de kerk, dat heeft ook enorm geholpen. Het heeft me nog niet gebracht waar we zouden willen zijn. En af en toe moet ik haar wel eens afremmen. Dan wil zij ook wel heel erg veel. Dat hoeft niet. 'Nee', zegt ze dan, 'op tijd zeggen, hoor, goed aangeven.' (...) Ja. Dat zeg ik dan ook wel terug: 'Dat weet ik nog niet, daar wil ik nog even over nadenken.' En dan schrijft zij mij ook terug in een e-mailtje: 'Ik liep weer te hard van stapel. Wat goed dat je me even terugfluit.' (Maaïke)

Uit het bovenstaande citaat blijkt tevens heel mooi hoe Maaïke samen met deze 'derde' probeert om in alle steun die zij ervaart, zelf de regie te blijven houden en om zelf de agenda te blijven bepalen.

Om zo'n 'derde' voor slachtoffers te kunnen zijn, is het vermoedelijk belangrijk een duidelijke keuze voor het primaire slachtoffer te maken:

"Want mijn wijkouderling is ook gaan praten met de ex-vrouw van mijn ex-wijkouderling. Dat wilde hij. Want hij zag daar zoveel. Hij ziet ook... de geestelijke strijd die gevoerd wordt. Daar is hij ook mee bezig. Hoe die krachten allemaal werken. En daar heeft hij met haar over gesproken. Maar op een gegeven moment zei hij: 'Nee, ik moet of achter jou gaan staan, of achter haar. Dat werkt niet. Dat kan niet.' Dus hij is daar gestopt. (Estée)

Naast de ervaringen dat gemeenteleden zo'n 'derde' kunnen zijn voor onderzoeksparticipanten, om hen in het contact met de geloofsgemeenschap te ondersteunen, en naast de waardering van de onderzoeksparticipanten voor deze 'derden', blijkt uit de gesprekken ook dat het niet makkelijk is om zo'n 'derde' te zijn. Zo werd bijvoorbeeld al eerder het tijdgebrek genoemd van mensen die naast hun werk als ouderling een drukke baan hebben. Verder kunnen zij soms een eigen agenda hebben, die op gespannen voet staat met de agenda en de behoefte aan eigen regie en een eigen tempo van primaire slachtoffers. Onderzoeksparticipanten weten daarom niet altijd of zij iemand die een 'derde' voor hen is of zou kunnen zijn helemaal kunnen vertrouwen:

“De predikant die mij richting aanklacht heeft gebracht, dat was een predikant van onze gemeente, die niet mijn wijkpredikant is. (...) Bij hem had ik wel het gevoel: hij komt mij te dicht... Hij pusht mij. Hij heeft mij onder druk gezet. En ik denk: dat is precies hetzelfde. Alleen dan zonder seksueel misbruik, maar het is wel misbruik. Het komt te dichtbij, het is... (...) Dit was echt voor de kerk zelf. Dat gevoel kreeg ik. Dat ging niet om mij. Maar dat ging om: nou, dan moeten wij dat maar aanpakken.” (Anna)

En onderzoeksparticipanten ervaren dat een potentiële derde ook ‘in het andere kamp’ terecht kan komen:

“En ze hebben allebei geprobeerd – en ook samen geprobeerd – om G. tot andere gedachten te brengen, om hem ermee te confronteren. (...) Ik vroeg ook: ‘Geloven jullie dat hij jullie serieus genoeg neemt om iets van je aan te nemen? Ik denk dat het andersom gebeurt, dat hij jullie overtuigt van zijn visie’. En dat is ook precies wat er gebeurd is.” (Paula)

Uit het gesprek met Paula blijkt dat de steun die zij van één kerkenraadslid heeft ontvangen door haar niet automatisch als steun vanuit de kerk wordt ervaren:

“Ja. Dat vraag ik me af. Kijk, hij is wel de contactpersoon van de kerkenraad die met ons contact heeft, maar hij heeft het heel erg druk, dus zo vaak komt het er niet van. (...) Dus dat is iets wat heel belangrijk is, maar... is dat pastoraal? Is dat van de kerk uit? Het is ook uit vriendschap dat hij komt. Ja, ik vind dat... net of dat niet genoeg is. Hij is ook te veel betrokken en te veel ook... ergens slachtoffer. Maar ik ben er nog niet uit. Ik zeg die dingen vanuit een gevoel van in de steek gelaten te zijn. Dat is iets wat blijft, wat er nog steeds zit.” (Paula)

Uit de gesprekken blijkt dat de positie van ‘derde’ niet ongevaarlijk is. Wie ‘derde’ voor een slachtoffer probeert te zijn, loopt kennelijk zelf gevaar om uitsluiting te ervaren. Blijkbaar is het belangrijk dat de ‘sterke’ leden sterk genoeg zijn (dat wil zeggen talrijk genoeg, centraal genoeg, gezaghebbend genoeg...) om ‘zwakke’ leden te kunnen ondersteunen zonder zelf een ‘zwak lid’ te worden, dat wil zeggen iemand die weliswaar heel belangrijk is voor onderzoeksparticipanten door zijn of haar solidariteit of steun, maar die niet meer in de positie verkeert om iets te kunnen veranderen, of om het discours binnen de geloofsgemeenschap te bepalen:

“Een andere pastor is naar een andere gemeente gegaan, hij was al weg. Hij kon het niet meer aan, ook omdat mensen hem geen hand gaven: hij had het verkeerde kamp gekozen: hij was ook tegen G. geweest.” (Paula)

“Een vriendin van mij was gevraagd om kerkenraadslid te worden (...) Maar eerst hebben ze haar verteld wat er speelde: dat er een conflict was en dat G. weg zou gaan. Toen zei ze: ze hoefden verder niets te vertellen: toen wist ik al dat het ging over... dat het te maken had met jouw burn-out. Ze is meteen bij mij gekomen en vertelde wat zij voelde en dacht en dat was zo precies goed! Ze heeft een brief aan de kerkenraad geschreven die ze zelf op hun vergadering heeft voorgelezen en sindsdien is zij ook afgeschreven.” (Paula)

“Degenen die mij verdedigden (en de eer van de kerk, van God?) werden zelf uitgesloten en zwartgemaakt. Ook dat zijn slachtoffers. Daar is nooit erkenning gekomen.” (Paula)

“Ja. Dat ik minder naar de kerk ging is er eigenlijk langzaam in geslopen. Op een gegeven moment had ik gewoon steeds minder zin, dus ging ik minder. Het werd sowieso steeds moeilijker. Ik kon op een gegeven moment ook niet meer alleen, want mensen maakten heel vervelende opmerkingen en de oudsten hadden mij afgeraden: ‘Ga maar niet alleen, want misschien krijg je dan weer wat te horen, dat is niet goed voor je.’ Dus moest ik eigenlijk wel met een groepje van vier of vijf naar binnen. (...) Ja. Dat was best wel lastig om steeds mensen te vinden die dat wilden doen. Want er waren

steeds minder mensen over. Het viel natuurlijk op. Als mensen om mij heen zaten, dan werd het voor die mensen ook lastiger om uit te kunnen leggen aan een ander. Wat dat betreft heb je toch een heel klein groepje. Ons ziet ons. Ze zien elkaar allemaal en dat werd voor die mensen heel lastig uitleggen. Ze deden dat een keer en dan was het klaar. En dan hadden ze zoiets van: daar heb ik eigenlijk niet zo'n zin in." (Iris)

In deze lange paragraaf probeerden wij enerzijds uitsluitende interacties in de gemeente zichtbaar te maken en lieten wij anderzijds zien wat primaire slachtoffers als behulpzaam ervaren. In de volgende paragraaf verdiepen wij dit door enkele patronen aan te wijzen die opvallen in de gesprekken met onderzoeksparticipanten.

## 6. EEN MEER FORMELE KIJK: POSITIONERINGEN

De in dit hoofdstuk en in de twee volgende hoofdstukken gepresenteerde analysesresultaten zijn hoofdzakelijk door een thematische analyse tot stand gekomen. In deze paragraaf willen wij meer formeel naar de relaties in de geloofsgemeenschap kijken. Hierbij ondersteunt de formele analyse de thematische analyse. Op deze manier draagt de formele analyse ertoe bij de validiteit van het onderzoek te vergroten. Inhoudelijk staat deze meer formele analyse niet los van de thematische analyse. Met andere woorden, de formele analyse voegt niet zelf heel veel toe, maar onderstreept vooral wat er al is. De resultaten van de formele analyse komen dan grotendeels ook niet in deze paragraaf aan de orde, maar zijn verspreid over de analysehoofdstukken onder de verschillende thema's die daar worden besproken.

Dat roept de vraag op waarom wij de resultaten van de meer formele analyse dan überhaupt in een afzonderlijke paragraaf behandelen. Dat doen wij omdat de formele analyse misschien kan helpen om patronen zichtbaar te maken die ons zijn opgevallen in het interviewmateriaal. Patronen, dat wil zeggen zaken die mij troffen, omdat ik ze telkens weer tegenkwam in de gesprekken. Dat het hier om zaken gaat die mij troffen omdat ik ze telkens tegenkwam, betekent dat de meer formele analysecategorieën die ten grondslag liggen aan deze paragraaf, voortkomen uit de gesprekken zelf. Het betreft verschillende thema's die onder het overkoepelende thema 'positioneringen' geschaard kunnen worden. De vraag naar de verschillende positioneringen is dan ook het belangrijkste organisatieprincipe van deze paragraaf. Wij gaan uit van de vraag hoe mensen die grensoverschrijding hebben ervaren zichzelf positioneren en hoe zij ervaren door anderen te worden gepositioneerd, maar kijken vervolgens ook breder naar de rol van verschillende positioneringen in de gesprekken. Allereerst gaan wij kort in op theorievorming rond positioneringen, om op die manier ons gebruik van positioneringen als organisatieprincipe van een inbedding te voorzien (a). Vervolgens gaan wij in op de in de gesprekken gehanteerde discoursen (b). De vraag naar de discoursen behoort tevens tot de vraagstelling van dit onderzoek. Wij bespreken de discoursen op deze plaats omdat de positioneringen in hoge mate discursief tot stand komen. De discoursen die wij hier laten zien, zullen wij dan ook in de volgende paragrafen en in het volgende hoofdstuk inhoudelijk verdiepen. Na de bespreking van de gehanteerde discoursen gaan wij specifiek in op dader-slachtofferpositioneringen (c). Vervolgens kijken wij naar het niveau waarop verschillende betrokkenen de problematiek van de grensoverschrijding positioneren. Wordt de grensoverschrijding ervaren als een individueel probleem, of als een probleem dat de hele gemeenschap raakt? (d) Ten slotte bespreken wij zelfpositioneringen van onderzoeksparticipanten (e). Positioneren zij zichzelf eerder actief of eerder passief?

De twee eerste formele categorieën die wij hier zullen bespreken, de discoursen en de dader-slachtofferpositioneringen, hebben vooral betrekking op de vraag hoe slachtoffers ervaren door anderen te worden gepositioneerd. De volgende twee categorieën, het niveau waarop de problematiek wordt benaderd en de houding van onderzoeksparticipanten, raken met name aan de vraag naar de eigen positioneringen van slachtoffers. De plaatsing van deze paragraaf aan het eind van het hoofdstuk ‘Web’ en vóór het hoofdstuk ‘Beeldvorming’ sluit hierbij aan. Want in het hoofdstuk ‘Web’ ligt het accent net iets meer op de positioneringen door anderen, terwijl wij in het hoofdstuk over beeldvorming vooral zullen zien hoe onderzoeksparticipanten zichzelf positioneren.

Terwijl wij ons in de vorige paragrafen helemaal concentreerden op de ervaringen van de onderzoeksparticipanten, zullen wij in deze paragraaf hun ervaringen in gesprek proberen te brengen met reflecties op verschillende thema’s die raken aan de patronen die wij in de gesprekken zijn tegengekomen. Over de gehanteerde discoursen hebben wij in de methodologische verantwoording van de lenzen waarmee wij naar het materiaal willen kijken en in het contexthoofdstuk reeds het een en ander gezegd. Ook in het volgende hoofdstuk, bij de bespreking van het zogenaamde *boundary wars*-debat, speelt de vraag naar discoursen een belangrijke rol. Op theorievorming rond discoursen gaan wij om deze reden hier niet meer afzonderlijk in. Bij de bespreking van dader-slachtofferpositioneringen zullen wij bekijken in hoeverre het concept van de dramadriehoeken en het contextuele denken ons op dit punt kunnen helpen om de ervaringen van onderzoeksparticipanten beter te verstaan (c). Vervolgens zullen wij bij de bespreking van het niveau waarop de problematiek van de grensoverschrijding wordt benaderd, aandacht geven aan wat elders is geschreven over inclusiviteit en ingaan op het concept ‘stigma’ (d). Wanneer wij kijken naar actieve of passieve zelfpositioneringen van onderzoeksparticipanten, gaan wij slechts kort en algemeen in op het thema *agency* (e), omdat *agency* feitelijk ook het thema is van het volgende hoofdstuk over beeldvorming, zodat wij in dat hoofdstuk heel concreet kunnen ingaan op relevante literatuur.

### a. Positioneringen

Gedurende de afgelopen decennia is onderzoek naar discoursen steeds belangrijker geworden in diverse vakgebieden. Hierbij zijn discoursen niet alleen een op zichzelf staand onderzoeksgebied, maar tevens een kernconcept van meer sociaal-constructionistische benaderingen. Volgens Rom Harré en Luk van Langenhove veronderstelt onderzoek naar discoursen aandacht voor *local moral order*, dat wil zeggen voor de manier waarop bijvoorbeeld rechten en plichten werken in uiteenlopende concrete interacties tussen mensen. *Positioning theory* is volgens hen zo’n “study of local moral orders as ever-shifting patterns of mutual and contestable rights and obligations of speaking and acting” (Harré & Van Langenhove, 1999a, 1). Om naar dergelijke ‘ever shifting patterns’ in de interacties tussen mensen te kunnen kijken, introduceren Harré en Van Langenhove het concept van positioneringen dat zij verstaan als een dynamisch alternatief tot het meer statische concept van ‘rollen’ (Van Langenhove & Harré, 1999a, 14). Terwijl het – sprekend over rollen – mogelijk is om de persoon te onderscheiden van de rollen die zij of hij aanneemt en van waaruit zij of hij handelt en spreekt, ligt bij het concept van positioneringen de focus op de ‘wijze waarop sprekers en hoorders in discursieve praktijken enerzijds worden geconstitueerd en waarop anderzijds in dezelfde discursieve praktijken telkens nieuwe posities van spreker en hoorder onderhandeld worden’ (Van der Kolm,

2001, 52).<sup>185</sup> Langenhove en Harré onderscheiden hierbij een *position/act-action/storyline* driehoek, waarin posities, handelingen en verhaallijnen elkaar wederzijds bepalen. De posities die mensen in hun verhalen en in hun interacties kiezen (bijvoorbeeld machthebber of machteloze, zelfverzekerd of onzeker, dominant of onderdanig) zijn aan verhaallijnen, zoals bijvoorbeeld een onderwijssituatie, gerelateerd. Hun handelen wordt pas vanuit deze positioneringen en vanuit de geschiedenis van hun interactie (Harré & Van Langenhove, 1999a, 4vv) verstaanbaar. Langenhove en Harré geven in dit verband het voorbeeld van het uitschreeuwen van pijn. Vanuit een afhankelijke positie wordt de schreeuw vermoedelijk als roep om hulp gehoord. Vanuit een dominante positie misschien eerder als protest of als een reprimande. (Van Langenhove & Harré, 1999a, 17) Van Langenhove en Harré spreken van *first order* positioneringen om te verwijzen naar de manier waarop mensen zichzelf en anderen lokaliseren door datgene wat zij zeggen en doen. Als bijvoorbeeld Jones tegen Smith zegt dat deze zijn overhemd moet strijken, dan positioneert Jones zich als iemand die dat mag vragen en positioneert hij Smith als iemand van wie dat gevraagd kan worden. Op het moment dat Smith deze positionering ter discussie stelt ('ik ben je dienaar niet'), spreken Van Langenhove en Harré van een *second order* positionering. Als er later en in een andere situatie gesproken wordt over het gesprek, spreken deze auteurs van een *third order* positionering. (Van Langenhove & Harré, 1999a, 20v)

In dit hoofdstuk kijken wij hoe de onderzoeksparticipanten zich verhouden tot de *first order* positioneringen die zij door mensen uit de geloofsgemeenschap ervaren ('hoe ervaren zij door anderen te worden gepositioneerd?'). Soms door in een *second order* positionering tegen de ervaren positionering in te gaan ('hoe positioneren zij zichzelf?'). Een voorbeeld hiervan is Gretha, die telkens opnieuw probeert uit te leggen 'hoe het zit' met dat seksuele contact tussen haar en de grensoverschrijdende pastor. De interviews met onderzoeksparticipanten zijn *third order* positioneringen, waarin de participanten (in nieuwe *first order* positioneringen) hun relatie tot de geloofsgemeenschap schetsen. Zij doen dit door zichzelf op een bepaalde wijze te positioneren of door de grensoverschrijdende pastor op een bepaalde manier te positioneren. Zij doen dit ook door de hele problematiek op een bepaald niveau te positioneren, zoals wij zullen zien. Zij doen dit, zoals we eveneens zullen zien, ook door 'kerk' opnieuw te definiëren en dus te positioneren.

## b. Discoursen

Een eerste categorie waar wij tijdens de meer formele analyse op willen letten, zijn de *discoursen* waarmee binnen de geloofsgemeenschap naar de seksuele of geseksualiseerde relatie wordt gekeken. De vraag naar de in de gesprekken gehanteerde discoursen is één van de subvragen van dit onderzoek. Eerder noemden wij de vraag naar de discoursen één van de lenzen waarmee wij naar het interviewmateriaal willen kijken. Dat betekent dat de vraag hoe tegen het gebeurde wordt aangekeken, door het onderzoek heen telkens weer terugkomt. In de themati-

---

<sup>185</sup> Vgl. in dit verband de vierde en de vijfde dimensie in het narratief model van Ganzevoort. Hierbij onderscheidt Ganzevoort enerzijds positioneringen binnen het verhaal – 'al vertellend kennen mensen rollen toe aan zichzelf en aan anderen, andere mensen, krachten, of gebeurtenissen, en ook aan God' (Ganzevoort, 1998b, 80) – en anderzijds positioneringen in relatie met het publiek: "Het doel van verhalen, of ze nu verteld worden of belichaamd, uitgespeeld, is het tot stand brengen, in stand houden, veranderen of beëindigen van relaties." (Ganzevoort, 1998b, 82) Omdat de rolverdeling die de één aanbrengt om zich in zijn relaties te positioneren, niet per se overeenstemt met de rolverdeling die zijn of haar gesprekspartner aanbrengt om zich te positioneren, spreekt Ganzevoort van een 'relationeel drama, waarin de rollen op elkaar dienen te worden afgestemd' (Ganzevoort, 1998b, 83).

sche presentatie van de analyseresultaten komen dan ook telkens onderwerpen aan de orde die met de vraag naar de discoursen te maken hebben. Als voorbeeld noemen wij de bagatellisering die onderzoeksparticipanten hebben ervaren, of de verschillende slachtofferbeelden waarmee zij werden geconfronteerd, of de ontwikkeling die zij zelf hebben doorlopen om tot een andere zienswijze op het seksuele contact met hun pastor te komen. In deze subparagraaf gaat het erom te laten zien hoe positioneringen discursief tot stand komen en hoe macht discursief wordt uitgeoefend. Hierbij zullen de thema's die elders ook worden besproken, slechts kort worden aangestipt om een lijn te kunnen schetsen.<sup>186</sup>

De in de literatuur (bijvoorbeeld Meulink-Korf, 2008a) genoemde tactieken van grensoverschrijdende pastores om de verantwoordelijkheid voor de grensoverschrijding te ontkennen of van zich af te wentelen, zien wij in de gesprekken duidelijk terug. Hierbij blijkt uit de ervaringen van onderzoeksparticipanten dat gemeenteleden de neiging hebben het discours van de pastor over te nemen. Om deze reden maken wij hier in de weergave geen onderscheid tussen grensoverschrijdende pastor en gemeenteleden.

Zoals wij ook in het volgende hoofdstuk zullen zien en ook als wij kijken naar daderslachtofferpositioneringen, vertellen de onderzoeksparticipanten dat grensoverschrijdende predikanten en gemeenteleden vaak een romantisch discours hanteren (Veerman, 2006), waarbij de betrokken vrouwen als (mede)schuldig aan het seksuele contact worden voorgesteld:

“En het verhaal dat hij vertelde, is een heel ander verhaal... Gewoon: ‘Zij vroeg erom.’ Daar komt het op neer. Dat is gewoon een heel ander verhaal. Dus ik werd ook met de nek aangekeken door mensen.” (Rozemarijn)

Niet alleen gemeenteleden hebben de neiging om dit discours over te nemen, ook voor slachtoffers zelf is het, zoals wij aan de hand van de ervaring van verschillende onderzoeksparticipanten in het volgende hoofdstuk zullen zien, een lange weg om tot een andere zienswijze te komen. Zo blijkt bijvoorbeeld uit de onderstaande citaten van Hannah hoe zij het discours van de grensoverschrijdende pastor heeft geïnternaliseerd en wat dat discours met haar deed:

“Hij probeerde om mij aan te praten – nu zie ik dat pas veel helderder – dat er iets mis was met mij. Dat ik een of andere uitstraling had op mannen... Dat hij wel aan mij moest zitten. Zeg maar. (...) Het was heel verwarrend. Ik had ook het gevoel dat ik daar nergens mee naartoe kon.” (Hannah)

“Toen ben ik daarna naar een huisarts gegaan en toen vertelde ik mijn verhaal. En hij zei: ‘Jij moet aangifte doen. Dit is niet normaal. Jij moet aangifte doen.’ En ik was eigenlijk heel verbaasd. Want ik zat heel erg met mijn eigen schuldgevoel. En dat ik raar was en ik... Ik liep in die periode ook het liefst in coltruien en ik durfde mannen zowat nog geen hand te geven. Het idee dat ik hen verleidde... (...) Ik kan mij nog een moment herinneren dat ik... Ja, wat nu ook in de mode is, van die dikke maillots en dan een rokje erop. Dat had ik aan. En dat hij mij toen apart nam en zei: ‘Hannah, wat je nu aan hebt, dat kan echt niet. Dat kan echt niet.’ Hij zag... Ja, het is heel raar wat ik nu zeg... Hij zei dat hij zag dat andere mannen daar erecties van kregen. En bij mij riep het alleen maar vreselijke

---

<sup>186</sup> Als je meer formeel kijkt naar discoursen, dan is een voor de hand liggende mogelijkheid om hierbij te letten op binaire onderscheidingen zoals ‘wij/zij’-taalgebruik. Hier heb ik niet apart op gecodeerd. Misschien een gemis. Aan de andere kant verwacht ik niet dat het veel zou hebben opgeleverd. De in dit onderzoek gehanteerde codelijst is immers grotendeels inductief uit het materiaal zelf opgediept en dat geldt ook voor de wat meer formele codes die ten grondslag liggen aan deze paragraaf. En hoewel de onderzoeksparticipanten natuurlijk ook in wij/zij termen over hun relatie met de geloofsgemeenschap spreken, is dit voor mijn gevoel toch niet heel opvallend of heel kenmerkend voor de gesprekken. Mij valt zelf eerder de doorgaande verbondenheid op, waar wij met name in het volgende hoofdstuk verder op in zullen gaan. Het feit dat ik eerder op verbondenheden let dan op polariteiten, heeft uiteraard ook met de onderzoeksvraagstelling te maken.

schaamte op. Ergens met mijn verstand dacht ik: ja, maar ik doe niet iets fout. Ik loop niet in een vreselijk kort rokje. Het is wel boven de knie, maar het is met dikke maillots en met bergschoenen. Maar volgens hem was dat de uitstraling die ik had op mannen. Ja. Dat was wel blijven hangen.” (Hannah)

Door vragen te stellen bij de psychische gezondheid van slachtoffers wordt, zoals wij later nog uitgebreider zullen zien, het probleem geïndividualiseerd en worden mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, gepathologiseerd. Hierdoor wordt weliswaar niet direct verantwoordelijkheid voor het gebeurde overgeheveld van de grensoverschrijdende pastor naar het primaire slachtoffer, maar hierdoor wordt in elk geval de aandacht afgeleid van de pastor en komt de aandacht op het slachtoffer te liggen, en daarmee vermoedelijk toch vaak ook de verdenking...

“En toen heeft hij tegen de gemeente gezegd dat ik ziek was. Ik zou psychotisch zijn en van alles zou met mij niet goed zijn. Dus de afstand tussen mij en de gemeente werd steeds groter en groter. En de relatie met mijn ouders lag sowieso al in puin.” (Iris)

En zoals wij al zagen werkt bagatelliseren van het gebeurde mee aan het in stand houden of het tot stand brengen van een cultuur waarin de ernst van de grensoverschrijdingen niet onder ogen wordt gezien.

“Ja. En die hadden gezegd: ‘t Zal de eerste niet zijn en ‘t zal ook de laatste niet zijn.’ Dus een beetje laconieke reactie. Dat bevestigde me ook weer in dat gevoel: Het wordt gedoogd, het is geweten en het is niet zo erg. Dat was precies wat G. me ook steeds maar liet zien, van: maar het gebeurt zo veel, en met voorbeelden.” (Paula)

Op een vergelijkbare wijze dragen ook theologische rechtvaardigingen bij aan het in stand houden of het tot stand komen van een cultuur waarin de ernst van de grensoverschrijding niet goed kan worden gezien:

“Als anderen een buitenechtelijke relatie hadden, vond hij eigenlijk ook dat dat moest kunnen. Dan zei hij: het is het Koninkrijk van God maar de kerk is daar nog niet zo... aan toe.” (Paula)

Hoe functioneren de hier genoemde tactieken van grensoverschrijdende pastores als het gaat om de relaties in de geloofsgemeenschap? Ik denk dat deze tactieken er inderdaad toe bijdragen dat minder verantwoordelijkheid voor het seksualiseren van het contact bij de grensoverschrijdende pastor wordt gelegd. Zoals wij al zagen, lijken gemeenteleden maar ook bijvoorbeeld kerkenraadsleden, hierbij geneigd te zijn om dergelijke verantwoordelijkheid-minimaliserende discoursen te gebruiken of over te nemen.

“De scriba heeft in de notulen het verhaal steeds... Hij wilde per se het woord misbruik niet gebruiken. Hij heeft van ‘aspecten’ gesproken. (...) Ik vind het zo raar. Seksuele aspecten in pastorale relaties... Wat denk je dan van die man? Waarom doet hij dat?” (Gretha)

Doordat de bovengenoemde discoursen ervoor zorgen dat de grensoverschrijdende pastor niet of minder verantwoordelijk wordt gehouden voor het seksualiseren van de relatie, dragen deze discoursen eraan bij dat de grensoverschrijdende pastor zijn plaats in het midden van de geloofsgemeenschap kan behouden. Vanwege de eerder beschreven negatieve correlatie van grensoverschrijdende pastor en getroffen gemeentelid leidt dit alleen er al toe dat slachtoffers meer in de marge van de gemeente terechtkomen. Naarmate onderzoeksparticipanten meer als

schuldig worden gezien aan de seksualisering van het contact en daarmee ook als schuldig aan de consequenties die een klacht voor een grensoverschrijdende pastor kan hebben, worden zij ook meer ‘met de nek aangekeken’ en worden verbanden met primaire slachtoffers actiever verbroken.

Verskillende factoren dragen eraan bij dat tegengeluiden, andere discoursen dus, niet of minder worden gehoord in de gemeente. Zo vertellen verschillende onderzoeksparticipanten dat zij discreet zijn gebleven en zich niet mengden in de discussie. Maar daardoor werd hun stem niet gehoord:

“Het was moeilijk voor me om me erbuiten te houden, toen ik hoorde wat er voor leugens rondgingen. Maar ik wilde me niet in de strijd mengen. (...) Ik vertelde mijn verhaal alleen nog aan mensen die uit zichzelf met mij contact namen. Was tegelijk verbaasd dat bijna niemand dat deed. En dat niemand mij verdedigde als er leugens werden verteld over mij. Wat een dominee vertelt, weegt blijkbaar altijd zwaarder. Helemaal natuurlijk omdat hij nog altijd de spil was en de contacten had en ik was uit beeld. Ziek.” (Paula)

In dit verband denken verschillende onderzoeksparticipanten achteraf dat het beter was geweest als er toen meer openheid was geweest over de gebeurtenissen. Zelfs al zou dat betekenen dat ook hun naam (breder) bekend zou worden:

“Maar het moeilijkste is de roddel en de achterklap. En het niet weten. Soms denk ik: het is beter om op een gemeenteavond te komen en te zeggen: ‘Beste mensen, ik was er één van. En ik heb een aanklacht ingediend. Want dit en dit en dit is er gebeurd.’ En dan hoeft je niet in detail te treden... Nou... Ik ben heel eerlijk, ik kon dat ook niet aan. Misschien dat ik het nu had gekund.” (Tamar)

Ook wanneer de grensoverschrijdende pastor een forum in de gemeente blijft houden, waardoor hij het discours kan blijven beïnvloeden, draagt dat ertoe bij dat andere discoursen niet goed worden gehoord. Met name Paula brengt op dit punt haar ervaringen en haar zorg onder woorden:

“Hij heeft het helemaal naar zichzelf toegedraaid in een verklaring aan de gemeente, dat hij aan het eind van zijn krachten was, dat hij pauze nodig had, dat het lag in de persoonlijke sfeer. En zijn vrouw helpt hem er goed door. Hij kreeg dus die ruimte in het kerkblad om het zo te vertellen.” (Paula)

“Ik heb vorige week het pleidooi van A. Plaisier voor openbare boetedoening gezien bij Knevel in de Vijfde Dag. Ik ben het helemaal eens met de reactie van A. Veerman hierop die ik vanmorgen las in Trouw. De aandacht moet niet wéér naar de dader gaan. Trouwens, die zou iedereen toch weer om zijn vinger winden met een openlijke boetedoening. Dan krijgt hij weer een podium om zijn verhaal te doen. Kan hij weer gaan nuanceren en bagatelliseren. En het slachtoffer wordt weer gebruikt.” (Paula)

Eveneens van Paula zijn ervaringen met de subtiele en moeilijk weerstaanbare wijze waarop de grensoverschrijdende predikant mensen aan zich bindt en zo het discours bepaalt:

“Hij neemt heel makkelijk mensen in vertrouwen. Niet in het openbaar, maar zo achteraf, nog even wat drinken... En dan wel. En dan voel je je in vertrouwen genomen. En daarmee schep je een band. En dat ga je niet verraden en daarom ga je zo iemand ook juist in zijn zwakheid niet in de steek laten. Zo werkt dat. Zo werkte dat bij mij ook. Dat hij dingen in vertrouwen vertelde en dan denk je: dat is vriendschap. En als je dit aan anderen zou vertellen, dat zou heel erg voor hem zijn. Dus je gaat dat niet vertellen. Natuurlijk ga je dat niet vertellen. Dat doet niemand. Dingen die in vertrouwen verteld zijn. Maar daarmee maak je wel iets van: je hebt een geheim samen...” (Paula)



Verskillende onderzoeksparticipanten krijgen sterk het gevoel dat mensen in hun geloofsgemeenschap de schadelijkheid van de seksualisering van de relatie niet willen zien of niet willen horen, ook niet als die informatie op zich wel beschikbaar is en er dus sprake is van alternatieve discoursen. Hierbij is het opvallend dat er in dit verband door verschillende participanten met betrekking tot de gehanteerde discoursen in termen van ‘zien’ gesproken wordt. Vermoedelijk hopen deze onderzoeksparticipanten dat mensen – net zoals je in de omkeerbare plaatjes in de psychologie opeens het andere plaatje ziet – een keer ‘wakker worden’ en het opeens gaan ‘zien’.

“Wat ik wil laten zien, is dat als mensen iets niet willen zien, ze het ook niet zien, maar wel dingen zien die niet waar zijn.” (Isthe)

“Dat niemand naar ons kwam en vroeg hoe het ging. Dat is iets wat mij héél erg dwars zat, wat mij heel erg pijn deed, wat ik heel lang nog verwacht had, dat dat wel zou gebeuren, dat toch iemand een keer zou wakker worden. Voor mij is het wakker worden. Het is zo natuurlijk dat je dat doet!” (Paula)

Paula reflecteert erop hoe dit mogelijk is. In deze reflectie expliciteert zij het verband tussen discours, positie en macht. In haar positie als slachtoffer ervaart zij manieren van machtsuitoefening die anderen niet of veel minder kunnen voelen of ervaren:

“Ik zie het wel, maar ik wil dat anderen het zien. Of misschien zie ik het nog niet helemaal, maar ik zie wel bepaalde dingen heel duidelijk. En misschien dat je die juist alleen kan zien als slachtoffer. Dat heb ik altijd gedacht, dat je in sommige gevallen ook echt eerst slachtoffer moet zijn, je slachtoffer moet voelen, of je heel erg vereenzelvigen met het slachtoffer en met de positie van slachtoffers, zodat je de machten kan voelen. Kan voelen wát er onderdrukt en wát tegenhoudt dat zij kunnen leven of opstaan... en dat is wat ik nu ervaar. Waar ik doorheen gegaan ben, is toch iets wat een bepaald inzicht gegeven heeft. Wat er misschien érgens altijd wel was, een gevoel van, maar nu ik dit zelf ervaar, herken je veel beter wat je tegenstand is en wie je eventuele medestanders kunnen zijn.” (Paula)

Op dit punt behoeft het beeld dat wij tot nu toe hebben geschetst, nuancering. Want het is zeker niet meer zo dat alleen het romantisch discours wordt gehoord. Zo noemden wij al in de inleiding op deze studie het voorbeeld van de geloofsgemeenschap van Paulien. Alle media-aandacht van de afgelopen jaren voor seksueel misbruik heeft hier uiteraard verder toe bijgedragen. Desondanks laten de bovengenoemde voorbeelden uit gesprekken met de onderzoeksparticipanten zien dat het machtsdiscours niet vanzelfsprekend wordt gehanteerd als een geloofsgemeenschap met seksuele grensoverschrijding wordt geconfronteerd.

Dan kijken wij nu ook nog even naar het machtsdiscours zelf. Als discoursen die de verantwoordelijkheid van de pastor minimaliseren, ertoe bijdragen dat primaire slachtoffers in de marge van de gemeente terecht komen, hoe zit het dan met het machtsdiscours? Helpt het machtsdiscours slachtoffers om hun plaats in de geloofsgemeenschap te behouden? Uit verschillende gesprekken blijkt hoe goed het onderzoeksparticipanten doet als mensen in hun omgeving de verantwoordelijkheid van de pastor voor de pastorale relatie zien:

“Een familielid is dominee. (...) Toen vertelde ik dat dat mij gebeurd was met onze dominee. De schellen vielen van zijn ogen. Hij was heel geschokt. Maar hij heeft van begin af aan gezegd: ‘Wat heb je dat goed aangepakt.’ En: ‘Wat erg!’ En toen zei ik op een gegeven moment tegen hem: ‘Maar ik wist toen nog helemaal niet van die mechanismen.’ ‘Maar dat hoef je ook helemaal niet te weten! Hij had van je moeten afblijven!’ Kijk! Daar heb ik wat aan. (...) ‘Dat hoef je ook helemaal niet te weten. Jij hoorde veilig te zijn bij hem.’” (Anne)

Zoals wij in het volgende hoofdstuk over beeldvorming zullen zien, betekent een gebruik van het machtsdiscours niet zomaar dat gemeenteleden hun plaats in de gemeenschap kunnen behouden. Integendeel. Dat de met het machtsdiscours gepaard gaande beeldvorming ook uitsluitend kan werken – een van de centrale stellingen van dit onderzoek – zullen wij in het volgende hoofdstuk zien:

“Maar dat is het. Je wordt daar al uitgesloten. Dus op het moment dat je ‘dader’ en ‘slachtoffer’ benoemt... Ja, de dader zit in de gemeente. Iedereen ging naar hem toe. Ik hoorde de hele tijd: dan heeft die weer en dan heeft die weer met hem gepraat... En ik had met niemand contact. Ja, hij heeft iemand als begeleider. Ik heb zogenaamd iemand als contactpersoon...” (Paula)

*Excursie: En als er juist géén discours is...*

Aan het einde van deze subparagraaf wil ik iets uitgebreider ingaan op de ervaringen van Isthe. Hoewel de ervaringen van Isthe ouder zijn dan die van andere onderzoeksparticipanten en er juist in die tussenliggende tijd voorzichtig ruimte begon te ontstaan om seksuele grensoverschrijding te kunnen benoemen, vermoed ik dat wat Isthe hier vertelt, raakt aan ervaringen waarin zich ook andere onderzoeksparticipanten gedeeltelijk zullen herkennen. Isthe vertelt hoe zij als jong kind en als tiener het seksuele geweld dat haar is aangedaan, niet kon plaatsen omdat daarvoor de kaders ontbraken. Er waren geen kaders voor en geen woorden. En dus probeert Isthe te doen alsof het niet is gebeurd. Alsof het er niet is.

“Dan was ik aan het afwassen. Het was na de avondmaaltijd. En dan was zijn vrouw (...) met de twee jongsten naar boven om hen naar bed te brengen. En zijn oudste zoon zat dan op de televisie Sesamstraat te kijken. Dat was dan hier de keuken. En ik was aan het afwassen en op een gegeven moment aan het afdrogen. En hij komt van buiten de keuken binnen, van die kant. En hij gooit me zo in de voorraadmast. En dan lig ik zo met een theedoek in mijn linkerhand naast een zak aardappelen. Mijn hoofd ligt ernaast. En mijn benen half buiten in de keuken. En hij verkracht mij. Met mijn rug op de drempel. Ja. Ik heb ook een afwijking aan mijn rug. Die zal er vast ook al hebben gezeten, maar... Ja... Zo pijnlijk. Pijn. Pijn. Pijn. Het was de eerste verkrachting ook pijn. Maar nu deze drempel er nog bij. Ja. En dan is hij klaar... En dan ga ik maar weer verder met afdrogen of zo.”

“Ja. Die kon ik niet duiden. Dat werd weggestopt. Net zo als alle dingen thuis, die je niet aan kan. Daar sta je mee in je handen dat je denkt: wat gebeurt hier? Dan leg je dat maar weer weg en je gaat door. Want je hebt geen kaders, je weet niets. Ook dat ik als kind seksueel misbruikt ben en verkracht en weet ik allemaal wat, dat kon je ook niet duiden. Daar waren helemaal geen woorden voor. Seksueel misbruik bestond niet eens. Dus dat kon ik helemaal niet duiden.”

Het enige kader dat in haar omgeving beschikbaar lijkt te zijn, is dat van de ‘hoer’:

“Ik ben op mijn achtste ook achterna gezeten door een volwassen man op een brommer die van alles wilde, en dat is ten dele gelukt, hij gaf me een tongzoen, maar dan werd ik toch wel... door mijn moeder ook, als hoer gezien. Ja. Dat schreeuwde ze me woordelijk toe. Dat kwam door mij. Het kwam altijd door mij.”

“Het eerste wat mijn moeder zei [toen Isthe vele jaren later en op aandringen van iemand anders haar ouders van het misbruik door de jeugdouderling vertelt, cvdbs] was: ‘Ik ben gelukkig als maagd het huwelijk ingegaan.’ Mijn vader liep weg.”

Isthe beschikt niet over de juiste taal om haar ervaringen te vertellen. Diverse pogingen van haar om mensen in vertrouwen te nemen, om om hulp te roepen, worden niet gehoord:

“Maar ik voelde mij ook slecht... Wat Z. met mij heeft gedaan, want ik dacht dat het mijn schuld was. Nou, ik heb heel lang gewacht eigenlijk, tot iemand zou zeggen: dat het niet normaal was. Maar dat is al... Eerst heel lang gewacht op vergeving. Maar dat kwam niet. En toen later... Of een deel in mij dacht ook: het is mijn schuld. Ik heb iets verkeerd gedaan, of zo. Wat ik altijd al dacht. Er was ook geen naam voor. Want ‘seksueel misbruik’ bestond niet. En ‘verkrachting’... Ik werd wel verkracht, maar ‘verkrachting’ was als je ergens door iemand in een bosje werd getrokken... En meer bestond er niet. Dus je had helemaal geen kader... Het enige wat ik kon zeggen: ‘Ik schijn dus een relatie te hebben met een getrouwde man.’ (...) Maar ik had bij die woorden de inhoud van: ik word misbruikt. Dus als ik zeg: ‘relatie met een getrouwde man’, dan betekent dat: ik word verkracht. Of: ik word misbruikt. Van binnen. Dat was niet: ik heb gekozen om een relatie... (...) Maar je had geen andere woorden. Die bestonden ook in die tijd niet.”

Kennelijk willen de mensen die Isthe in vertrouwen probeert te nemen, ook niet begrijpen wat zij probeert te vertellen.

“En ik ben, om dit gedoe allemaal te vertellen, ben ik ook nog bij twee leraren... Dat waren toen ex-leraren, van de mavo zeg maar. Dat was die mentor en nog een andere leraar, met wie ik best wel veel contact had. (...) Maar die deden ook niets. Daar heb ik het dus ook verteld, maar die deden ook niets. Ik heb later aan een van die leraren gevraagd, met wie ik contact heb gehouden: ‘Wist je dat wel dat ik misbruikt werd?’ Toen zei hij: ‘Jawel.’ Dat wist hij wel. Ik zeg: ‘Maar waarom heb je dan niets gedaan?’ Ja. Daar kreeg ik niet echt een antwoord op. Nee.

Niemand wil begrijpen wat Isthe zegt en niemand veroordeelt wat er is gebeurd. Dus zoekt Isthe zelf naar betekenis, waarbij zij het enig beschikbare discours internaliseert, het spreken over ‘hoer’:

“En dat hij mij pakte... Ja... Ik was toch altijd al slecht. Dus ja...”

“Want ik wist helemaal niet wat normaal was. Ik werd nooit aangehaald thuis, of wat dan ook. Ik haalde het niet in mijn hoofd om Z. van iets negatiefs te beschuldigen, dat moest aan mij liggen.”

En waarbij zij concludeert dat het blijkbaar normaal is, omdat niemand veroordeelt wat er is gebeurd:

“Maar goed. Ik kreeg geen antwoorden. Ik kreeg geen... Ik wist niet hoe... Op een gegeven moment is er in mijn hoofd gekomen: wat er met mij gebeurd is, is normaal. Ja. Blijkbaar is dus seks... Hoort dat zo dat je gewoon gepakt wordt en gegrepen wordt. Daarom vind ik seks eigenlijk niet leuk. Ik vind het eigenlijk afschuwelijk. Maar blijkbaar is dit normaal. Dit is seks. En... (...) Niemand zei dat het fout was. (...) Niemand ontkrachtte het. Niemand zei: wat is jou nou toch overkomen. En... (...) Ja. Maar ik ben toen gaan geloven... Ik voelde mij ook schuldig. Het was mijn schuld ook. Ja. Alles ging door elkaar, er was geen logisch ding meer aan... Maar ik wist wel dat God mij had vergeven. Want dat deed hij ook met de overspelige vrouw. Die had Hij ook vergeven. Nou... Ik wist ook zeker: God had mij vergeven. Dus ik had vergeving ontvangen voor iets wat ik eigenlijk niet gedaan had, maar...”

Dan ontmoet Isthe voor het eerst iemand die vragen stelt bij het gebeure.

“Toen ben ik later bij een psychiater (...) terechtgekomen. En dat was een aardige man. En hij vroeg mij... Hij zei: ‘Goh! Maar... Heb je daar dan geen last van?’ Hij was de eerste eigenlijk, die deed of het niet normaal was. ‘Ja, ja’, zei ik toen, ‘maar ik heb hem vergeven. Ik heb hem vergeven.’ Maar hij vond het niet normaal in ieder geval... Maar hij was de eerste, die mij.... Is het niet normaal dan... Of zo. Maar hij kon er ook niets mee. Want het woord ‘misbruik’, dat bestond toen ook nog niet. (...) Dat bestond nog steeds niet. Mij was het in ieder geval niet bekend.”

Weer vele jaren later, in het ziekenhuis, na een heel pijnlijk onderzoek door een gynaecoloog, ‘een hork van een man’, vindt Isthe plotseling taal om het seksuele geweld te benoemen:

“En toen ik dus die hoge koorts kreeg... Ik kreeg dus herbelevingen van die gynaecoloog. Maar dat werd Z. En dan ging die gynaecoloog... Z.... Ik was dus echt aan het ijlen... Maar met dat ijlen... De gynaecoloog en Z. was dus eigenlijk hetzelfde. En toen werd mij duidelijk: ik ben verkracht! En toen kwam het helemaal naar boven! Het kwam er helemaal uit. En ik ben naar die zusterpost gegaan. Ik heb het er allemaal uitgegooid: ‘Ik ben verkracht, kom ik achter.’ En toen heb ik eigenlijk voor het eerst kunnen zeggen: ‘Ik ben verkracht.’”

Isthe beschrijft het bewustwordingsproces dat toen bij haar op gang is gekomen. Terugkijkend ziet Isthe hoezeer mensen toen de andere kant op hebben gekeken:

“Wat de relatie met de gemeente betreft, ik heb veel onverschilligheid ervaren: het interesseert velen niet. Ook heb ik angst ervaren: er niet bij betrokken willen zijn, geen keuzes willen maken. En ten diepste heb ik het gevoel doodgezwegen te zijn. Ook heb ik woede van sommigen ervaren, omdat sommigen het niet willen weten, omdat het heilige huisjes omver duwt, het mocht geen misbruik heten, dan moest het relatie heten, alsof er een gelijkwaardige relatie zou bestaan tussen een jeugdouderling en zijn gemeentelid, of tussen een volwassene die 20 jaar ouder is dan het 17-jarige meisje dat ik toen was.”

Het wegkijken is een houding die Isthe ook nu nog tegenkomt in de kerk, ook in haar eigen gemeente, waar het onrecht ook later nooit is rechtgezet:

“Het onrecht woekert voort. De kerken hebben geen belang bij openbaring van dit soort dingen, want dat verstoort de bestaande verhoudingen. Dus moet het de doofpot in of wordt het slachtoffer als dader of verleidster gezien of wordt alles gebagatelliseerd. De gevolgen van seksueel misbruik in een pastorale relatie worden nog veel erger als de oorzaak niet wordt aangepakt. En die oorzaak wordt niet aangepakt. Het mag niet, het mag nooit.”

### c. *Dader-slachtofferpositioneringen*

Een tweede categorie waarnaar wij tijdens de meer formele analyse hebben gekeken, zijn de *posities van dader en slachtoffer*. Welke positie ambiëren welke betrokkenen? Wie krijgt door wie een daderpositie toebedeeld en wie een slachtofferpositie? En wat doen deze positioneringen met de gemeentedynamiek? Op deze vragen gaan wij hier in.

Wij zagen al in de vorige subparagraaf hoe grensoverschrijdende pastores de verantwoordelijkheid voor het seksuele contact proberen neer te leggen bij de misbruikten. Onderzoeksparticipanten ervaren dat niet alleen grensoverschrijdende pastores, maar ook gemeenteleden hen als schuldig zien, in de positie van dader:

“Heel veel mensen kijken mij ook als schuldige aan. Of als medeschuldige. Als ik er niet was geweest, was er niets gebeurd.” (Gretha)

Uit tal van gesprekken blijkt daarnaast hoezeer grensoverschrijdende pastores geneigd zijn om zelf in de slachtofferpositie te kruipen:

“Tijdens het eerste gesprek was het zo: Mijn verlieservaringen moesten duidelijk worden, maar iedere keer: máár... Máár hij heeft het ook zo moeilijk gehad. Máár hij heeft driekwart jaar een strop om zijn nek gehad. Máár hij weet niet wie het allemaal nog meer weet. Máár zijn vrouw heeft er zo veel last van en zijn werkzaamheden zijn er ook door beperkt geweest. Enzovoort. (...) ‘Ik ben zielig, ik

ben slachtoffer, ik ben benadeeld... Niet ik, maar hij is benadeeld. En ik heb gewapperd met het protocol bijvoorbeeld, zegt hij.” (Paulien)

“Het is een sympathiek iemand. Hij komt ook heel sympathiek over. Hij is van goede wil... Hij is altijd van goede wil... Dat zijn toch wel dingen... Dat bleek natuurlijk ook, dat ze hem al verontschuldigen, voordat hij ooit met mij gesproken heeft. (...) Dan roept dat ook... Ja, dat zegt mijn vertrouwenspersoon ook wel: ‘Dat roept hij op: Heb medelijden met mij. Help mij.’ (...) Ja. Hij heeft iets van: iedereen moet me aardig vinden.” (Estée)

Zoals wij in het volgende hoofdstuk zullen zien, zijn de onderzoeksparticipanten zelf vaak in elk geval in eerste instantie behoorlijk huiverig om zichzelf in de slachtofferpositie te plaatsen. Anderzijds weten zij hoe belangrijk het voor hen is om wel – door anderen – als slachtoffer erkend te worden:

“Er is een ‘rechter’ – een derde – nodig die jou de erkenning geeft van slachtoffer.” (Paula)

De posities van dader en slachtoffer spelen niet alleen in de relatie tussen grensoverschrijdende pastor en betrokken gemeentelid een rol, maar ook breder. In elk geval als het gaat om de leiding van de geloofsgemeenschap of van de kerk. Onderzoeksparticipanten proberen de leiding van de gemeente of van de kerk te wijzen op haar verantwoordelijkheid. Betekent dat dat zij de gemeente- of kerkleiding dan ook als medeverantwoordelijk zien wanneer deze het laat afweten? Positioneren slachtoffers de kerk- of gemeenteleiding in de daderpositie? Soms misschien. Uit het materiaal blijkt dat echter niet heel expliciet. Uit het gesprek met Paula blijkt wel dat Paula niet op een louter solidaire houding van de kerkleiding zit te wachten. De kerk moet niet naast de slachtoffers gaan staan alsof zij zelf machteloos is. De kerkleiding moet niet zelf in de slachtofferpositie kruipen:

“Ik was er zo boos om, dat de kerkleiding zich lijkt neer te leggen bij een gevoel van machteloosheid! Ze hebben gedaan wat ze kunnen maar de structuren zijn nu eenmaal zo. ‘Jouw pijn is onze pijn.’ Zij voelen zich dus net zo slachtoffer als ik? (...) De reactie maakt dat ik weer met hen moet meedenken en medelijden hebben en begrip hebben voor hun zogenaamd machteloze positie.” (Paula)

Veelzeggend is ten slotte de droom van Charlotte om de zaak eens om te draaien:

“Ja. O ja, dat zou ook nog wel eens leuk zijn: Om Martinus daar mee te nemen. Op zo’n lotgenotendag. Ga daar maar eens zitten. En dan is dit de kerk en dan ben jij...” (Charlotte)

In deze positionering definieert Charlotte de kerk en daarmee centrum en marge, binnen en buiten opnieuw. Als de gemeenschap van lotgenoten de kerk is, dan horen de slachtoffers erbij, de grensoverschrijdende predikant ervaart in deze gemeenschap, zo versta ik Charlotte hier, hoe het is om er zelf buiten te staan...

Het ‘morele thema’ (Leydesdorff, 2004) waar het bij dader-slachtofferpositioneringen om gaat is dat van schuld of onschuld.<sup>187</sup> Door zichzelf of anderen als dader of als slachtoffer te positioneren, wordt immers ook de verantwoordelijkheid voor de grensoverschrijding op een bepaalde plek en bij bepaalde personen neergelegd. Hierbij is de wijze waarop positioneringen van schuld en onschuld al dan niet door anderen worden geaccepteerd, uiteraard van belang voor de plaats van zowel slachtoffers als grensoverschrijdende pastores in de geloofsgemeenschap. Dat echter ook een erkenning als slachtoffer er niet automatisch toe leidt dat onder-

---

<sup>187</sup> Zie vooral met betrekking tot de notie onschuld ook het volgende hoofdstuk.

zoeksparticipanten hun plaats in de geloofsgemeenschap kunnen behouden, is het thema van het volgende hoofdstuk. In dat hoofdstuk zullen wij tevens zien dat onderzoeksparticipanten weigeren zich op één enkele positie te laten vastleggen. Dader-slachtofferpositioneringen zijn dan ook slechts één positionering naast vele andere.

Om de communicatie in de kerkenraad beter te kunnen begrijpen, bespreekt Veerman de transactionele theorie van de dramadriehoek zoals die door Karpman is beschreven (Veerman, 2005, 288). Hierbij worden de metaforen van Slachtoffer, Redder en Aanstichter gebruikt om interacties tussen personen en groepen te kunnen beschrijven. De Aanstichter is degene die het evenwicht verstoort om een bepaalde verandering teweeg te brengen. Het Slachtoffer is degene wiens evenwicht wordt verstoord. Kenmerkend voor het Slachtoffer is dat het zich machteloos en afhankelijk opstelt. Veerman benadrukt dat de rol van het Slachtoffer in de dramadriehoek niet samen hoeft te vallen met mensen die seksuele grensoverschrijding hebben ervaren. Slachtoffers van grensoverschrijding kunnen, net als andere actoren, elke rol in de dramadriehoek vervullen. (Veerman, 2005, 288) De Redder probeert het verstoorde evenwicht te herstellen. Hierbij heeft de Redder behoefte om nodig te zijn, wat betekent dat de Redder niet tot echte oplossingen wil komen. Deze zouden immers een Redder overbodig maken. Wanneer de verschillende actoren van rol verwisselen ontstaat een drama, dat intenser wordt naarmate de rollen vaker wisselen en de contrasten tussen de gewisselde posities groter zijn. (Veerman, 2005, 288v)<sup>188</sup>

Veerman past deze theorie toe op het handelen van de kerkenraad. Hierbij laat hij zien dat het voor het verloop van het proces niet zozeer van belang is welke rol in de dramadriehoek de kerkenraad aanneemt. Ingewikkeld wordt de dramadriehoek met name door de wederzijdse afhankelijkheid van de verschillende spelers, doordat de onderliggende behoeftes niet worden onderkend, waardoor de actoren elkaar in de dramadriehoek gevangen houden. Veerman laat aan de hand van de theorie van de emotionele driehoek van Edwin Friedman zien dat dramadriehoeken niet per se disfunctioneel hoeven te zijn. Disfunctioneel worden de driehoeken wanneer 'de actoren niet in staat zijn om binnen de rol die op dat moment wordt gespeeld van perspectief te veranderen, om dus als Slachtoffer ook het perspectief van Redder en Aanstichter te kunnen waarnemen.' (Veerman, 2005, 289, 293) Functioneel zijn de driehoeken wanneer de spelers zich bewust zijn van hun onderliggende behoeftes, zodat zij deze niet meer via hun rollen in de dramadriehoek hoeven te vervullen, waardoor zij onafhankelijker worden en meer autonoom gaan handelen en dus niet samenvallen met de rol die zij spelen. (Veerman, 2005, 289vv)

Helpt deze theorie ons om de dynamiek in de geloofsgemeenschap te verstaan? De theorie van de dramadriehoeken laat zich in elk geval gemakkelijk toepassen op geloofsgemeenschappen die met seksuele grensoverschrijding worden geconfronteerd. Ik noem – wat generaliserend – enkele voorbeelden van voorkomende drama's. Een primair slachtoffer van het grensoverschrijdend handelen van de pastor dat met zijn of haar ervaringen naar buiten komt, is in het drama dat zich op dat moment ontvouwt de Aanstichter die de bestaande orde verstoort. Zowel de grensoverschrijdende pastor alsook de geloofsgemeenschap als geheel zijn Slachtoffers van deze ordeverstoring. Wij zagen in verschillende gesprekken dat de gemeenschap de neiging heeft om als Redder op te treden en het Slachtoffer, de grensoverschrijdende pastor, te redden. Op dat moment wordt de geloofsgemeenschap echter de Aanstichter, waarvan de

---

<sup>188</sup> Zie in dit verband ook de verschillende posities 'slachtoffer-zijn', 'medeplichtig-zijn' en 'in verzet komen', die Troch onderscheidt (Troch, 1996, 117vv).

primaire slachtoffers het Slachtoffer worden. De leiding van de geloofsgemeenschap ervaart de geloofsgemeenschap als Slachtoffer en probeert deze te redden door bijvoorbeeld de problematiek zo veel mogelijk uit de weg te gaan. Voor de primaire slachtoffers van de grensoverschrijding wordt echter een kerkenraad die nalaat om te handelen de Aanstichter waarvan zij het Slachtoffer worden. Dit ‘script’ zien wij bijvoorbeeld in de gesprekken met Paula en met Gretha. Soms probeert de leiding van de geloofsgemeenschap wel als Redder van (in elk geval onder andere) het primaire slachtoffer op te treden, maar klopt de timing niet, waardoor bijvoorbeeld een ondernomen actie te vroeg komt. Ook dan ervaart het primaire slachtoffer de leiding van de geloofsgemeenschap vermoedelijk als de Aanstichter waarvan zij het Slachtoffer is. Dit zagen wij een beetje in het gesprek met Paulien. Interessant is het gesprek met Iris. Toen de leiding van de geloofsgemeenschap eenmaal had begrepen dat er inderdaad sprake was van misbruik, hebben de oudsten de rol van Aanstichter overgenomen van Iris. Hierbij bleef met name de grensoverschrijdende pastor het Slachtoffer van de Aanstichter en probeerden de oudsten niet om als Redder de geloofsgemeenschap te sparen. Iris werd door de oudsten betrokken in de zorg voor de geloofsgemeenschap. Samen met de oudsten deelde zij op dat moment de rol van Redder. Doordat echter de geloofsgemeenschap met haar zorg om de grensoverschrijdende pastor niet bij de kerkleiding terecht kon (de geloofsgemeenschap dus als de Redder van het Slachtoffer de pastor), werden de oudsten door de geloofsgemeenschap vermoedelijk niet als Redder, maar als Aanstichter ervaren, waardoor de behoefte van de geloofsgemeenschap om als Redder op te komen voor het Slachtoffer de grensoverschrijdende pastor, werd versterkt. Enzovoort... Het kan helpen om vanuit de theorie van de dramadriehoeken naar de gemeentedynamiek te kijken om oog te krijgen voor de verschillende afhankelijkheden die spelers gevangen houden in een disfunctioneel patroon van reageren op elkaar.

Zoals wij zagen, wijst Veerman erop dat niet een bepaalde rolverdeling de dramadriehoeken functioneel of disfunctioneel maakt, maar de afhankelijkheid of autonomie van de spelers. Ik denk dat wij in de gesprekken met Tamar, met Iris en met Kessie voorbeelden zien van kerkenraden of oudsten die er in elk geval gedeeltelijk in slagen om de verschillende rollen vanuit een redelijk autonome positie te vervullen. Dat brengt ons bij de vraag hoe de betrokkenen in een situatie van seksuele grensoverschrijding ondersteund kunnen worden om vanuit een afhankelijk reageren op elkaar in dramadriehoeken tot meer autonomie te komen.

Wij spreken in dit hoofdstuk zelf niet van rollen,<sup>189</sup> maar van posities en wij gebruiken niet het beeld van het systeem, maar het beeld van het netwerk om de geloofsgemeenschap te beschrijven. Dat betekent niet dat wij niet erkennen dat mensen makkelijk opgesloten kunnen raken in vrij gesloten circuits van wederzijdse actie-reactiepatronen, zoals de theorie van de dramadriehoeken die beschrijft. Dat betekent wel dat wij denken dat het denken in termen van posities en netwerk een hulpmiddel kan zijn om deze gesloten circuits weer open te breken. In de plaats van het systeemdenken van Friedman, dat volgens Brouwer te negatief gefocust is op differentiatie van de leider, stelt Brouwer het contextuele denken van Nagy (Brouwer, 2004b, 284vv). Ook Veerman noemt in dit verband de mogelijkheden die het contextuele denken biedt (Veerman, 2005, 290). Net zoals Harré en Van Langenhove *positioning theory* verstaan als een studie van *local moral order* (Harré & Van Langenhove, 1999a, 1), laat ook het contextuele denken zich verstaan als een manier om zicht te krijgen op een locale morele orde, dat wil zeggen op de vraag wat in een concrete context tussen bepaalde mensen rechtvaardig is. In de contextuele benadering gaat het immers om de vraag hoe in een concrete situatie de balans van

---

<sup>189</sup> Zie over roltheorie bijvoorbeeld Johan van Holten (2009).

geven en ontvangen tussen mensen eruitziet en hoe deze balans eventueel weer in beweging kan worden gebracht. Ik vermoed dat het contextuele denken kan helpen om de geslotenheid van disfunctionele dramadriehoeken open te breken door te vragen naar verschillende loyaliteiten en naar geschiedenissen van (destructief) gerechtigd zijn. Want dramadriehoeken zijn mijns inziens in werkelijkheid doorgaans complexer dan ze zo op het eerste gezicht lijken. Vaak zullen er als het ware verborgen spelers zijn die het spel mede bepalen omdat de zichtbare spelers met hen zijn verbonden en vanuit hun verbondenheid handelen. Het contextuele denken kan helpen de motivaties van mensen zichtbaar te maken, waardoor de eerdergenoemde vaardigheid om zich in de andere partijen te verplaatsen misschien wordt vergemakkelijkt. Daarnaast kan het contextuele denken vermoedelijk helpen om de spelers uit hun wederzijdse afhankelijkheid uit elkaar te halen door samen met de verschillende spelers te zoeken naar hun kracht en door hen aan te spreken als verantwoordelijken voor anderen (binnen en buiten de driehoek). Door zowel verdienste alsook gerechtigd-zijn van de verschillende spelers te erkennen, kan misschien worden ingespeeld op resten vertrouwen, die directe en meer autonome communicatie mogelijk maken. Brouwer geeft voor de toepassing van het contextuele denken in een kerkelijk conflict enkele handvatten (zie Brouwer, 2004b, 288vv).

#### *d. Het niveau van de discussie: individu of gemeenschap?*

Een derde categorie waaraan wij tijdens de formele analyse aandacht besteden, betreft de positionering van de problematiek. Hier gaat het om het *niveau* waarop over de gebeurtenissen wordt nagedacht: wordt vooral in individuele termen naar de grensoverschrijding en de gevolgen daarvan gekeken, of is ook de gemeenschap als geheel in beeld? En op welke manier is het niveau waarop de problematiek wordt gepositioneerd van invloed op de dynamiek in de geloofsgemeenschap?

Al bij de bespreking van de gehanteerde discourses zagen wij dat verschillende onderzoeksparticipanten ervaren dat grensoverschrijdende pastores de aandacht van zichzelf afleiden door te benadrukken dat het betrokken gemeentelid ‘niet helemaal in orde’ zou zijn. Op deze manier wordt het betrokken gemeentelid in diskrediet gebracht. Haar getuigenis wordt ongehoorwaardig.<sup>190</sup> Als ‘niet normaal’ bestempeld ervaart het primaire slachtoffer naar de marge van de geloofsgemeenschap te schuiven. Maar dit individualiseren kan ook subtieler verlopen. Zo zagen wij in het voorgaande al hoe bijvoorbeeld pastores die misbruikten begeleiden, de neiging hebben om de grensoverschrijding als een pastoraal probleem te benaderen en niet als iets wat de hele gemeenschap raakt:

“Vorig weekend las ik in de krant een brief van aartsbisschop Danneels uit België aan een vrouw die had ontdekt dat zij het geheime kind was van een pater die haar ‘zus’ in de steek gelaten had. Danneels antwoordde dat ‘zulke misbruiken er steeds zijn geweest en spijtig genoeg ook nu nog voorkomen’. Dát vind ik het meest pijnlijke, dat het geweten is en dat het gedoogd wordt. De oplossing die men dan biedt, is (citaat Danneels in genoemde brief): ‘Ik bid voor u dat de Heer u helpt om deze pijnlijke levenservaring te verwerken’. Dat maakt me echt kwaad!” (Paula)

Hieronder geven wij enkele voorbeelden van het verzet van onderzoeksparticipanten tegen het individualiseren van het gebeurde. De onderzoeksparticipanten zien de grensoverschrijding *wel* als een probleem dat de hele geloofsgemeenschap en de hele kerk betreft:

---

<sup>190</sup> Zie in dit verband ook het volgende hoofdstuk en Moser (2007).



“Hij probeerde nog... ‘Als we nou eerst dit zeggen... Alles wat met jou en de dader heeft te maken. Als we nou dat zeggen. En dan zeggen we erbij dat er nog gesprekken zullen volgen met de predikant, hoe sta je daar tegenover?’ Maar ik was zo lamgeslagen! Ik zeg: ‘Nee. Dat ga ik niet meer doen. (...) Dan kom ik weer in het hoekje: o, het is kennelijk alleen Estée die problemen heeft met de predikant. Ik zeg: ‘Ik ben niet de enige. Er zijn ook andere gemeenteleden die met jullie praten als kerkeraad. Dat weet je toch!’ Ja, dat weten ze ook. Dan word ik weer weggezet als Estée die het slachtoffer is van seksueel misbruik, die zielig is, die problemen heeft... Dat wil ik niet. (...) Het gaat om de cultuur waarin het mogelijk werd. (...) Of ze de ernst van de situatie niet onder ogen durven zien.’” (Estée)

“En dan mijn verhaal in het kerkblad. Toen zei de dominee die hoofdredacteur was (...) heel rare dingen tegen mij. Dat ik zelf maar een praatgroepje moest gaan oprichten en zo. En aan de andere kant zei zij weer dat ik hulp nodig had en dat zij de gemeente tegen mij moest beschermen. Toen kwam mijn wijkpredikant hier. En hij zei: ‘Waarom heb je het niet direct aan mij gevraagd? Dan had ik het onder de wijkberichten gezet.’ Ik zei: ‘Maar ik wil de hele kerk aanspreken.’” (Gretha)

Hoewel vermoedelijk in het algemeen wel gezegd kan worden dat de individualisering van de gevolgen van de grensoverschrijding niet helpt om slachtoffers hun plaats in de gemeenschap te laten behouden, blijkt uit het onderstaande voorbeeld hoe andersom ook een gemeenschappelijk maken van iets dat op dat moment door de betreffende participante nog als een individueel probleem wordt ervaren (namelijk het conflict met de grensoverschrijdende pastor), ook kan bijdragen tot het isoleren van slachtoffers:

“En achteraf weet ik dat hij rondverteld heeft dat ik absolute rust nodig had en niks met de kerk te maken wilde hebben. Dus ik had hem gezegd: ‘Ik wil niks met jou te maken hebben en je hoeft me niet te bellen en ik moet loskomen van jou’, en hij heeft dus verder verteld dat ik met niemand meer iets te maken wilde hebben. Alsof het een conflict met de kerk was.” (Paula)

In de bovengenoemde voorbeelden verzetten onderzoeksparticipanten zich ertegen de seksuele grensoverschrijding op individueel niveau als een persoonlijk probleem te verstaan waar zijzelf mee hebben te kampen. Volgens hen gaat het hier om iets wat de hele gemeenschap raakt. Vertaald naar de dimensies van Nagy: de problematiek van de grensoverschrijding hoort volgens hen niet thuis op de dimensie van de psychologie, maar op de dimensie van de interactie, en uiteraard ook op de overkoepelende dimensie van de relationele ethiek (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002). In hun verzet tegen een individualiseren van een door hen als maatschappelijk ervaren probleem staan de onderzoeksparticipanten niet alleen. Eerder zagen wij al dat volgens feministische auteurs de patriarchale samenleving als geheel moet veranderen om seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties te voorkomen (Flynn, 2003; Flynn, 2008).<sup>191</sup>

Toen wij gingen kijken naar wat ertoe bijdraagt dat slachtoffers uitsluiting uit de geloofsgemeenschap ervaren, zagen wij dat slachtoffers welkom zijn om gewoon weer mee te doen, maar dat dit ‘gewoon weer meedoen’ voor mensen die seksuele grensoverschrijding hebben ervaren, zo niet blijkt te werken. Gretha noemt in dit verband de term ‘insluiting’:

“Insluiting kan evengoed uitsluiting worden als men alles onbesproken laat en bij wijze van spreken iemand weer binnen haalt om net te doen alsof er niets gebeurd is. Dat heb ik tegen insluiting. Het kan heel mooi zijn. Maar het is heel verraderlijk. Zo van: blijf maar lekker binnen.” (Gretha)

---

<sup>191</sup> Ook Ganzevoort en Veerman benoemen het incidenteel en individueel benaderen van seksueel misbruik als een manier om het zwijgen in stand te houden (Ganzevoort & Veerman, 2000, 50). Met betrekking tot het individueel benaderen van lijden in het algemeen, zie De Roest (2004, 269vv).

Met de vraag of het bij 'insluiting' niet uiteindelijk gaat om een 'net doen alsof er niets is gebeurd', raakt Gretha de kern van datgene waar het in discussies over inclusiviteit vaak over gaat. Ook in discussies over inclusiviteit zien wij een soortgelijk verzet tegen een individualisering van een als gemeenschappelijk ervaren problematiek. Veel van wat over inclusiviteit in geloofsgemeenschappen is gedacht en geschreven, is geschreven met het oog op mensen met een verstandelijke beperking. Dat roept de vraag op of het zinvol is hier te willen vergelijken. Mensen met een verstandelijke beperking behoorden nooit vanzelfsprekend volop tot de gemeenschap voor 'wie erbij horen?'. Terwijl primaire slachtoffers van seksuele grensoverschrijding daarvoor doorgaans wel hebben ervaren 'gewoon' tot de gemeenschap te behoren; zij waren vaak zelfs zeer prominente en centrale leden van de geloofsgemeenschap. Ervan uitgaande dat er ondanks de grote verschillen ook voldoende overeenkomsten zijn die deze discussies over inclusiviteit voor ons thema relevant maken, bespreken wij enkele punten die wij in reflecties rond inclusiviteit tegenkomen.

In de afgelopen jaren is de term 'inclusiviteit' veelal in de plaats gekomen van de eerder veel gebruikte term 'integratie'. Integratie heeft immers te veel een bijklank gekregen van assimilatie (Liedke, 2012, 71v, 75; Chenoweth & Stehlik, 2004, 60). Hierbij wordt de term inclusiviteit niet descriptief, maar normatief gebruikt (Liedke, 2012, 75; Kunz, 2012, 94). Jennifer Gidley en anderen onderscheiden verschillende terreinen waarop sociale in- en uitsluiting spelen. Zij onderscheiden tevens verschillende gradaties van insluiting. In een smalle neoliberale interpretatie van inclusiviteit gaat het met name om toegankelijkheid, bijvoorbeeld om toegang tot onderwijs (Gidley et al., 2010, 2vv).<sup>192</sup> In een ruimere interpretatie van *social inclusion* gaat het om mensenrechten, gelijke kansen, menselijke waardigheid en *fairness*. Een sleutelterm in dit verband is participatie. (Gidley et al., 2010, 4) In de meest ruime interpretatie gaat het om sociale inclusie als *empowerment*. Hier ligt de nadruk op de complexiteit van het menselijk leven en op de multi-dimensionaliteit van alle mensen. Op deze wijze wordt niet alleen naar gemarginaliseerde groepen gekeken, maar komt de maatschappij als geheel in beeld. (Gidley et al., 2010, 5v; vgl. bijvoorbeeld Liedke, 2012, 73v)

Verzet tegen een assimilatie van gemarginaliseerde mensen zoals bijvoorbeeld mensen met een intellectuele beperking, aan de niet-gemarginaliseerde meerderheid, komen wij in de literatuur rond inclusiviteit veel tegen. Zo laat Thomas Reynolds zien hoe verschillen normatief worden beschreven als *inside* en als *outside*, waarbij de constructie van de *inside* gebaseerd is op 'othering an outside' (Reynolds, 2012, 44; Meiningner, 2008, 348v):

"For people with disabilities, then, inclusion is often experienced via logic that is exclusionary at first (based in a binary figuration), and subsequently assimilative (normalizing), all in the name of care and doing good." (Reynolds, 2012, 44v; vgl. Labonte, 2004, 117)

Ook de hierboven beschreven positionering van de problematiek op het niveau van het individu en niet op het niveau van de samenleving, komen wij tegen in de literatuur omtrent inclusiviteit (Reynolds, 2012, 36; Van Regenmortel, 2009, 24). Een sociaal model van *disability* wordt hier tegenover een individueel of medisch model van *disability* gesteld (Reynolds, 2012, 36;

---

<sup>192</sup> Ook de notie *social capital* zoals Putnam die gebruikt, scharen Gidley en anderen onder een neoliberalistische interpretatie van inclusiviteit (Gidley et al., 2010, 2v). Zie voor andere besprekingen van het concept inclusiviteit in verband met *social capital* ook Bates en Davis (2004), Chenoweth en Stehlik (2004) en Labonte (2004).

Chenoweth & Stehlik, 2004, 60).<sup>193</sup> In lijn met de meest ruime interpretatie van inclusiviteit benadrukken verschillende auteurs dat het belangrijk is om niet alleen te proberen gemarginaliseerde mensen of groepen mee te laten doen, maar dat het daarnaast gaat om de bereidheid om ook zelf te veranderen en om als samenleving als geheel te veranderen. Het zijn dus als het ware de regels van het spel zelf die anders moeten worden (Labonte, 2004, 120; Meininger, 2008, 360).

Herman Meininger gaat erop in hoe mensen met een intellectuele beperking door alle eeuwen en culturen heen als bedreigend worden ervaren (Meininger, 2008, 349v; vgl. Reynolds, 2012, 40). Hij beschrijft hoe deze mensen ook theologisch worden uitgesloten: “[P]eople with intellectual disabilities are excluded from being part of humanity as it is experienced spontaneously or as it is reflected in traditional theological doctrine” (Meininger, 2008, 351). Deze uitsluiting kan negatief, maar ook positief zijn (Meininger, 2008, 351; vgl. Kool, 2002). In elk geval, en ook hier ligt een overeenkomst met slachtoffers van seksueel geweld, ‘op gelijke hoogte kunnen zij niet meer worden ontmoet’ (Verhoef, 2006; vgl. Ganzevoort, 2008).

Verschiedende auteurs proberen het spreken in binaire tegenstellingen (wij-zij, normaal-abnormaal, *ability-disability*) te doorbreken. Hierbij stellen zij onder meer de ‘cult of normalcy’ ter discussie. (Meininger, 2008, 353; Reynolds, 2012, 39)<sup>194</sup> De wijze waarop verschillen binnen het postmoderne denken tegelijk worden ‘opgehemeld’ én ‘verharmloosd’, is volgens Meininger vaak niet behulpzaam omdat hier de rol van macht te veel over het hoofd wordt gezien (Meininger, 2008, 351v). Zo zoeken deze auteurs naar noties die kunnen helpen om de binaire tegenstellingen te overbruggen. Op zoek naar verbindingen komt Reynolds uit bij kwetsbaarheid als kenmerkende eigenschap van alle mensen (Reynolds, 2012, 38vv), Meininger reflecteert op vreemdelingschap en stelt Leviticus 19, 34 centraal: “Behandel vreemdelingen die bij jullie wonen als geboren Israëlieten. Heb hen lief als jezelf, want jullie zijn zelf vreemdelingen geweest in Egypte.” (NBV)<sup>195</sup>

Na deze bespreking van enkele thema’s die wij tegenkomen in de reflectie op inclusiviteit en die raken aan thema’s die wij zijn tegenkomen in de gesprekken met onderzoeksparticipanten, zullen wij nu ingaan op het concept stigma.

Met het thema ‘insluiting’ en ‘uitsluiting’ bewegen wij ons op een groot en divers veld van onderzoek waarop zich verschillende disciplines richten. Onder meer vanuit de psychologie en vanuit de sociologie is veel nagedacht over verschillende thema’s en processen rond uitsluiting. Zo is er bijvoorbeeld veel geschreven over *ingroup-outgroup* mechanismen (zie bijvoorbeeld: Bernstein et al., 2010), over pesten (Mouttapa et al., 2004; Salmivalli et al., 1996), of over vooroordelen (Shadid, 1998; Hinton, 2000; Van Langenhove & Harré, 1999b). Interessant is in ons verband literatuur over stigma. Sinds Erving Goffmans *Stigma* (Goffman, 1963) bleek het concept ‘stigma’ op tal van terreinen vruchtbaar toegepast te kunnen worden, onder meer in de

---

<sup>193</sup> Hierbij benadrukt Tine van Regenmortel dat het belangrijk is om bijvoorbeeld in een context van armoede op verschillende niveaus wegen tot ‘empowerment’ te zoeken: “geen ‘blaming the victim’, maar ook geen ‘blaming the system’” (Van Regenmortel, 2009, 25).

<sup>194</sup> Hierbij neemt de noodzaak om zichtbaar te maken op welke manier uitsluiting gepaard kan gaan met de notie ‘normaliteit’ niet weg dat de notie ‘normaliteit’ voorziet in een menselijke behoefte aan voorspelbaarheid. Zo spreekt Goffman over normaliteit als een construct, normaliteit is een “collective achievement, which is possible because of the orderliness of interactional activities” (Misztal, 2001). Ook opvoeders van jonge kinderen kunnen vermoedelijk niet goed zonder een notie als normaliteit.

<sup>195</sup> Van Regenmortel morrelt als het ware vanaf de andere kant aan de tegenstelling tussen mensen die mee kunnen doen en mensen die van deelname zijn uitgesloten, wanneer zij (net als in het contextuele denken) naast een fundamentele erkenning van kwetsbaarheid, op zoek gaat naar de kracht en de veerkracht van mensen die uitsluiting ervaren (Van Regenmortel, 2009, 24).

reflectie op trauma (Ganzevoort, 2008).<sup>196</sup> Hierbij wordt het concept ook op uiteenlopende wijze gebruikt. Bruce Link en Jo Phelan (2001) proberen om tot een duidelijkere conceptualisering van het begrip stigma te komen. Volgens hen is er sprake van stigma als elementen van *labelling*, stereotypering, wij/zij onderscheidingen, statusverlies en discriminatie samen optreden in een machtsconstellatie die stigmatisering mogelijk maakt (Link & Phelan, 2001, 382). Hierbij waarschuwen Link en Phelan dat onderzoekers die zelf niet tot gestigmatiseerde groepen behoren, makkelijk voorbijgaan aan de ervaring van de mensen die zij bestuderen. Daarnaast, en voor ons in de context van deze subparagraaf relevant, wijzen zij op het gevaar van een individuele focus als het gaat om de bestudering van stigma. Ook Goffman zelf pleit voor relationele taal om over stigma te kunnen spreken. Te makkelijk wordt stigma gezien als iets *in* de gestigmatiseerde persoon en niet als iets wat anderen aan een persoon toekennen, als een *attributed identity*. (Ganzevoort, 2008; Link & Phelan, 2001) Naast onderzoek naar stigmatisering is volgens Link en Phelan dan ook onderzoek naar discriminatie belangrijk. Hier ligt de focus immers op degenen die stigmatiseren. (Link & Phelan, 2001, 365v) Link en Phelan wijzen erop dat discriminatie kan plaatsvinden zonder dat mensen in de onmiddellijke omgeving van de gestigmatiseerde persoon bewust discrimineren. De discriminatie gaat dan als het ware aan de concrete situatie vooraf, het zijn structuren die op een bepaalde manier zijn gegroeid. (Link & Phelan, 2001, 372vv) Link en Phelan waarschuwen ervoor gestigmatiseerde personen of groepen als slachtoffer af te schilderen, dat voegt immers alleen nog een extra ongewenst label toe aan de lijst labels die zij al met zich mee torsen (Link & Phelan, 2001, 378). Mensen verzetten zich tegen stigma's en zoeken ook in beperkende omstandigheden naar handlungsruimte (Link & Phelan, 2001, 378, 380).<sup>197</sup> Link en Phelan wijzen erop dat stigma onder andere zo lastig te bestrijden is, omdat stigmatisering zo'n breed verschijnsel is en stigmatiserende labels doorgaans flexibel gehanteerd worden. Als een bepaald label niet meer goed gebruikt kan worden, bijvoorbeeld omdat het niet langer als politiek correct wordt beschouwd of omdat de gestigmatiseerden zich succesvol tegen het betreffende stigma hebben verweerd, is het vaak makkelijk om de stigmatisering onder nieuwe labels en met nieuwe mechanismen voort te zetten. (Link & Phelan, 2001, 379v) Aangezien de mechanismen van stigmatisering zo breed zijn, dient ook de bestrijding van stigmatisering op verschillende niveaus en op verschillende manieren plaats te vinden. De auteurs denken dat het alleen zo mogelijk is om te voorkomen dat door bestrijding van stigmatisering slechts de vorm van de stigmatisering verandert. (Link & Phelan, 2001, 379v, 382)

Helpen de reflectie rond inclusiviteit zoals die met name met het oog op mensen met een verstandelijke beperking is gevoerd en de bespreking van het concept stigma ons voor een beter verstaan van de dynamiek in de geloofsgemeenschap na seksuele grensoverschrijding? Deze reflecties plaatsen de ervaringen van de onderzoeksparticipanten in elk geval in een bredere context. Dat een ervaren problematiek makkelijk wordt neergelegd bij de daardoor meest getroffen individuen, waardoor de samenleving als geheel het gevoel kan houden niet betrokken te zijn, komen wij in andere contexten nadrukkelijk tegen. We zagen dit ook al eerder, bij de bespreking van trauma in het hoofdstuk 'Context'. Ook het mechanisme waarbij mensen hoger of lager worden gepositioneerd, waardoor zij niet op gelijke hoogte kunnen worden ontmoet, is in mijn ogen relevant voor een verstaan van de dynamiek in de gemeente, hoewel ik in de gesprekken geen duidelijke voorbeelden van zo'n excluderend 'hoger plaatsen', of

---

<sup>196</sup> Zie in verband met *social inclusion* Allman (2013).

<sup>197</sup> Zie in dit verband ook het volgende hoofdstuk over slachtofferbeeldvorming.

'heilig verklaren' van slachtoffers ben tegengekomen. Wij zullen dit ook nog zien in de bespreking van slachtofferbeelden in het volgende hoofdstuk. Interessant en in de context van het onderzoek herkenbaar, is de observatie van Link en Phelan dat mechanismen van stigmatisering zo breed en zo flexibel zijn dat zij makkelijk van vorm kunnen veranderen. Dat betekent dat mensen die grensoverschrijding hebben ervaren en die zich verweren tegen een bepaalde stigmatisering, zoals bijvoorbeeld tegen het beeld van de verleidster van de pastor of van de vrouw die uit is op wraak, gevaar lopen om slechts te 'verhuizen' naar een andere buitenstaanderpositie. Die van 'nestbevuiler' bijvoorbeeld, zoals wij zagen in het gesprek met Paula. En ook het slachtoffer-label zelf is gevaarlijk, omdat het volgens Link en Phelan verdere stigmatisering in de hand werkt. Ook hier geldt dus wat wij in de vorige subparagraaf al opmerkten: erkenning als slachtoffer leidt er niet automatisch toe dat mensen die seksueel misbruik in een pastorale relatie hebben ervaren, hun plaats in de geloofsgemeenschap kunnen behouden.

*e. Zelfpositioneringen van slachtoffers: actief of passief?*

Een vierde, in het interviewmateriaal in mijn ogen zeer opvallende categorie waar wij tijdens de formele analyse naar hebben gekeken is *actief-passief*. De wijze waarop primaire slachtoffers enerzijds situaties beschrijven waarin zij zichzelf als passief object van het handelen van anderen hebben ervaren, en waarop zij anderzijds hun streven laten zien om regie over hun leven te houden of te herwinnen, ook in de relatie met de geloofsgemeenschap, springt in het oog.

Dat mensen die grensoverschrijding hebben ervaren terugkijkend hun eigen machteloosheid zien en dat zij beschrijven hoezeer zij toen passief object waren van het handelen van anderen, verbaast niet. Deze passieve positioneringen komen wij in het interviewmateriaal dan ook nadrukkelijk tegen:

“Omdat ik het thuis niet uithield, hebben mijn ouders me rondgezonden langs broers, een zus en nog een oude dominee... Niet een oude dominee, maar een ex-dominee, die daar ook had gestaan en die toen ver weg stond. Daar heb ik ook nog een week gelogeed...Ik voelde me daar niet op mijn gemak, maar ja, ik had niets in te brengen. Ik voelde me net een postpakketje dat heen en weer werd gestuurd.” (Isthe)

“Ik kwam daar en daar kreeg ik ook weer precies hetzelfde verhaal. Want de dominee had ook daar het verhaal verteld. Nou... Dan... Je wordt zó klein. En je wereldje wordt zó klein. En je hebt het idee... Mijn man had de regie. De dominee had de regie. Alle mensen waar ik hulp zocht hadden de regie... Want... Iedereen was op de hoogte van iets waarvan ikzelf nog niet eens overtuigd was of het wel zo was. En iedereen kwam er ook steeds op terug. Ik had helemaal niet meer iets in te brengen.” (Maaike)

Zoals wij telkens weer in de portretten en in de analysehoofdstukken zien, slagen de onderzoeksparticipanten er echter uiteindelijk in om initiatief te nemen. Om de regie naar zich toe te trekken. Ook vanuit het besef dat zij dat alleen zelf kunnen doen:

“Alleen het is heel belangrijk dat je gaat doorzien dat het fictieve herinneringen zijn. Dat ze niet waar zijn. Dat je bij machte bent om dat zélf – want niemand anders kan dat voor je doen – dat je dat zélf helder krijgt.” (Maaike)

“De voorzitter van de kerkenraad had het gewoon vermoed, alleen hij kon ook niks. Als je als slachtoffer niet naar buiten treedt, dan kan je niks. Dat is juist zo belangrijk. En tegelijkertijd – onvindig zwaar!” (Kessie)

De pogingen van onderzoeksparticipanten om initiatief te nemen slagen echter niet altijd, zoals wij ook eerder al zagen:

“Ja. En wat ik ook nog heb gedaan... Toen ging ik 's avonds ook nog naar de kerk. En ik ging... Ik heb drie dominees in de omgeving opgebeld, vanuit een telefooncel. En om hulp gevraagd. En die dominees kende ik, want zij kwamen bij ons over de vloer, eentje zat er regelmatig bij aan de eettafel. Als de gemeente vacant was, dan gingen ze preken. We kenden ze al, wij kenden alle dominees daar in de omgeving. En degenen waarvan ik dacht: misschien zou die mij wel willen helpen... Anoniem gebeld natuurlijk. Want je kunt niet zeggen je bent de dochter van... Dan zijn de poppen aan het dansen... ‘Ik heb hulp nodig.’ Niet geholpen. Nee. Nee. Eentje zei... Daar mocht ik blijkbaar langskomen, en daar ben ik ook geweest... Maar dat ben ik helemaal kwijt. Ik weet alleen nog dat ik in de gang stond en weer weg ging. Dat ik blij was dat ik wegging. Maar wat er gezegd is weet ik niet.” (Isthe)

“Niemand reageerde uit de kerk. Ook niet: waar ben je? Of: waarom kom je niet meer? Niemand deed iets. Helemaal niets. Niemand. (...) Jan en ik nodigden bijvoorbeeld de predikant uit, de andere predikant van de kerk.. Die predikant wilde niks weten en stapte op, anders kon hij niet meer met Martinus samen werken. Dat zei hij letterlijk.” (Charlotte)

Niet alleen in relatie met de grensoverschrijdende pastor ervaren onderzoeksparticipanten passief object van andermans handelen te zijn, ook later, in de relatie met de geloofsgemeenschap, ervaren onderzoeksparticipanten dat het hen niet lukt om zelf de regie te herwinnen of te houden:

“De voorzitter zei: ‘Wij zijn vandaag in Utrecht geweest voor een gesprek. Verder kan ik daar niet zoveel over vertellen. (...) Dat heeft hij mij verteld. Dus toen hebben wij weer een brief geschreven: ‘Wat is er dan? Wij vinden het vervelend. Wij willen graag betrokken worden. Met wie hebben jullie... Kunnen jullie ons informeren...’ Nee, zij konden ons niet informeren. Daar kwam het eigenlijk op neer.” (Paulien)

Hierbij is het initiatief van onderzoeksparticipanten er vooral op gericht dat degenen die in hun ogen verantwoordelijkheid dragen, bijvoorbeeld de kerkenraad of de kerkleiding, deze verantwoordelijkheid ook daadwerkelijk nemen en gaan handelen. Onder andere Paula brengt haar wens naar een actieve rol in de hele zaak tot uitdrukking. Maar, net als ook andere onderzoeksparticipanten, is zij als het gaat om een eigen actieve rol ook ambivalent:

“Ik zou graag meedenken, omdat ik zie wat er schort. Ik ken deze kerk behoorlijk goed! En omdat ik het niet kan hebben dat de kerk onveilig blijft én dat men deze structuren zomaar accepteert. (...) Ik wil de kerk beschermen, maar de andere kant is dat ik mezelf wil beschermen.” (Paula)

Uit de gesprekken met onderzoeksparticipanten blijkt ook hoe belangrijk dit hernemen van de regie en het initiatief ook is voor hun eigen herstel:

“En toen ik op een gegeven moment voor de keus stond: laat ik dit verder voor wat het is, of ga ik dit echt aanpakken? Toen was doorslaggevend voor mij: therapie heeft geen zin als ik geen recht heb gezocht, er zijn er meer die erin tuinen, dus er moet iets gedaan worden aan die kerel”. (Anne)

“Vanaf het moment dat ik toegegeven heb aan G., is het net of ik de regie van mijn leven aan hem heb overgegeven. En dat is niet om een excuus of zo voor mezelf te vinden, want ik voelde me alleen maar schuldig, dat eerste jaar nadat het was uitgekomen en daarvoor ook. Van: het is mijn eigen schuld. Hoe kan ik dit ooit goed maken? Het was echt verschrikkelijk!” (Paula)

“De ‘regie overgeven’ paste eigenlijk helemaal niet bij mij. Juist omdat ik me realiseerde dat ik de regie eigenlijk had overgegeven door aan een ‘relatie’ toe te geven, wilde ik de afwikkeling bewust zelf doen. Dat was belangrijk voor me: zo nam ik de regie weer terug en kreeg ik hopelijk ook mijn zelfvertrouwen terug. Ik was me er erg van bewust dat ik ook niet zomaar mijn vertrouwenspersoon moest volgen. Ik moest het op mijn manier doen.” (Paula)

Hoe belangrijk dit regie houden of herwinnen voor onderzoeksparticipanten is, blijkt misschien ook uit de opmerkelijk actieve wijze waarop Paula het eerdere ‘overgeven’ van de regie in de bovenstaande citaten en ook hieronder formuleert:

“Maar bij mij zat er ook een verhaal vanuit mijn kindertijd. Ik heb daar altijd heel veel last van gehad. Er waren een heleboel dingen die ik moest verwerken. Ik was de oudste en ik moest altijd de wijste zijn. Dat ik toen ook dacht: Laat me nou maar eens niet de oudste en de wijste zijn. Dus zo gezien heb ik die regie overgeven eigenlijk ook heel bewust gedaan.” (Paula)

Met betrekking tot de eigen positioneringen van slachtoffers zien wij in deze subparagraaf hoe onderzoeksparticipanten, tegen de achtergrond van hun eerdere ervaringen van machteloosheid en passiviteit, zichzelf in de gesprekken nu opvallend actief opstellen.

Het thema *agency* is feitelijk het thema van het volgende hoofdstuk over beeldvorming. Omdat wij in dat hoofdstuk heel concreet zullen ingaan op literatuur over *agency* van slachtoffers, zullen wij hier slechts enkele korte en algemene opmerkingen maken die met name tot doel hebben ons te sensibiliseren voor de verschillende vormen die *agency* kan aannemen. Ook de waarschuwing van Saba Mahmood tegen een neiging om alleen dan van *agency* te spreken als het ontplooide initiatief past binnen een bepaalde agenda, is in het kader van dit onderzoek relevant.<sup>198</sup>

In haar studie naar concepties van *self*, *moral agency* en *politics* in de *woman’s mosque movement* in Egypte (Mahmood, 2005) bekritiseert Mahmood de feministische en liberale vooronderstelling van een universeel verlangen van mensen om vrij te zijn van “relations of subordination and, for women, from structures of male domination” (Mahmood, 2005, 10). Zij laat zien dat de *agency* van de vrouwen van de *woman’s mosque movement*, bijvoorbeeld hun onderricht in de moskee, niet kan worden geduid als weerstand tegen de dominantie van mannen. Zij weigert om zich met een beroep op iets als een *false consciousness* uit het dilemma te bevrijden dat vrouwen hier actief een beweging ondersteunen die de onderschikking van vrouwen onderschrijft. Mahmood weigert hiermee ook om de vroomheid van deze vrouwen functionalistisch op te vatten (vgl. Miller-McLemore, 2012, 23). Mahmood geeft het voorbeeld van Abir, een niet religieus opgevoede vrouw die, zeer tegen de zin van haar echtgenoot, een niqab gaat dragen en die hevige confrontaties met haar man aangaat, omdat zij vastbesloten is een tweejarige opleiding tot religieuze leider te volgen (Mahmood, 2005, 176-180). *Agency* is, zo blijkt uit het onderzoek van Mahmood, een complexe notie en kan niet worden gelijkgesteld met bijvoorbeeld verzet. Mahmood pleit er dan ook voor om *agency* als analytische notie los te koppelen van het politieke project ‘feminisme’, waarbinnen de neiging bestaat slechts te wijzen op die vormen *agency* uit te oefenen, die het heersende gender- en seksualiteitsdiscours ondermijnen. (Mahmood, 2005, 153) Mahmood stelt voor om niet met één theorie van *agency* te werken, maar om de verschillende modaliteiten te analyseren die *agency* kan aannemen (Mahmood, 2005,

---

<sup>198</sup> Ik denk in dit verband bijvoorbeeld aan de neiging van mij als onderzoeker om met name constructieve vormen van *agency* waar te nemen en om minder constructieve vormen, zoals bijvoorbeeld boosheid of wraakacties, minder snel als een vorm van *agency* te waarderen. Zie in dit verband ook het volgende hoofdstuk.

188).<sup>199</sup> Een voorbeeld van zo'n onderscheid van verschillende vormen van *agency* zien wij bij de bespreking van de handelingsmogelijkheden van vrouwelijke drugsgebruikers door Tammy Anderson en anderen (Anderson, 2008b). Uitgaande van niet alleen structurele macht (*power over*), maar ook relationele macht (*power to/empowerment*), onderscheidt Anderson vijf verschillende soorten van *agency* die vrouwelijke drugsgebruikers in staat stellen om relationele of structurele macht te vergaren of te herwinnen (Anderson, 2008a, 15v). Allereerst *survival/instrumental agency*, dat wil zeggen al het handelen dat ertoe dient basale levensbehoeften te vervullen. Deze vorm van *agency* kom je weliswaar overal tegen, maar zij wordt vaak niet als een potentieel positieve, 'empowerende' vorm van handelen herkend. Ten tweede een vorm van *agency* die Anderson *symbolic resistance* noemt, namelijk het verzet tegen de stigmatisering waarmee deze vrouwen worden geconfronteerd. Ten derde onderscheidt Anderson *leisure and recreational activities*. Een vierde vorm van *agency* wordt bij vrouwen vaak niet verwacht, namelijk *expressive and/or revenge-based agency*. De vijfde vorm is *political activism and social change*, dat wil zeggen inzet voor anderen, voor de samenleving. (Anderson, 2008b, 4-7) In de gesprekken met de onderzoeksparticipanten kunnen alle door Anderson genoemde vormen van *agency* worden onderscheiden. In het volgende hoofdstuk over beeldvorming zullen wij, zonder hierbij de terminologie van Anderson over te nemen, verschillende modaliteiten van *agency* aanwijzen en bespreken. Onze bijzondere interesse ligt op de laatste vorm van *agency* die Anderson onderscheidt: op de inzet voor anderen. Want met name de manier waarop onderzoeksparticipanten zich verantwoordelijk weten voor diverse anderen valt op in de gesprekken. Door in het bijzonder te letten op verantwoordelijkheid kleuren wij de notie *agency* in het hoofdstuk over beeldvorming in vanuit het contextuele denken.<sup>200</sup>

We gaan nog even terug naar de zelfpositioneringen van onderzoeksparticipanten die wij hebben beschreven. Helpen deze positioneringen ons om de dynamiek in de geloofsgemeenschap beter te verstaan? Tegenover positioneringen van anderen die ertoe bijdragen dat onderzoeksparticipanten ervaren in de marge van de geloofsgemeenschap terecht te komen, definiëren onderzoeksparticipanten hier zelf de situatie en positioneren zij zichzelf nadrukkelijk als actor. Ook deze actieve zelfpositionering van mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, draagt er niet automatisch toe bij dat zij hun plaats in de geloofsgemeenschap kunnen houden. Wat hier gebeurt, is vermoedelijk vooral iets anders: door zichzelf zo duidelijk als actor te positioneren, plaatsen zij zichzelf weer in het centrum van hun eigen leven. Zij staan zelf aan het roer. Dat is belangrijk. Uit de gesprekken blijkt tevens wat voor een lastige opgave dat is en blijft. Vervolgens doet zich voor hen de vraag voor of ook de geloofsgemeenschap nog een plaats in het centrum van hun leven kan blijven innemen, of dat deze meer naar de marge beweegt.

## 7. REFLECTIE

Aan het einde van dit hoofdstuk stellen wij de vraag hoe al datgene wat wij hier hebben gezien en genoemd ons helpt om de dynamiek in de geloofsgemeenschap beter te verstaan. Een tweede vraag is of het mogelijk is om, uitgaande van het hier genoemde, te komen tot het formuleren van enkele handvatten voor de gemeentebegeleiding.

---

<sup>199</sup> Zie voor een bespreking van de complexiteit van *agency* ook Latour (2005).

<sup>200</sup> Ook hier is daarmee de waarschuwing van Mahmood van toepassing om niet alleen datgene als *agency* te verstaan wat past in de eigen denkkaders. Wij zullen proberen om in het volgende hoofdstuk ondanks onze focus op verantwoordelijkheid open te blijven voor andere vormen van *agency* in de gesprekken.



Daarbij dienen de hieronder genoemde punten te worden verstaan vanuit datgene wat wij in het contexthoofdstuk zeiden over de geloofsgemeenschap. De nadruk van dit onderzoek ligt op de primaire slachtoffers en vanuit hun perspectief kijken wij hier naar de dynamiek in de gemeente. Maar ook de mensen uit de geloofsgemeenschap en de geloofsgemeenschap als geheel zijn (secundair) slachtoffer van de grensoverschrijding. Dat ook primaire slachtoffers zich daarvan zeer bewust zijn, blijkt uit de gesprekken met verschillende onderzoeksparticipanten. Als wij hier laten zien wat het voor primaire slachtoffers zo moeilijk maakt om in de geloofsgemeenschap te blijven, is dat niet bedoeld om de gemeente de schuld in de schoenen te schuiven. Wij hopen eerder dat de observaties uit dit hoofdstuk gemeenteleden kunnen helpen om zich bijvoorbeeld bewust te worden van dat buitensluitende handelen dat helemaal niet uitsluitend is bedoeld, maar dat misschien voortkomt uit eigen behoeftes of vanuit een eigen verlegenheid met de situatie.

Een eerste observatie die wij hier samenvattend noemen met het oog op een beter verstaan van de dynamiek in de gemeente lijkt misschien een beetje een open deur. Uit de gesprekken met onderzoeksparticipanten komt naar voren dat naarmate het misbruikende karakter van de seksuele relatie tussen pastor en gemeentelid duidelijker is, de dynamiek in de geloofsgemeenschap voor de primaire slachtoffers gunstiger is verlopen. Een duidelijk voorbeeld zien wij in het verhaal van Iris. Zij was minderjarig toen het misbruik begon. Dat hier geen sprake was van een gelijkwaardige relatie tussen volwassenen was overduidelijk. De grensoverschrijdende pastor kreeg met zijn pogingen om een romantisch discours te introduceren dan ook geen voet aan de grond. Omdat er klaarblijkelijk sprake was van misbruik, was het voor de leiding van de geloofsgemeenschap vermoedelijk relatief makkelijk om zo duidelijk voor het slachtoffer te kiezen als zij hebben gedaan. Maar dat zij vervolgens zo'n jong meisje zo nadrukkelijk hebben laten meedenken, ook als het gaat om de begeleiding van de gemeente, is denk ik allesbehalve vanzelfsprekend. Dat maakt het handelen van deze oudsten in mijn ogen bijzonder. Een ander voorbeeld zijn de verhalen van Kessie van Tamar. In beide verhalen had de grensoverschrijdende pastor seksuele relaties met vele verschillende vrouwen tegelijk. Ook hier was het in beide gevallen voor de kerkenraad vermoedelijk relatief makkelijk om duidelijk achter de slachtoffers te gaan staan. In het verhaal van Anne zien wij hoe de kerkenraad de grensoverschrijding heeft gebagatelliseerd totdat later nog een aantal andere vrouwen met hun ervaringen naar voren kwamen (waardoor tevens bleek dat de pastor gelogen had toen hij zei dat Anne de enige was). Toen sloeg de stemming in de kerkenraad om. In de verhalen van Paula en van Gretha zien wij voorbeelden van situaties waar de geloofsgemeenschap het misbruikende karakter van de relaties minder goed kon zien of wilde zien. Gretha werd binnen de gemeente door mensen verantwoordelijk gehouden voor de scheiding van de predikant in diezelfde periode. Hoezeer zij ook probeerde om het machtsdiscours binnen de gemeente te introduceren, zij werd daarin nauwelijks gehoord. Wat betekent dit verband tussen de duidelijkheid van de situatie en het verloop van de gemeentedynamiek voor het primaire slachtoffer en voor de begeleiding van geloofsgemeenschappen die met seksuele grensoverschrijding worden geconfronteerd? Het is duidelijk dat het, na alles wat in de afgelopen decennia aan bewustwording is bereikt, nog steeds belangrijk is om te werken aan het zichtbaar en inzichtelijk maken van de schadelijkheid van seksualisering van de pastorale relatie. Aan het eind van het volgende hoofdstuk over beeldvorming zullen wij hierop terugkomen.

Dit raakt aan een tweede punt. Bij de bespreking van de verschillende positioneringen stippen wij een paar keer aan dat ook een gebruik van het machtsdiscours en een erkenning van de betrokken gemeenteleden als slachtoffer van de grensoverschrijding nog niet hoeft te beteke-

nen dat mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ervaren hun plaats in de geloofsgemeenschap kunnen behouden. Een interpretatie van het gebeurde vanuit het machtsdiscours en de erkenning van betrokken gemeenteleden als slachtoffer zijn daarmee blijkbaar noodzakelijke, maar niet voldoende voorwaarden om mensen die grensoverschrijding hebben ervaren in vrijheid te laten kiezen of zij in de geloofsgemeenschap willen blijven of niet. Wij gaan hier in het volgende hoofdstuk nader op in.

Een derde punt betreft het in de context van misbruik weleens gebruikte gezegde 'neutraliteit bestaat niet'. Uit de gesprekken met de onderzoeksparticipanten komt naar voren dat neutraliteit inderdaad niet blijkt te bestaan als het gaat om seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties. Ik herinner in dit verband ook aan de negatieve correlatie tussen slachtoffer en pleger: waar de een is, kan de ander niet meer zijn. Wil je als geloofsgemeenschap benadeelden werkelijk in vrijheid laten kiezen of zij willen blijven of gaan, dan kun je er kennelijk niet omheen om dan ook duidelijk voor hen te kiezen. Dit geldt met name voor de leiding van de geloofsgemeenschap, voor kerkenraad of oudsten. Elke situatie waarin niet duidelijk wordt gekozen voor het primaire slachtoffer zal voor mensen die grensoverschrijding hebben ervaren niet veilig voelen. En vermoedelijk zal een situatie waarin niet duidelijk wordt gekozen voor de slachtoffers hen het gevoel geven dat er dus voor de dader is gekozen, in elk geval impliciet. Hoe goed het onderzoeksparticipanten doet als er voor hen wordt gekozen, blijkt duidelijk uit de gesprekken. Zelf vind ik in dit verband het onder 'De gemeente wil er niet aan' genoemde interessant, omdat dit licht werpt op de meer subtiele en minder zichtbare of geïntendeerde uitsluiting die de primaire slachtoffers beschrijven. Wat betekent deze noodzaak van een duidelijke keuze voor de praktijk van de gemeentebegeleiding? Zo'n duidelijke keuze betekent niet dat er niet goed voor de grensoverschrijdende pastor en voor zijn of haar eventuele gezin zou moeten worden gezorgd. Hoe beter de zorg voor de pastor is, hoe minder gemeenteleden vermoedelijk het gevoel zullen hebben zelf voor hem te moeten zorgen (vgl. Frampton, 2006b, 156). Zo'n duidelijke keuze betekent ook niet dat er geen ruimte mag zijn voor de pijn en de loyaliteit van gemeenteleden. Dat het averechts werkt als er geen ruimte is voor de pijn van gemeenteleden zagen wij in het verhaal van Iris. Uit het verhaal van Iris blijkt tevens dat mensen die grensoverschrijding hebben ervaren vermoedelijk begrip voor deze zorg voor de pastor zullen hebben, mits de principiële keuze voor het primaire slachtoffer maar duidelijk is. Ook uit het verhaal van bijvoorbeeld Anne of van Paula of van Gretha blijkt begrip voor de loyaliteit van gemeenteleden aan de pastor: zij herkennen deze loyaliteit en zij weten uit eigen ervaring hoe diep deze loyaliteit is en hoe pijnlijk en zwaar het proces is om de pastor als pleger te gaan zien. Ik kan mij voorstellen dat het contextuele denken een behulpzame benadering kan zijn bij de taak om duidelijk te kiezen en om tegelijk recht te doen aan de pastor en aan ieders loyaliteit. Deze benadering kan vermoedelijk helpen om onder destructief gedrag de zorg die de betrokkenen voor anderen dragen zichtbaar te maken, waardoor deze zorg eventueel constructiever kan worden geuit. Een houding van veelzijdig gerichte partijdigheid is hierbij vermoedelijk een belangrijk instrument. Verder blijkt uit de gesprekken dat ook gemeentebegeleiding niet veilig voelt als slachtoffers niet het gevoel hebben dat er principieel voor hen is gekozen. Ook gemeentebegeleiders kunnen dus niet veilig boven de partijen blijven staan. Alle zorg voor de grensoverschrijdende dader en voor diens gezin, voor de loyaliteiten en de pijn van de mensen uit de geloofsgemeenschap, dient dus duidelijk te worden geplaatst binnen het kader van de verantwoordelijkheid van de pastor voor het waarborgen van de veiligheid van de pastorale relatie.

Een vierde punt betreft de observatie dat verschillende onderzoeksparticipanten vertellen hoe cruciaal het is om binnen de geloofsgemeenschap zelf iemand te hebben die er voor hen is. Hoe belangrijk de begeleiding door externe vertrouwenspersonen ook is, hulp van buiten die niet wordt aangevuld door steun vanuit de gemeente, vergroot de isolatie van primaire slachtoffers van hun geloofsgemeenschap. Wat betekent dat voor de praktijk van de gemeentebegeleiding? Allereerst betekent het de noodzaak van bewustzijn voor het feit dat gespecialiseerde hulp van buiten de geloofsgemeenschap belangrijk is vanwege de expertise waarover deze hulp (bijvoorbeeld de vertrouwenspersonen van SMPR) beschikt, maar dat gespecialiseerde hulp van buiten de begeleiding vanuit de gemeente zelf niet kan vervangen. Daar waar deze hulp niet al heel duidelijk aanwezig is, zal deze dus moeten worden georganiseerd. En daar waar al wel mensen uit de gemeente goed contact hebben met de primaire slachtoffers, is het belangrijk dat het voor de benadeelden duidelijk is of deze mensen er als privépersoon voor de benadeelden zijn, of dat het tevens zorg vanuit de geloofsgemeenschap betreft. Het feit dat het voor mensen die grensoverschijding hebben ervaren onveilig voelt als er niet duidelijk wordt gekozen, betekent vermoedelijk dat degene die namens de gemeente voor het slachtoffer zorgt, er ook helemaal voor het slachtoffer moet zijn. Dat maakt dubbele petten risicovol. Wanneer degene die binnen de gemeente voor het primaire slachtoffer zorgt ook in de stuurgroep het perspectief van het slachtoffer vertegenwoordigt, is het dus heel belangrijk dat hij of zij hierin goed wordt begeleid en dat er goed (en open) wordt gecommuniceerd om te voorkomen dat het primaire slachtoffer deze persoon kwijtraakt. Met name in het verhaal van Paula, maar bijvoorbeeld ook bij Iris, zagen wij dat iemand die vanuit de gemeente achter het slachtoffer gaat staan, zelf gevaar kan lopen om uitgesloten te worden. Ik denk dat het een belangrijke taak van een stuurgroep is om te zorgen dat degenen die het slachtoffer steunen ook zelf voldoende steun ervaren. Het mooiste is natuurlijk als de mensen die de slachtoffers steunen zo stevig in de geloofsgemeenschap staan dat zij niet uitgesloten (kunnen) worden en dat zij het discours in de gemeente kunnen beïnvloeden (als een 'derde', waarover Paula spreekt). Ik denk in dit verband bijvoorbeeld aan de voorzitter van de kerkenraad in het verhaal van Kessie, aan de scriba in het verhaal van Rozemarijn en aan de voorzitter in het verhaal van Tamar. Ook hieruit blijkt in mijn ogen hoe belangrijk het is dat de kerkenraad duidelijk kiest voor de primaire slachtoffers. In het hoofdstuk 'Gesprek' komen wij bij de bespreking van het gesprek met de gemeentebegeleiders op deze thema's terug.

Een vijfde punt dat ons kan helpen om de dynamiek in de geloofsgemeenschap te verstaan, betreft veiligheid. Uit de verhalen van onderzoeksparticipanten blijkt hoe belangrijk een gevoel van veiligheid voor hen is om in de geloofsgemeenschap te kunnen blijven. Wij zagen in dit verband op wat voor diep of fysiek niveau zij niet meer in de buurt van de grensoverschrijdende pastor (en van alles wat aan hem herinnert) kunnen zijn. Ik denk in dit verband aan Gretha, die niet meer naar bepaalde bijeenkomsten kon gaan omdat zij dan door de hal moest waar het portret van de grensoverschrijdende pastor hing. Als buitenstaander ben je dan misschien wel geneigd te denken: je kunt dan toch de andere kant op kijken! Maar kennelijk werkt het zo niet. Wat betekent het belang van veiligheid voor de gemeentebegeleiding? Het betekent met name dat aandacht voor veiligheid een belangrijk aspect is als het gaat om de zorg voor primaire slachtoffers. Dat betekent vermoedelijk vaak dat het nodig zal zijn om begrip te hebben voor de irrationaliteit van de ervaring van veiligheid of onveiligheid. Op hun gevoel van veiligheid of onveiligheid hebben mensen die seksuele grensoverschijding hebben ervaren immers zelf weinig grip. Soms zul je hier als geloofsgemeenschap op grenzen stuiten. Als bijvoorbeeld het kerkgebouw onveilig voelt en onveilig blijft voelen voor iemand, dan kun je op

dit specifieke punt als geloofsgemeenschap vermoedelijk weinig doen. Maar ook dan blijven er mogelijkheden om benadeelden te ondersteunen. Een geloofsgemeenschap is immers meer dan het kerkgebouw en meer dan de daar gehouden diensten. Dat je er als geloofsgemeenschap op z'n minst toe kunt bijdragen dat iemand niet al te on-prettig kan vertrekken, blijkt bijvoorbeeld uit het verhaal van Iris, die aangeeft hoe fijn het zou zijn om nog af en toe iets vanuit de geloofsgemeenschap te horen.

Ten slotte nog drie losse opmerkingen die mij van belang lijken als het gaat om de zorg voor primaire slachtoffers. Ten eerste: een gemeente die heel erg (kritisch) met de grensoverschrijdende pastor bezig is, zorgt daarmee nog niet voor het slachtoffer. Dat zijn twee verschillende dingen. Ten tweede: uit de bespreking van 'Hulp die niet helpt' komt in mijn ogen naar voren hoe belangrijk het is om mensen die grensoverschrijding hebben ondervonden te vragen wat zij precies nodig hebben, en om er ook op te vertrouwen dat zij dat vaak goed kunnen aangeven. Vermoedelijk kunnen zij meestal ook wel aangeven wat zij aankunnen. Als iemand die mensen vaak pas veel later heeft gesproken, toen zij al weer veel sterker waren, zeg ik dit laatste wel terughoudend. Ongetwijfeld zullen er momenten zijn waar het botst. Ik denk nu aan Rozemarijn, die zich uitgesloten voelde omdat zij niet bij de gemeentebijeenkomst mocht zijn. Ik vermoed dat Rozemarijn dat goed voor zichzelf kon inschatten. Tegelijk is de zorg van de kerkenraad op dit punt heel begrijpelijk en wordt deze zorg ondersteund door de ervaringen (of door de zorg?) van anderen (Hopkins, 2006a, 7v). Ten derde: uit verschillende gesprekken bleek duidelijk de behoefte van onderzoeksparticipanten aan pastorale zorg. Dat pastorale zorg er is, is dus belangrijk. Maar vervolgens is het ook hier weer belangrijk om goed te luisteren waaraan iemand precies behoefte heeft. Pastorale zorg, met name pastorale zorg die zich oriënteert aan therapeutische hulp, kan ertoe bijdragen dat de problematiek louter als een individueel probleem wordt gezien en niet als een zaak die de hele gemeenschap raakt. Wij herinneren in dit verband aan het verzet van onderzoeksparticipanten tegen een positionering van de problematiek op het individuele niveau.

## 8. Beeldvorming: de performatieve werking van het slachtofferbegrip

### 1. INLEIDING

“If names are not correct, language will not be in accordance with the truth of things” (Confucius, geciteerd uit: Patton, 2002, 361)

Kun je met verkeerde woorden wel het goede zeggen? Zoals uit de gesprekken met de onderzoeksparticipanten naar voren komt, is dit één van de centrale vragen van dit onderzoek. Uit bijna alle gesprekken blijkt immers de worsteling van de onderzoeksparticipanten met de term ‘slachtoffer’. Niemand lijkt blij te zijn met die term. Sommigen verwijzen liever met een ander woord naar hun positie, spreken bijvoorbeeld van ‘benadeelde’. Maar anderen hebben bij alle ongemak met dat woord toch het gevoel dat het begrip slachtoffer naast ongewenste connotaties wel iets tot uitdrukking brengt wat in andere termen ontbreekt.

In dit hoofdstuk proberen wij te ontdekken waar dit ongemak rond het slachtofferbegrip vandaan komt. Hierbij ligt de discrepantie tussen de ervaring van kracht en veerkracht en verantwoordelijkheidsgevoel van de onderzoeksparticipanten aan de ene kant en de vrij eenzijdige slachtofferbeelden die ik in de literatuur over seksueel misbruik tegenkwam aan de andere kant, ten grondslag aan de beslissing om in dit tweede analysehoofdstuk te focussen op beeldvorming rond het slachtofferbegrip. In het voorgaande hoofdstuk ‘Web’ is de dynamiek in de geloofsgemeenschap beschreven aan de hand van twee organisatieprincipes: de observatie van het eindimensionaal maken van de complexiteit en de verschillende positioneringen die in de gemeentedynamiek blijken te spelen. In dit hoofdstuk zullen wij zien op welke wijze de beeldvorming over slachtoffers een rol speelt in de relaties in een geloofsgemeenschap die met seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie wordt geconfronteerd.

Het thema van dit hoofdstuk, van deze collage, is dus beeldvorming. Hierbij beginnen wij als het ware met de lijst die deze hele collage omkadert: de verantwoordelijkheid van de pastor voor het waarborgen van de veiligheid van de pastorale relatie (2). Vervolgens zullen wij kijken naar de verschillende beelden waarmee onderzoeksparticipanten in hun relatie met de geloofsgemeenschap worden geconfronteerd (3), waarna wij kijken welke beelden zij daar zelf tegenover proberen te stellen (4). De onderzoeksparticipanten staan in hun ongemak met het slachtofferbegrip niet alleen. In het tweede deel van dit hoofdstuk over slachtofferbeeldvorming zullen wij de ervaringen van de onderzoeksparticipanten met het slachtofferbegrip in een breder perspectief plaatsen. Allereerst door aan de hand van voorbeelden van Jan van Dijk en aan de hand van onderzoek van Maria Katharina Moser te laten zien hoe anderen het slachtofferbegrip ervaren en hoe anderen ermee omgaan (5). En vervolgens door te luisteren naar de duidingen die met name Van Dijk en Moser, maar ook anderen, in hun historische, cultuurfilosofische en theologische beschouwingen geven aan deze ervaringen (6). Na deze reflectie op de effecten van het spreken over slachtoffers keren wij terug naar ons eigen onderzoek en proberen wij de balans op te maken (7). Allereerst stellen wij de vraag in hoeverre de reflectie op het slachtofferbegrip ons helpt om de relationele dynamiek in geloofsgemeenschappen die geconfronteerd worden met seksuele grensoverschrijding door de pastor beter te begrijpen.

Vervolgens gaan wij nader in op de verantwoordelijkheid van de pastor, waarvan wij zeiden dat die als het ware de 'lijst' is die de hele collage omkadert. Wij willen de tot nu toe veronderstelde mogelijkheid om het machtsdiscours te nuanceren hier ter discussie stellen. Gaat het machtsdiscours wel samen met het andere slachtofferbeeld waarnaar wij in dit hoofdstuk op zoek zijn? Dit gesprek voeren wij aan de hand van de zogenaamde *Boundary Wars*-discussie, een debat uit de vroege jaren 90 van de vorige eeuw over de grenzen van de pastorale en de therapeutische relatie. Nadat wij dit debat hebben weergegeven, stellen wij de vraag naar de betekenis van deze discussie voor ons onderzoek.

## 2. REFLECTIE 'BINNEN HET GROTE PLAATJE' VAN DE VERANTWOORDELIJKHEID VAN DE PASTOR

Via jaarlijkse nieuwsbrieven hield ik de onderzoeksparticipanten op de hoogte van de voortgang van het onderzoek. In één van deze nieuwsbrieven vertelde ik hen van mijn voornemen om mij in de analyse op slachtofferbeeldvorming te richten. Met enkelen had ik ook al eerder via de e-mail over het slachtofferbegrip gesproken. Uit diverse reacties van participanten bleek dat mijn interesse in de rol die beeldvorming over slachtoffers speelt in de relaties in de geloofsgemeenschap, door hen met belangstelling maar ook kritisch werd gevolgd. Wat ik hier wilde gaan doen, hebben in elk geval sommige onderzoeksparticipanten als spannend ervaren. Zou ik met dit thema niet uit de bocht gaan vliegen? De gangbare slachtofferbeelden knelden soms misschien, maar ze waren in elk geval redelijk 'veilig'. Zou het mij lukken om aan die beelden te morrelen zonder zelf terecht te komen in al die subtiele vormen van *blaming the victim*, die overal op de loer liggen? Deze participanten hielpen mij op dit punt door mij op het grotere kader te wijzen waarbinnen volgens hen een dergelijke reflectie op het slachtofferbegrip zou moeten staan:

“Wat ik vooral wil zeggen: het lijkt me wél goed - ja het is zelfs cruciaal - om vast te houden aan de termen dader en slachtoffer als het gaat om 'het grote plaatje'. Als het misbruik erkend is, is er een dader en een slachtoffer. Dat moet je aldoor blijven zien als je het over pastoraal misbruik hebt. Als je dáár zou nuanceren, doe je onrecht aan de situatie. Inderdaad, zoals je zegt: het is de verantwoordelijkheid van de pastor om goed met de grenzen om te gaan. Maar dat deed hij juist niet en hij heeft er ook belang bij om de termen dader en slachtoffer door elkaar te halen en te nuanceren. Waardoor de verwarring ontstaat. *Binnen dat grote plaatje* kan het vaag worden. En daarvan maakt de dader gretig gebruik. Dus moet je niet ook in die val trappen. *Binnen dat plaatje* heb je te maken met mensen in verschillende rollen. En met heftige psychologische processen. Met een veroorzaker van dat misbruik, van wie één van de kenmerken van zijn gedragspatroon is dat hij ontkent, bagatelliseert, manipuleert en... in de slachtofferrol kruipt. Met slachtoffers van wie een van de kenmerken is dat ze zich niet als slachtoffer willen gedragen. Maar ze zijn het wel! Ze zijn door een hel gegaan, voordat ze het naar buiten brachten. En het ergste trauma kwam in het proces daarna, door de houding van hun gemeente. In die context worden ze ook en wéér slachtoffer. *Binnen dat grote plaatje* kan je de dader proberen te begrijpen (zonder dat dat een excuus is). *Binnen dat grote plaatje* kan je proberen te begrijpen hoe het slachtoffer heeft kunnen meegaan. *Binnen dat plaatje* moet het slachtoffer zelf proberen te begrijpen hoe het zover heeft kunnen komen en wat haar eigen rol is geweest. Maar dat doet niets af aan het feit dat ze slachtoffer was van seksueel en pastoraal misbruik. *Binnen dat plaatje* zou de dader hulp kunnen zoeken en inzicht krijgen en vergeving vragen.” (Paula)

De reflectie in dit hoofdstuk moet nadrukkelijk *binnen dat grote plaatje* van de verantwoordelijkheid van de pastor voor de veiligheid van de pastorale relatie worden verstaan. Ook alle uit-

spraken van onderzoeksparticipanten moeten binnen dit kader worden verstaan. Doorgaans werd dit grote kader in de gesprekken als vanzelfsprekend verondersteld. Dit grote kader van de verantwoordelijkheid van de pastor vormt immers de context van het hele onderzoek.<sup>201</sup> Vermoedelijk was het voor een groot deel dit grotere kader dat de onderzoeksparticipanten vertrouwen gaf in het onderzoek en in mij als onderzoeker. Soms werd dit kader tijdens de gesprekken of in de mailwisseling door de deelnemers wel geëxpliciteerd – vaak juist op momenten waarop participanten vreesden dat het plaatje anders misschien vaag zou kunnen worden:

“Ik wil alleen nog eens benadrukken, dat waar ik – naast alle andere gevoelens – ook gevoelens van compassie heb, dit geenszins betekent dat ik daarmee het grensoverschrijdende gedrag vergoelijk.” (Petra)

“Tot slot nog iets over slachtofferschap: ik ben (was) wel *in de positie van slachtoffer*. Dat moet blijven staan. In de positie van slachtoffer kan je nog wel een sterke vrouw (willen) zijn. Het verwarrende is dat daders vaak de slachtofferrol ambiëren. Het is niet eenvoudig om hier helder in te zijn en een duidelijke lijn in te trekken. We denken door!” (Paula)

Dat de onderzoeksparticipanten de verantwoordelijke rol die zij in deze situatie in proberen te nemen, verstaan binnen het grote kader van de verantwoordelijkheid van de pastor voor de pastorale relatie, blijkt ook uit het volgende. Uit tal van gesprekken wordt duidelijk dat de onderzoeksparticipanten hun verantwoordelijkheid met name verstaan als een verantwoordelijkheid om anderen op hún verantwoordelijkheid in deze zaak te wijzen. Telkens weer blijkt uit de gesprekken hoe de participanten proberen om verantwoordelijkheid daar neer te leggen waar zij in hun ogen hoort: bij de leiding van de geloofsgemeenschap of van de kerk.

“De verantwoordelijkheid ligt nou bij hen. En als ze geen actie ondernemen... Dan moeten ze dat zelf weten. Ik heb nu gedaan wat ik vond dat ik moest doen.” (Estée)

### 3. DE CONFRONTATIE MET BEELDVORMING DOOR ANDEREN

In deze paragraaf zal ik laten zien met welke beelden de onderzoeksparticipanten worden geconfronteerd en hoe zij op deze beelden reageren en proberen deze beelden te corrigeren of te nuanceren. In het hoofdstuk ‘Web’ hebben we al gezien hoe belastend het voor de onderzoeksparticipanten is om te weten of te vermoeden dat er over hen gesproken wordt. Met name het weten of vermoeden onderwerp te zijn van gesprekken waaraan zij niet kunnen deelnemen en waar zij geen grip op hebben, geeft mensen die grensoverschrijding hebben ervaren het gevoel erbuiten te staan. In deze paragraaf gaat het met name om ervaringen van onderzoeksparticipanten met dit soort gesprekken, waar zij zelf geen deel aan hebben. Wat zij hier vertellen is om deze reden meestal niet heel concreet. Het zijn voor een gedeelte opgevangen brokstukken, aangevuld en geïnterpreteerd door de participanten. Soms werden participanten echter ook heel rechtstreeks met opmerkingen geconfronteerd.

---

<sup>201</sup> Hierbij heeft niet alleen de manier waarop ik het onderzoek op de website presenteerde, bijgedragen tot de positionering van het onderzoek binnen het kader van de verantwoordelijkheid van de pastor voor de pastorale relatie, maar bijvoorbeeld ook het vertrouwen dat SMPR in dit onderzoek heeft uitgesproken.

Niet verbazingwekkend is dat de beelden waarmee onderzoeksparticipanten worden geconfronteerd, onder meer beelden zijn die, gebaseerd op het 'romantisch discours' (Veerman, 2006), impliceren dat de betrokken vrouwen medeschuldig zijn aan de seksuele relatie.

"Toen werd aan de gemeente verteld dat hij misbruik had gepleegd. Toen is er iemand gaan staan (...) 'Zij moet toch ook hangen? Jullie gaan hem nu aan het kruis spijkeren, maar moet die vrouw dan ook niet eraan hangen?'" (Gretha)

Verschillende onderzoeksparticipanten hebben ervaren dat zij niet alleen als medeschuldig werden beschouwd, maar dat zij ook het gevoel kregen dat de verantwoordelijkheid voor de grensoverschrijdende relatie met name bij hen werd neergelegd:

"Het klassieke Adam en Eva-verhaal is hier compleet op van toepassing. Je weet hoe dat gaat en wat de strategieën zijn. Een predikant die doet zoiets niet. Dan moet ik toch op z'n minst wel aanleiding hebben gegeven. Ja. Ik ben natuurlijk ook heel vrij. Dat is mij ook al een paar keer gezegd." (Paulien)

"Nou, dan sprak ik bijvoorbeeld mensen die niet wisten dat ik het was. En dan was het: 'Ja, die vrouwen dit en die vrouwen dat. En ze vragen er toch zelf om. En als een meisje niet wil, dan gebeurt het niet...'" (Anne)

Verschillende onderzoeksparticipanten vertellen hoe de grensoverschrijdende pastor ook zelf actief bijdraagt tot de negatieve beeldvorming van de slachtoffers binnen de geloofsgemeenschap. Met name door te vertellen dat hij door de vrouw of de vrouwen is verleid. Zoals wij al zagen vertellen participanten daarnaast ook hoe grensoverschrijdende pastores in de gemeente suggereren dat zij 'niet helemaal in orde' zouden zijn.

"Hij verdedigde zich via psychologen die mij niet eens kenden, om aan te kunnen tonen dat ik gek was. En dat is zo erg. Dat is zo beangstigend ook. Stel dat hij het voor elkaar krijgt. En dan zit ik hier met de kleine kinderen opgenomen te worden of weet ik veel wat..." (Charlotte)

"Nadat de voorzitter erbij betrokken is geraakt, hebben wij nog een aantal gesprekken gehad. Maar gesprekken kon het gewoon niet heten. Want zijn vrouw was altijd heel emotioneel. Zij was zó beschuldigend naar mij toe. En daar deed hij het liefst nog een duit bij in het zakje. Dat ik niet spoorde. Daar werd vooral de nadruk op gelegd door hem." (Paulien)

Onderzoeksparticipanten ervaren niet alleen maar dat zij als schuldigen worden beschouwd voor de seksuele relatie, maar ook dat de onrust en de pijn waarmee de geloofsgemeenschap wordt geconfronteerd, hen kwalijk wordt genomen.

"Feit is wel dat ik ondanks alle discretie toch gezien word als nestbevuiler. Als verradster." (Paula)

"En, wat mij héél erg veel pijn deed, dat er berichten verschenen in het kerkblad, waarbij vooral de nadruk lag op dat het zo ingrijpend was voor het gezin van de dominee. Dat het zo ingrijpend was voor de gemeente... Dat ik bijna het gevoel kreeg: 'Nou, slachtoffer, bedankt!'" (Anne)

Het doet Paula goed dat later iemand van de kerkleiding haar rol als klokkenluider positief waardeert. En het doet Kessie goed dat zij, jaren later via het onderzoek van Veerman, een inkijkje krijgt in de manier waarop gemeenteleden het toen hebben beleefd, waardoor zij een kant ziet die zij toen veel minder heeft kunnen zien:

"Tederéén zat ermee. En dat heb ik toch een beetje geleerd door dat boek van Veerman. Want ik had juist het idee dat zij mij meden omdat ze boos waren. Omdat ik het naar buiten had gebracht en dat



ik de gangmaker was. (...) En dat boek van Veerman, dat heeft mij wel geholpen om het een beetje bij mij vandaan te halen. Omdat het... hoe moet ik het zeggen... omdat ik toen meer en meer begreep dat mensen toen ook niet zozeer naar mij keken met een oordeel, maar dat zij gewoon met hun eigen vragen zaten. Dat zij al die tijd al gedacht hebben: het is niet goed wat die man doet, maar wat kun je dan doen? Wat kunnen wij daaraan doen? Daarom was dat boek ook zo goed. Voor mij. Dat ik begreep dat heel veel mensen met vragen zaten van: wat hadden wij dan moeten doen? En niets konden doen.” (Kessie)

Hoewel onderzoeksparticipanten voorbeelden geven van reacties waaruit blijkt dat gemeenteleden vanuit het romantisch discours naar de seksuele of geseksualiseerde relatie kijken, is er de afgelopen decennia ook sprake van een steeds grotere vertrouwdheid met en acceptatie van het machtsdiscours (Veerman, 2006). Onderzoeksparticipanten hebben de ervaring dat binnen de geloofsgemeenschap vanuit het machtsdiscours naar de grensoverschrijdende relatie wordt gekeken. En zoals wij zagen in het hoofdstuk ‘Web’ doet hen dat doorgaans erg goed. Toch is er ook verzet. En dit verzet betreft met name het slachtofferbeeld dat dit discours lijkt te impliceren. Onderzoeksparticipanten vertellen dat zij niet als een zwak en beschadigd slachtoffer willen worden beschouwd. Zij vrezen dat het slachtofferetiket aan hen zal gaan kleven als een identiteit:

“Maar ik ga mij niet helemaal blootgeven: ‘Daar heb je iemand die seksueel misbruikt is. Nou wat zielig.’ Want dan blijf je die vrouw die seksueel misbruikt is. Want dat weet ik hoe dat bij mezelf werkt. Dat heb ik bij een informaticavond van Ruard Ganzevoort gezien. Daar was een vrouw die werd geslagen, en die vrouw, die kwam ik wel eens tegen. En dan denk je toch: dat is die vrouw, die... Je denkt dat gewoon. Ook al wil je dat niet. Want ik vond dat heel vervelend van mezelf. Je denkt wel: daar gaat die vrouw die geslagen is. Ja. Daar heb je die vrouw die door de dominee misbruikt is... Ja. Hallo. Dat hoeft van mij niet.” (Anna)

Wat vooral opvalt, is dat onderzoeksparticipanten zich ertegen verzetten dat het probleem waar zij op wijzen als een individueel probleem van een beschadigd slachtoffer wordt ervaren. Zoals ook al bleek toen wij wat formeler naar de relaties in de geloofsgemeenschap keken, verstaan onderzoeksparticipanten seksuele grensoverschrijding niet als een individueel probleem, maar als een probleem dat de hele geloofsgemeenschap raakt:

“Ik wil mij niet meer zo kwetsbaar opstellen. Dan zien ze me weer als slachtoffer. En dit is juist... Dit is een momentopname. En ik ben boos. Zij [de kerkleiding, cvdbs] zijn verantwoordelijk. Ik heb die verantwoordelijkheid bij hen gelegd. Dat is eigenlijk het enige wat ik wil zeggen. En laten merken dat ik weet wat G. allemaal doet.” *“En je nou niet de mogelijkheid geven om als het ware af te leiden naar hoe het met jou gaat.”* “Niet op dat moment. Dan zou ik weer gaan huilen. En ze weten dat dat hoort bij het patroon van slachtoffer. Je blijft altijd slachtoffer en dan blijf je door die fase gaan. ‘En wij begrijpen dat’...” (Paula)

“Dan kom ik weer in het hoekje: o, het is kennelijk alleen Estée, die problemen heeft met de predikant. Ik zeg: ‘Ik ben niet de enige. Er zijn ook andere gemeenteleden die met jullie praten als kerkenraad. Dat weet je toch!’ Ja, dat weten ze ook. Dan word ik weer weggezet als Estée, die het slachtoffer is van seksueel misbruik... Die zielig is... Die problemen heeft... Dat wil ik niet.” (Estée)

Soms heerst binnen een geloofsgemeenschap op zich wel vertrouwdheid met het machtsdiscours, maar slaagt men er kennelijk niet in om dit discours toe te passen op de situatie in de eigen gemeente. Dat gebeurt bijvoorbeeld daar waar onderzoeksparticipanten ervaren als ‘sterk’ over te komen, waardoor zij niet in het beeld lijken te passen dat men van slachtoffers heeft.

Daar waar onderzoeksparticipanten overkomen als 'sterk' en daar waar zij hun pijn niet zo laten zien, daar wordt hun pijn zichtbaar ook makkelijk over het hoofd gezien.

"Ik belde een collega-ouderling, met wie ik altijd heel goed contact had. Ik zei hoe ik me voelde, dat ik niet begreep dat niemand belde. Hij zei dat hij altijd het beeld van mij had van een sterke vrouw en dat hij zich niet kon voorstellen dat ik iemand nodig had... Ik was helemaal verbaasd en hij voelde zich toen erg schuldig." (Paula)

"Dit gevoegd bij het feit dat het bijna kerst was toen mijn zaak werd behandeld en dat ik niet zichtbaar gebukt leek te gaan onder wat mij was overkomen, gaf mij de indruk dat alles wel erg vlug werd afgehandeld." (Anna)

Als men er binnen een geloofsgemeenschap niet in slaagt om het machtsdiscours toe te passen op de situatie in de eigen gemeente omdat de benadeelde kennelijk niet overtuigend genoeg aan het beeld van zwak en beschadigd slachtoffer voldoet, dan komt kennelijk toch weer het romantisch discours om de hoek kijken. Deze ervaring komt met name uit één gesprek duidelijk naar voren:

"Dus ik denk dat wat meer duidelijkheid heel belangrijk is. En daar is het nooit te laat voor. Daar is het nu nog niet te laat voor. Maar eigenlijk zou iemand anders dat moeten doen. Omdat ik natuurlijk iemand ben die volgens bepaalde groepen er belang bij heeft of zou hebben... Iemand die wraakgevoelens zou hebben, of boos zou zijn en van daaruit G. nog een hak zou willen zetten. Maar dat is helemaal niet zo. Er zit nog steeds iets van, dat ik medelijden met hem heb, zelfs." (Paula)

#### 4. ZOEKEN NAAR ANDERE BEELDEN

In deze paragraaf willen wij op zoek gaan naar de verschillende beelden die de onderzoeksparticipanten in de gesprekken schetsen van zichzelf en van anderen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ervaren.

Een kernbegrip, of kristallisatiepunt zelfs, vormt hierbij het begrip verantwoordelijkheid. De onderzoeksparticipanten proberen een beeld van zichzelf te schetsen als mensen die verantwoordelijkheid voelen voor verschillende betrokkenen en die graag ook in hun verantwoordelijkheid gezien willen worden. Het eerder besproken contextuele denken is in mijn ogen behulpzaam om de wijze waarop de onderzoeksparticipanten verantwoordelijkheid ervaren, te kunnen verstaan. Zoals wij zagen wordt er in het contextuele denken van uitgegaan dat er ruimte ontstaat door aan de ander te geven, en door verantwoordelijkheid te nemen voor de ander. De balans van geven en ontvangen komt in beweging. Door te geven ontvangt de gever zelf. (Van den Eerenbeemt & Oele, 1984, 1). Juist mensen die seksuele grensoverschrijding hebben ervaren moeten hun vrijheid en hun autonomie zien te (her)vinden. Maar is geven, of verantwoordelijkheid nemen voor anderen, voor hen wel de juiste weg? Naar mijn indruk zijn deze participanten bij het zoeken naar een nieuwe, gezonde balans niet op zoek naar een vrijheid en een autonomie die stoelen op een relationele onafhankelijkheid, maar zoeken zij veeleer naar een vrijheid die wortelt in hun verbondenheid (vgl. Moser, 2007, 472-478). Oog van de omgeving voor de wijze waarop zij verantwoordelijkheid willen nemen, zou hen misschien helpen. Verder is verantwoordelijkheid vermoedelijk ook een begrip dat misbruikten kan ondersteunen om het beeld dat zij van zichzelf hebben van vóór de grensoverschrijding en het beeld dat zij na de grensoverschrijding van zichzelf zoeken en opnieuw proberen op te bouwen, met elkaar te verbinden. Verantwoordelijkheid is ten slotte een term die, net als het

hele contextuele denken, niet uitgaat van pathologie, maar die probeert aan te sluiten bij de (resten van) kracht van een persoon. (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002; vgl. Lawrence-Lightfoot & Davis, 1997) Ga je op deze manier niet al te makkelijk voorbij aan de enorme beschadigingen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie teweeg kan brengen? Ik denk het niet. Ik denk dat er tal van voorbeelden zijn waaruit de behoedzaamheid blijkt waarmee contextueel werkende therapeuten en pastores weten aan te sluiten bij aanwezige residuen van vertrouwen en kracht zonder aan de beschadigingen van mensen voorbij te gaan.

Dit kernbegrip verantwoordelijkheid is ook een ambigu begrip en daardoor een gevaarlijk begrip. En de onderzoeksparticipanten zijn zich daarvan ook zeer bewust. Is het eigenlijk wel mogelijk om binnen het kader van de verantwoordelijkheid van de pastor voor de pastorale relatie te spreken over een verantwoordelijkheid van de pastorant? Kom je daarmee niet onmiddellijk weer terecht in het romantisch discours? Uit de e-mailwisseling met één van de participanten blijkt hoe ik probeer om, zoekend, de dichotomie in het spreken over slachtoffers te omzeilen zonder er nog werkelijk de vinger achter te kunnen krijgen:

“En ik denk – maar dat is voor mij nog meer een gevoel en het lukt mij nog niet om het te verwoorden – dat dit nuanceren van het slachtofferbeeld niet op een eendimensionaal continuüm tussen verantwoordelijkheid van de dader en verantwoordelijkheid van het slachtoffer moet gebeuren. (...) Ik heb het gevoel dat datgene waarnaar ik zoek niet op dat continuüm ligt, of dat deze ‘verantwoordelijkheidsdimensie’ in elk geval te beperkt is. Het feit dat slachtoffers (naast al die andere dingen die in het contact speelden) ook het behoeftige kind in een pastor zagen en probeerden voor dat behoeftige kind te zorgen, dat mag voor mijn gevoel niet zomaar vertaald worden in het ‘een stukje opschuiven van de verantwoordelijkheid’ richting slachtoffer. Dat is iets anders. Ik hoop dat ik dat helder krijg, en dat ik hier woorden of beelden voor vind, voor mijn gevoel is het wel belangrijk.”

In deze paragraaf kijken we naar de beelden die de onderzoeksparticipanten schetsen. Wij beginnen concreet. Met de namen die zij zichzelf hebben gegeven en met vergelijkingen die zij maken (a). Vervolgens kijken wij naar de waarschuwing van onderzoeksparticipanten om hen niet te vereenzelvigen met hun slachtofferschap (b). Daarna kijken wij naar één bepaalde nuancingering die in tal van gesprekken terug te vinden is: de vaak gebruikte vergelijking van grensoverschrijdende relaties tussen pastores en gemeenteleden als een vorm van incest wordt door onderzoeksparticipanten niet ontkend maar aangevuld (c). Daarna gaan wij in op het begrip verantwoordelijkheid. Wij proberen de complexe wijze te laten zien waarop verantwoordelijkheid een rol speelt in de gesprekken. Net als de onderzoeksparticipanten zijn ook wij ons bewust van de hachelijkheid van deze onderneming, maar willen wij de ambiguïteit rond dit begrip niet uit de weg gaan. Met deze ambiguïteit beginnen wij. Allereerst kijken wij naar de wijze waarop verantwoordelijkheidsgevoel een rol speelt in het moeilijke proces van toegroeien naar de erkenning slachtoffer te zijn geworden (d). Mede als een herinnering aan het belang van de factor ‘tijd’ als het gaat om beeldvorming. Immers, wie over beelden spreekt, fixeert. Terwijl de werkelijkheid fluïde, veranderlijk is en blijft. Deze subparagraaf dient daarmee ook als een waarschuwing voor reïficatie. Onze overtuiging is dat datgene wat onderzoeksparticipanten rond het thema ‘beeldvorming’ zeggen, juist niet of in elk geval niet alleen moet worden verstaan als voorbijgaande fase in een proces van toe-eigening van een slachtoffer-identiteit. Desondanks willen wij er rekening mee houden (en er dus in deze subparagraaf op wijzen) dat hun uitspraken óók uitspraken zijn op een bepaald punt op hun weg. En dat zij op een ander moment op hun weg weer elders zullen zijn. De volgende subparagraaf dient als een illustratie van de complexiteit van de beelden waar het ons in dit hoofdstuk om gaat (e). In de vorm van een excursie zien wij hoe één participante, Petra, naar antwoorden zoekt op de vraag waarom zij

toen geen ‘nee’ kon zeggen. De antwoorden die de participanten vinden, zijn als het ware uitgegroot in het verhaal van Petra. We zien hier dat de beelden die in dit hoofdstuk worden geschetst, niet eenduidig zijn. De reflectie van Petra laat ook zien dat de verschillende beelden blijkbaar niet op zichzelf kunnen staan. Er zijn verschillende antwoorden en verschillende beelden nodig. Wij sluiten het stuk over de ambiguïteit van het begrip verantwoordelijkheid af met een voorbeeld van Tamar, die binnen het grote kader van de verantwoordelijkheid van de pastor kijkt naar het stuk waarvoor zij zich verantwoordelijk voelt, en met een reflectie van Paula over verantwoordelijkheid en schuld (f). Daarna kijken wij nader naar de verantwoordelijkheid die de onderzoeksparticipanten ervaren. Zij vertellen over uiteenlopende verantwoordelijkheden, voor de grensoverschrijdende pastor, voor de kerk of voor de geloofsgemeenschap, voor (potentiële) andere slachtoffers, voor hun gezin of zichzelf, voor God (g). Als een soort indirecte lens op slachtofferbeeldvorming kijken wij daarna even naar de daderbeelden die wij in de gesprekken met onderzoeksparticipanten tegenkomen (h). Wij sluiten af met enkele concluderende opmerkingen (i).

### *a. Beelden die herkenning bieden*

Welke beelden gebruiken de onderzoeksparticipanten zelf? Allereerst vallen de namen op die de participanten voor zichzelf hebben gekozen. Twee participanten kozen bewust de naam ‘Esther’ of een variant daarop.<sup>202</sup> En dachten daarbij aan de moedige bijbelse Esther, die zich heeft ingezet voor de redding van haar volk:

“Esther vind ik zo’n moedig mens. Uit de Bijbel dan. Als ik dat verhaal lees dan denk ik: zij heeft haar eigen leven in de waagschaal gesteld. Zeker om maar te komen bij de koning. Dan had je al de kans dat je afgewezen zou worden. En dat zou je dood zijn. (...) Ik denk er is veel moed voor nodig geweest om zo ver te komen.” (Estée)

Daarnaast valt op dat er een Anna, Anne en Hannah zijn en een Paula en Paulien. Maar in hoeverre hier bewust is aangesloten aan een bijbels voorbeeld, of aan een betekenis van die naam (in Paula zit ‘klein’ en in Anna ‘goed’ of ‘lieflijk’), weet ik niet. Petra (‘rots’) heeft haar naam denk ik bewust om de betekenis gekozen. En Gretha (‘parel’) en Parel ook. Bij Tamar zal vermoedelijk de bijbelse Tamar op de achtergrond hebben gestaan en ook de naam Isthe heeft voor de betreffende participant betekenissen.

Twee participanten herkennen hun eigen ervaringen in het lot van (letterlijke) slachtoffers uit vroegere tijden:

“Ik was bang voor de buitenwereld. Omdat de kerk nog middeleeuws op misbruik reageert. Brandstapels zijn er niet meer, maar ik kon mij voorstellen dat ze er vroeger waren, om mensen die dan tegen zo’n dominee opstonden... Die werden meteen opgehangen of vermoord. Dat voelde ik. Gelukkig werd ik nu door de wet beschermd. Ik voelde mensen van vroeger, die opstonden en die iets tegen een dominee hadden gezegd. Ja, in de middeleeuwen werden mensen hier geregeld om verbrand. Of opgehangen of doorgemaakt. En ik voelde dat. En ik voelde dat de kerk nog niet veel stappen verder was.” (Charlotte)

---

<sup>202</sup> Eén van hen heeft later toch voor een andere naam gekozen.

“Het meisje van Yde, vergeten door de wereld, teruggevonden en alsnog erkend. (...) Zij stierf een offerdood – ten dienste van...God, of een diender van een God?” (Gretha)<sup>203</sup>

Anna helpt mij, al associërend, te zoeken naar een ander woord voor ‘slachtoffer’:

“Wat betreft een ander woord voor ‘slachtoffer’ nog het volgende. Omdat ik iedere keer weer de veerkracht had om door te gaan na alle tegenslagen in mijn leven, kwam ik op het beeld van een duikelaar. Je weet wel, zo een poppetje dat je een tik geeft maar dat nooit omvalt. Ik voelde mij ook echt zo'n duikelaar, geen ‘slome’ zoals ze wel eens zeggen. Slome duikelaar, luidt het gezegde. Nee, meer duizelig, aangeslagen en in de war, maar toch het evenwicht probeerend te bewaren en hervinden. Veerkrachtig en menswaardig. Geen ‘onderduikelaar’ maar een ‘bovenduikelaar’. Ik denk dat het nog heel moeilijk wordt om een goed vervangend woord te vinden voor slachtoffer.” (Anna)

### *b. Niet alleen maar slachtoffer*

In verschillende gesprekken wijzen de onderzoeksparticipanten op het feit dat zij niet alleen slachtoffer zijn. Zij hebben meerdere posities:

“Ja, dat ik toch een gebrek heb gehad aan aandacht voor de problematiek, vanuit de kerk, zowel vroeger als nu, nog steeds. Maar ook als mens. Als dochter van wie de moeder is overleden. Ook als moeder van een kind dat speciale zorg nodig heeft. Ben ik gewoon niet belangrijk?” (Maaike)

“Het complexe is dat het om mensen gaat die niet alleen dader en slachtoffer zijn. Ze zijn dader en slachtoffer in het misbruikverhaal, dat op het moment dat het bekend is geworden al gestopt is! Maar ze zijn ook echtgenoot, vader, moeder, kind, gemeentelid, vriendin, werknemer... En juist die andere ‘relaties’ zijn voor hen de toekomst. Terwijl ze die ene ‘relatie’ juist willen vergeten en schrappen uit hun leven hoewel dat hun leven nog doordrenkt. De mensen om hen heen zien hen wellicht – en zeker in het proces in de gemeente – alleen nog als factor in die ene ‘relatie’, die hun eigen leven heeft dooreengeschud vanwege het beeld van hun dominee dat omvalt. Hun vertrouwen en geloof is geschaad, ze willen een schuldige aanwijzen. Waarom is dat zo vaak eerder het slachtoffer dan de dominee?” (Paula)

### *c. Niet alleen een vader-dochter parallel*

Seksuele relaties tussen een pastor en een gemeentelid worden vaak met incest vergeleken (bijvoorbeeld Rutter, 1989). Ook in dit onderzoek vertellen participanten dat de pastor een vaderfiguur voor hen is geweest. Maar zij maken het beeld wel complexer. Dezelfde participanten die hun pastor als vaderfiguur hebben ervaren, zagen daarnaast het beschadigde kind in de pastor. Zelfs daar waar sprake is van een heel duidelijk verschil in leeftijd en overwicht. Zo zegt bijvoorbeeld Hannah, die ten tijde van het misbruik heel jong was en in een heel kwetsbare positie verkeerde, over de grensoverschrijdende pastor:

“Hij riep ook wel heel erg zorg op, op de een of andere manier. Hij heeft een heel moeilijke jeugd gehad en daar had hij ook wel last van.” (Hannah)

Anne beschrijft (voordat de opname is gestart) dat één van de beelden die zij had van de grensoverschrijdende pastor het beeld is van hem als een bibberend jongetje dat aan de kant van het zwembad staat en er niet in durft te springen. En ook anderen beschrijven de grensoverschrijdende pastor als een onzeker of beschadigd jongetje:

---

<sup>203</sup> Het meisje van Yde is een eind 19e eeuw gevonden veenlijk. Op de vindplaats werd in 2011 een kunstwerk (een labyrint van keien) aangelegd en het meisje kreeg een naam: Annigje (Dagblad van het Noorden, 22 april 2011).

“En soms denk ik ook dat hij wel eens een soort masker op had. Net zoals ik een masker op had in mijn werk. Hij was dan de therapeut die alles kon en durfde. En grenzen verlegde. Maar hij was eigenlijk een klein... een onzeker jongetje denk ik. Heel onzeker eigenlijk. Dat zag ik toen natuurlijk helemaal niet. Maar nu, met volwassen ogen terugkijkende... geeft mij dat ook een gevoel van vertederende soms. Ik denk: hij had ook hulp nodig.” (Petra)

“Maar in principe zou je kunnen zeggen: ik had een beschadigd meisje en hij had een beschadigd jongetje en die twee hebben gematcht. En als je als hulpverlener niet weet dat je zoiets in je hebt, dan ga je misbruiken. Want je hebt zelf zoveel nodig. En zijn beschadigde kind, laat ik het maar zo zeggen, koesterde zich enorm in onze bewondering en onze aandacht en ‘blijf bij me’ en dat gevoel van nodig zijn. (...) Daarom zeg ik, hij was net zo afhankelijk van mij als ik van hem. Dat is altijd een wederkerigheid.” (Kessie)

Paula schrijft hierover:

“Ik had soms moederlijke gevoelens, maar hij was ook een vaderfiguur. De pastorale relatie is kwetsbaar omdat je je zo opent. G. heeft juist misbruik gemaakt van mijn moederlijke gevoelens naar hem toe. Ik zag hem vaak als het jongetje dat het als kind zo moeilijk had gehad. (...) In het helingsproces moest ik op zoek gaan naar mijn ‘kern’. Ik kwam onder meer uit bij die moederlijke gevoelens. Toen ik ontdekte dat hij daar juist misbruik van heeft gemaakt, was ik helemaal van de kaart. Moederlijke gevoelens zijn toch goed? Moet ik dat nu ineens als mijn zwakte gaan zien? Dat waardoor misbruik mogelijk werd?”

#### *d. Toegroeien naar de erkenning slachtoffer te zijn geworden*

Het grote interpretatiekader van de verantwoordelijkheid van de pastor voor de veiligheid van de pastorale relatie is, zoals wij zagen in het vorige hoofdstuk, niet vanzelfsprekend. Op een gegeven moment komen de onderzoeksparticipanten in aanraking met het perspectief dat dit ‘machtsdiscours’ (Veerman, 2006) hun biedt op de situatie waarin zij zich bevinden. In een enkel geval verandert dit nieuwe perspectief de visie van een onderzoeksparticipante op het gebeurde razendsnel. Blijkbaar is de grond er dan als het ware klaar voor, waardoor op het moment dat een andere zienswijze wordt aangereikt, opeens alles op zijn plaats valt. Alle vragen, alle twijfels en alle ervaringen kunnen dan in een nieuw verstaan van de situatie bij elkaar komen. Een sprekend voorbeeld van zo’n razendsnelle perspectiefwisseling biedt het verhaal van Tamar:

“Zij belt mij op en zij zegt: ‘Tamar, ik wil je vertellen dat ik seksueel misbruikt ben door A.’ En zij vertelde mij hoe dat gegaan was. Zij zegt: ‘Ik moet je het vertellen. Want ik zie dat hij zich nu alleen maar richt op jou. En ik ben bang dat het met jou ook gebeurt.’ Ik zeg: ‘Ook gebeurt?’ Ik zeg: ‘Dat is al lang aan de gang.’ Onmiddellijk (...) toen zij het zei... Plop! Het was net... Ze zeggen wel eens: een puzzel valt in elkaar. Ik wist in één keer wat er aan de hand was. Waarom ik zo ongelukkig was. Bonk! In één keer lag het daar.’ (Tamar)

Bij anderen verloopt dit proces veel geleidelijker. Ook daar waar onderzoeksparticipanten (al langer) vertrouwd zijn met het machtsdiscours en weten van het bestaan van het verschijnsel ‘seksueel misbruik in een pastorale relatie’, passen zij dit perspectief blijkbaar niet makkelijk toe op hun eigen situatie en op hun eigen ervaringen:

“Eerst ben je dan nog zo, zo werkt dat mechanisme, dat je overal vergoelijkingen voor gaat zoeken, overal een reden: hij zal het wel zus, het zal wel daarom... Maar goed. Toen echt... de daden plaatsvonden, toen had ik eigenlijk al bij de eerste keer in de gaten: dit klopt niet. (...) Theoretisch weet ik daar veel van. En dan overkomt het jezelf. Dan ben je daar misschien toch een beetje alerter op... Iets sneller. Maar dat je dezelfde mechanismes doorloopt, dat is wel waar. Dat je het iedere keer

toch... (...) Toch je intuïtie weg drukken. Nee. Van: dat zie ik verkeerd. Niet zo wantrouwig zijn...” (Anna)

“Voor een themadienst over grensoverschrijdend gedrag hadden ze Judith van der Werf uitgenodigd. Van het IKON-pastoraat. Ik zat op het puntje van mijn stoel. (...) Achter mij waren twee meisjes, jonge vrouwen, helemaal overstuurd. Dus alle aandacht ging na verloop van tijd naar hen... Helemaal in tranen. En toen dacht ik weer, wat ik altijd gedacht heb: misschien was het toch niet waar. Misschien was het toch niet zo erg. Als zij daar zo van overstuurd zijn... Maar ik had zo vaak: luiken laten zakken. Niet laten merken hoe hard het binnenkomt. Dus ik heb er niets mee gedaan.” (Rozemarijn)

Anders dan men misschien zou verwachten (vgl. Van Dijk, 2008b), kruipen de onderzoeksparticipanten zeker niet gretig in de slachtofferrol. Hoe is hun terughoudendheid te verklaren om het machtsdiscours (dat wil zeggen een visie op het gebeurde als misbruik) toe te passen op hun eigen situatie en ervaring? Verschillende factoren spelen hierbij een rol. Bij de bespreking van de literatuur in het hoofdstuk ‘Context’ passeerden reeds enkele factoren de revue die deze terughoudendheid mede verklaren. Deze factoren komen ook uit de gesprekken met de onderzoeksparticipanten naar voren. Bijvoorbeeld de pijn die het hen heeft gekost om onder ogen te zien dat de relatie met hun pastor niet was wat zij ervan hadden gemaakt, of gehoopt:

“Want ik zag het zelf niet als misbruik. (...) Ik was helemaal ervan overtuigd dat het iets heiligs was wat wij... Niet heilig, maar... Zuivere liefde. Weet je wel? Maar dat was het helemaal niet. Van zijn kant niet. Voor mijn gevoel wel. Maar aan de andere kant, mijn gevoel is weer kapot gemaakt...” (Gretha)

“Ja. Dat het fout was en dat het niet kon in een pastorale relatie, daar was ik wel achter. Maar een soort rouw, of verliesverwerking, of daar afscheid van nemen... Want dat betekent uiteindelijk – merk ik nu – dat je van heel veel meer dingen afscheid moet nemen. Dat wist ik toen nog niet. (...) Je moet beseffen dat je ook iemand, van wie je dacht dat hij je vriend was, ook kwijt bent. Want nu is het een jaar geleden, maar je merkt dat het me nog heel veel doet.” (Paulien)

Vermoedelijk eenzelfde pijn herkennen enkele onderzoeksparticipanten in de weigering van anderen om het gebeurde als misbruik te willen zien:

“Zij zag het als iets anders. Zij zag het wel als een gelijkwaardige relatie. Terwijl, in mijn ogen was het van hetzelfde laken een pak. Maar dat was voor haar zo’n verschrikkelijke waarheid. Dat kon zij niet toelaten. Dus zij gaf liever de schuld aan zichzelf dan toe te geven dat zij gepakt was. Wat zij wel zei: ‘Hij heeft misbruik gemaakt van liefde.’ Dat heeft zij wel gezegd. Maar zij wilde de verantwoordelijkheid dus niet bij hem leggen.” (Anne)

“De vrouw die voor gek werd uitgemaakt, gaf ook later Martinus zijn gelijk. Echt waar. Ze is nog een keer bij ons geweest. ‘O, ik ben verkeerd geweest’, zei ze. ‘O, ik ben niet goed. Ik ben labiel.’ Zij had Martinus’ overtuiging over haar tot zich genomen. Als zijnde de waarheid. Ja, zo kan het ook. En ik heb het haar letterlijk gezegd nog: ‘Kijk uit met hem.’ Ik heb zo niet willen zijn. Zo wil ik niet zijn. Liever een pijnlijke waarheid dan zelfverloochening.” (Charlotte)

Gretha zegt hierover:

“Ik vind mij niet fout. Dat hebben slachtoffers heel veel dat zij zichzelf schuldig voelen. Ik heb ooit eens gelezen: schuldgevoel wordt je aangepraat door een ander. En als slachtoffers zichzelf mede schuldig voelen aan het gebeuren, dan weegt wat hen is aangedaan minder zwaar.”

Ook loyaliteit aan de grensoverschrijdende pastor is reeds in het contexthoofdstuk genoemd als factor die ertoe bijdraagt dat de onderzoeksparticipanten het gebeurde niet gauw als mis-

bruik willen benoemen en dat zij zich ertegen verzetten zichzelf in de positie van slachtoffer te zien:

“Ik vond het toen nog heel moeilijk. En dat vond mijn man zelf ook. Hij had heel veel goede kanten. En het was moeilijk om hem zo in het verdomhoekje te drukken.” (Gretha)

“En wat mij gewoon heel erg goed gedaan heeft en wat het gewoon ook heel erg dubbel maakt want, ja maar hij is toch ook iemand die je gezien heeft en dergelijke. Ja, maar hij heeft me ook heel veel pijn gedaan.” (Parel)

En ook schaamte om alles wat er is gebeurd, speelt vermoedelijk een belangrijke rol in de weerstand van onderzoeksparticipanten om het gebeurde als misbruik en zichzelf als slachtoffer te verstaan:

“En ja dat mij zoiets overkomt, overkwam, ja, dat vond ik toch eigenlijk heel erg. Ik schaamde mij er toen voor, maar ik schaam mij er nog voor, bij wijze van spreken. Terwijl het mij honderd keer is uitgelegd. En alle boeken die je maar kunt lezen heb ik gelezen...” (Rozemarijn)

Wat echter met name opvalt aan het vaak moeizame proces van erkenning slachtoffer van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie te zijn geworden, is het verzet van onderzoeksparticipanten om een eigen verantwoordelijkheid voor het gebeurde los te laten:

“Ik wilde er niet aan dat het seksueel misbruik zou zijn. Omdat ik mij dan niet meer verantwoordelijk voelde. Slachtoffer zijn, dat leek me zo makkelijk om te zeggen: het is zijn schuld. En ik wilde er gewoon niet aan dat ik zo'n stommeling was en zo zwak was dat ik mij heb laten misbruiken. Je wil dat het echt is en je wil dat het gelijkwaardig is. (...) Ik had ook een beeld van mijzelf van: ik laat me niet misbruiken. Je kreeg ook een gevoel van eigenwaarde door te denken dat je een gelijkwaardige partner bent.” (Paula)

“Nee. Nee. Nee. Daar verzette ik mij eerst heel erg tegen om het gebeurde als seksueel misbruik te verstaan. Want ik ben volwassen. Ik was zelf schuldig. Het was overspel. Ik had zelf verkeerde keuzes gemaakt.” (Estée)

“Op dat moment was ik nog niet zo ver dat ik kon zeggen: ‘Het is niet mijn schuld.’ Want je kunt wel nagaan. Ik heb een enorm groot verantwoordelijkheidsgevoel. Dus het was ook mijn verantwoordelijkheid.” (Tamar)

Zoals reeds gezegd noem ik dit verzet in een subparagraaf over het proces van toegroeien naar de erkenning slachtoffer te zijn geworden, omdat het, zoals wij in het hoofdstuk ‘Tijd’ hebben benadrukt, belangrijk is om de factor tijd bij alles wat de participanten zeggen erbij te denken. Het volgende voorbeeld, waarin Paula vertelt hoe zij langzaam de verantwoordelijkheid die zij voelt steeds verder kan loslaten, illustreert dit heel duidelijk:

“Ja, op een gegeven moment, redelijk in het begin, toen zei ik: ‘Ik wilde die theologie niet in diskrediet brengen’ (...) en toen zei die vriend: ‘Maar G. had zelf die theologie moeten beschermen’. En dat was ook zoiets: ik nam het allemaal op mij, van: ik ben degene die het naar buiten brengt, dus ik ben er schuldig aan als dat maakt dat de kerk schade lijdt en als zijn gezin schade lijdt, als die theologie schade lijdt... Maar die vriend zei: ‘Hij had daaraan moeten denken!’ Dat was voor mij ook zo'n belangrijke uitspraak! Van ja natuurlijk! Waarom neem ik dat allemaal op me? Waarom voel ik dat zo? Dat is ook zijn verantwoordelijkheid! En zo kwam ik steeds kleine stukjes verder.” (Paula)



Ik weet niet precies hoe de onderzoeksparticipanten op verschillende punten van hun weg denken over hun verantwoordelijkheid. Wat ik hier schrijf is geen eindpunt. En ieders ervaring is anders. De beelden moeten, zoals wij zagen, in beweging blijven. Tegelijk ga ik ervan uit dat dit verzet om de eigen verantwoordelijkheid los te laten, vaak meer is dan een voorbijgaande fase in het moeizame proces van erkenning slachtoffer te zijn geworden. Uit de wijze waarop de onderzoeksparticipanten over dit proces vertellen, blijkt voor mijn gevoel dat zij, terugkijkend, hun weerstand om de eigen verantwoordelijkheid los te laten niet alleen interpreteren als een stap in hun proces van geleidelijke identificatie met de slachtofferpositie. Met andere woorden, de vraag naar de eigen verantwoordelijkheid ervaren zij volgens mij niet als een – achteraf en vanuit het machtsdiscours beschouwd – verkeerde vraag. Veel meer beschrijven zij hoe zij juist de (doorgaande) worsteling met de vraag naar de eigen verantwoordelijkheid ook hebben ervaren als een belangrijke stap in hun eigen herstel:

“De term slachtoffer voelt alsof je er niets aan kunt doen. Maar als je ervan wilt leren, moet je ook kijken naar het eigen aandeel. Verschil in slachtoffer-zijn (dat ben je gewoon) en een slachtoffer-rol aannemen. Daar kun je in blijven hangen. Dat levert ook winst op. Het roept hulpeloosheid op. Je bent gewoon slachtoffer in de zin dat hij verantwoordelijk was. Maar toch kun je kijken naar eigen aandeel.” (Kessie)<sup>204</sup>

*e. Excursie: “Waarom kon ik geen ‘nee’ zeggen”*

In deze excursie wil ik het verzet van onderzoeksparticipanten om de eigen verantwoordelijkheid voor het gebeurde los te laten in al zijn complexiteit en dubbelheid laten zien aan de hand van één uitgebreid voorbeeld uit de gesprekken. Als een soort ‘uitvergrotting’ van een verzet dat ik in tal van gesprekken tegenkwam, weigert Petra om zich met een enkel antwoord op de vraag waarom zij toen geen ‘nee’ kon zeggen, tevreden te stellen. Ik geef dit voorbeeld in de vorm van een excursie. Petra positioneert zichzelf veel minder duidelijk binnen het grote kader van de verantwoordelijkheid van de pastor dan de andere onderzoeksparticipanten dat doen. Hierdoor is haar worsteling met de vraag waarom zij toen geen ‘nee’ kon zeggen misschien niet helemaal te vergelijken met de wijze waarop andere participanten worstelen met dezelfde vraag. Voor mijn gevoel zijn de overeenkomsten echter groot genoeg om het gebruik van haar verhaal te kunnen verantwoorden als een voorbeeld en ‘uitvergrotting’ van een veel algemenere weerstand onder de onderzoeksparticipanten. Deze excursie is zeer uitgebreid. Ik wil aan Petra’s reflectie over dit onderwerp graag de ruimte geven die deze reflectie ook had in ons gesprek. Ik vermoed dat deze ruimte nodig is om te tonen hoe breed en complex Petra’s zoektocht naar antwoorden is. De weg die Petra hierbij aflegt, heeft de vorm van een spiraal: alle eerdere vragen en alle eerder gevonden antwoorden komen telkens weer terug. Elk antwoord dat zij vindt, blijkt alle andere antwoorden nodig te hebben. Elk antwoord dat zij geeft, roept meteen weer alle andere mogelijke antwoorden op.

Petra heeft, nadat haar predikant een beroep naar een andere gemeente heeft aangenomen waardoor er abrupt een einde komt aan hun seksuele relatie, dertig jaar lang amper over het gebeurde gesproken. Zij heeft nooit contact gehad met SMPR of met andere slachtoffers. Pas door de media-aandacht voor het misbruik in de Rooms-Katholieke Kerk in 2010, gaat zij op internet op zoek en komt zij in aanraking met het machtsdiscours.

---

<sup>204</sup> Dit citaat is geen transcriptie (de opnameapparatuur stond toen al uit), maar een door Kessie geautoriseerde samenvatting van mij.

Door het gesprek heen komt Petra elke keer weer uit bij de vraag waarom zij toen geen ‘nee’ kon zeggen:

“Ik heb verschillende van die sites bezocht, ervaringsverhalen. En de meeste van die mensen voelden toch wel dat het niet goed was. Dat het niet klopte. Eigenlijk wisten ze dat wel. Dat valt me toch wel op. Net zoals ik het toch wel wist. En dan konden ze niet... Op de een of andere manier konden ze dat niet stoppen. En dat ergert me eigenlijk ook. Dan denk ik: ja, jongens, je was toch volwassen! Ik was volwassen. Waarom kon je dat nou niet stoppen. Waarom kon je... En dat probeerde ik dus wel. Ik probeerde iedere keer om...”

En met een zeer zelfkritische houding, waaronder zelfrelativering en humor verscholen gaan, zoekt zij vervolgens door het hele gesprek heen naar antwoorden op deze vraag. In heel verschillende richtingen en zonder zich tevreden te stellen met één enkel antwoord.

Allereerst vertelt zij van haar verbijstering over het gedrag van de predikant:

“En toen stond hij hier ook een keer onverwacht voor de deur. (...) En dat was ook tijdens de therapie, tijdens de gestalttherapie, dat je dan af en toe dingen in zou halen. Dat je je dan als een klein kind kon gedragen. En dat wilde ik wel. Want dat had ik gemist als kind. En op een gegeven moment ging ik naar bed. En toen wilde ik inderdaad dat hij mij als een klein meisje in zou stoppen. Dat leek mij zo... En dat zou hij inderdaad doen. Maar toen bleef het dus niet bij instoppen. En toen was ik zo verbijsterd. Want ik had echt bedoeld dat hij mij als een klein meisje in zou stoppen. En toen ging hij verder. En toen was ik zo verbijsterd! Dat nam ik mezelf... Hoe kun je zo onnozel zijn! Dat moet je ook niet doen! Dus toen ging het verder. Daar begon het eigenlijk mee. En toen durfde ik eigenlijk geen ‘nee’ meer te zeggen. Omdat ik zo onnozel was. Omdat ik dacht dat hij me inderdaad als een klein meisje in zou stoppen. Verschrikkelijk was dat.”

En heeft misschien ook haar lage zelfbeeld en een bepaalde kwetsbaarheid vanuit haar jeugd ermee te maken dat zij toen geen ‘nee’ kon zeggen?

“Ik probeerde inderdaad om daar afstand van te nemen. Om het te doen stoppen. Om het terug te brengen naar een therapeutische relatie. Maar dan verleidde hij mij. Achteraf zie ik dat heel duidelijk. Maar toen... En dan was ik zwak... En dat is inderdaad wat ik mezelf achteraf kwalijk neem. Maar waar ik ook denk, dat schreef ik ook, wat met de algehele problematiek te maken heeft, waar ik in verwickeld was. Zo’n laag zelfbeeld, en als een man dan zoveel zorg en aandacht aan je besteedt, dan denk je dat je geen ‘nee’ meer kunt zeggen. Dan ben je zo overweldigd dat iemand de moeite neemt...”

En uiteindelijk vond zij het ook wel bijzonder om een relatie met de predikant te hebben:

“Maar toen... toen was ik eerst verbijsterd. En later, ja, vond ik het toch wel heel bijzonder en spannend. En dacht ik toch: jonge, jonge. Later, eerst niet, maar later dacht ik: ja, dan heb ik een relatie met hem. Zo bijzonder ben ik dan voor hem. Maar dat was ik dus helemaal niet. Bleek toen weer.”

En viel zij niet ook gewoon voor zijn charisma en voor zijn vrolijkheid?

“Kijk. Dit is D. Ik vind het net een Jezus-figuur. Vind je niet? Het zou best een moderne Jezus kunnen zijn. (...) Ja. Hij was heel stralend en heel enthousiast. Dat kun je zo zien. (...) En hij was heel vrolijk. Dat vrolijke, dat sprak mij aan. Want ik zat altijd thuis met zo’n depressieve vader.”

“D. was heel verleidelijk. Ik wilde misschien mij ook wel laten verleiden. Ik denk dat meerdere dingen een rol speelden. Want hij was heel aantrekkelijk. Een Jezus-figuur. En enthousiast. Ja, voor zo’n man val je wel. Tegen iemand die een beetje een stijve hark is... of die je niet... dan kun je makkelijker ‘nee’ zeggen. Dus dan laat je je toch verleiden. Dat doe je toch zelf. Daar ben je toch zelf bij.”

Met pijn duidt zij terugkijkend haar grote behoefte aan aandacht die toen misschien een rol speelde:

“En ik had toen ook een beetje een idee, omdat ik zo stom was geweest de eerste keer, dat ik zo onnozel was geweest... Later had ik het idee: ja, dat is de prijs die je daarvoor moet betalen. Voor die zorgzaamheid of zo. Voor die aandacht. Dus de seks was een soort prijs. Dus achteraf denk ik: mijn moeder heeft toch nog gelijk gekregen. Ja, zo keek ik er later op. Toen ik ontdekte dat ik niet de enige was. Toen dacht ik: ja, ik ben toch een soort hoer geworden eigenlijk. Want daar kwam het uiteindelijk op neer. Dat was wel heel pijnlijk. Dat was heel erg pijnlijk.”

En kon zij misschien toen geen ‘nee’ zeggen omdat haar eigen normen en waarden in die tijd in beweging waren?

“Misschien speelde dat ook wel mee, want ik ben met heel strenge normen en waarden opgevoed. Maar bij ons thuis was eigenlijk alles zonde. Alles was verkeerd. Ik had een zusje. En wij waren nog op de lagere school. En mijn zusje wilde per se een pony laten knippen. En dat mocht niet van mijn moeder. Want ze zei: ‘Dan lijk je net een hoer.’ En wij wisten niet eens wat dat was. Klein kind. Toen die eerste keer, toen ik [een toenaderingspoging van een andere predikant, cvdbs] afwees, toen leefde ik nog heel erg volgens de normen en waarden van mijn moeder, die zij mij bijgebracht had, maar daar kwam ik later ook tegen in verzet. Dus ik dacht: misschien was dat ook wel, van mijn kant, dat ik in verzet kwam tegen al die strenge normen en waarden. Ik wist nog niet goed wat mijn eigen normen en waarden waren. Daar was ik naar op zoek. En ik wilde niet de normen en waarden van mijn moeder accepteren. Want daar was alles verkeerd. Alles was zonde.”

“En ook... en dat is ook gek: daar ben ik natuurlijk ook mee opgegroeid: een dominee. Een dominee, dat is net als een priester, die doet geen verkeerde dingen. Een dominee is een autoriteit. Daarmee werden wij ook thuis opgevoed om daar tegen op te kijken: die wisten het wel. En zij hadden de wijsheid in pacht. Dus... Later heb ik ook wel gedacht, naar mijn moeder toe: als je nou toch zondigt, dan kun je het beter maar met een dominee doen! Ook wel als een soort wraak op haar. Die dominees zijn toch zo heilig! Nou, kijk maar eens hoe heilig ze zijn. Zo moet je je kinderen misschien ook niet opvoeden.”

Het valt op hoe Petra elke vraag die zij aan de grensoverschrijdende predikant stelt, vervolgens uiterst zelfkritisch ook zichzelf stelt. Was zij toen niet zelf ook tamelijk narcistisch? Is het niet oneerlijk dat zij toen hulp kreeg terwijl hij, begreep zij, uiteindelijk is veroordeeld?

“Want ik heb bijvoorbeeld op internet gelezen dat veel van de zogenaamde daders, dat die tamelijk narcistisch zijn en dat sommigen misschien wel een narcistische persoonlijkheidsstoornis hebben. Misschien had hij dat ook wel. Daar verdenk ik hem achteraf wel van. Maar eigenlijk denk ik: in die tijd was ik zelf ook wel tamelijk narcistisch. En misschien kon ik ook wel geen echte relatie aan, dus kwam mij dat wel goed uit. Dus dat kan meegespeeld hebben.”

“Ik denk: als het zo is, stel dat... En ik denk achteraf dat hij ook behoorlijk narcistisch was eigenlijk, ik wist er toen nog niet zo veel van, maar nu ik terug denk. Dan denk ik, dan kan ik begrijpen dat hij niet kan zien, vanuit zijn stoornis, waarom hij zo slecht bezig was. Dat hij dat helemaal niet begrijpt. En dan krijg ik aan alle kanten therapie, dat heb ik ook wel gehad, niet speciaal hiervoor, maar wel in de toestand waar ik in terecht ben gekomen, terwijl de dader dan alleen maar aangeklaagd en veroordeeld wordt. Dat strookt niet. Je hebt allebei een stoornis, ik denk dat veel van die vrouwen toch een bepaalde problematiek hebben, die bij zo’n man terecht komen. Niet allemaal, maar ik denk toch...”

De vraag waarom zij toen geen ‘nee’ kon zeggen, blijft voor Petra open en onbeslist. Tegen eenduidige antwoorden verzet zij zich. En zij verzet zich tegen een verstaan van het gebeurde waarbij zijzelf geen verantwoordelijkheid meer heeft.

“Maar in therapieën werd je heel erg geleerd om naar je eigen rol te kijken daarin. Dat vond ik wel heel goed daarvan. En daarom dacht ik later: met dat seksueel misbruik, ook wel in therapeutenland, wordt je altijd geleerd om naar je eigen rol te kijken. En nou net in het geval van het seksueel misbruik ligt alle schuld ineens bij die ander! Dat vond ik zelf zo vreemd. Want ook daarin speel je zelf een eigen rol. Het is natuurlijk wel prettig om te kunnen zeggen: ik kon er niets aan doen en ik was zo zielig... Maar ja. Dat is niet zo. (...) En zelfs als het zo is, ik kon ook geen ‘nee’ zeggen op dat moment. Ik was daar niet toe in staat. Misschien wilde ik ook wel geen ‘nee’ zeggen. Ik weet het niet. Maar toch voelde ik dat het niet klopte en ik kon geen ‘nee’ zeggen. Maar ik dacht: dan is het juist belangrijk om na te gaan waarom je dan geen ‘nee’ kan zeggen. Want dan kan je daaraan werken. Want anders doe je het later weer. Misschien niet met een predikant. Nou, ik ben ook nog wel eens in zo’n situatie terechtgekomen, niet met een predikant. Maar dat ik toch ineens aanvoelde: ja, maar dat wil ik niet. En dat ik toen wel ‘nee’ kon zeggen. En gewoon aan kon geven: nee, dat wil ik niet. Dus dat heb ik er toch van geleerd. Juist omdat ik zelf geen ‘nee’ kon zeggen. Waarom kon ik dan geen ‘nee’ zeggen?”

#### *f. Reflectie op verantwoordelijkheid en schuld*

Een voorbeeld van de wijze waarop onderzoeksparticipanten omgaan met de vraag waar hun eigen verantwoordelijkheid of schuld ligt, geeft Tamar. Aan de ene kant kan zij vanuit het grote kader van de verantwoordelijkheid van de pastor zeggen ‘ik was niet schuldig’:

“Maar ik wist dat er nog veel te veel mensen waren die... tegen waren. En ik wilde die confrontatie niet. Ik wilde ook niet constant het oproepen van die pijn. Want dan denk ik: dat is niet goed. Het is niet goed dat ik steeds daar weer mee geconfronteerd word. Dat ik steeds weer moet horen dat ik toch schuldig ben. Ik wist inmiddels dat ik niet schuldig was. Ik wist dat het niet aan mij lag. Maar ik denk: ik wil daar niet steeds mee geconfronteerd worden door mensen.”

Aan de andere kant wil zij binnen dat kader haar eigen verantwoordelijkheid niet uit de weg gaan. Aan de schuld die in haar ogen wel bij haar hoort, aan het handelen waarvoor zij zelf verantwoordelijk is, houdt Tamar vast:

“Dat minachten, daar was ik wél verantwoordelijk voor. Ook al weet ik wel... Ik heb het niet anders gekund. Dus in die zin kon ik het met hulp van de therapeute wel een plek geven: ik heb dat gedaan. De enige manier, dat zei zij ook, is tegen een aantal mensen uitspreken (...): ‘Ik heb dat gedaan en ik heb daar zo’n spijt van.’ (...) Ja, toch naar een aantal mensen in mijn omgeving, kon ik dat wel zeggen. En dat heeft mij ontzettend geholpen. En ik kon het naar God toe. Dat heeft mij ook geholpen. Ik kon tegen God zeggen: ‘Ik heb dat zo erg gedaan.’ En ik heb dat nooit gewild, maar achteraf had ik het mijn hele leven al gedaan, merkte ik. Als je dat een keer door krijgt, o wat is dat erg! Ik vond dat zo erg. Maar het heeft mij wel heel erg geholpen. Ook heel erg op de rails gezet.”

Een tweede voorbeeld betreft een reflectie over slachtofferschap van Paula uit onze e-mailwisseling. Paula probeert een antwoord te vinden op de vraag hoe zij de verantwoordelijkheid en de schuld die zij heeft ervaren, kan duiden binnen het door haar benadrukte kader van de verantwoordelijkheid van de pastor en de verantwoordelijkheid van de kerk. Ik schrijf in deze e-mailwisseling:

“Voor mijn gevoel wordt het moeilijker voor gemeenten op het moment waarop iemand niet alleen slachtoffer is met haar individuele leed, maar klokkenluider die bredere misstanden aan de orde stelt. Ik weet niet of jij dit herkent.”

Paula antwoordt:

“Dit is een wezenlijk punt. Het gaat niet alleen om mijn eigen pijn maar *vooral* om de brede misstanden in de kerk. Ik heb nooit mijn eigen pijn bij de kerk willen leggen. De gemeente wil het graag wél zien als een persoonlijk verhaal en als persoonlijk leed vanwege ‘een relatie die beëindigd is’. En ‘waar twee ruzie hebben, hebben twee schuld’. Enzovoort. Zo kunnen ze ‘neutraal’ blijven. En ik was er (in dat verhaal dus) zo ziek van dat ik het naar buiten had gebracht, dus ik stelde me in hun ogen op als slachtoffer. Maar ik was in hun ogen een sterke vrouw. Wat verteld werd, was dat ik uit wraak of jaloezie handelde en G. wilde kapotmaken.

Het was belangrijk voor me om me verantwoordelijk te blijven voelen, ook voor mijn eigen rol hierin. Belangrijk om zelf de regie over mijn leven in handen te nemen. Hier zit een moeilijk uit te leggen en vooral makkelijk te misbruiken punt: ik voelde me verantwoordelijk en ook ‘schuldig’. Ik wilde die schuld op een bepaald moment zelfs in de kerkenraad ‘belijden’, zo zwaar woog die. Maar mijn vertrouwenspersoon raadde mij dat af. Dan zou G. de schuld nog makkelijker op mij kunnen afschuiven en dan ging hij vrijuit, zelfs al zou hij in het kielzog van mij zeggen ‘ook’ schuldig te zijn. Dan bleef het een persoonlijk verhaal.

Hierbij komt volgende anekdote bij me op. [Paula vertelt over de ‘Mothers’ in de kerk in Zuid-Afrika. ‘Wijze, vaak ook oudere vrouwen, die in de kerken veel gezag hebben en daar in zwart-witte ‘uniformen’ gekleed gaan’ en die in een synode bij elkaar waren om te praten over de AIDS-problematiek, cvdbs.] Een van de Mothers, die ik al eerder ontmoet had, vertelde me na afloop dat ze vol hoop was omdat de Mothers de ‘schuld’ voor het aidsprobleem op zich hadden genomen. Ik kwam in opstand daartegen: Het is toch niet hun schuld? Hoe kan je daar nu schuldig aan zijn? Hoe kan je daar nu schuldig aan *willen* zijn? Het werd een lang en diepgaand gesprek. Langzaam – in een proces van dagen – ging ik verstaan wat ze bedoelde. Wat duidelijk werd, was dat in mijn (westerse?) optiek schuld verlamt. Zwaar weegt. Net als wat ik voelde (...) toen alles zwaar woog en ik de juiste proporties niet goed zag. Wat die vrouw mij vertelde was dat de houding van schuld voelen ‘de Mothers’ juist kracht gaf. Kracht om het tij te keren. Geloof dat het tij gekeerd kan worden. Als het geen lot is of de schuld van de mannen die vrouwen verkrachtten, dan kunnen zij als Mothers er iets aan veranderen. Als je zelf schuldig bent, kan je het ook weer goed maken. Ze zeiden: Die mannen die zo iets doen, zijn onze zonen en kleinzonen. Wij hebben de opvoeding van onze kinderen in handen gegeven van jonge meisjes. Wij gaan nu weer zélf de zondagsschool doen en nemen die verantwoordelijkheid voor de opvoeding zelf weer op. Deze vrouwen stonden op! Van verlamming tot actie! Ze namen de regie weer in eigen hand! Dit heeft niet zozeer te maken met de feitelijke schuld-vraag, maar meer met een manier om eruit te komen als je je machteloos voelt. Het gaat hier ook niet om persoonlijke schuld, maar om een collectieve ‘schuld’.

Ook voor mij, met mijn eigen verhaal, was het belangrijk om de regie voor mijn leven weer zelf in handen te nemen. Ik moest dit ‘goed’ doen. Bovendien had ik helemaal geen wraakgevoelens. Ik had begrip voor de zwakte van mensen (die mij niet durfden contacteren en die zich lieten meeslepen door de argumenten van hun dominee), en ik zag de zwakte in de structuren van de kerk. Maar die structuren in de kerk moesten veranderen om de zwakte van mensen te kunnen beschermen. Dat was mijn doel. De kerk moest zich daarvoor verantwoordelijk voelen.

Ik heb mijn eigen pijn nooit bij de kerk gelegd. Daar wilde ik ook zelf voor verantwoordelijk zijn. Want als je verantwoordelijk bent, kan je er ook zelf iets aan doen. Begrijp je wat ik wil zeggen?” (Paula)

### *g. Verschillende verantwoordelijkheden*

Uit de gesprekken blijkt de verantwoordelijkheid die de onderzoeksparticipanten voelen voor verschillende betrokkenen. In deze subparagraaf zal ik er voorbeelden van geven.

#### *Verantwoordelijkheid voor de grensoverschrijdende pastor en zijn gezin*

Soms weerhoudt de verantwoordelijkheid die onderzoeksparticipanten ervaren voor de grensoverschrijdende pastor en diens gezin, hen ervan om iets tegen het misbruik te ondernemen of staat het in elk geval het nemen van stappen in de weg:

“En allemaal op een manier dat anderen het zouden kunnen zien. Eén keer in de woonkamer, gewoon voor het raam. Twee keer dus waar zijn zontje bij was in dezelfde kamer. Een keer toen hij mij op die drempel verkrachtte en later nog eens een keer daar ook in de buurt. Zijn zontje zat gewoon Sesamstraat te kijken. In dezelfde kamer. Onvoorstelbaar toch? Dat wekt gewoon zo’n verontwaardiging bij mij... Ik had ook zo’n medelijden met dat jochie. Hij was toen zeven of zo. Een lief jochie. Dat snapte ik niet.” (Isthe)

“En toen begon hij van: ‘O, mijn positie. En mijn gezin. Ik maak een einde aan mijn leven.’ Die dag dat ik hem dat vertelde bijvoorbeeld, toen ging hij hier weg en ik dacht: nou, dit gaat nooit goed komen. Toen ben ik ’s middags nog bij hem langs gegaan, zo van... En toen vertelde hij, hij had heel erg moeten overgeven en hij was zo zielig... Hij ging eraan kapot. En de volgende dag ben ik nog weer langsgegaan... (...) En toen heb ik ook beloofd: ‘Nou, dat gaat echt niet gebeuren. Je hoeft je geen zorgen te maken.’ Ik was emotioneel heel erg bij hem en bij zijn gezin betrokken.” (Paulien)

Hetzelfde gevoel van verantwoordelijkheid voor de grensoverschrijdende pastor kan echter een motivatie zijn om juist wel iets te ondernemen:

“Nou, op een gegeven moment zei hij tegen mij, in een van die afrondende gesprekken: ‘Van je vrienden moet je het hebben.’ Of zo, weet je wel, dat idee. En toen zei ik: ‘Van je vrienden moet je het hebben ja.’ Want hij bedoelde van: ‘Wij waren toch vrienden en nou moet je kijken, wat je nou doet.’ En toen zei ik: ‘Inderdaad, van je vrienden moet je het hebben.’ Ik zeg: ‘Je vrienden stoppen je. Jij kunt het niet. Maar wij doen het wel.’ Want hij heeft de kans gekregen, hoor. Wij hebben hem de kans gegeven, in het begin, om in therapie te gaan zonder het aan te geven. Wij hebben gezegd: ‘Als jij in therapie gaat en snapt wat jij hebt gedaan, dan maken wij daar geen zaak van.’ Hij heeft het niet gedaan. Want hij vond dat hij niet fout was, toch! Dus hij ging echt niet in therapie. Dus toen hebben wij het alsnog gedaan. Wij hebben hem de kans gegeven zelfs.” (Kessie)

#### *Verantwoordelijkheid voor de gemeente of de kerk*

Eerder noemden wij al dat de verantwoordelijkheid die de onderzoeksparticipanten voelen, met name blijkt uit de manier waarop zij proberen om de verantwoordelijkheid voor wat er gebeurt of is gebeurd daar neer te leggen waar die in hun ogen hoort. Bij de gemeente (de kerkenraad) of bij de kerk. Dat geldt zeker voor dit punt: omdat zij zich verantwoordelijk voelen voor de kerk, die zij liefhebben, en voor de geloofsgemeenschap, die veel voor hen betekent, blijven zij kloppen om gehoor te vinden voor hun verhaal. Soms jarenlang.

“En nu ben ik niet meer bang voor mezelf, maar wel voor de kerk. Want ik gelóóf nog steeds dat de kerk... goed is. In die kerk wil ik geloven en het is niet omdat er een paar slechte elementen inzitten dat de hele kerk slecht is. En als het in de media komt, zijn er altijd mensen die de hele kerk willen zwartmaken. (...) Maar ik wil niet dat de héle kerk daardoor in diskrediet gebracht wordt. Want dat klopt niet. Er zijn zoveel goede mensen in de kerk! Dat moet voorkomen worden als dat voorkomen kán worden!” (Paula)

“Ik heb alle predikanten die mij gebrek aan betrokkenheid verweten gemaild: ‘Opstaan tegen misbruik in een kerk is misschien wel een betrokkenheid waar je op een dag jaloers op zult zijn.’” (Charlotte)

Ook uit het portret van Estée blijkt de jarenlange strijd waarin Estée probeert om haar geloofsgemeenschap te wijzen op haar verantwoordelijkheid.

Hierbij is de verantwoordelijkheid die mensen voelen voor hun geloofsgemeenschap ook de verantwoordelijkheid die zij voelen voor de mensen uit de geloofsgemeenschap. Wat dat betreft horen de verantwoordelijkheid voor de geloofsgemeenschap en de verantwoordelijkheid voor (potentiële) andere slachtoffers bij elkaar:

“Ja. De verantwoordelijkheid voor de kerk moet ik niet zelf dragen, maar die moet ik bij... bij anderen, bij ‘de Kerk’ leggen. ‘Weten jullie dit en dit? Voor mij hoeft er verder niets te gebeuren, maar ik moet het niet meer dragen.’ Omdat ik ook zag dat hij weer andere mensen om zich heen had, die heel erg met hem dweepten. Dat was voor mij ook een spiegel, hoor. Ik wilde er niet verantwoordelijk voor zijn dat het zich zou herhalen en dat ze dan mij zouden verwijten...” (Paula)

“Maar zij moesten ook van hem af, eigenlijk. En zij wilden er ook aan meewerken dat hij ergens anders naartoe geplaatst werd. Maar hij wilde toen erdoor gelouterd worden. Door het gebeuren. Hij wou hier blijven. Maar ik had toen het gevoel: dat is niet goed als hij ergens anders weer komt. Dat had ik wel. Of hij nou hier is of ergens anders, dat maakt niets uit. En dat heb ik nog steeds. Daar ben ik heel boos om. Hij is hier dan wel weg, wij zijn mooi van hem af, maar een ander zit dan met hem opgescheept. Ja, die wilde dat ook. Maar argeloze gemeenteleden weten niet wat voor iemand het is. En dat vond ik niet kloppen. En dat vond ik heel gemeen om hem op zo’n manier even ergens anders heen te stoppen...” (Gretha)

Interessant is in dit verband ook de zorg die Maaïke, op het hoogtepunt van de media-aandacht voor het misbruik van kinderen in de Rooms-Katholieke Kerk, heeft om mogelijke fictieve herinneringen die in de zuigkracht van alle aandacht en alle verhalen zouden kunnen ontstaan. Zelf slachtoffer van een aangepreerd incestverleden, heeft zij op dit punt in mijn ogen recht van spreken zonder ervan verdacht te worden de ernst van het gebeurde te ontkennen. Zij weet hoe vernietigend fictieve herinneringen ingrijpen in een leven en werkelijke slachtoffers moeten niet in diskrediet komen door verhalen die later fictief blijken te zijn.

“Het is mij ook overkomen. Maar, in diezelfde periode is er ook dat stukje fictieve herinneringen geweest. En dat maakt voor mij... Dat je het van twee kanten moet belichten. En met belichten bedoel ik meer: voorzichtigheid. Omzichtigheid, maar ook de voorzichtigheid. Maar om alles maar op een hoop te gooien: wouw! Zoveel mensen! Zijn die allemaal door die en door die en door die... (...) Het maakt het makkelijker, goedkoop in die zin, van: moet ik het nog allemaal wel geloven? Het is zo jammer als door dat soort hypes de werkelijke slachtoffers dan straks ook op een hoop worden gegooid.” (Maaïke)

#### *Excursie: boosheid en wraakgevoelens*

Wordt het beeld dat wij hier bezig zijn te schetsen van slachtoffers niet te rooskleurig? Daar moeten wij inderdaad op letten. De uitingen van verantwoordelijkheid van de onderzoeksparticipanten hoeven niet allemaal constructief te zijn. En niet alleen de verantwoordelijkheid die de onderzoeksparticipanten voelen, bepaalt hun handelen. Er zijn ook andere emoties. Met name denk ik nu aan de boosheid waarover de participanten vertellen. En ook aan hun behoefte om wraak te nemen. Over hun boosheid hebben verschillende onderzoeksparticipanten mij uitgebreid verteld. Soms worstelen zij met hun boosheid, die zij – in elk geval aanvankelijk – als niet-christelijk ervaren. Soms vrezen zij dat hun boosheid er op een verkeerd moment zal uitkomen:

“Want dan krijg je dat je boos wordt op een moment dat het niet uitkomt: o, nou, in de kerk maakt ze nog heisa.... Ik merk het aan mezelf. Ik ben gewoon heel boos. En dat moet er op een goed moment uitkomen.” (Estée)

Verschillende participanten zijn op een gegeven moment hun boosheid als een bron van kracht gaan ervaren:

“Ik werd toen steeds boos. Na een jaar werd ik steeds bozer. Eerst bij Jan, heel boos... Ik heb nu ook wel eens gehoord van iemand anders: ‘Ja als dat je kracht is, ja dan moet je hem gaan nemen. Word maar boos.’” (Charlotte)

“Ja, maar die therapeuten die zeiden allebei... die ene zei: ‘Die kwaadheid is de enige kracht die je nog hebt. Gebruik die nou goed, wil die niet kwijt want dan ben je niks meer’. Want ik had écht dus geen energie meer! En [die predikant die een vertrouwenspersoon voor me werd, cvdbs] zei in een later gesprek bijna hetzelfde. Ik zocht toen ook naar God, want alles lag overhoop, ook door de teleurstelling over de kerk, omdat ik dus niemand, niemand sprak. Toen zei hij: ‘Misschien is die kwaadheid wel van God’. En daar kon ik wat mee. Ik moet die kwaadheid niet kwijt! Die kwaadheid dat is de realiteit en ik had het recht om kwaad te zijn. En ik voelde dat toen ook, dat was een stukje van God. Dat hielp mij om het te aanvaarden en om er wat mee te doen. Ik moest daar wat mee doen.”  
(Paula)

Enkele participanten vertellen mij wraakfantasieën. Eén participante biecht mij een wraakactie op. Zij stelt de vrouw van de grensoverschrijdende predikant van haar klacht op de hoogte. Dat is het stukje van het verhaal waarvoor zij zich verantwoordelijk voelt en schuldig:

“Dit heb ik wel gedaan. En ik weet tot op vandaag nog steeds niet of dat goed geweest is of niet. Want wat voor zin had dat eigenlijk? (...) En dat vind ik van mezelf ook niet leuk, want dan denk ik: ja, dan heb je zomaar stiekem dat daarheen gestuurd. En waarom eigenlijk? Bozigheid denk ik. Gewoon boos. (...) Ja. Zo van: ik zit hier met de shit. Dit is een aanklacht... Maar ja. Het is niet netjes.”

Verschillende auteurs wijzen op de maatschappelijke weerstand die boze of wraakzuchtige slachtoffers oproepen. En op de wijze waarop boosheid en wraakgevoelens van slachtoffers de legitimiteit van hun slachtofferschap lijken te ondermijnen. Zoals reeds beschreven, herken ik dat ook wel bij mezelf. Daar waar een onderzoeksparticipant duidelijk heel boos was, werd het als het ware moeilijker voor mij om het feit dat zij ook alle reden heeft om heel boos te zijn, niet uit het oog te verliezen. Net zo als het voor mij makkelijker is om te horen dat participanten juist niet wraakzuchtig zijn dan dat zij het wel zijn. En voor hen is het ongetwijfeld veel makkelijker om mij dat te vertellen dan om over hun verlangen om wraak te nemen te spreken. Van Dijk pleit voor erkenning van de belangrijke functie die boosheid heeft om slachtoffers op te richten. En hij pleit voor erkenning van de legitimiteit van het verlangen van slachtoffers om wraak te nemen. Slachtoffers hebben het recht om naar wraak te verlangen. (Van Dijk, 2008b, 2009c) Ik denk dat het belangrijk is om in de reflectie rekening te houden met de wijze waarop maatschappelijke beelden van slachtoffers ook ons kijken en denken bepalen. Wij gaan er in het vervolg van dit hoofdstuk uitgebreid op in. Het is belangrijk om boosheid, wraak en verantwoordelijkheid niet tegen elkaar weg te strepen. Vaak lopen ze misschien zelfs door elkaar heen. Ik denk nu bijvoorbeeld aan Gretha, die sinds vele jaren op allerlei manieren vecht voor erkenning, en geen erkenning ervaart. Het feit dat de grensoverschrijdende pastor na zijn veroordeling gewoon verder kan gaan terwijl zij haar plaats in de geloofsgemeenschap kwijt is, frustreert haar. Soms belt zij preekregelaars op in plaatsen waar deze pastor voorgeat, om voor hem te waarschuwen. En ze ontmoet onbegrip. Is hier sprake van wraak? Wie weet. Zo ja, dan is het begrijpelijk, zeg ik met Van Dijk. Maar vooral zie ik in de waarschuwende telefoontjes van Gretha haar haast vertwijfelde pogingen om gehoord te worden. Verlangen naar de erkenning die zij nooit werkelijk heeft ervaren, en een poging om verantwoordelijk te handelen. Zolang Gretha geen erkenning ervaart voor het onrecht dat deze predikant haar en anderen heeft aangedaan, voelt zij de verantwoordelijkheid om voor hem te waarschuwen.



### *Verantwoordelijkheid voor (potentiële) andere slachtoffers*

Voor diverse participanten is de zorg dat anderen slachtoffer kunnen worden een motivatie om stappen tegen de grensoverschrijdende pastor te ondernemen

“Het maakte me boos. Ik dacht ja... Wat ook meespeelde in het aangifte doen was ook dat ik dacht: straks komt er nog iemand. En dan had ik het kunnen stoppen. En ik wist ook gewoon dat ik niet de enige was waar zoiets gebeurd was. En dat heeft ook wel meegespeeld om daadwerkelijk aangifte te doen.” (Hannah)

“Het kan gewoon een keer weer gebeuren. Ik moet me sterk vergissen als dit niet nog een keer gaat gebeuren. Want er is niets veranderd. Het probleem is niet veranderd. Volgende keer komt hij weer een leuke vrouw tegen die niet lekker in haar vel zit en die het fijn vindt als hij langs komt en die er leuk uit ziet. (...) Er is niemand die zich daar druk over maakt.” (Paulien)

### *Verantwoordelijkheid voor hun gezin/voor zichzelf*

Uit verschillende verhalen blijkt dat onderzoeksparticipanten het gevoel hebben iets te moeten doen om ‘met zichzelf verder te kunnen.’ ‘Het moest gewoon’, zeggen zij in dit verband. Op een manier die mij doet denken aan de wijze waarop soms in de Bijbel het Griekse *dei* wordt gebruikt:

“En dat heeft ook jaren wat met me gedaan. Om dan te beseffen dat je een aanklacht tegen hem móet indienen. Dat je niet anders kón dan een aanklacht in te dienen. Snap je?” (Aurelia)

“Ja. Toen ik het met de vertrouwenspersoon erover had gehad om dat aan te geven en erachter kwam dat er dus meer vrouwen waren, toen heb ik daar over nagedacht: ja, dan moet het gewoon toch! Het werd een onvermijdelijk iets om het aan te geven. (...) Het móest, weet je, het kón niet meer anders. Wilde ik nog ooit met mezelf leven, moest het van mezelf.” (Kessie)

“Ik voelde... Als ik niet mijn recht probeer te halen, dan heb ik geen rust. En als het dan helemaal misloopt, dan heb ik het toch in elk geval geprobeerd. Dan heb ik het goed gedaan. Dan ben ik niet afhankelijk... Ik ben niet afhankelijk van de uitslag of van wat andere mensen allemaal doen. Ik wil dit doen. Dit is goed. Om voor mezelf op te komen of voor andere mensen die klem zitten. Ik heb geen zelfmoord gepleegd. Anderen doen dat wel. Ik móet dit doen. (...) En tegelijkertijd denk ik: ik ben er niet verantwoordelijk voor wat die daders doen. Ik ben niet verantwoordelijk voor hoe mensen dit oppakken, of hoe ze ermee om gaan. Maar, als ik mijn geloof serieus neem, dan moet ik ook een steentje bijdragen. Je kunt niet bidden en ondertussen met je handen over je buik zitten.” (Anne)

Daarnaast vertellen verschillende onderzoeksparticipanten dat zij moesten handelen, wilden zij trouw blijven aan hun kinderen:

“Mijn kinderen moesten hem maar eens dankbaar zijn, want hij had mij zo geholpen, zei hij. In de hele situatie. En op dat moment dacht ik: Als ik hiermee verder ga, verraad ik mijn kinderen. Dit is het punt.” (Estée)

“En toch ben ik blij met wat ik gedaan heb. Ik heb er geen spijt van. (...) Mijn kinderen hebben nu toch wel een moeder gekregen die rechttop leeft. En anders was ik misschien gebukt gegaan. Nu voel ik me geen slachtoffer.” (Charlotte)

Er zijn meer en andere manieren waarop onderzoeksparticipanten proberen voor zichzelf en voor de mensen om hen heen te zorgen. Een andere manier is om hen te ontzien. Om bijvoorbeeld oude ouders dit verhaal niet te vertellen om hun de pijn daarover te besparen. Daarnaast vertellen onderzoeksparticipanten van de wijze waarop kinderen, ook jonge kinderen, zorgen voor hun moeder, door hun moeder te troosten bijvoorbeeld of door haar zorg nodig

te hebben. (vgl. Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002) Zo vertelt Maaïke bijvoorbeeld hoe zij, na vele jaren van complete afhankelijkheid, kon zorgen voor haar kind dat speciale zorg nodig had. Andere participanten vertellen hoe hun oudere kinderen voor hen probeerden op te komen:

“De kinderen hebben het vreselijk gevonden. [Eentje] was heel boos. Die wilde stenen door zijn ruit gooien en dat soort dingen. En de anderen waren intens verdrietig. [Eentje] heeft, zonder dat ik het wist, een heel boze brief naar die dominee geschreven. En mij, ik geloof dik een maand later, een kopie gegeven. Zo van: dit heb ik hem geschreven. Nou... Dat vond ik ook vreselijk. Maar goed. [Dat kind] is heel kwaad op hem geworden (...) en heeft een heleboel kwaadheid in die brief gelegd. En iedere keer als er een artikelje in de krant stond, dan kwam mijn zoon met zijn aansteker. En dan zei hij: ‘Ik brand zijn kop even voor je weg.’ En dan brandde hij gewoon de kop eruit. De kinderen waren lief en betrokken. Dat is zonder meer waar.” (Rozemarijn)

#### *Verantwoordelijkheid voor de theologie/voor God*

In het volgende hoofdstuk zal ik uitgebreider ingaan op de wijze waarop het geloof en de theologie van de onderzoeksparticipanten te maken hebben met de wijze waarop zij de dynamiek in de gemeente beschrijven. Op dit punt noem ik alleen twee korte voorbeelden van de manier waarop zij zich ook verantwoordelijk voelen voor de theologie. Verantwoordelijk voor God.

“Dat verantwoordelijkheidsgevoel voor die theologische verdediging, dat was voor mij héél belangrijk.” (Paula)

“Ik heb elke kruimel gebruikt. Elke kruimel. Maar... Ja. Ik ben een vechter. Ik ben een vechter. En ook een vechter, omdat ik het niet kan hebben, ergens, dat Gods naam zo misbruikt wordt.” *“Je vecht ook voor Hem?”* “Ja. Eigenlijk wel. Ik kan het niet uitstaan.” (Isthe)

#### *Verantwoordelijkheid genuanceerd*

De verantwoordelijkheid die de onderzoeksparticipanten ervaren is opvallend en belangrijk. Tegelijk is het belangrijk om deze verantwoordelijkheid niet te eenzijdig uit te vergroten. Een eenzijdige nadruk op verantwoordelijkheid zou mensen immers bevestigen in een verantwoordelijkheidsgevoel dat ongezond is omdat het onvrij is:

“Ja. Ik voelde mij toen ook echt nog schuldig dat het je overkomen is. Dat is heel gek. Dat je je schuldig voelt. Terwijl het natuurlijk niet zo is. Maar... Dat je geen slachtoffer wilt zijn, dat... daar zitten altijd twee kanten aan. Geen slachtoffer willen zijn. Je wel schuldig voelen... Dan neem je een te grote verantwoordelijkheid. En dat heb ik als kind ook wel gedaan bij ons thuis. Ja. Dat mechanisme zit er wel heel groot in. Dat je toch te veel verantwoordelijkheid neemt.” (Anna)

Iris geeft in haar contact met een ander slachtoffer van dezelfde grensoverschrijdende pastor haar grenzen aan:

“Ja, ik heb nu geen contact meer met haar. Want ik weet gewoon dat... Wij hebben er geen een van tweeën wat aan... Met name ik niet. Ik ben altijd zó moedeloos als ik van haar terugkom. Ik heb zoveel geprobeerd om haar te helpen. En op een gegeven moment ben ik er gewoon achter gekomen dat zij gewoon geen hulp wil. Het helpt gewoon niet. Wat je ook aanbiedt, het helpt gewoon niet. En toen heb ik ook gezegd: ‘Sorry meid. Als je me nodig hebt, dan bel je me maar. Als ik écht iets voor je kan doen, als je écht... (...) dan mag je me altijd bellen, al is het midden in de nacht.’ Maar ik word er zo ontzettend moedeloos van. (...) En dan moet je ook een keer voor jezelf zeggen: ‘Dit helpt mij niet.’” (Iris)

## *b. Excursie: daderbeelden*

In dit onderzoek richten wij ons, zoals gezegd, niet op de grensoverschrijdende predikanten. Waarom dan nu een excursie over daderbeelden? Omdat telkens weer blijkt dat daderbeeld en slachtofferbeeld nauw met elkaar zijn verbonden. Het zijn twee kanten van dezelfde medaille. De wijze waarop over slachtoffers wordt gesproken, vertelt iets over hoe over daders wordt gedacht en vice versa. De focus op daderbeelden kan dus als een indirecte lens op slachtofferbeelden worden verstaan. Daarom vullen wij dit hoofdstuk over slachtofferbeeldvorming aan met een excursie over daderbeelden zoals die uit de gesprekken met onderzoeksparticipanten naar voren komen.

De complementariteit van dader- en slachtofferbeelden blijkt al uit de beelden waarmee de onderzoeksparticipanten geconfronteerd worden. De algemene teneur hierbij is vaak:

“Een predikant die doet zoiets niet...” (Paulien)

En dus wordt de ‘andere kant van de medaille’, het slachtofferbeeld, dienovereenkomstig ingevuld:

“... Dan moet ik toch op z'n minst wel aanleiding hebben gegeven.” (Paulien)

Participanten ervaren hoe hardnekkig dit beeld is. Zij moeten met hun hiervan afwijkende verhaal over de pastor veel moeite doen om gehoord te worden. Maaïke verwijst in dit verband naar predikanten als ‘elite’-groep, aan wie op grond van hun status meer geloofwaardigheid wordt toegekend dan aan anderen (vgl. Shupe, 1996; Shupe, 2007; Shupe, 1995, 2008; Shupe, Stacey & Darnell, 2000).

Ons gaat het hier om de daderbeelden die onderzoeksparticipanten zelf hebben. Ook hier passeerde al veel de revue. Participanten vertelden van de beelden die zij eerst hadden van de grensoverschrijdende pastor en wij zagen hoe beelden van de pastor en beelden van Jezus voor sommigen door elkaar heen liepen. Vervolgens zien wij hoe dit beeld kantelt: op een gegeven moment doorzien onderzoeksparticipanten de manipulaties van de grensoverschrijdende predikant.

“Ik zag hem alleen nog als een klein mannetje die zo aan het manipuleren was en waar ik niks meer mee te maken wilde hebben. Ik was toen heel erg kwaad.” (Paula)

In de gesprekken zien wij hoe onderzoeksparticipanten achteraf naar de grensoverschrijdende pastor kijken. Hoezeer verschillende participanten het kleine beschadigde jongetje in de pleger zien, is eerder reeds aan de orde geweest. Dat blijft opvallend. Daarnaast noemen de onderzoeksparticipanten met name de twee gezichten van de predikant:

“Jekyll and Hyde. Op de kansel is het Jekyll en als je met hem alleen bent is het Hyde. En daarom wil ik ook nooit meer alleen zijn in een ruimte met een dominee.” (Anne)

“Het is een wolf in schaapskleren. (...) Een keer dacht ik tijdens het vrijen – dat is heel intiem, maar goed – dat ik een wolf zag. Dat was net of ik iets duivels in zijn ogen zag. Daar heb ik hem ook direct op aangesproken. Toen zei hij: ‘Je bent toch niet bang voor mij? Wij zijn zo intiem. Hoe kun jij nou bang voor mij zijn?’ Maar toen heb ik vast iets gezien van die verkeerde man in hem.” (Gretha)

Ten slotte zien wij – en vooral daar gaat het mij in dit verband om – de theorievorming van de onderzoeksparticipanten als het gaat om grensoverschrijdende pastores. Hoe duiden zij hun gedrag?

Verskillende onderzoeksparticipanten spreken hier vanuit een psychologisch of medisch discours en duiden de grensoverschrijdingen van de pastor vanuit diens beschadigingen, of zij zien achter het grensoverschrijdende gedrag een persoonlijkheidsstoornis:

“Dat roept hij op: Heb medelijden met mij. Help mij. (...) Dat is natuurlijk ook een bekend verschijnsel: wat je dan tekortgekomen bent, dat ga je inhalen als je volwassen bent, bij anderen.” (Estée)

“Of hij is een ontzettend gestoorde autist, of hij doet het bewust. Daar ergens tussenin. Ik weet het niet. Maar het is in elk geval niet attent.” (Paulien)

“En ik denk achteraf dat hij ook behoorlijk narcistisch was eigenlijk, ik wist er toen nog niet zo veel van, maar nu ik terug denk. Dan denk ik, dan kan ik begrijpen dat hij niet kan zien, vanuit zijn stoornis, waarom hij zo slecht bezig was. Dat hij dat helemaal niet begrijpt.” (Petra)

Hierbij valt mij op dat de participanten er aan de ene kant niet omheen lijken te kunnen een bewuste *grooming* achter het gedrag van de grensoverschrijdende pastores te zien, maar dat zij daar tegelijkertijd redelijk terughoudend over spreken, alsof het een beeld is dat hen niet bevalt...

“En zo trok hij mij stapje voor stapje naar zich toe. Echt heel erg gedoseerd. Nu ik er achteraf op terugkijk, zou je bijna denken dat hij het bedacht heeft. Alleen ik weet niet of dat zo werkt bij mensen, maar... het klinkt zo berekenend. Nu ik er uit ben en erop terug kijk. Op dat moment zag ik dat niet. Trouwens.” (Kessie)

“En dan is het zo gruwelijk. Dan denk je van: o, dat is toch erg, als iemand zo de dingen zit te plannen van tevoren. Dat is niet leuk. Als iemand van tevoren dingen gaat plannen, om ergens te komen. En dat tijden van tevoren zo plannen en dat bewust... Daar kan ik mij dan nog steeds niets bij voorstellen. Maar zo werken ze wel. Dat hele planmatige. (...) Dan denk je: hoe is het mogelijk? En juist ook... Daarin had ik dus ook wel gelijk. Want dat bleek achteraf ook toen hij geconfronteerd werd met wat hij had gedaan door middel van een aanklacht. Om dat knoeterhard, keihard te ontkennen. En de schuld naar mij toe te schuiven. Dat is ongelooflijk. Dan denk ik: hoe... Ja. Zo zitten ze in elkaar. Dat zijn de ergsten. Als iemand het eerlijk bekent: ik ben fout geweest. Of wat dan ook. Dan kun je daar wat mee. Maar dit is zo planmatig, zo rationeel, zo... Ik vind dat eigenlijk heel eng ook. Dat een pastor zo in elkaar kan zitten. Ik vind dat eng.” (Anna)

Daar waar onderzoeksparticipanten het hebben over inzicht van grensoverschrijdende pastores in wat zij hebben gedaan, blijkt enerzijds dat zij het gevoel hebben van deze mensen geen werkelijk inzicht te kunnen verwachten. Anderzijds wachten en hopen zij daar wel op. Soms heel lang.

“Ik vind het zo jammer dat ik nooit meer met hem daarover heb kunnen praten. Gewoon op een volwassen manier. Van: hoe kijk je daar nu op terug? En of hij zich realiseerde waar hij toen mee bezig was.” (Petra)

“Het inzicht veranderde niet. Want als het inzicht verandert, dan had hij zelf gezegd: ‘Dat kan niet. Ik kan nooit meer ouderling worden. Want ik heb hier en hier last van. En ik moet met mezelf aan de slag.’ Dat was een heel ander verhaal geweest. Maar dat was er niet.” (Estée)

### Jij machthebber

Je pakt een vrouw  
alsof je daar recht op hebt  
je pakt een vrouw  
alsof het een ding is  
je pakt een vrouw  
alsof ze daar blij mee is  
je pakt een vrouw  
alsof je een glas wijn pakt

Je pakt een vrouw  
omdat je jezelf aanbidt  
je pakt een vrouw  
omdat jij jezelf als koning ziet  
je pakt een vrouw  
omdat je jezelf geweldig vindt  
je pakt een vrouw  
omdat niemand iets zegt

Als dan toch iemand wat zegt  
is het de schuld van de vrouw  
die maar wat verzint  
die jou er bij wil lappen  
die jou niet goed begrijpt  
die jou smaad wil brengen  
maar de enige die jou ontthroot  
ben je zelf., al toen je haar pakte

Isthe© 18 mei 2011

Sommigen vertellen hoe zij geleerd hebben om niet meer na te denken over de grensoverschrijdende pastor:

“Maar ik heb geleerd (...) om mij niet meer zo om de dader te bekommeren. Van: hoe gaat het nu met hem? Dat moet hij zelf uitzoeken. Het interesseert me niet meer of hij er iets van wil leren.” (Charlotte)

De focus van dit onderzoek ligt niet op het daderbeeld. En hoewel sommige onderzoeksparticipanten uitvoerig over de grensoverschrijdende pastor hebben gesproken, moeten wij op grond van de gesprekken dan ook niet proberen om hier al te veel over te zeggen. Wel kunnen wij zeggen dat het daderbeeld van de onderzoeksparticipanten niet eenduidig of sluitend is. En blijkbaar proberen zij ook niet om het beeld helemaal sluitend te krijgen. Net zomin als hun slachtofferbeeld zwart-wit is, blijkt hun daderbeeld zwart-wit te zijn. Zo is er naast hun soms zeer grote boosheid oog voor de beschadigingen van de grensoverschrijdende pastor. Wij zien dat regelmatig bij één en dezelfde persoon. Naast hun aarzeling de pastor te reduceren tot iemand die doelbewust misbruikt, staat een huiverig spreken over het kwaad dat zij in het handelen van hun predikant hebben ervaren. Zo vertelt bijvoorbeeld Anne (voordat de opnameapparatuur aanstaat) dat zij sindsdien niet meer lichtvaardig denkt of spreekt over de duivel. Duivel. Diabolos. Door-elkaar-gooier. Die datgene wat het beste kan zijn, de

liefde, verandert in het meest slechte...

### *i. Een ander geluid*

Als een soort samenvatting van de in deze paragraaf geboden alternatieve slachtofferbeelden twee laatste citaten die illustreren hoe mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, gezien willen worden:

“Ja. Ik vind slachtoffer soms zo negatief klinken. Zo zielig. Zo... Wij zijn niet zielig... juist sterk. Heel sterk. Maar dat leer je later pas. In het begin voel je dat helemaal niet zo. Ik heb wel het gevoel dat ik gevochten heb onder eigen naam. Wie ik ben. Wie ik zelf ben.” (Charlotte)

“Toen ik daarna de beslissing nam om het te melden bij de klachtencommissie, wist ik hoe belangrijk het voor mij was om als slachtoffer erkend te worden. Ze moesten dus goed begrijpen wat er aan de hand was. Ik moest gewoon eerlijk zijn. Ik wilde niet dat ze dachten dat ik me er makkelijk vanaf wilde maken en de schuld zomaar bij de ander leggen. Ik wilde me juist niet als slachtoffer gedragen. Ik nam ook zelf de verantwoordelijkheid voor mijn persoonlijk verhaal. Alleen wilde ik de verantwoordelijkheid voor G. bij ‘de Kerk’ leggen. Om geloofwaardig te zijn moest ik als redelijk mens overkomen, zeker niet als zielig slachtoffer. Wel moest ik vertellen wat de gevolgen voor mij en mijn

gezin waren van dit misbruik. Ik wilde geen medelijden opwekken, maar juist laten zien dat ik betrouwbaar was en niet haatdragend of wraakzuchtig.” (Paula)

In de presentatie van de wijze waarop beeldvorming een rol speelt in de dynamiek in de geloofsgemeenschap, benadrukken wij één kant, namelijk het verzet van onderzoeksparticipanten tegen de beeldvorming waarmee zij worden geconfronteerd en daarmee ook hun verzet tegen vigerende slachtofferbeelden. Er zijn ook andere kanten en ook die komen wij tegen in de gesprekken. Mede om recht te doen aan deze andere kanten gingen wij in het contexthoofdstuk nader in op trauma en besteedden wij aandacht aan het belang van de factor ‘tijd’. In de excursie over boosheid en wraakgevoelens lieten wij zien dat er ook momenten zijn waarop slachtoffers niet redelijk zijn. En er zijn misbruikten die zich niet bezighouden met het zoeken naar ruimte in het bestaande slachtofferbeeld, maar die, zoals Gretha, tegen een hardnekkig romantisch discours in, volop moeten strijden om überhaupt als slachtoffer erkend te worden. Door de jaren heen heeft Gretha mij telkens weer artikelen uit kerkbladen of kranten toegezonden, die in haar ogen geen recht doen aan de realiteit en aan de schadelijkheid van seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties. Of die (al dan niet op subtiële wijze) de verantwoordelijkheid voor de grensoverschrijding bij de slachtoffers leggen. Op elk van deze artikelen heeft Gretha persoonlijk gereageerd met een brief waarin zij het gesprek zoekt met de betreffende auteur en waarin zij probeert om de auteur een andere zienswijze op seksuele relaties tussen pastores en gemeenteleden aan te reiken (het machtsdiscours). Op deze wijze strijdt zij, samen met haar man, sinds vele jaren voor meer erkenning voor de schade die seksuele grensoverschrijding aanricht in het leven van slachtoffers en van de mensen die om hen heen staan. Over een verantwoordelijkheid van slachtoffers wil zij niet spreken (al voelt zij zich duidelijk verantwoordelijk voor verschillende betrokkenen, zoals uit haar houding en uit haar strijd blijkt). Schuldgevoel van andere slachtoffers ontmaskert zij als een manier om de eigen pijn niet onder ogen te hoeven zien. Elke nuancering van het heldere machtsdiscours (al betreft het een nuancering binnen dit machtsdiscours zelf), wordt door haar vermoedelijk als contraproductief ervaren. Als we proberen om de bestaande slachtofferbeelden door het hier geschetste beeld te vervangen, doen we geen recht aan de mensen die in een bepaalde situatie slachtoffer zijn geworden. Echter, waar het hier geschetste beeld te veel ontbreekt, klopt het totaalplaatje ook niet. En mijn ervaring is dat dit beeld in de reflectie op seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie tot nu toe doorgaans nog te veel ontbreekt.

## 5. ERVARINGEN MET HET SLACHTOFFERBEGRIJF

Nadat wij in het eerste deel van dit hoofdstuk zijn ingegaan op de ervaringen en reflecties van de onderzoeksparticipanten, plaatsen wij hun ervaringen in dit tweede deel van het hoofdstuk in een breder kader. Wij luisteren in deze paragraaf naar de ervaringen van anderen met het slachtofferbegrip, voordat wij in de volgende paragraaf proberen de effecten van het spreken van slachtoffers in beeld te brengen. De twee belangrijkste gesprekspartners in dit tweede deel van dit hoofdstuk zijn Jan van Dijk en Maria Katharina Moser. Hoogleraar victimologie Jan van Dijk reflecteert op de filosofische grondslagen van de victimologie in *Slachtoffers als zondebokken*, een ‘caleidoscopisch boek’ vol cultuurhistorische, antropologische, theologische en psychologische beschouwingen (Van den Bout, 2009) en in verschillende artikelen met hetzelfde thema. Hij probeert een antwoord te geven op de vraag wat het in onze cultuur betekent om slachtoffer te zijn. Zijn thesis hierbij is dat slachtoffers binnen de christelijke traditie eeu-

wenlang veel tekort is gedaan (Van Dijk, 2008b, 10). De discussie met Girard speelt hierbij een belangrijke rol. Om de argumentatie van Van Dijk te kunnen volgen, hebben wij bij de bespreking gekozen voor een korte weergave van het boek in de volgende paragraaf. De theologe Maria Katharina Moser onderzoekt in haar boek *Opfer zwischen Affirmation und Ablehnung* (Moser, 2007) vanuit een feministisch perspectief de notie *Opfer*.<sup>205</sup> Wij zullen bij de bespreking van dit boek in de volgende paragraaf met name letten op de vraag naar de effecten van *Opfer-Rede* voor degenen die als slachtoffer worden aangeduid. (Moser, 2007, 22-25; Becka, 2008)

Aan het begin van *Slachtoffers als zondebokken* (2008b) stelt Van Dijk diverse slachtoffers van misdrijven aan ons voor: Ger Vaders, een van de gegijzelden bij de Molukse treinkapingen in de jaren 70 van de vorige eeuw, Sabine Dardenne, een van de slachtoffers van Dutroux, Nata-scha Kampusch, die vanaf haar tiende levensjaar acht jaar lang was opgesloten in de kelder van haar ontvoerder Priklopil en Mukhtar Mai, een Pakistaanse vrouw die door een groep dorpsge-noten werd verkracht. (Van Dijk, 2008b, 15, 17, 19, 27). Deze slachtoffers hebben met elkaar gemeen dat zij naast alle kwetsbaarheid een grote persoonlijke kracht uitstralen. En zij gedragen zich anders dan men van een slachtoffer zou verwachten. Volgens Van Dijk leidt hun eigenzinnigheid er gemakkelijk toe dat de publieke opinie zich tegen hen keert. Hij geeft er voorbeelden van.

Zo was de journalist Ger Vaders in zijn publicaties kritisch over de rol van de overheid bij de onderhandelingen met de gijzelaars en toonde hij begrip voor de motieven van de kapers. Daarmee riep hij veel agressie over zich af:

“Het Nederlandse publiek had dagenlang meegeleefd met de kaping. Men had dagenlang van uur tot uur gevolgd hoe overheidsdienaren probeerden de weerloze slachtoffers te redden uit de handen van de Molukse terroristen. Ger Vaders had met zijn uitlatingen dit vertrouwde zwart-wit schema verstoord. De door de kapingen opgewekte emoties keerden zich nu tegen hemzelf.” (Van Dijk, 2008b, 15v)

Van Dijk beschrijft de publieke discussie die na de treinkapingen werd gevoerd over de vermeende psychische problemen van de ex-gegijzelden. In deze discussies kwam ook de diagnose van het Stockholmsyndroom, over-identificatie met de ontvoerders, ter sprake. Ger Vaders zegt later over deze discussies:

“Ik had het gevoel dat me opnieuw mijn zelfstandigheid werd ontnomen. Zij wisten waar ik aan leed en wat goed voor me was. En alles wat ik zei of deed werd in die theorie geperst, en daarmee afgedaan. Het was een manier om mij onschadelijk te maken.” (Van Dijk, 2008b, 16)

Later pleit Vaders voor een andere benadering van slachtoffers:

“Ik vond dat het anders moest. Dat we af moesten van de manier waarop we slachtoffers benaderden: als zielepoten, afhankelijke kinderen. Alsof je door zo'n gebeurtenis van de ene dag op de andere een debiel was geworden. Slachtoffer zijn leek te betekenen dat anderen konden beslissen wat ik moest denken, moest voelen, moest doen. En daarmee namen ze je laatste restje zelfrespect af.” (Van Dijk, 2008b, 17)

Sabine Dardenne had een van de toen officiële lezing afwijkende visie op de gebeurtenissen en riep daarmee irritatie op. Volgens Van Dijk dienden de daaropvolgende beschrijvingen, dat zij

---

<sup>205</sup> Hierbij verwijst het Duitse woord *Opfer* zowel naar de offerhandeling zelf als naar datgene wat geofferd wordt. Het woord *Opfer* betekent zowel offer als slachtoffer. Daar waar wij beide betekenissen bij elkaar willen houden, zullen wij bij de bespreking van het boek van Moser het Duitse *Opfer* gebruiken.

tijdens haar gevangenschap continu gedrogeerd geweest zou zijn, ertoe haar als getuige niet meer serieus te hoeven nemen (Van Dijk, 2008b, 18). Natascha Kampusch verbaasde na haar vlucht de wereld door haar zelfprofilering als een ‘nuchtere en wilskrachtige jonge vrouw’ (Van Dijk, 2008b, 20). Het beeld dat zij van zichzelf schetste paste niet bij de voorstelling die mensen hadden van iemand die als jong kind is ontvoerd en acht jaar lang opgesloten heeft geleefd. Al gauw deden allerlei speculaties de ronde of haar verblijf in Priklopils kelder wel daadwerkelijk onvrijwillig was geweest en werd ook haar moeder mikpunt van verdachtmakingen. (Van Dijk, 2008b, 21v) Mukhtar Mai weigerde om met zelfmoord op haar verkrachting te reageren. Zij klaagde de verkrachters aan en richtte met haar ontvangen schadeloosstelling een school voor meisjes op. Ook zij roept veel irritatie op. Zo verwijt bijvoorbeeld president Musharraf haar de vuile was van Pakistan buiten te hangen en geld te willen slaan uit haar slachtoffer-schap.

Naast de beschreven nadruk die slachtoffers leggen op hun kracht en naast de beschreven eigenzinnige opstelling van slachtoffers, wijst Van Dijk in dit verband ook op de ambivalentie van veel slachtoffers tegenover therapie en hulpverlening en op de inzet van veel slachtoffers voor anderen. Ten slotte valt Van Dijk de genuanceerde visie op die veel slachtoffers hebben van hun daders en wijst hij erop dat slachtoffers in tegenstelling tot de publieke opinie niet opvallen door hun extreme strafeisen (Van Dijk, 2008b, 16v). Van Dijk besluit:

“Het overkoepelende gemeenschappelijke thema lijkt me verzet tegen de traditionele slachtofferrol. De aanduiding ‘slachtoffer’ roept beelden op van zwakte, lijdzaamheid en hulpeloosheid. Veel eigentijdse slachtoffers herkennen zich niet in dat beeld en ervaren het als belastend. Er lijkt sinds enkele jaren bij slachtoffers een groeiend onbehagen te zijn ontstaan over de hen opgelegde traditionele identiteit.” (Van Dijk, 2008b, 33v)

Van Dijk stelt dat de ervaringen van deze mensen, hoewel niet representatief voor de ervaringen van alle slachtoffers, minder uitzonderlijk zijn dan men zou denken. Keer op keer wijst hij op de kracht van slachtoffers en laat hij zich kritisch uit over de manier waarop de aandacht in de hulpverlening vooral is uitgegaan naar angst en hulpeloosheid. (Van Dijk, 2008b, 129-131; zie ook: Van Dijk, 2009c; vgl. Shupe, 1996, 271v)

Maria Katharina Moser heeft in verschillende gesprekken met focusgroepen vrouwen die zichzelf als feministisch verstaan en die als vrijwilliger of als betaalde kracht werkzaam zijn in non-profit organisaties op de Filippijnen en in Oostenrijk, gevraagd naar hun ervaringen en hun manier van omgaan met het *Opfer*-begrip (Moser, 2007, 29). Ook hier valt vooral het verzet op van deze vrouwen op de Filippijnen en in Oostenrijk tegen een identificatie met de categorie slachtoffer, in hun eigen ervaringen of in de ervaringen van anderen, waarover zij berichten. Dit verzet ziet er echter in die twee landen heel verschillend uit.

In de discussies met vrouwen op de Filippijnen blijkt *sacrifice* een centraal begrip te zijn. Tegenover het passieve *victim* is *sacrifice* de actieve kant van het *Opfer*. Het is het pijnlijke afzien van eigen behoeften en interesses ten gunste van een ander. In een context van armoede is op de Filippijnen de sociale verwachting dat vrouwen offers brengen ten gunste van een ander zeer present. Deelnemers vertellen bijvoorbeeld hoe zij als meisje moesten stoppen met school en moesten gaan werken om zo een jonger broertje de mogelijkheid te geven om door te leren. Het feit dat *sacrifice* niet van iedereen in dezelfde mate wordt verwacht en de opoffering vaak geen vrije keuze genoemd kan worden, brengt *sacrifice* in de buurt van victimisering. (Moser, 2007, 138) Hierbij beschrijven de deelnemers het begrip *sacrifice* echter wel als ambivalent. *Sacrifice* kan als zinvol en positief worden ervaren als de subjectiviteit van degene die *sacrifice*



brengt, wordt gehandhaafd, bijvoorbeeld doordat de lasten eerlijk worden verdeeld. Of omdat het gebrachte offer een gewenst resultaat heeft. (Moser, 2007, 139, 178-188) Op de relatie tussen victimisering, *sacrifice* en *choice* wordt in de gesprekken nader ingegaan. Hierbij wordt *sacrifice* verstaan als een actieve omgang met victimisering, in die zin dat de deelnemers zich verzetten tegen de connotatie van hulpeloosheid, die aan het slachtofferbegrip kleeft. Ook wensen zij vast te houden aan de indruk van keuzevrijheid die het begrip *sacrifice* met zich meebrengt. Anderzijds wordt *sacrifice* ook verstaan als deel van het victimiseringsproces, omdat het begrip *sacrifice* als een culturele norm bijdraagt aan de versluiering van victimisering (Moser, 2007, 162-175). Tegenover het begrip *victim*, dat met machteloosheid en hopeloosheid wordt geassocieerd, heerst een breed gevoeld verzet. De Filipijnse gespreksdeelnemers pleiten voor een dubbele contextualisatie van het begrip *victim* in de feministische reflectie: zowel de culturele als de persoonlijke context van een persoon moet worden meegewogen. (Moser, 2007, 194) De bijdragen van de Filipijnse gespreksdeelnemers laten volgens Moser zien dat het feit dat er op het theoretisch vlak geen ruimte is voor het brengen van offers als een positief ervaren handeling, duidt op een androcentrische of eurocentrische versmalling van het *Opfer*-begrip (Moser, 2007, 430v).

In de Oostenrijkse discussies staat het verschil tussen slachtoffer zijn enerzijds en zich (al dan niet) slachtoffer voelen anderzijds, centraal. Hierbij gaat het om vragen als: kun je objectief vaststellen wanneer iemand slachtoffer is? Of is het slachtoffer-zijn van een persoon afhankelijk van diens zelfdefinitie? (Moser, 2007, 99vv, 112) In deze vorm speelt ook hier het verzet van mensen om zichzelf als slachtoffer te benoemen, een belangrijke rol. Een ander belangrijk thema in de Oostenrijkse discussie is de vraag hoe je van de ervaring slachtoffer te zijn, tot handelen komt. (Moser, 2007, 113vv) Als het gaat om de *Fremdwahrnehmung*, dus de waarneming dat een ander slachtoffer is, benadrukken de Oostenrijkse deelnemers het belang van de subjectiviteit van de ander, die de regie over zijn of haar eigen leven moet houden. Dat geldt ook daar waar de ander ervoor kiest om een bepaalde situatie niet te willen veranderen. (Moser, 2007, 122v)

Zowel wat de gesprekken op de Filipijnen als de Oostenrijkse gesprekken betreft, valt het Moser op dat de gesprekken meer ruimte lijken te bieden aan de ambiguïteit van het *Opfer*-begrip dan de theoretische discussie waarin met name de negatieve effecten van het spreken over slachtoffers worden benadrukt. (Moser, 2007, 434v)

## 6. FUNCTIES EN EFFECTEN VAN HET SPREKEN VAN SLACHTOFFERS

Nadat wij aan de hand van een aantal voorbeelden van Van Dijk en Moser zijn ingegaan op ervaringen met het slachtofferbegrip, zullen wij in deze paragraaf aan de hand van reflecties van deze en andere auteurs nader bekijken wat het slachtofferbegrip doet. Hoe het werkt. Om dit te doen volgen wij eerst de brede en veelomvattende argumentatie van Van Dijk in zijn geheel (a) voordat wij aan de hand van het boek van Moser, aangevuld door reflecties van anderen, wat specifiek kijken naar de effecten (b).

### a. *Maatschappelijke functies van het spreken van slachtoffers*

In *Slachtoffers als zondebokken* gaat Van Dijk (2008b) in op het stigma dat aan het slachtofferetiket hangt. Van Dijk beschrijft hoe slachtofferhulporganisaties vanaf hun ontstaan in de jaren 80 van de vorige eeuw niet gelukkig waren met de term 'slachtoffer', maar die ook niet los

durfden te laten. Sindsdien is de weerstand tegen de term alleen maar gegroeid. In de Verenigde Staten is het woord bijna een taboe geworden en ook elders groeit het verzet. In een tijd waarin persoonlijke kracht een belangrijke waarde is, willen mensen niet worden gezien als hulpeloos en passief. Zolang hulpeloosheid en passiviteit de slachtofferbeeldvorming bepalen, zullen mensen zichzelf niet graag slachtoffer noemen. (Van Dijk, 2008b, 39; vgl. Römken & Dijkstra, 1996)

Om het stigma dat aan het slachtofferbegrip hangt te kunnen duiden, verdiept Van Dijk zich in de herkomst van het slachtofferetiket. In alle westerse talen worden gedupeerden van misdrijven aangeduid met woorden die duiden op geslachte offerdieren.

“The choice of the *victima* label for victims of crime in so many languages is puzzling for several reasons. Why have these languages not opted for the more neutral terms that are used in, for example, Chinese and Japanese where the victim is called the harmed party? It seems melodramatic and strangely lacking in respect to call human beings suffering from the after effects of crimes slaughtered animals. The *victima* label precludes any hope of a rapid recovery, or, in fact, of any recovery at all. Moreover, the use of the label puts the behavior of the perpetrator in a strangely favourable light. By calling the affected persons sacrificial objects, the speaker suggests that the perpetrator has been motivated by higher, unselfish motives.” (Van Dijk, 2009c, 2; 2008a)

Hierbij gaat het gebruik van het woord ‘slachtoffer’ voor gedupeerden van misdrijven niet terug tot de oudheid. In de Bijbel, de Torah en de Koran wordt het woord alleen gebruikt voor geofferde dieren. (Van Dijk, 2008b, 49-51) Pas in bijbelvertalingen in moderne talen na de Reformatie duikt het woord ‘victim’ of ‘slachtoffer’ op om naar Jezus Christus te verwijzen. En pas nog later ontstaat in de omgangstaal het gebruik om ook andere ernstig gedupeerden als slachtoffers aan te duiden. (Van Dijk, 2008b, 51v) Van Dijk probeert dit nader te duiden. Volgens hem ligt in de oudere katholieke exegese de nadruk op het door Christus gebrachte offer, zonder dat Jezus zelf daarmee als slachtoffer wordt ervaren. Dat gebeurt pas tijdens de Reformatie. Zo noemt Calvijn het slachtoffer worden van Jezus Christus om de Vader te verzoenen het doel van de menswording. (Van Dijk, 2008b, 83) De sprong van het heilige naar het profane, dat wil zeggen de toepassing van het slachtofferbegrip op anderen, komt pas daarna. Volgens Van Dijk draagt de verdergaande vermenselijking van de Christusfiguur er vanaf de Renaissance aan bij dat identificatie van mensen met Christus op een gegeven moment niet meer als blasfemisch wordt ervaren. (Van Dijk, 2008b, 84v) Misschien draagt de grote populariteit van passiespelen waarin het lijden van Christus verbeeld wordt, hier wel aan bij. En misschien dit niet alleen: “The adoption of the broader meaning of the concept may also have been facilitated by the growing awareness by modern man of the Crucifixion as a case of scapegoating.” (Van Dijk, 2009c, 4v)

Het label slachtoffer, ‘once coined and strictly reserved for Jesus Christ’, wordt nu op lijdende mensen in het algemeen toegepast (Van Dijk, 2009c, 5). Hierbij is een eerste en voornaamste connotatie bij het label ‘slachtoffer’ volgens Van Dijk medelijden: “By labelling those affected by crime or disaster *victims*, speakers express their deep and innocent suffering.” (Van Dijk, 2009c, 5) Een belangrijke tweede connotatie naast medelijden is volgens Van Dijk vergeving. Van Dijk wijst in dit verband op de grote rol die vergeving in de christelijke traditie speelt en hij geeft talrijke voorbeelden van christelijke vergevingsgezindheid (Van Dijk, 2009c, 5v). Met vergeving uit vrije wil is volgens Van Dijk niets mis, maar verwachten dat slachtoffers, in navolging van Christus, vergeven, legt op slachtoffers een hoge morele druk, die Van Dijk schadelijk acht. De vergevingsplicht kan gelovige mensen in gewetensnood brengen en versterkt gevoelens van schuld, schaamte en persoonlijk falen. (Van Dijk, 2008b, 99v) Volgens deze visie

verzaakt wie niet vergeeft 'zijn christelijke plicht' en wordt hij zelfs 'in de rol van zondaar gemanoeuvreerd' (Van Dijk, 2008b, 101). Christelijke bemoeienis met slachtoffers staat volgens Van Dijk dan ook doorgaans in het teken van de verzoening, waarbij het gevaar bestaat dat de 'verwerkingsbelangen van slachtoffers ondergeschikt worden gemaakt aan de resocialisatie van de dader' (Van Dijk, 2008b, 102v).

Vervolgens kijkt Van Dijk naar de uitschakeling van het slachtoffer als procespartij. De Durkheimse opvatting dat criminaliteit functioneel is voor de maatschappij, omdat het opleggen van straf de geldigheid van de regels bevestigt, vooronderstelt dat het slachtoffer zich niet zelf op de dader wreekt (Van Dijk, 2008b, 105). Dat betekent volgens Van Dijk dat "de canon van het lijdelijke slachtoffer een hoeksteen [is] van de westerse strafrechtspleging en halfbewust voelt men aan dat alles gaat schuiven indien hieraan zou worden getornd." (Van Dijk, 2008b, 105) Volgens Van Dijk verklaart de dubbele betekenis van het slachtofferetiket diens snelle opmars vanaf de 17<sup>e</sup> eeuw:

"De dubbele betekenis van het etiket kwam immers uitstekend van pas. Het etiket onderstreept dat ze zielig zijn en spreekt tevens de verwachting uit dat zij hun lot lijdzaam ondergaan. Ze worden geacht hun wraakrecht op te offeren ter wille van de vrede. De aldus geëtiketteerden zijn tegelijkertijd object van medelijden en object van argwaan: indien de gedupeerden hun passieve slachtofferrol niet aanvaarden, dreigt de sociale vrede blijvend te worden verstoord. Slachtoffers van misdrijven worden dubbel gevictimiseerd. Ze zijn allereerst slachtoffer van het misdrijf. Maar ze zijn tevens slachtoffer van de repressieve reactie van de maatschappij op hun natuurlijke en gerechtvaardigde woede." (Van Dijk, 2008b, 106)

Van Dijk schetst hoe in de ontwikkeling van het strafrecht de bestraffing van de dader in de plaats komt van de betaling van een afkoopsom van de dader aan het slachtoffer. Bestrafing van de dader dient in het begin primair als een manier om wraak van het slachtoffer af te wenden. Het idee hierbij is dat het slachtoffer zich voldoende kan vinden in de straf om het recht niet zelf in eigen hand te willen nemen. Langzaam aan wordt door deze invoering van straf door de staat (of de kerk) echter 'het beginsel van de gerechtvaardigde wraak uit het westerse collectieve bewustzijn gebannen.' (Van Dijk, 2008b, 107; vgl. Van Rhijn & Meulink-Korf, 1997, 305-307; Boszormenyi-Nagy & Spark, 1973, 69-73) In de 20<sup>e</sup> eeuw wordt straf steeds meer gezien als middel tot heropvoeding van delinquenten. Hierdoor verdwijnt het slachtoffer nog meer uit beeld. (Van Dijk, 2008b, 108)

De Frans-Amerikaanse filosoof René Girard is een belangrijke gesprekspartner voor Van Dijk, die in *Slachtoffers als zondebokken* uitgebreid ingaat op Girards denken over mimesis<sup>206</sup> en het aanwijzen van zondebokken in samenlevingen.<sup>207</sup> Volgens Girard is de strafrechtspleging

---

<sup>206</sup> "De grondgedachte van Girard is dat wij elkaars begeren navolgen. De ander is mijn model door wie bepaalde dingen voor mij begeerlijk zijn, en tegelijk is hij mijn obstakel, want hij begeerde eerder dan ik. De ander kan mijn rivaal worden, ik volg zijn uitgestrekte hand en strek mijn hand uit naar hetzelfde. In een groeiende rivaliteit zal de navolging, de imitatie of mimesis, onvermijdelijk blijven meespelen: ik volg mijn rivaal/model steeds meer na, doe zoals hij, en er zal een moment komen dat mijn rivaal zich bewust wordt van mijn rivaliteit, tegenover mijn handelen het zijne zal stellen, en mij zal imiteren." (Lascaris, 1987, 33)

<sup>207</sup> Girard stelt zich voor hoe in een groepje mensachtigen, die door hun steeds groter wordende hersenen steeds beter tot nabootsing in staat zijn, mimetisch geweld ontstaat dat steeds verder uitdijt. Uiteindelijk vecht iedereen tegen iedereen. Tot er, per ongeluk, iemand wordt gedood. Opeens is het stil. Iedereen staat in een kring om de dode heen en kijkt naar hem. Opeens is er weer orde. Opeens is er weer vrede. En als er weer eens strijd uitbreekt gaat het weer zo. En daarna gaat het weer zo. En zo krijgen de mensachtigen op den duur het gevoel dat de gedode metgezel zowel de oorzaak is van de strijd als van de vrede die zijn dood teweegbrengt. En langzaam leren zij hierop te anticiperen. Als de mimetische spanning oploopt, wijzen ze iemand, vrij willekeurig, als schuldige aan. Omdat hij schuldig is, wordt hij gedood. En vervolgens wordt hij als bringer van de vrede vereerd. Op den duur neemt een dier plaatsvervangend zijn

een functioneel equivalent van het offerritueel (Van Dijk, 2008b, 109). Het gebruikte geweld wordt als *goed geweld* ervaren, daarom werkt het. Hierbij wordt volgens Van Dijk het *goede geweld* in de strafrechtspleging mede aangewend tegen het slachtoffer:

“Zoals het offerritueel zijn effectiviteit dankt aan het onbegrip voor het onrecht dat de zondebok wordt aangedaan, zo dankt de strafrechtspleging zijn effectiviteit aan de consensus dat eigenrichting schandelijk is en dat voor slachtoffers in het strafrecht geen rol is weggelegd.” (Van Dijk, 2008b, 108)

Aan het etiket slachtoffer zitten ook nog andere vervelende consequenties. Namelijk het mechanisme van *victim-blaming*. Dat daders en hun verdedigers proberen het slachtoffer zo veel mogelijk de schuld in de schoenen te schuiven is begrijpelijk, het pleit de dader immers vrij. Maar hoe kunnen wij begrijpen dat slachtoffers zo vaak het gevoel hebben dat bijvoorbeeld de politie niet gelooft in hun onschuld? Volgens van Dijk tast het feit dat mensen buiten hun schuld slachtoffer kunnen worden, het geloof in een rechtvaardige wereld aan (Van Dijk, 2008b, 111; vgl. Janoff-Bulman, 1992). Door zichzelf en anderen wijs te maken dat slachtoffers datgene wat hen is overkomen op de een of andere manier zelf hebben uitgelokt of veroorzaakt, kunnen mensen zichzelf geruststellen en veilig wanen. Dit mechanisme van *victim-blaming* werkt volgens Van Dijk ook binnen het zondebokmechanisme. Door geloof te hechten aan de beschuldigingen, hoe absurd ook, wordt voorkomen dat omstanders zich het lot van de zondebok hoeven aan te trekken.

Van Dijk voert deze redenering vervolgens nog een stap verder. Slachtoffers hebben dikwijls het gevoel dat hun onschuld niet wordt geloofd. Volgens Van Dijk wil bijvoorbeeld de politie op zich best geloof hechten aan de onschuld van het slachtoffer, ‘maar voorwaarde voor deze positieve bejegening is dat het slachtoffer zich aan het christelijke slachtofferbeeld conformeert’ (Van Dijk, 2008b, 112). De assertiviteit van veel slachtoffers sluit echter niet aan bij dit beeld van het ideale slachtoffer. Daardoor slaat de positieve grondhouding makkelijk om. Van Dijk geeft op dit punt tal van voorbeelden van krachtige en eigenzinnige slachtoffers die geconfronteerd worden met ongeloof of zelfs met publieke agressie. Van Dijk spreekt in dit verband van ‘secondary victimization’ (Van Dijk, 2009c, 17; vgl. Dunn, 2010; Kenney, 2002). Volgens Van Dijk richten de agressieve emoties die door het misdrijf worden opgeroepen zich hier opeens tegen de slachtoffers zelf. Deze slachtoffers vervullen niet slechts een symbolische functie van zondebok, omdat hun inbreng in de strafrechtspleging wordt geweerd en opgeofferd aan de sociale vrede. Zij worden zondebokken in de meest reële zin van het woord: door hun vermeende afwijking krijgen zij allemaal haat over zich heen. Van Dijk noemt dit fenomeen ‘reactive victim scapegoating’. (Van Dijk, 2009c, 18)

### *b. Effecten van het spreken over slachtoffers voor mensen met geweldservaringen*

Net als Jan van Dijk deconstrueren ook Maria Katharina Moser, Wil Verhoef en andere auteurs het heersende slachtofferbeeld in onze cultuur. De argumentatie van Van Dijk aanvullend, gaat het er ons vooral om de effecten te laten zien die het spreken over slachtoffers heeft op de betrokkenen.

---

plaats in. Girard ziet hierin de oorsprong van het offer en van de religie. Hij vindt de nabootsing en het zondebokmechanisme terug in een enorm aantal mythen en verhalen en hij stelt dat deze mechanismen ten grondslag liggen aan de hele menselijke cultuur. (Depoortere, 2008; Van Dijk, 2008b; Lascaris, 1987; Lascaris & Weigand, 1992) Zie voor een kritiek op Girard bijvoorbeeld Troch (1996, 121v).

Ook Moser biedt een korte historische schets van het slachtofferbegrip, maar zij concentreert zich op de recente geschiedenis van het begrip binnen het feministische denken. In de jaren 60 en 80 van de vorige eeuw werd geweld tegen vrouwen het centrale thema van de vrouwenbeweging. Om iets te doen aan geweld tegen vrouwen moest het geweld allereerst zichtbaar worden gemaakt. Het politieke gewicht en de algemene relevantie van geweld tegen vrouwen moest worden aangetoond. Het begrip slachtoffer, dat wil zeggen de erkenning van de slachtofferstatus van vrouwen, kon hierbij helpen (Moser, 2007, 235, 283; Römken & Dijkstra, 1996). Om deze reden sloot de vrouwenbeweging in eerste instantie affirmatief aan bij het slachtofferbegrip. Het slachtoffer-perspectief kwam zelfs centraal te staan binnen het feministische denken: “Feminist consciousness is consciousness of victimization” (Moser, 2007, 235, Moser citeert hier Wendell). Hierbij werd het slachtofferbegrip al gauw gegeneraliseerd tot de maatschappelijke positie van vrouwen in het algemeen: vrouwen zijn slachtoffers, mannen zijn daders. Begin jaren 80 van de vorige eeuw werd deze generalisatie door twee vrouwen bekritiseerd, Frigga Haug en Christina Thürmer-Rohr. Zowel Haug als Thürmer-Rohr wijzen erop dat het slachtofferbegrip het zien en aangrijpen van bevrijdende activiteit in de weg staat. Hoewel de slachtoffer-categorie als politieke categorie is bedoeld om het verzet tegen de onderdrukking van vrouwen juist aan te wakkeren, brengt het begrip het gevaar van een ‘psychologische’ slachtofferhouding met zich mee. De connotaties van hulpeloosheid en passiviteit die aan het slachtofferbegrip kleven, maken dit mogelijk. (Moser, 2007, 253; vgl. Troch, 1996, 123vv) Daarom willen Haug en Thürmer-Rohr in hun reflecties over vrouwen niet alleen nadenken over vrouwen als slachtoffer, maar ook over vrouwen als dader. Als mensen die iets *doen*. Als mensen die zelf verantwoordelijkheid dragen voor hun leven en die dus ook schuldig kunnen worden. Vrouwen zijn geen louter passieve slachtoffers en moeten dat ook niet willen zijn: “Unsere Autonomie können wir nicht mit unserem Opferstatus begründen. Wir können nicht die heilgebliebenen und die autonomen Opfer sein. Das schließt sich aus.” (Moser, 2007, 248. Moser citeert hier Thürmer-Rohr) Thürmer-Rohr wijst hierbij nadrukkelijk op het feit dat haar kritiek op het slachtofferbegrip als het gaat om vrouwen in het algemeen, *geen* betrekking heeft op concrete geweldervaringen van vrouwen. In die situaties zijn vrouwen slachtoffer: “Hier gibt es keine Mit-Tat der Frau.” (Moser, 2007, 254)

De nadruk van de vrouwenbeweging op vrouwen als slachtoffers, moet volgens Moser worden verstaan als een verzet tegen het wijd verbreid mechanisme van *victim-blaming*, waarbij er vanuit wordt gegaan dat vrouwelijke slachtoffers van mannelijk geweld dit geweld op de een of andere wijze zouden hebben uitgelokt (Moser, 2007, 275v; vgl. Janoff-Bulman, 1992).<sup>208</sup> Inmiddels heeft echter een enorme verschuiving plaatsgevonden. Er is nu maatschappelijke ruimte voor de ervaringen en voor het leed van slachtoffers (Moser, 2007, 280; vgl. Leydesdorff, 2004, 126; Best, 1997; Van Dijk, 2008b, 2009c). Dat er in onze ‘symbolische orde’ nu wel ruimte is om verhalen van slachtoffers te horen, is zeer belangrijk. Maar deze ruimte heeft, zo blijkt, ook een ‘achterkant’. Kathleen Barry (zij bedacht het invloedrijke begrip *survivor*) wijst op de ambivalentie van de verschuiving in het denken over slachtoffers en zij duidt de aandacht voor de ervaringen van slachtoffers kritisch als ‘victimisme’:

“Viktismus leugnet, dass die Frau über die gesamte Erfahrung hinweg ein menschliches Ganzes ist, und schafft für andere einen Rahmen, sie nicht als Person, sondern als Opfer zu kennen, als jemanden, der Gewalt angetan wurde. Die Zuweisung dieser Rolle dehnt den Terrorismus des sexual-

<sup>208</sup> Zie met betrekking tot de zogenaamde *rape-myths* bijvoorbeeld de besprekingen van George (2002), Sheldon en Parent (2002) en Suarez en Gadalla (2010).

len Gewaltakts noch aus, indem sie sie weiterhin ihrer Eigenschaft als Mensch beraubt – ein Akt, der von dem Vergewaltiger begonnen wurde. (...) Wer einmal vergewaltigt worden ist, wird nie wieder ein Nichtopfer sein.” (Barry, geciteerd uit: Moser, 2007, 280; vgl. Van Dijk, 2009b, 21; Römkens & Dijkstra, 1996)

Met het ontstaan van een ruimte waarin de ervaringen van slachtoffers gehoord kunnen worden, ontstaat een discours dat de ervaringen van mensen ook blijkt te sturen. Het slachtofferbeeld wordt ook een maatschappelijk gegenereerd identiteitsaanbod. Met andere woorden, de ervaring wordt getotaliseerd, of over-gegeneraliseerd tot een identiteit. De ervaring van misbruik wordt ook een persoonlijkheidskenmerk (Moser, 2007, 291). De betrokkenen moeten zich vervolgens tot dit maatschappelijk gegenereerde identiteitsaanbod verhouden. Door zich ertegen te verzetten of door de aangeboden identiteit aan te nemen. (Moser, 2007, 283) In beide gevallen individualiseert het aanbod van een slachtoffer-identiteit het probleem van seksueel geweld:

“Indem [die sprachliche Wandlung der Beziehungserfahrung in ein Persönlichkeitsmerkmal, cvdbs] die Frauen individuell stigmatisiert, bleibt die strukturelle Seite der Gewalterfahrung tabuisiert. In der Ontologisierung der Opfer-Position – qua Konstruktion einer Identität der ‘missbrauchten Frau’ – wird sie zugleich stillschweigend fortgesetzt.” (Moser, 2007, 292)

Zo draagt juist het spreken over slachtoffers bij aan een retaboeïsering van seksueel geweld in de context van de (geweldvrij geconstrueerde) normaliteit. (Moser, 2007, 292)

Moser onderscheidt verschillende trekken van deze aangeboden slachtofferidentiteit, waarvan wij hier enkele zullen noemen. Moser wijst allereerst op de vanzelfsprekendheid waarmee vrouwen als slachtoffer en mannen als dader worden voorgesteld. (Moser, 2007, 284vv)

Ten tweede, en hier willen wij uitgebreid bij stilstaan, wordt in reactie op de tendentie tot *victim-blaming* de schuld van de dader en de absolute onschuld van het slachtoffer benadrukt. Het gevaar van dit beeld is echter dat het door zijn absoluteheid makkelijk in zijn tegendeel kan keren:

“Das Axiom von der absoluten Schuldlosigkeit der Betroffenen kann zu neuerlichen Tabuisierungen führen und verleugnet abermals die Subjectivität der Betroffenen. (...) Frauen und Mädchen sind selbstredend nicht verantwortlich für das Handeln des Täters. Ihnen jedoch durch das Axiom der absoluten Unschuld und Hilflosigkeit auch die Verantwortung für ihr *eigenes* Handeln abzusprechen, beraubt sie abermals ihrer Subjectivität.” (Moser, 2007, 287v)

Hierbij leidt de nadruk op onschuld volgens Moser tot een ‘handelingstaboe’, “zum Verbot ‘Täterin des eigenen Lebens’ sein zu dürfen” (Moser, 2007, 424) Ook andere auteurs wijzen op het effect dat het ideaalbeeld van het onschuldige slachtoffer op werkelijke slachtoffers van geweld heeft. Zo neigt volgens Barry de praktijk van het victimisme ertoe dat activiteiten die vrouwen ontplooiën om te overleven of om met hun ervaringen om te gaan, als een vorm van medeplichtigheid worden geduid (Moser, 2007, 281). Om nadruk te leggen op de activiteit van vrouwen die getroffen zijn door (seksueel) geweld stelt Barry tegenover het slachtofferbegrip het begrip *survivor*. (Moser, 2007, 282) Volgens Will Verhoef worden vrouwen die een klacht indienen tegen het geweld dat hun is aangedaan ‘in de context van het strafrecht gedwongen om als lammeren te zijn: sprakeloos en aandoenlijk’ (Verhoef, 2006, 37). Hier openbaart zich ‘de liefde van het publiek voor het onschuldige’ (Verhoef, 2006, 37). Voldoen zij niet aan deze criteria, dan ondermijnt dit hun geloofwaardigheid. Hun woede wordt ‘afgedaan als een vorm

van ontoerekeningsvatbaarheid.’ (Verhoef, 2006, 38; vgl. Römken & Dijkstra, 1996) Verhoef vergelijkt dit mechanisme met het beeld van de vrouw als Eva of Maria, dat ook op vrouwen in het algemeen wordt toegepast:

“Alles wat vanuit de heersende orde gezien slecht lijkt, wordt aan de kant van Eva geschreven, terwijl Maria het andere uiterste vertegenwoordigt. (...) ‘Slachtoffers’ verdwijnen als sprekende subjecten naar bovenaardse regionen of naar het afgeschermd gebied van de zorg. Op het niveau van gelijken zullen zij niet meer worden ontmoet.” (Verhoef, 2006, 38v; vgl. Römken & Dijkstra, 1996)

Ook Rita Nakashima Brock, zij volgt hier Nel Noddings, pleit voor een ‘ending of innocence’. Want de eis van onschuld aan vrouwen in het algemeen werkt volgens haar verlamdend (Brock, 1995, 78). En als het om slachtoffers gaat, wijst ook zij op het gevaar dat in de eis van onschuld schuilt: “Any hint of moral ambiguity, or the possession of power and agency, throws a shadow across one’s moral spotlight.” (Brock, 1995, 80)

Lieve Troch probeert de dualiteit van passieve en onschuldige slachtoffers en handelende daders open te breken door te wijzen op de verschillende posities die mensen in hun interacties met anderen tegelijkertijd innemen. Zij spreekt in dit verband van een ‘facet-identiteit’ (Troch, 1996, 242).<sup>209</sup> Troch onderscheidt de posities ‘slachtoffer-zijn’, ‘medeplichtig-zijn’ en ‘in verzet komen’. Hierbij heeft het medeplichtig-zijn twee invullingen: medeverantwoordelijkheid bij het veroorzaken van dominantie en onderdrukking, maar ook de afwezigheid van verzet tegen onrecht en slachtoffergedrag (Troch, 1996, 140v). Wie probeert onschuldig te blijven door niet te handelen, wordt zo volgens Troch medeplichtig aan het eigen slachtofferschap.

Vaak wordt de formulering van de Noorse victimoloog Niels Christie als exemplarisch beschouwd voor de maatschappelijke verwachtingen, waaraan slachtoffers moeten voldoen willen zij als ‘echte’ slachtoffers erkend worden (Dunn, 2010, 161). Christie beschrijft vijf eigenschappen van ‘ideale slachtoffers’. Slachtoffers zijn zwak, ze waren eerbaar bezig toen zij slachtoffer werden, hen kon niet verweten worden dat ze zich op een ‘gevaarlijke’ plaats ophielden, de pleger was groot en slecht en de pleger was een onbekende (Christie, 1986, 18-19; geciteerd uit: Hoyle, Bosworth & Dempsey, 2011, 315; vgl. Shupe, 2008, 83). Ook Jennifer Dunn beschrijft in haar onderzoek naar slachtoffers van ‘intimate stalking’ hoe bij de beoordeling van de claim slachtoffer te zijn, voor anderen niet alleen de daden van de ex-partner ter discussie staan, maar ook het gedrag van het slachtoffer. En dan niet alleen maar haar gedrag in de situatie waarin zij slachtoffer werd, maar ook haar gedrag daarvoor en daarna. (Dunn, 2010, 163) Dit proces van beoordeling, waarbij het handelen van de getroffensten wordt gemeten aan het beeld van het ‘ideale slachtoffer’ en waarin de legitimiteit van hun claim ter discussie wordt gesteld, wordt door getroffensten dikwijls als een ‘second assault’ ervaren (Dunn, 2010, 164).

Ook Carolyn Hoyle, Mary Bosworth and Michelle Dempsey gaan in hun onderzoek naar de manier waarop slachtoffers van sex trafficking worden beschreven, uit van het beeld van het ideale slachtoffer van Christie. (Hoyle, Bosworth & Dempsey, 2011, 315) Zij laten bijvoorbeeld zien dat beschrijvingen van sex trafficking als een vorm van moderne slavernij problematisch zijn, omdat hier wordt uitgegaan van een beeld van onschuld en onmacht, waaraan bijvoorbeeld vrouwen die vrijwillig maar op grond van verkeerde verwachtingen en beloftes op reis gingen, niet voldoen (Hoyle, Bosworth & Dempsey, 2011, 326). Zij pleiten ervoor om oog te hebben voor de verschillende ‘push and pull factors’ die ertoe leiden dat vrouwen – op enig

---

<sup>209</sup> Vgl. in dit verband de *positioning theory* en de theorie van de dramadriehoeken die wij in het vorige hoofdstuk hebben besproken (Harré & Van Langenhove, 1999a; Veerman, 2005, 288v).

niveau – toestemmen om op reis te gaan. (Hoyle, Bosworth & Dempsey, 2011, 319) En zij concluderen:

“Most trafficking victims cannot be seen as authors of their own destiny any more than they can be dismissed as helpless victims who have no agency. They make decisions within the oftentimes considerable constraints on their choices. (...) Their choices are reluctant choices, a product of the coerced circumstances of their relationships. But, given those circumstances, they are often rational choices.” (Hoyle, Bosworth & Dempsey, 2011, 322; vgl. Moser, 2007)

Een presentatie van vrouwen die slachtoffer worden van geweld die hen uitsluit van de normaliteit, wijst Moser aan als een derde trek van de maatschappelijk gegeneerde slachtofferidentiteit (Moser, 2007, 288v). Van slachtoffers wordt algemeen verwacht dat zij lijden en dat zij nooit of slechts na lange tijd zullen herstellen van datgene wat hun is overkomen. Ook deze verwachtingen herhalen echter het geweld, in die zin dat de ervaringen van hulpeloosheid, schaamte en vernedering worden gecontinueerd. Bovendien draagt deze representatie van slachtoffers bij aan een dichotomie tussen betrokkenen en niet-betrokkenen, tussen slachtoffer en helper (therapeut), die ertoe bijdraagt de betrokkenen uit te sluiten van een verder geweldvrij geconstrueerde normaliteit. (Moser, 2007, 289)<sup>210</sup>

Ook Dunn wijst erop dat slachtoffers in een cultuur waarin ‘strength and personal responsibility’ belangrijke waarden zijn, per definitie afwijken van de ‘normaliteit’ (Dunn, 2010). Zij vertelt van de pogingen van haar onderzoeksparticipanten om niet alleen als ‘legitieme slachtoffers’ erkend te worden, maar om daarnaast ook nog als ‘normaal’ te worden beschouwd:

“For example, victims told of baking homemade cookies to bring to briefings, so that local sheriffs would see them as like their own wives and sisters, ordinary women who were legitimate victims of real crimes.” (Dunn, 2010, 174)

Het performatieve karakter van spreken over slachtoffers – “der Opfer-Begriff (...) bewirkt was er bezeichnet” (Moser, 2007, 205) – en de problematische effecten die dit spreken heeft samenvattend, wijst Moser op het homogeniserende effect dat overgeneralisatie van gewelds-ervaringen tot karaktertrek, tot slachtofferidentiteit heeft: de status van slachtoffer overheerst, individuele verschillen tussen mensen binnen de slachtoffercategorie worden onzichtbaar (Moser, 2007, 422; vgl. De Vries, Caes & Ganzevoort, 2007, 61). Naast deze individuele verschillen tussen mensen zijn er ook verschillen tussen verscheidene groepen slachtoffers. Bij de bespreking van de discourscontext nationaal-socialisme en oorlog en de discourscontext racisme/kolonialismekritiek en vrouwenhandel komt Moser tot een verdere differentiëring van het slachtofferbegrip. Verschillende groepen vrouwen zijn immers in heel verschillende mate slachtoffer en dader.

Ten slotte gaat Moser ook in op de dualistische structuur die het spreken over slachtoffers op alle niveaus heeft. Het slachtofferbegrip scheidt groepen van elkaar. Het leidt tot een *victim-agency* dichotomie (vgl. West, 1996, 53), waarbij de slachtoffers de passieve positie toegewezen krijgen en de niet-slachtoffers (daders of helpers) de actieve positie. Ook de morele posities zijn dualistisch verdeeld. Tegenover de onschuldige slachtoffers staan enerzijds de schuldige daders en anderzijds de ‘moreel goede’ helpers. Ook de theorievorming blijft volgens Moser telkens steken in het dualisme, door of de slachtoffer- en objectstatus van vrouwen te bena-

---

<sup>210</sup> Vermoedelijk draagt dus niet alleen het mechanisme van *victim-blaming* (Janoff-Bulman, 1992) bij tot het verhogen van het veiligheidsgevoel van niet-betrokkenen, maar ook al de bestempeling van mensen als slachtoffers, die dus als zodanig al buiten de veilig gewaande normaliteit staan.



drukken, of hun subjectstatus. Bij dit laatste is volgens Moser in de theoretische reflectie duidelijk sprake van een *Abgrenzungsdiscours* tegen een affirmatief spreken over slachtoffers binnen feministische kringen. Dit verklaart de felheid waarmee de discussie wordt gevoerd. (Moser, 2007, 431v) Volgens Moser is het belangrijk om te proberen het spreken over *Opfer* uit deze dualistische structuur te bevrijden (Moser, 2007, 425): “Wie kann von Gewalt, Ausgrenzung und Unterdrückung, die Frauen ja tatsächlich erfahren, gesprochen werden, ohne dass *female agency* und der Subject-Status von Frauen a priori in Frage gestellt werden?” (Moser, 2007, 433) In negen *Leitlinien* die de resultaten van haar onderzoek samenvatten, biedt Moser oriëntatie voor een (*feministisch-ethisch angemessene Opfer-Rede*. Hierbij wijst zij allereerst op de blijvende ambivalentie van het slachtofferbegrip. Het is en blijft een gevaarlijk begrip met een problematische en met een productieve kant. Bij het spreken over slachtoffers is het belangrijk om constant te letten op de effecten die dit spreken heeft. Spreken over slachtoffers is *Arbeit am Symbolischen*. Wie over slachtoffers spreekt, dient eraan te werken het begrip los te weken uit de dualistische structuur waarin het is geworteld. (Moser, 2007, 463v) Vervolgens pleit Moser ervoor om het spreken over slachtoffers situatief te verstaan en te gebruiken. Door te spreken over situaties waarin iemand slachtoffer wordt, voorkom je een totalisering van de ervaring in een slachtofferidentiteit.<sup>211</sup> Maar ook hier blijft de ambivalentie. Situaties zijn immers niet altijd helder af te bakenen (Moser, 2007, 464-466). In de *Leitlinien* 5-9 gaat Moser in op de weerstand van vrouwen om zichzelf als slachtoffer aan te duiden. Moser vindt het belangrijk om objectief over victimisering te kunnen spreken om niet terecht te komen in een *Opfer-Amnesie* (Moser, 2007, 472). Van victimisering is volgens haar sprake:

“wenn eine Frau für den Zweck einer anderen Person benutzt und nicht als Person behandelt wird – und zwar unabhängig davon, ob sie dem Zweck und der mit ihr verbundenen Handlung einer anderen Person faktisch zustimmt oder nicht, denn Zustimmung kann in Viktimisierungssituationen vernünftiger Weise und widerspruchsfrei nicht als möglich gedacht werden.” (Moser, 2007, 470)

Tegelijkertijd is het belangrijk om de (mogelijke) spanning tussen objectieve victimisatie en subjectieve ervaring te laten staan. Ook daar waar mensen objectief slachtoffer worden, is het belangrijk om hen te blijven zien als de hele mens die zij zijn, met al hun eigenschappen, kwetsbaarheden en vaardigheden. Ook daar waar mensen in een situatie objectief slachtoffer worden, is het belangrijk om te blijven zien dat zij “gemäß ihrer eigenen Maximen handeln und ihre eigenen Zwecke verfolgen und mithin nicht völlig passiv sind” (Moser, 2007, 471). Moser wil dus vasthouden aan de mogelijkheid van het nemen van autonome beslissingen, ook daar waar de context waarbinnen beslissingen kunnen worden genomen, door structuren en socialisatie slechts zeer beperkt is (Moser, 2007, 477). Hierbij verstaat Moser autonomie als een relationeel begrip:

“Diese Konzeption [van autonomie als relationeel begrip, cvdbs] versteht Bezogenheit als Teil der *conditio humana* und denkt Autonomie auf Basis dieser Bezogenheit. Orientierung an anderen beschränkt in dieser Sichtweise das Subjekt nicht, sondern ist vom Subjekt gestaltbar.” (Moser, 2007, 475; vgl. Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 209)

---

<sup>211</sup> Vlg. Verhoef die ‘slachtoffer’ niet een persoon noemt, maar een positie (Verhoef, 2006, 34; vgl. Wellen, 1993).

## 7. REFLECTIE

In deze paragraaf zullen wij de vraag stellen hoe het hier over het slachtofferbegrip gezegde ons eventueel kan helpen de dynamiek in de geloofsgemeenschap beter te verstaan. Vervolgens stellen wij de vraag of wij van hieruit ook tot handvatten kunnen komen voor de begeleiding van geloofsgemeenschappen die met seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie worden geconfronteerd (a). In het tweede deel van deze reflectie gaan wij nader in op het spreken binnen het machtsdiscours dat wij tot nu toe gewoon hebben voorondersteld (b). Gaat het machtsdiscours wel samen met het andere slachtofferbeeld waarnaar wij in dit hoofdstuk op zoek zijn? Met deze vraag stellen wij de vraag naar de aard van de pastorale relatie. Op deze vraag gaan wij in aan de hand van de zogenaamde *Boundary Wars*-discussie, een debat uit de vroege jaren negentig van de vorige eeuw over de grenzen van de pastorale en therapeutische relatie. Nadat wij dit debat hebben weergegeven, stellen wij de vraag naar de betekenis van deze discussie voor ons onderzoek.

### *a. De balans opmaken: de betekenis van de reflectie op het slachtofferbegrip voor een beter verstaan van de relaties in de geloofsgemeenschap*

Als we kijken naar de betekenis van de reflectie op het slachtofferbegrip voor een beter verstaan van de relaties in de geloofsgemeenschap, is de eerste vraag die zich aandient de vraag of wij het verzet tegen het slachtofferlabel zoals onder andere Van Dijk en Moser dat beschrijven, eigenlijk wel terugzien in de gesprekken met de onderzoeksparticipanten. Het antwoord op deze vraag is nee. Over het geheel genomen worden de onderzoeksparticipanten niet of amper met het slachtofferlabel geconfronteerd en hoeven zij zich dus ook niet tegen het slachtofferlabel te vereren. Wat betekent dit? Zijn wij ten onrechte zo bezig met de beeldvorming rond het slachtofferbegrip? Dat denk ik niet. Want de manier waarop verschillende betrokkenen zich verhouden tot slachtofferbeelden, speelt in de gesprekken op diverse manieren een rol.

Allereerst verhouden de onderzoeksparticipanten zich zelf tot de beeldvorming rond het slachtofferbegrip. Ik vermoed dat de terughoudendheid van de onderzoeksparticipanten om zichzelf als slachtoffer te willen zien, hierbij niet zozeer te maken heeft met de concrete bejegening door mensen uit de geloofsgemeenschap. Doorgaans gaat het proces waarin de onderzoeksparticipanten het gebeurde steeds meer gaan verstaan als misbruik waarvan zij slachtoffer zijn geworden, immers ook aan het bredere bekend worden in de geloofsgemeenschap vooraf. De terughoudendheid om zichzelf als slachtoffer te willen zien, heeft mijns inziens meer in het algemeen te maken met de cultureel beschikbare slachtofferbeelden. Wij zien in de gesprekken hoe de onderzoeksparticipanten enerzijds beseffen dat het voor de erkenning van de schadelijkheid van de seksuele relatie noodzakelijk is om zichzelf als slachtoffer van de grensoverschrijding van een dader te verstaan, terwijl zij anderzijds vrezen dat door de positionering als slachtoffer een ongewenste slachtofferidentiteit aan hen zal gaan kleven.

Maar ook andere betrokkenen verhouden zich op een bepaalde manier tot de cultureel beschikbare slachtofferbeelden, en ook dat heeft invloed op de gemeentedynamiek. Want het cultureel aangeboden slachtofferbeeld zal mede bepalen of iemand die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie heeft ervaren als slachtoffer zal worden herkend en erkend of niet. Interessant is in dit verband het verhaal van Iris. Iris wordt gemeentebreed als slachtoffer erkend. Alternatieve discoursen worden binnen de geloofsgemeenschap niet geaccepteerd. Er is brede steun voor haar en zij wordt zelfs betrokken bij de vraag hoe binnen de geloofsgemeenschap het beste met deze problematiek kan worden omgegaan (het is dus in dit geval

zeker niet zo dat elke ontplooiing van initiatief binnen de geloofsgemeenschap als niet passend bij de slachtofferstatus wordt beschouwd). Dat blijft zo, tot het moment waarop Iris aangifte gaat doen bij de politie. Op dat moment slaat de steun om in onbegrip en wordt Iris door mensen uit de gemeente gemeden. Ik vermoed dat het belangrijk is om dit omslaan niet alleen vanuit slachtofferbeeldvorming te duiden, maar ook vanuit loyaliteit. De zorg van de geloofsgemeenschap voor de grensoverschrijdende pastor speelt hierbij zeker ook een rol. Maar het is tevens mogelijk om dit omslaan met Van Dijk te verstaan als een voorbeeld van de agressie die te assertieve slachtoffers over zich lijken af te roepen. Met de stap om aangifte bij de politie te doen, raakt Iris kennelijk buiten de grenzen van datgene wat binnen het slachtofferlabel nog aan *agency* getolereerd kan worden. Zij raakt de status van lijdzaam en onschuldig slachtoffer kwijt en daarmee de steun van mensen uit haar geloofsgemeenschap. Tegenover dit omslaan van de publieke opinie staan de oudsten, die Iris' stap om aangifte te doen steunen en blijven steunen, machteloos. Tot dan toe zijn zij in staat geweest om het discours in de gemeente te bepalen. Nu lukt hen dat niet meer.

Ook het verhaal van Estée kan volgens mij niet alleen vanuit loyaliteit aan de hulpbehoevend overkomende predikant worden verstaan, maar ook als een reactie op de assertiviteit van Estée, wanneer zij zich in haar handelen niet meer alleen richt tegen een ouderling die op dat moment zelf al uit beeld is, maar ook tegen de predikant, waarmee zij het centrum van de geloofsgemeenschap raakt. Estée ontmoet immers uiteindelijk wel begrip binnen de kerkenraad voor de actie die zij tegen de grensoverschrijdende ouderling heeft ondernomen, maar zij wordt als een bedreiging beschouwd als zij vervolgens de grensoverschrijdingen door de predikant aankaart.

Heel in het algemeen gesproken is het vermoedelijk mogelijk om te zeggen dat de onderzoeksparticipanten meestal al bij voorbaat niet voldoende als passief en onschuldig slachtoffer worden erkend om in de slachtoffercategorie zoals Van Dijk en Moser die beschrijven te vallen. De vraag is hoe dat komt. Ligt dat aan de onwilligheid van de geloofsgemeenschap om het romantisch discours los te laten? Dat geloof ik eigenlijk niet. Ik vermoed dat het machtsdiscours gedurende de afgelopen decennia niet alleen binnen de kerk, maar in de hele samenleving zo 'gewoon' is geworden en inmiddels in uiteenlopende contexten zo breed maatschappelijk wordt aanvaard, dat het mij niet meer onoverkomelijk lijkt om in analogie tot al die andere afhankelijkheidsrelaties in onze samenleving ook een pastorale relatie als een afhankelijkheidsrelatie te verstaan.<sup>212</sup> Ik vermoed dat een geloofsgemeenschap er dus op zich niet zo veel moeite mee zal hebben het romantisch discours los te laten. Het probleem zit er mijns inziens eerder in dat mensen in de gemeente het gevoel hebben dat het machtsdiscours dat hen als alternatief wordt geboden, niet helemaal klopt. Of zelfs dat zij misschien vanuit het gevoel dat het machtsdiscours niet helemaal klopt, terugvallen op een discours dat zij bij gebrek aan beter als adequater ervaren, namelijk het romantisch discours dat hen, onder meer door de grensoverschrijdende pastor, wordt aangereikt. En de reden waarom het machtsdiscours niet als helemaal kloppend wordt ervaren is, vermoed ik, onder andere de hierin geïmpliceerde notie van het onschuldige en passieve slachtoffer.

Als dit zo klopt, als dit op de een of andere manier een rol speelt in de dynamiek in de geloofsgemeenschap, wat betekent dit dan voor de begeleiding van geloofsgemeenschappen die met seksuele grensoverschrijding worden geconfronteerd?

---

<sup>212</sup> Zie in dit verband wel de bespreking van het gesprek met de gemeentebegeleiders in het hoofdstuk 'Gesprek'.

Dit betekent vooral dat het er in de begeleiding niet om gaat nog beter uit te leggen wat het machtsdiscours is en dat het machtsdiscours in situaties van seksueel contact tussen pastores en gemeenteleden van toepassing is. Het zal er eerder om gaan aandacht te besteden aan de vraag waarom het machtsdiscours niet wordt geaccepteerd, aandacht dus voor het in het machtsdiscours geïmpliceerde slachtofferbeeld. Wij noemen enkele punten die in dit verband misschien behulpzaam kunnen zijn. Hierbij oriënteren wij ons aan de door Moser geformuleerde *Leitlinien*.

Ten eerste: wees terughoudend met het slachtofferbegrip. Van Dijk pleit ervoor om het slachtofferbegrip vanwege alle negatieve connotaties en effecten helemaal niet meer te gebruiken. Moser daarentegen wil het slachtofferbegrip niet helemaal loslaten (dit sluit aan bij onderzoeksparticipanten die het gevoel hebben dat er betekenis kwijtraakt als je die term loslaat), maar wijst wel op de blijvende ambivalentie ervan. Het slachtofferbegrip is en blijft een gevaarlijke notie en wie eraan vasthoudt dient zich van de negatieve effecten van die term bewust te zijn. Betekent dit dat we deze term beter niet kunnen gebruiken als het gaat om mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ervaren? Wat mij betreft niet per se. Het lijkt mij wel belangrijk om niet uitsluitend de term 'slachtoffer' te gebruiken, maar om deze term af te wisselen met andere termen door bijvoorbeeld, zoals binnen SMPR gebruikelijk is, ook te spreken over 'benadeelden' of over 'getroffenen'. Of dat voldoende zal zijn, of dat het slachtofferbegrip daarvoor als het ware te veel overheerst, zodat het zelfs bij een gedoseerd gebruik het beeld blijft bepalen, durf ik niet goed te zeggen.

Ten tweede: gebruik het slachtofferbegrip alleen situatief: toen en daar is iemand slachtoffer geweest. De term verwijst naar een positie en niet naar een identiteit. Dat betekent dat het belangrijk is om te benadrukken wat mensen die in een bepaalde situatie slachtoffer zijn geworden, verder nog allemaal zijn. Moeder, buurman, collega, kerkenraadslid, enzovoort. Ik vermoed dat het ook mogelijk is om, daar waar mensen anoniem willen blijven, hier in het algemeen op in te gaan. Dit betekent ook: homogeniseer niet. Hoewel de onderzoeksparticipanten in sommige opzichten een vrij homogene groep vormen (vrouw, blank en middenklasse) en misschien zelfs een bepaalde kwetsbaarheid met elkaar delen, of de zorg die zij voor de grensoverschrijdende pastor hadden, zijn zij in tal van andere opzichten uiteraard heel verschillend van elkaar. Onvergelijkbaar.

Ten derde: besteed expliciet aandacht aan de werking van het slachtofferbegrip (*Arbeit am Symbolischen*). Bespreek binnen geloofsgemeenschappen hoe wij zijn gevormd door beelden van passieve en onschuldige slachtoffers en bespreek dat deze beelden contraproductief zijn als het gaat om seksuele grensoverschrijding in de geloofsgemeenschap. Omdat onschuld verlamt. Wie de onschuld van slachtoffers benadrukt, ontnemt hun de handelingsruimte die zij nodig hebben om de regie over hun leven terug te winnen. Wie de onschuld van slachtoffers benadrukt, zadelt hen daarnaast maar al te gauw met een schuldgevoel op. Omdat zij de grensoverschrijding doorgaans niet alleen passief hebben ondergaan, maar omdat zij binnen de misschien heel beperkte mogelijkheden die hen ter beschikking stonden hun afwegingen hebben gemaakt. Zij hebben gehandeld. Maar vooral is het beeld van het onschuldige en passieve slachtoffer in de context van seksuele grensoverschrijding niet adequaat omdat het bij seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie helemaal niet gaat om de vraag naar schuld of onschuld van het slachtoffer, maar om de professionele verantwoordelijkheid van de pastor. Al wordt dit punt in mijn ogen makkelijk vertroebeld omdat de kwetsbaarheid van het slachtoffer, de mate van asymmetrie dus, wel meespeelt (in elk geval gevoelsmatig) bij de beoordeling van

de ernst van de grensoverschrijding. Zo benadrukken verschillende onderzoeksparticipanten dat seksueel misbruik van minderjarigen een heel andere categorie is.<sup>213</sup>

In dit verband is het interessant om even terug te komen op de feministische kritiek op het contextuele denken. Misschien kan de terughoudendheid van Nagy om binnen het machtsdiscours te spreken over daders en slachtoffers wel worden verstaan als een verzet tegen het vastzetten van mensen in een slachtofferidentiteit. Misschien doet Nagy niet zo veel met het slachtofferbegrip omdat hij huiverig is voor de connotaties die het begrip heeft. Zijn therapie is er in elk geval sterk op gericht om, zonder voorbij te gaan aan beschadigingen, mensen in beweging te brengen. De beschadigingen worden erkend, maar mensen worden niet bemoeidigd om passief (onschuldig) te blijven – Hanneke Meulink-Korf spreekt in dit verband van de ‘begeerde plaats van de onschuld’. (Meulink-Korf, 1997, 13; vgl. Dillen, 2004, 126vv)

Tot de *Arbeit am Symbolischen* die rond slachtofferbeeldvorming nodig is in geloofsgemeenschappen die met seksuele grensoverschrijding worden geconfronteerd, behoort ook het tegengaan van de eerder besproken dichotomie in het spreken tussen slachtoffers en niet-slachtoffers. Onder meer door te morrelen aan de constructie van een geweldvrij voorgestelde normaliteit, waar slachtoffers buiten vallen. De werkelijkheid, waarin slachtoffers zo veel meer zijn dan slachtoffers alleen en helpers zelf hulp hebben ontvangen, of zelf slachtoffer waren, is immers meer geschakeerd dan een binaire scheiding tussen slachtoffers en niet-slachtoffers doet vermoeden.

Ten vierde: voor mensen die getroffen geloofsgemeenschappen begeleiden, kan het belangrijk zijn om de beschrijving van (onder meer) Van Dijk van secundaire victimisatie, maar vooral de beschrijving van het fenomeen van *reactive victim scapegoating*, in het achterhoofd te houden om de dynamiek in de gemeente te kunnen verstaan en om te proberen om degenen die daarvan de dupe dreigen te worden, te beschermen.

Ten vijfde: houd de spanning uit tussen aan de ene kant objectieve victimisatie (voortkomend uit de machtsasymmetrie van de pastorale relatie) en aan de andere kant de verantwoordelijkheid en de (relationeel opgevatte) autonomie van mensen, die proberen om, zelfs binnen beperkte mogelijkheden, eigen keuzes te maken en *agency* te ontplooiën. Dat betekent onder meer dat het naast de nodige zorg voor slachtoffers belangrijk is om ook alert te zijn op de mogelijkheid dat primaire slachtoffers actief betrokken willen worden in het zoeken naar wegen om als geloofsgemeenschap met de grensoverschrijding om te gaan en uiteindelijk weer verder te kunnen gaan. Misschien zijn er wel mogelijkheden om primaire slachtoffers in de zorg voor de geloofsgemeenschap te betrekken (vgl. Liberty, 2006e, 192v). Hierbij is het belangrijk om per situatie en per moment te kijken waar de betrokkenen zich precies bevinden. Het beeld van het ‘sterke’ slachtoffer dat wij hier schetsen, mag immers net zo min normatief worden als het beeld van het passieve en onschuldige slachtoffer dat wij hier ter discussie proberen te stellen. Niet alleen verschilt de mate van betrokkenheid heel erg per benadeelde, ook voor één en dezelfde persoon kan, zoals wij zagen in de gesprekken met onderzoeksparticipanten, de betrokkenheid die hij of zij wenst, of aankan, in de loop van het proces enorm heen en weer bewegen.

Samenvattend: om eerst het machtsdiscours in een geloofsgemeenschap te introduceren en vervolgens te proberen om begrip te bewerkstelligen voor het feit dat de betreffende slachtoffers afwijken van het culturele slachtofferbeeld, is vermoedelijk veel gevraagd. Op de een of andere manier zal tegelijk met de introductie van het machtsdiscours moeten worden gewerkt

---

<sup>213</sup> Sommigen wijzen hier echter ook op overeenkomsten, zoals wij zagen bij de bespreking van de incestparallie.

aan andere beelden van mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ervaren. Of het helpt en hoe zo'n *Arbeit am Symbolischen* er heel concreet zou kunnen uitzien, kan ik vanuit mijn ervaring niet goed inschatten. Makkelijk lijkt het mij niet. In de gesprekken zagen wij immers hoe vast mensen in een geloofsgemeenschap kunnen zitten in een bepaalde lezing van het gebeurde en hoe standvastig zij kunnen weigeren om 'het te willen zien'. Het is duidelijk dat op dit punt veel innerlijke beweeglijkheid en bereidheid om te bewegen van geloofsgemeenschappen wordt gevraagd, ook daar waar van meet af aan aan bewustwording rond het slachtofferbegrip wordt gewerkt.

### *b. Over de pastorale relatie*

Op een laatste thema willen wij in dit hoofdstuk nog ingaan. Om twee redenen. Bij de bespreking van de reflecties van verschillende auteurs rond het slachtofferbegrip hebben wij heel in het algemeen over slachtoffers nagedacht. Zonder hierbij onderscheid te maken tussen 'soorten slachtoffers' of, beter gezegd, tussen de heel verschillende ervaringen van mensen. De vraag is dus wat deze reflecties betekenen voor mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ervaren. Klopt het daar gezegd ook voor hen? Is de discussie over het slachtofferbegrip hier ook gevoerd? Op deze vraag willen wij in deze subparagraaf ingaan. Ten tweede willen wij het kader van de verantwoordelijkheid van de pastor voor het waarborgen van de veiligheid van de pastorale relatie – waarmee wij dit hoofdstuk zijn begonnen en dat ook het kader vormt van de hele onderneming van dit onderzoek – nog eens nader bekijken. Kan dat eigenlijk wel? Kun je enerzijds nadrukkelijk vasthouden aan de verantwoordelijkheid van de pastor, terwijl je anderzijds (binnen dat kader) pleit voor ruimte voor de *agency* van getroffenen? Of hink je dan te veel op twee gedachten? Meet je dan niet met verschillende maten? Ook op deze vraag willen wij hier, in het tweede deel van deze reflectie, ingaan. Aan de hand van de zogenaamde *Boundary Wars*-discussie, een verhit debat uit de vroege jaren 90 van de vorige eeuw over de grenzen van de pastorale relatie, zullen wij deze twee vragen aan de orde stellen. Aansluitend willen wij ingaan op wat dit debat betekent voor ons kader van de verantwoordelijkheid van de pastor voor het waarborgen van de veiligheid van de pastorale relatie. Hoe zien wij zelf eigenlijk de pastorale relatie?

#### *De Boundary Wars-discussie*

Is de discussie rond het slachtofferbegrip eigenlijk ook gevoerd door mensen die seksueel misbruik in pastorale relaties aan de orde stellen? Op het eerste gezicht lijkt het er niet op. In literatuur over seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties wordt doorgaans duidelijk het machtsdiscours gehanteerd. De asymmetrie van de pastorale relatie wordt benadrukt en tegenover de kwetsbaarheid en de afhankelijkheid van de pastorant wordt de verantwoordelijkheid van de pastor voor het waarborgen van veilige grenzen benadrukt. Voor nuanceringen van dit beeld lijkt weinig ruimte te zijn. Dat verbaast misschien ook niet. Anders dan bij geweldsmisdrijven, waarbij voor iedereen duidelijk is wie hier nu de dader is en wie het slachtoffer (al laat het mechanisme van *victim-blaming* zien dat ook dan nog vaak deze discussie wordt gevoerd), ligt het bij seksuele relaties tussen pastores en volwassen gemeenteleden waarbij grof geweld niet aan de orde is, wat lastiger. Hier blijkt dat het machtsdiscours telkens opnieuw op het romantisch discours bevochten moet worden. Hier lijkt het, ondanks het enorme werk dat op dit gebied is verzet, voor de omgeving niet vanzelfsprekend te zijn om het gebeurde als misbruik te zien. Dat auteurs in deze situatie weinig behoefte voelen om het machtsdiscours te nuanceren, klinkt dan ook plausibel. Toch is de conclusie dat de discussie over het slachtoffer-

begrip binnen het gesprek over seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties niet is gevoerd, voorbarig. Want ook hier wordt doorgaans (al dan niet naast het slachtofferbegrip) het begrip *survivor* gebruikt. En ook hier leggen de auteurs vaak veel nadruk op enerzijds de 'normaliteit' van mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ervaren, en anderzijds op de veerkracht en de moed waarmee deze mensen proberen om misstanden aan de orde te stellen (zie bijvoorbeeld Fortune, 1989). Dat desondanks voor de lezer toch vooral het beeld van het kwetsbare en passieve slachtoffer overheerst, heeft vermoedelijk voor een belangrijk deel te maken met de in dit hoofdstuk besproken kracht en beeldvormende werking van het slachtofferetiket. Maar deze conclusie is vooral voorbarig omdat de discussie aangaande seksueel misbruik in pastorale relaties wel is gevoerd. Maar dan in een andere vorm en feitelijk veel radicaler. Hier werd namelijk niet zozeer gekeken naar de effecten van het slachtofferetiket op de hele persoon en hier werd niet zozeer gezocht naar ruimte voor *agency* van mensen die in een bepaalde situatie slachtoffer zijn geworden, maar hier werd, uitgaande van de *agency* van degenen die zich voor hulp tot een pastor of therapeut wendden, het hele kader van de verantwoordelijkheid van de pastor of therapeut voor de veiligheid van de relatie ter discussie gesteld. Heel in het kort zullen wij proberen de discussie weer te geven, voordat wij in de vraag zullen stellen naar de betekenis van deze discussie voor de onderneming van dit onderzoek.

In *When Boundaries Betray Us* reflecteert de feministische theologe Carter Heyward op haar eigen therapie (Heyward, 1993; zie ook: Baur, 1998; Miller-McLemore, 2003; Ragsdale, 1996; SteinhoffSmith, 1998). Susan Baur beschrijft het geweldige begin van de therapie van Heyward, waarin Heyward het gevoel heeft dat zij samen met haar therapeute op reis is gegaan. Maar als Heyward na een tijdje haar hoop uitspreekt het stadium van overdracht uiteindelijk te boven te komen en vriendschap met haar therapeute te sluiten, wordt zij teruggewezen. Een zakelijke, therapeutische relatie en vriendschap sluiten elkaar volgens de therapeute uit:

“Heyward staarde haar niet-begrijpend aan, terwijl verwarring en het besef dat ze afgewezen was haar als een mokerslag troffen. Had ze zich alleen maar ingebeeld dat ze *elkaar* hielpen en genazen? Dat ze allebei opgewonden en blij waren over deze wekelijkse bezoeken? Was ze dan zó gek? (...) Was dit een *echte relatie* of was het dat niet? Ze wilde geen namaakrelatie of een 'alsof'-relatie of een je-mag-me-aardig-vinden-en-ik-doe-wel-of-ik-jou-aardig-vind-relatie. Voor haar was het menens.” (Baur, 1998, 292v; Heyward, 1993)

Heyward heeft de wijze waarop haar therapeute toen en in het vervolg van de (mislukkende) therapie vasthield aan de grenzen van de therapeutische relatie als misbruikend ervaren en argumenteert in haar boek dat mensen niet alleen beschadigd kunnen worden door seksuele grensoverschrijding in de therapeutische context, maar ook door de weigering van wederzijdsheid.

Op het boek van Heyward is bezorgd en fel gereageerd. Zo verdedigt Marie Fortune de belangrijke en beschermende functie van grenzen in de therapeutische en pastorale context (Fortune, 1994b). Haar reactie roept een nieuwe reactie van Heyward op, waar ook Fortune weer op reageert (Heyward, 1994; Fortune, 1994a; Heyward, 1995). Ook de meningen van reviewers staan bijna diametraal tegenover elkaar (zie SteinhoffSmith, 1998; Cooper-White, 1994). Uiteindelijk culmineert de discussie in een boek met de titel *Boundary Wars*, waaraan naast Fortune en Heyward ook andere voorstanders van beide posities hun stem laten horen (Ragsdale, 1996).

Waar gaat dit debat over? Volgens Katherine Ragsdale, de editor van *Boundary Wars*, gaat het in dit debat om de vraag hoe seksueel misbruik precies gedefinieerd moet worden:

“By sexual exploitation do we mean only the manipulation or coercion of vulnerable persons by professionals in whom they have put their trust? Or does the category include any sexual or romantic contact between a professional and a ‘client’? Is an adult woman or man ever able to give meaningful consent to a sexual or romantic relationship with someone to whom she or he has once turned for professional help? (...) The feminist community, united in its support for victims, its abhorrence of abuse, and its commitment to justice, has been divided in its understanding of which definition of abuse is appropriate”. (Ragsdale, 1996, xvi)

Niemand, ook Heyward en haar medestanders niet, ontkent hoe schadelijk seks binnen een hulpverlenersrelatie doorgaans is. Het is volgens Ragsdale ook niet zo dat beide partijen zich niet zouden kunnen inleven in het standpunt van de ander. Maar beide kampen kennen aan de vele factoren die in de complexe hulpverlenende situatie een rol spelen wel een verschillend gewicht toe. Volgens Ragsdale gaat het voor een belangrijk deel om verschil in mening over de mate van aanvaardbaar risico in hulpverlenende relaties: “To fail to protect is to put already hurt and vulnerable people at further risk. To overprotect is to deny adults the right to take the very risks that might set them free.” (Ragsdale, 1996, xxi) Als het gaat om vragen rond *meaningful consent*, overdracht, duale relaties, de reeds genoemde mate van aanvaardbaar risico en de beroepsstandaards voor pastores en therapeuten, nemen Heyward en haar medestanders (Roy SteinhoffSmith duidt deze groep aan als de *radicals*) duidelijk een andere positie in dan de groep die pleit voor het strikte handhaven van de grenzen van de pastorale en therapeutische relatie (deze groep wordt door SteinhoffSmith aangeduid als *pastoral professionals*).

Maar is dit ook werkelijk het probleem? Volgens SteinhoffSmith misverstaat Ragsdale de grondleggende vraag achter de hele discussie en kiest zij, hoewel zij hoopt te bemiddelen tussen *pastoral professionals* and *radicals*, onbewust de kant van de *pastoral professionals* die voor de handhaving van strikte grenzen pleiten, door het probleem te definiëren als een vraag naar de (mogelijke) plaats van seks naast of na de therapeutische, of pastorale relatie:

“[Ragsdale] defines the conflict as primarily about sex – and for the pastoral professionals, it is. Pastoral professionals begin with the argument that sex between professionals and clients is wrong and end with the attempt to prohibit the mutuality that might lead to such unethical sexual relations. For the radicals, sex is not the issue – agency is. Radicals begin with the argument that denying the client’s agency is wrong and end with the prescription of mutuality as the antidote to such unethical denials. The two positions are in direct contradiction.” (SteinhoffSmith, 1998, 132)

Hoewel ook SteinhoffSmith aanvankelijk probeerde tussen de twee posities te bemiddelen, komt hij uiteindelijk tot de conclusie dat dit niet mogelijk is. Je moet gewoon kiezen. Hijzelf kiest de kant van de *radicals*: seks heeft geen plaats in de therapeutische relatie, maar als je uit angst voor seks de wederzijdsheid uit de relatie probeert te bannen, dan gooi je het kind met het badwater weg. Want juist de wederzijdsheid is volgens hem datgene wat werkelijk in staat is mensen te helpen. (SteinhoffSmith, 1998, 132)

De positie van Susan Baur is hieraan verwant (Baur, 1998; Baur, 1996). Baur bespreekt de mislukte therapie van Heyward binnen haar reflectie op de plaats van de liefde in het ‘intieme uur’ van de psychotherapie, waarbij zij de vraag stelt ‘hoe de liefde in het intieme uur kan worden opgenomen en erkend zonder dat dit tot misbruik leidt’. (Baur, 1998, 296) Volgens haar komt liefde en genegenheid in therapie heel veel voor. Juist daar waar de liefde wordt ontkend, worden volgens Baur mensen beschadigd. Zo vertelt zij bijvoorbeeld dat Heyward en anderen



zich vooral verraden voelen wanneer zij denken dat hun therapeuten zich achter hun professionaliteit verschuilen omdat zij niet durven toegeven dat zijzelf zich ook tot hun patiënten aangetrokken voelen: “Als de therapeut zijn genegenheid toegaf, dan was de pijn van de onmogelijke liefde uit te houden. Als hij weigerde zijn gevoelens te erkennen, dan minachtte en verried hij de relatie.” (Baur, 1998, 294) Baur vreest dat juist angst voor liefde of genegenheid en pogingen om met allerlei regels de liefde uit de therapie te weren, kunnen leiden tot misbruik:

“Nu leraren, therapeuten en geestelijken de intimiteit verbijsterd vaarwel zeggen, en nu zowel helper als geholpene zich gefrustreerd voelt omdat ze een echte relatie hebben ingewisseld voor een gereguleerde, bestaat de kans dat het aantal gevallen van schaamteloze seksuele uitbuiting eerder stijgt dan daalt. Zoals we zullen zien, is in diverse onderzoeken naar seks tussen arts en patiënt geconstateerd dat seksuele uitbuiting plaatsvindt wanneer therapeuten cynisch worden en gedesillusionneerd zijn in hun beroep.” (Baur, 1998, 21)

Heyward en anderen doordenken het in deze discussie centrale concept *boundary* verder. Volgens Heyward en Harrison weerspiegelt het uit de therapeutische context afkomstige begrip kapitalistische sociale relaties, en een patriarchale spiritualiteit (Heyward & Harrison, 1996, 113; vgl. Greenspan, 1996; Thompsett, 1996; Heyward, 1995). In een onveilige wereld geeft het *boundary*-concept ons ten onrechte een gevoel van veiligheid, zonder bij te dragen aan de strijd voor een rechtvaardige wereld (Heyward & Harrison, 1996, 113).

Volgens SteinhoffSmith reageren de *pastoral professionals* zo fel op Heyward omdat zij (grotendeels impliciet en misschien zelfs onbewust) de pastor of therapeut op één lijn stellen met ouders, *interpreters* (die in staat zijn te lezen wat jezelf niet weet), dokters en God (SteinhoffSmith, 1998, 136, 138). Dit verklaart waarom zij zo beducht zijn voor alles wat tot seksueel contact in de pastorale realiteit zou kunnen leiden: “The analogy between the pastor and the parent makes such sexual relations akin to incest.” (SteinhoffSmith, 1998, 136) SteinhoffSmith komt tot een soortgelijke conclusie als Heyward en Harrison:

“What made *When Boundaries Betray Us* an act of war? The answer lies in a political truism: those in power start wars when others threaten their rule. When Heyward wrote as a client, yet resisted the professional definition of clients as innocent and disabled victims, she threatened the ideology buttressing professional power and thus the material and other interests of professionals.” (SteinhoffSmith, 1998, 141)

Wie bijvoorbeeld de recensie van Pamela Cooper-White en anderen leest (Cooper-White, 1994), waarin Heyward op onfaire wijze wordt gepathologiseerd (Miller-McLemore, 2003, 124), kan zich inderdaad niet aan de indruk onttrekken dat hier sprake is van wat Van Dijk *reactive victim scapegoating* noemt: een al te assertief slachtoffer (of, in dit geval, een al te assertieve cliënt) moet in het gareel worden gebracht door haar getuigenis in diskrediet te brengen.

Bonnie Miller-McLemore stelt de onfaire pathologisering van Heyward door Cooper-White en anderen ter discussie, maar ook zij herkent een sterke (halfbewuste) overdracht bij Heyward (Miller-McLemore, 2003, 124). Miller-McLemore erkent het belang van de vragen die Heyward aan de orde stelt, maar onderscheidt daarnaast ook een tweede, meer verborgen agenda, die maar moeilijk fair beoordeeld kan worden en die de discussie vertroebelt: door dit boek te publiceren, probeert Heyward nog steeds haar therapeute (die verder contact met Heyward weigert) te bereiken. Heyward hoopt nog steeds van haar therapeute te horen hoe zij hun relatie toen heeft ervaren. Dit zeer persoonlijke pleidooi – volgens Miller-McLemore spreekt uit dit boek “an intense, at times almost unbearable, yearning for recognition in the

face of an abyss of silence and pain” (Miller-McLemore, 2003, 123) – maakt een onpartijdig lezen van Heywards pleidooi om therapeutische grenzen ter discussie te stellen, volgens Miller-McLemore bijna onmogelijk. (Miller-McLemore, 2003, 123)

Volgens Miller-McLemore ligt een slechte definitie van het begrip wederzijdsheid ten grondslag aan veel verwarring in deze discussie (Miller-McLemore, 2003, 125v; vgl. Cooper-White, 1994, 288). Terwijl Fortune met deze term seksuele en emotionele intimiteit aanduidt, doelt Heyward ermee op gedeelde macht en *agency*. Door bij te dragen tot een meer gedifferentieerd gebruik van de term wederzijdsheid hoopt Miller-McLemore op meer helderheid in deze discussie. Wie over wederzijdsheid niet alleen (zoals de *radicals* lijken te doen) in de context van volwassenen nadenkt, maar bijvoorbeeld ook kinderen in de reflectie betreft (vgl. Fortune, 1994b), ziet dat wederzijdsheid een begrip is dat in beweging moet blijven: “[M]utuality is more a verb than a noun; it describes an always-evolving process rather than an object that people obtain.” (Miller-McLemore, 2003, 132) De mate van wederzijdsheid wordt hierbij mede bepaald door de richting waarin die beweegt: wordt de wederzijdsheid groter of kleiner? Als het goed is, staat de relatie niet stil, hiërarchieën waarbij één persoon tijdelijk meer expertise en verantwoordelijkheid draagt dan een ander, kunnen bewegen in de richting van een vollediger wederzijdsheid. (Miller-McLemore, 2003, 128v)

Dat Miller-McLemore ondanks haar begrip voor de *radicals* zelf meer affiniteit lijkt te hebben met de positie van de *pastoral professionals* (je kunt vermoedelijk inderdaad niet neutraal blijven in deze discussie), blijkt onder andere uit de wijze waarop zij de relaties tussen opvoeders en kinderen gebruikt om het begrip wederzijdsheid te differentiëren. De therapeutische relatie kan in elk geval *tijdelijk* op de relatie tussen opvoeders en kinderen lijken in die zin dat de therapeut of pastor een verantwoordelijkheid voor de relatie draagt die van de pastorant of cliënt *op dat moment* niet verwacht mag worden.

#### *De veiligheid van de pastorale relatie*

Wat betekent het *Boundary Wars*-debat voor onze reflectie en met name voor het kader van de verantwoordelijkheid van de pastor voor de veiligheid van de pastorale relatie die wij tot nu toe eenvoudigweg hebben geponeerd?

In mijn ogen is de positie van de *radicals* (waarop wij bij de weergave vrij veel nadruk hebben gelegd) relevant voor dit onderzoek, omdat onze observatie van een discrepantie tussen de gangbare slachtofferbeelden enerzijds en de actieve en betrokken onderzoeksparticipanten die wij hebben ontmoet anderzijds, doet denken aan de wijze waarop de *radicals* tegen het beeld van de kwetsbare en afhankelijke cliënt of pastorant in, pleiten voor meer wederzijdsheid in de pastorale en therapeutische relatie. Ook hen gaat het erom mensen niet slechts te zien als passieve objecten van het handelen van anderen, maar als handelende subjecten die verantwoordelijkheid kunnen en willen dragen. Hier ligt een overeenkomst. Natuurlijk zijn er ook verschillen. Wij zoeken in dit onderzoek naar ruimte die mensen die in een bepaalde situatie slachtoffer zijn geworden, nodig hebben om in andere situaties en in hun leven als geheel niet alleen als slachtoffer te worden beschouwd. Het kader van de verantwoordelijkheid van de pastor waarbinnen wij ons zoeken naar ruimte plaatsen, helpt ons hierbij om zowel het onrecht dat hen is aangedaan als hun *agency* in het oog te kunnen houden. De *radicals* daarentegen denken na over de pastorale of therapeutische relatie in het algemeen (waarbij zij de mogelijkheid van seksueel misbruik in deze relatie onderkennen) en zoeken binnen deze relatie naar ruimte voor wederzijdsheid, *agency* en verantwoordelijkheid.

De vraag waarvoor de *boundary wars*-discussie ons in mijn ogen stelt, is of het wel mogelijk is om, als het gaat om het poneren van de verantwoordelijkheid van de pastor, in de nabijheid van de positie van de *pastoral professionals* te verkeren, terwijl wij, als het gaat om het verzet tegen een totalisering van een slachtoffer-ervaring tot slachtoffer-identiteit, affiniteit voelen met de *radicals*.

Een eerste snel antwoord op deze vraag luidt: ja, dat is mogelijk. Het gaat hier immers om heel verschillende contexten. Enerzijds om de pastorale relatie, waarvan wij tot nu toe zeiden dat deze intrinsiek wordt gekenmerkt door een machtsasymmetrie, en anderzijds om de 'rest' van het leven van mensen, in het bijzonder om hun relaties binnen de geloofsgemeenschap, waar zij gemeentelid zijn (en dus min of meer expliciet pastorant), maar waar ook al de andere posities die zij in hun leven hebben een rol spelen: moeder, dochter, partner, vriendin, buurman, kerkenraadslid, leiding van de kindernevendienst, collega, enzovoort... Ons gaat het er in dit onderzoek om ruimte te zoeken voor al deze verschillende andere posities, dus voor alles wat mensen naast slachtoffer ook nog zijn, door de maatschappelijke verwachtingen aan het gedrag van slachtoffers zichtbaar te maken en ter discussie te stellen.

De affiniteit die wij voelen met de positie van de *radicals* om ook binnen de pastorale relatie zelf niet voorbij te gaan aan *agency* en verantwoordelijkheid van de pastorant noopt ons daarnaast echter ook tot een tweede, minder snel antwoord. Hoe zien wijzelf de pastorale relatie en welke plaats hebben noties als wederzijdsheid, *agency* en verantwoordelijkheid van de pastorant hierin?<sup>214</sup> Heel in het kort willen wij hier ingaan op deze grote vraag. Hierbij ga ik alleen in op één van de vele factoren die worden genoemd in verband met de machtsasymmetrie van de pastorale relatie,<sup>215</sup> namelijk op de vooronderstelling dat de pastorale relatie onder andere asymmetrisch is omdat zij trekken heeft of kan hebben van een relatie tussen een volwassene en een kind.

Terwijl de *radicals* voor de beschrijving van de pastorale relatie gebruikmaken van het taalveld van volwassen relaties, lijken de *pastoral professionals* zich eerder te oriënteren aan beelden van de relatie tussen ouders en kinderen. Hoe sta ik hierin? Een van de punten die uit het interviewmateriaal naar voren komen en die mij het meest aan het denken hebben gezet, is het feit dat onderzoeksparticipanten vertellen dat zij in de grensoverschrijdende pastor een vaderfiguur zagen én dat zij moederlijke gevoelens voor dezelfde pastor hadden.

Ik denk dat de pastorale relatie ruimte biedt voor een heel scala aan verhoudingen, die afwisselend en ook tegelijkertijd een rol kunnen spelen. Het feit dat de pastorale relatie als het goed is hierbij ook een plek is die niet alleen ruimte biedt voor het volwassen deel van een (volwassen) mens, maar ook voor diens 'innerlijke kind',<sup>216</sup> brengt een extra verantwoordelijkheid voor de pastor met zich mee. Wat dat betreft ben ik het eens met de *pastoral professionals* dat de pastor degene is die ervoor moet zorgen dat dit contact, waarbinnen ook ruimte is om samen te luisteren naar het innerlijke kind in de pastorant, veilig is. De ervaring van Petra, die door haar predikant uitdrukkelijk wordt uitgenodigd om in de pastorale relatie als het ware in te halen wat zij als kind zo heeft gemist en die in deze situatie grensoverschrijding ervaart, is

---

<sup>214</sup> Ik stel deze vraag trouwens als beginnende gemeentepredikante die zelf ervaart hoe lastig het balanceren tussen afstand en nabijheid en het jongleren met allerlei verschillende en door elkaar heen lopende functies en posities in de relatie tussen predikant en gemeenteleden kan zijn.

<sup>215</sup> Andere factoren zijn bijvoorbeeld de manier waarop de pastor op de een of andere manier God 'meeneemt' in de pastorale relatie, of het verschil in kennis en invloed.

<sup>216</sup> Zie bijvoorbeeld Diekmann (2005) en vergelijk de ego toestanden 'ouder', 'kind' en 'volwassene', die binnen de transactiele analyse worden onderscheiden (Arendsen Hein, 2004).

een verschrikkelijk voorbeeld van een schending van de veiligheid die het samen luisteren naar het innerlijke kind van de pastorant vereist.

Maar deze ruimte om samen te luisteren naar het innerlijke kind van de pastorant, is niet de enige karaktertrek die de pastorale relatie heeft, al kan die soms misschien sterk op de voorgrond staan. Daarnaast spelen andere kanten een rol. Zeker in pastorale relaties, waar veel sterker dan in therapeutische relaties sprake is van duale, of meestal zelfs van plurale (SteinhoffSmith, 1998, 132) relaties – iemand kan immers tegelijk pastorant, lid van de kerkenraad, ouder van even oude kinderen als de predikantskinderen, lid van de beroepingscommissie van de predikant, gemeentelid, buurman en nog veel meer zijn – kan het contact tussen een pastor met hetzelfde gemeentelid er in diverse contexten heel anders uitzien. En een van de vormen die de pastorale relatie kan aannemen, zo blijkt uit de interviews, is een contact waarbij een gemeentelid het beschadigde innerlijke kind in de pastor ziet en probeert om voor dit beschadigde kind te zorgen. Ik denk dat het belangrijk is om dit zorgen te zien en te erkennen. Als een in eerste instantie gezonde manier van een volwassen mens om verantwoordelijkheid te nemen voor een ander. Maar dat is misschien vaak niet het enige. Naast deze volwassen manier om verantwoordelijkheid te nemen voor een ander, bestaat in de pastorale relatie de mogelijkheid van ‘parentificatie’. In het zorgen voor de pastor kan immers een ouder patroon van de pastorant als geparentificeerd kind worden herhaald. En vermoedelijk lopen verschillende vormen van zorgen voor de pastor ook vaak door elkaar heen en zijn deze onontwaaarbaar met elkaar verweven. Deze mogelijkheid van parentificatie betekent echter opnieuw dat de pastor verantwoordelijk is voor het waarborgen van de veiligheid van het pastorale contact. Niet alleen de pastorant, ook de pastor heeft een innerlijk kind dat beschadigd en tekortgekomen is, maar de pastor is zelf voor de zorg voor dit kind verantwoordelijk. De pastor moet er dus voor zorgen dat hij niet de pastorant laat opdraaien voor behoeftes die in de pastorale relatie niet thuishoren.

De wijze waarop wij hier spreken over ruimte om samen te luisteren naar het innerlijke kind van de pastorant binnen de pastorale relatie, raakt aan het verschijnsel overdracht en tegenoverdracht. In de ethische verantwoording van het onderzoek stipten wij dit verschijnsel al even aan (maar zeiden toen dat het er in dit onderzoek niet om gaat mogelijke overdracht van onderzoeksparticipanten in de onderzoeksrelatie te duiden). Hier willen wij er iets uitgebreider op ingaan. Het verschijnsel overdracht en tegenoverdracht is voor het eerst beschreven door Sigmund Freud in de context van de psychoanalyse:

“The patient is not satisfied with regarding the analyst in the light of reality as a helper and adviser who, moreover, is remunerated for the trouble he takes and who would himself be content with some such role as that of a guide on a difficult mountain climb. On the contrary, the patient sees in him the return, the reincarnation, of some important figure out of his childhood or past, and consequently transfers on to him feelings and reactions which undoubtedly applied to this prototype. This fact of transference soon proves to be a factor of undreamt-of importance, on the one hand an instrument of irreplaceable value and on the other hand a source of serious dangers. This transference is ambivalent: it comprises positive (affectionate) as well as negative (hostile) attitudes towards the analyst, who as a rule is put in the place of one or other of the patient’s parents, his father or mother.”<sup>217</sup>

---

<sup>217</sup> Sigmund Freud: An Outline of Psychoanalysis - 1940., Uit: <http://www.freudfile.org/psychoanalysis/transference.html> ( 2 juli 2013). Zie ook Lindijer (1984, 30).

Bij overdracht gaat het dus om gevoelens ten opzichte van anderen, die hun oorsprong in eerdere relaties hebben. Zo omschrijft Bouwkamp overdracht als het “ervaren van gevoelens, driften, houdingen, fantasieën en weerstanden ten aanzien van een persoon in het heden (in casu de therapeut), die niet het werkelijke object van deze gevoelens en emotionele reacties is”. (Bouwkamp & De Vries, 1992, 220; Brinkhof, 2002)<sup>218</sup> Therapeutische en pastorale relaties, relaties waar ruimte wordt geboden aan het innerlijke kind van de ander, nodigen overdracht als het ware uit. Tegelijk helpt het om overdracht niet als exclusief kenmerkend voor de pastorale of therapeutische relatie te verstaan. Heyward en Harrison wijzen erop dat overdracht in belangrijke relaties tussen mensen altijd op de een of andere manier een rol speelt, gewoon als een manier waarop wij relaties uit ons verleden meenemen in huidige relaties (Heyward & Harrison, 1996v; Ragsdale, 1996, xviii; vgl. Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 209; Boszormenyi-Nagy, 1972, 377). Onder tegenoverdracht wordt enerzijds de overdracht van de pastor of de therapeut verstaan (zie bijvoorbeeld Boswijk-Hummel, 1997), maar ook de reactie van de pastor op de overdracht van de ander. Onbewust vanuit diens eigen niet ingeloste noden (zie bijvoorbeeld Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 209), of bewust als een therapeutische interventie. Overdracht kan vele vormen aannemen (vgl. Miller-McLemore, 2003, 124) en verschillende soorten overdracht lopen, denk ik, vaak tegelijkertijd door elkaar heen. Zo vermoed ik dat een pastor enerzijds met tegenoverdracht reageert op de overdracht van de pastorant, maar dat misschien daarnaast en tegelijk ook de pastorant met tegenoverdracht reageert op de eigen overdracht van de pastor. Inzicht in eigen overdracht en eigen destructieve gerechtigheid (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 199) is vermoedelijk een onmisbare hulp voor pastores om de grenzen van de pastorale relatie te kunnen bewaren.

Ik denk dat er in de pastorale relatie vanwege deze ruimte voor het innerlijke kind van de pastorant geen sprake kan zijn van een volledige wederzijdsheid, ook al is deze ruimte voor het innerlijke kind maar één van de vele relatievormen die het contact tussen pastor en gemeentelid kan hebben. (Mede) vanwege deze ruimte voor het innerlijke kind van de pastorant is de pastor er verantwoordelijk voor om de veiligheid van de relatie te beschermen. Ofschoon graag als boegbeeld van het pleit voor wederzijdsheid voorgesteld,<sup>219</sup> spreekt bijvoorbeeld ook Martin Buber als het gaat om therapeutische relaties niet van een volledige wederzijdsheid:

“Jedes Ich-Du-Verhältnis innerhalb einer Beziehung die sich als ein zielhaftes Wirken des einen Teils auf den anderen spezialisiert, besteht kraft einer Mutualität, der es auferlegt ist, keine volle zu werden.” (Buber, 1997 [1962], 132)

De therapeutische relatie dient zich volgens Buber echter wel te oriënteren aan de wederzijdsheid van de *ik-jij* relatie. *Quantum satis* (vgl. Buber, 1997 [1962], 52).

Dat is de ene kant. Aan de andere kant dient een pastor natuurlijk wel oog te hebben voor al die andere kanten die de pastorale relatie ook heeft, of kan hebben. Slaagt hij (of zij) daar niet in, dan doet hij de ander, die zo veel meer is dan beschadigd kind alleen, geen recht. Concreet betekent dit, denk ik, ruimte voor (tot op zekere hoogte) wederzijdsheid in de pastorale relatie en voor *agency* en verantwoordelijkheid van de ander. Maar op een wijze door de pastor

---

<sup>218</sup> Zie in dit verband ook het onderscheid tussen een smalle definitie van overdracht, waarbij de overdracht gaat over herhaling van gevoelens die oorspronkelijk gericht waren op belangrijke anderen en een brede definitie van overdracht, waarmee alle gevoelens worden aangeduid die de cliënt ervaart in het contact met de hulpverlener. Op vergelijkbare wijze wordt ook tegenoverdracht smal en breed gedefinieerd. (Tijdink, 2013, 98vv)

<sup>219</sup> Zie bijvoorbeeld de discussie tussen Martin Buber en Carl Rogers (Buber & Rogers, 1983 [1965]) en vergelijk Rivera (1996).

gereflecteerd en ‘gemonitord’ en soms bijgestuurd, die van de pastorant niet verwacht en gevraagd mag worden. En ik denk dat Baur en Heyward gelijk hebben met hun vermoeden dat de pastor of therapeut die achter zorg voor de pastorant of cliënt zijn eigen gevoelens en kwetsbaarheid tracht te verbergen, deze onrecht doet.<sup>220</sup> Meulink-Korf en Van Rhijn spreken in dit verband van de noodzaak van congruentie in de communicatie (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 165v). Dit betekent dat het waarborgen van de veiligheid van de pastorale relatie in mijn ogen niet iets is wat je eenvoudigweg kunt doen door bepaalde dingen na te laten. Door bijvoorbeeld geen vriendschappen te sluiten met pastoranten. Het waarborgen van de veiligheid is in mijn ogen een balansact die nooit klaar is: je blijft als pastor in elke relatie altijd zoeken naar een juiste balans tussen afstand en nabijheid. Regels en richtlijnen, zoals bijvoorbeeld de ‘Beroepscode en gedragsregels voor predikanten en kerkelijk werkers’,<sup>221</sup> kunnen helpen om de balans te houden en kunnen aangeven waar je als pastor echt uit de buurt moet blijven (zo is het seksualiseren van afhankelijkheidsrelaties gewoon strafbaar), maar zij kunnen het balanceren zelf niet vervangen.

Voor het houden van een gezonde afstand kan het – net als voor de eerder besproken relatie tussen onderzoeker en onderzoeksparticipanten – helpen om de pastorale relatie ingebed in een netwerk van loyaliteiten te verstaan. De pastorale relatie staat immers niet op zichzelf, maar maakt deel uit van de complexe en vaak overlappende relationele netwerken van zowel pastor als pastorant. Dat de pastor respect heeft voor de context en de relaties en de verantwoordelijkheden van de ander is cruciaal. Oog voor de relaties van de ander helpt bovendien om een heimelijkheid (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 82) of dualiteit in de pastorale relatie te voorkomen. De ander van de ander is er immers ook en dat maakt het gesprek triadisch. De pastor mag binnen de context van de ander niet de plaats innemen die aan een ander toebehoort, misschien wel een ander die nog kan komen (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002; vgl. Fortune, 1996, 87). Meulink-Korf en Van Rhijn noemen in dit verband ook het opwarmen van de overdracht van de ander ten koste van diens loyaliteit aan de eigen context, en laten zien hoe de pastor zo eigen loyaliteitsvragen tot zwijgen kan proberen te brengen (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 210). Dat betekent bijvoorbeeld dat het niet fair is om in dit samen luisteren naar het innerlijke kind van de ander als pastor de rol van ouder aan te nemen, juist wanneer die rol op de pastor wordt geprojecteerd. Daarmee maak je de ander immers disloyaal aan de eigen context. Andersom moet de pastor ook niet aan de pastorant een plaats toekennen die aan iemand uit zijn of haar eigen context toebehoort.

“[Z]orgvuldig omgaan met overdracht, tegenoverdracht en eventuele zelfonthulling behoort tot de asymmetrische professionele verantwoordelijkheid van een hulpverlener of pastor. De ander is pastorant, geen surrogaat-intieme naaste. Goed pastoraat staat of valt met het respect voor de ander als pastorant en voor de context van die ander.” (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 211; Zie ook: Boszormenyi-Nagy, 1972)

---

<sup>220</sup> Vgl.: “Er zitten grote voordelen aan om jezelf als beroepspersoon buiten de behandeling te houden. We beschermen onze cliënten niet alleen voor onze eigen tegenoverdracht, we beschermen onszelf er ook voor. We hoeven niet te kijken naar de behoeften die we hebben als beroepspersoon, wat er in ons omgaat, wat ons stoort, waar we in de problemen komen, waar we onszelf uit moeten zien te worstelen in het onmiddellijke contact met de cliënt. De behandelaar hoeft zich niet kwetsbaar op te stellen en hij heeft daarvoor een prachtig excuus gecreëerd, namelijk dat hij dat voor de cliënt doet. Hij beschermt zichzelf dus zo dat hij er niet voor uit hoeft te komen dat hij zichzelf beschermt!” (Bouwkamp & De Vries, 1992, 207)

<sup>221</sup> <http://www.pkn.nl/Lists/PKN-Bibliotheek/Beroepscode%20en%20gedragsregels%20predikanten%20en%20kerkelijk%20werkers.pdf> (1 juli 2013)

## 9. Theologie: de rol van theologische en ecclesiologische noties, beelden en verwachtingen in de gemeentedynamiek

### 1. INLEIDING

Wij zagen in het contexthoofdstuk dat de spirituele gevolgen van seksuele grensoverschrijding voor de primaire slachtoffers vaak groot zijn. Daarnaast zagen wij hoe de reacties van mensen uit de omgeving extra beschadigend kunnen zijn. Deze reacties, mede voortkomend uit de behoefte het eigen zingevingssysteem in stand te houden, sluiten vaak weinig aan bij de existentiële vragen waarmee primaire slachtoffers te maken kunnen krijgen. In de literatuur wordt onder meer de druk om te vergeven genoemd. De gesprekken met onderzoeksparticipanten bevestigen dit beeld in grote lijnen. Het thema van dit analysehoofdstuk, van deze collage, is theologie. Wij zullen hier de vraag stellen naar de rol die theologische en ecclesiologische noties, beelden en verwachtingen spelen in de dynamiek in de geloofsgemeenschap. Hierbij wijkt de collage zoals die in dit hoofdstuk uit de gesprekken met onderzoeksparticipanten ontstaat, niet heel erg af van beschrijvingen van anderen over de rol die geloof en theologie spelen als het gaat om seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties. Het verschil zit met name in de focus. In deze collage proberen wij om op het punt van de gemeentedynamiek tot een nauwkeurig beeld te komen door bij de theologische en ecclesiologische noties die wij tegenkomen in de gesprekken, de vraag te stellen welke rol deze spelen in de gemeentedynamiek. Zo vormt het analysehoofdstuk 'theologie' een belangrijke aanvulling op de hoofdstukken 'web' en 'slachtofferbeelden'.

In de vorige twee analysehoofdstukken maakten wij telkens onderscheid tussen beschrijvingen van de onderzoeksparticipanten zelf en beschrijvingen van anderen over wie in de gesprekken vertellen. Zo keken wij in het laatste deel van het hoofdstuk 'web' naar de zelfpositioneringen van onderzoeksparticipanten en vergeleken wij deze positioneringen met de wijze waarop zij ervaren door anderen te worden gepositioneerd. In het hoofdstuk over slachtofferbeeldvorming stelden wij de beelden waarmee onderzoeksparticipanten worden geconfronteerd tegenover de beelden die zij zelf schetsen. Ook in dit hoofdstuk zullen wij het materiaal op deze wijze geordend presenteren. Wij beschrijven hoe onderzoeksparticipanten met bepaalde theologische en ecclesiologische noties, beelden en verwachtingen worden geconfronteerd en stellen daar de eigen beelden, noties en verwachtingen van onderzoeksparticipanten tegenover, zoals wij die in de gesprekken tegenkomen. Hierbij zijn de beelden, noties en verwachtingen van anderen vaak beelden, noties en verwachtingen die lange tijd vanzelfsprekend en onproblematisch ook deel uitmaakten van de eigen theologie van de onderzoeksparticipanten, totdat deze beelden door de ervaring van de grensoverschrijding lastig werden en niet meer bleken te 'kloppen'.

Wij zullen in dit hoofdstuk eerst kijken naar de rol die theologische legitimaties van de grensoverschrijdende relatie spelen in de gemeentedynamiek. Allereerst kijken wij naar de legitimaties van de grensoverschrijdende pastor, daarna gaan wij na op welke manier wij ook legitimaties van primaire slachtoffers tegenkomen in de gesprekken (2). Vervolgens gaan wij in op de wijze waarop onderzoeksparticipanten ervaren dat de grensoverschrijding en alles wat

daarmee te maken heeft, raakt aan het geloof. Aan het geloof van henzelf en aan het geloof van anderen in de geloofsgemeenschap. (3) In een volgende paragraaf zien wij op welke wijze onderzoeksparticipanten pogen om datgene wat zij door de grensoverschrijding als moeilijk zijn gaan ervaren, opnieuw en anders te verstaan (4). Daarna kijken wij naar eigen theologische voorstellingen van onderzoeksparticipanten. Hier zien wij welke antwoorden onderzoeksparticipanten proberen te geven op de vraag naar de verhouding tussen God en het onrecht dat hen getroffen heeft. (5) In de volgende paragraaf gaan wij op zoek naar het gebruik van bijbelse beelden in de gesprekken (6). Ook als het gaat om de theologie van onderzoeksparticipanten zien wij de actieve houding terug die ons ook elders in de gesprekken is opgevallen. Ook op deze actieve houding zullen wij hier ingaan. (7) In de daaropvolgende paragraaf proberen wij iets te zeggen over de verschillende kerkbeelden zoals die uit de gesprekken met de onderzoeksparticipanten oprijzen. Hoe zien zij de kerk en waar ervaren zij kerk? Waar hopen zij op? En wat benoemen zij als niet-kerk? In deze paragraaf willen wij daar enkele voorbeelden van geven. (8) In een laatste paragraaf gaan wij in op het thema vergeving en verzoening. Terwijl in dit hoofdstuk verder slechts incidenteel het gesprek met andere auteurs zal worden gezocht, zullen wij hier iets uitgebreider ingaan op literatuur rond vergeving en verzoening. Wij proberen hierbij niet het hele veld te bestrijken – de hoeveelheid literatuur rond deze thema's is immens – maar concentreren ons op enkele publicaties die in de context van seksueel geweld de vraag naar vergeving en verzoening stellen. (9) Een conclusie sluit dit hoofdstuk af (10).

## 2. THEOLOGISCHE LEGITIMATIES VAN DE GRENSOVERSCHRIJDING

Zoals wij ook in de portretten van de onderzoeksparticipanten zagen, geven verschillende participanten voorbeelden van de manier waarop de grensoverschrijdende pastor het seksuele contact theologisch legitimeert.

“De Bijbel werd gebruikt om mensen te manipuleren. (...) ‘Er staat in de Bijbel: zo moet je liefhebben.’ Dus als ik dat niet deed, dan deed ik niet wat God wilde. Dus het was bijna verkeerd... Als ik hem weigerde, voelde het voor mij alsof ik dan God weigerde. Want hij wist dat altijd aan de Bijbel te relateren.” (Tamar)

“Ja, hij verklaarde heel veel uit de Bijbel. Daardoor kreeg de Bijbel later ook een andere lading. Omdat hij al die teksten gebruikt had om goed te praten wat er gebeurde. (...) ‘Als dit dan geen liefde is tussen ons, dan hoeft ik de hele God niet meer, dan kies ik voor jou.’ Ja, en afhankelijk als ik toen was, want een predikant die alles wist en die zó voor mij kiest, zelfs tegen Gods wil in als dat zo zou zijn, nou.... Daar trok hij mij mee over de grens. Zo werkte dat gewoon.” (Kessie)

Verschiedende onderzoeksparticipanten geven aan dat het deze theologische legitimaties zijn geweest, of, breder geformuleerd, hun vertrouwen in wat ik nu even noem: de nabijheid van de pastor tot God, die het misbruik mogelijk hebben gemaakt:

“En toen kwam ik bij hen in huis. Ja. En daar werd ook wel erg op aangedrongen. Want zelf wilde ik... Ja, twijfelde ik daarover. En hij drong wel erg aan: ‘Wil je christelijke hulp, of niet?’ Ja. Ik zei: ‘Ik wil wel christelijke hulp.’ Hij zei: ‘Dan kom je hier naartoe en dan kun je hier voorlopig blijven.’ Dus, toen ben ik gegaan.” (Hannah)

“Ja. Het is mijn vertrouwen in het geloof, waardoor eigenlijk iemand mij daarmee heeft kunnen manipuleren tot van alles. Als ik niet zo'n vast vertrouwen had gehad in mijn geloof, dan had ik misschien wel getwijfeld.” (Maaike)



Verscheidende onderzoeksparticipanten vertellen dat zij het contact met de pastor of de hulp van de pastor als een ‘cadeautje van God’ hebben ervaren:

“Mijn geloof is gewoon misbruikt. Als iemand je zo op het verkeerde been zet. Ik moest er niets mee. Ik mocht hem niet. Moest niets van hem hebben. (...) Maar omdat ik er zo vurig voor had geboden. Hij en zijn vrouw hadden de roeping gevoeld om ons te helpen. Dan moest hij toch wel van God gezonden zijn. Dan schuif je je beetje wantrouwen opzij.” (Aurelia)<sup>222</sup>

“Ik moest toen heel erg huilen, en dan voelde ik hem wel naast me. En dát was wat daarna bleef hangen. En ik dacht ook: Ja, het is een cadeautje van God omdat we hiermee bezig zijn. Een cadeautje van God mag je toch niet zomaar afwijzen?” (Paula)

Hierbij zagen wij al dat voor sommige onderzoeksparticipanten de grensoverschrijdende pastor en Jezus door elkaar lopen:

“Ik denk dat ik hem toen als een verlosser zag, een soort Jezus-figuur.” (Petra)

“Ik besepte dat ik alles anders hoorde, omdat ik voor die tijd... G. een beetje als Jezus zag, denk ik. Dat beeld gaf hij gewoon. G. wás erg bekommerd om vluchtelingen. Hij hād er altijd tijd voor. Hij vertelde erover bij zijn bijbeluitleg. Als het over Jezus ging, of over God, dan zag je ook G. voor je.” (Paula)

In dit verband is het interessant om even terug te komen op een opmerking van Van Dijk. Van Dijk wijst erop dat in de beeldvorming van slachtoffers alleen de lijdende Jezus een voorbeeld van slachtofferschap lijkt te zijn, maar dat de herrijzenis van Christus geen beeld is waarmee slachtoffers geïdentificeerd worden of waarmee zij zichzelf identificeren. (Van Dijk, 2008b; vgl. Van Dijk, 2009a, 75) In de gesprekken met onderzoeksparticipanten komen wij een identificatie van slachtoffers met de verrezen Christus inderdaad niet tegen.<sup>223</sup> Wat we wel tegenkomen is een subtiele identificatie van een grensoverschrijdende pastor met de herrezen Christus:

“Kijk, de liturgie bij zijn afscheid: een heel feestelijk boekje. (...) Er was een jubelstemming. Ik heb zijn preek ook, want die stond daarna in het kerkblad. Nou ja, het ging over hém. Over Jezus die verraden was, maar Jezus is door de dood heen opgestaan en we zullen doorgaan.” (Paula)

### 3. HET RAAKT OOK HET GELOOF

In het vorige hoofdstuk zijn wij ingegaan op hoe langzaam en hoe pijnlijk het proces van zoeken naar een andere interpretatie van de seksuele relatie doorgaans verloopt. Het switchen naar het machtsdiscours en het verstaan van het gebeurde als misbruik is onder andere zo zwaar omdat het raakt aan het geloof van de onderzoeksparticipanten. Verschillende participanten vertellen dan ook hoe zij in het proces van deze bewustwording het gevoel hadden dat de grond onder hun voeten, de grond onder hun bestaan, werd weggeslagen:

“Toen heb ik mijn therapeute opgebeld, op een ochtend, en ik had echt het gevoel dat alle grond onder mijn voeten vandaan zakte. Alles waar ik in geloofd had dat hij je zou geven, dat bleek ge-

---

<sup>222</sup> Dit citaat staat zo niet op het band, maar is door mij gereconstrueerd uit een (door Aurelia geautoriseerde) samenvatting van mij van het betreffende stuk van het gesprek.

<sup>223</sup> Uit latere gesprekken, onder andere de gesprekken die over de analyse zijn gevoerd, blijkt dat voor verschillende gespreksdeelnemers die zelf grensoverschrijding hebben ervaren, opstanding en opstandigheid wel centrale theologische thema's zijn.

woon te berusten op een leugen. Op een schijnveiligheid, die daar gewoon nooit geweest is.” (Kessie)

“Ik heb het heel moeilijk gehad met God: ‘Ik heb dat toch voor u gedaan, dat ik hulp zocht bij christenen? En dan word ik verkracht. Wilt u mijn liefde dan wel? Wilt u mijn toewijding dan wel?’ Ja.” (Isthe)

“En daar heb ik toen ook wel een tijdje pastorale hulp voor gehad. Want ik kon daar ook niet mee verder, want mijn hele... Ja, mijn hele geloofsleven stond op zijn kop. Niet alleen maar de reacties van die mensen, maar ik betrok natuurlijk ook mijn geloof hierin. (...) En toen begon ik mij ook eigenlijk wel af te vragen: ik heb een ongeluk gehad, ik heb dit meegemaakt, ik heb dat meegemaakt en nou krijg ik dit er weer bovenop... waar is die God, die zegt dat het zo mooi is? Iedereen zingt daar zo leuk over op zondag en preekt daar zo mooi over op zondag, maar waar is Hij voor mij dan? Ik zie Hem niet? En dat was héél moeilijk. (...) Voor mij klopte heel het plaatje niet meer. Dat was een heel raar fenomeen. Want ik was best wel heftig tot geloof gekomen. Ik was zestien en ik kwam in de kerk en dat was een heel andere wereld. En toen in één keer klopte die wereld niet meer. Dat was heel raar.” (Iris)

Uit de gesprekken met verschillende onderzoeksparticipanten blijkt daarnaast hoezeer zij zich ervan bewust zijn dat de grensoverschrijding ook raakt aan het geloof van de mensen in de geloofsgemeenschap:

“Ik vind het wel logisch. Ik begrijp het wel in elk geval. Dat ze het niet kunnen vergeten. En dat dat moeilijk is. En ik begrijp ook dat het verwarrend is. Als je een heel goede rouwdienst, of trouwdienst, of doopdienst hebt gehad. En opeens wordt van die persoon gezegd... Ja, dat het eigenlijk een slecht figuur is. Mensen vroegen dat dan ook: ‘Klopt dit nou dan nog wel? Geldt die doop dan nog wel? Is dat huwelijk volwaardig?’ Zulke vragen kreeg de kerkenraad op een gegeven moment. Het zijn heel zware dingen die dan komen. Een van onze kinderen is door hem gedoopt. Zij zei op een gegeven moment: ‘Mama, is dat nou wel een goede doop geweest die ik heb gehad?’ (...) Dat is het verwarrende met predikanten. Zij doen ook zoveel goed.” (Tamar)

“Als ze dat horen, dan willen ze vasthouden aan het oude. Vasthouden aan dat beeld van de dominee die zo goed preekt, die zo lief voor hen geweest is, die hen zo goed geholpen heeft. Als dat beeld valt, valt je hele geloof.” (Paula)

Onderzoeksparticipanten vertellen hoe zij door hun ervaring met de grensoverschrijding op eens aanlopen tegen bepaalde voorstellingen of verwachtingen die binnen hun geloofsgemeenschap leven of waarmee zij zelf zijn opgegroeid, en die nu knellen en pijn doen. Ook hierbij geldt dat de onderzoeksparticipanten meer zijn dan alleen slachtoffer van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie. Hun moeite met bepaalde voorstellingen en verwachtingen laat zich dan soms ook niet uitsluitend uit de grensoverschrijdende ervaring verklaren. Soms betreft het vragen die al ouder zijn, waar zij op andere momenten in hun leven al tegenaan zijn gelopen, maar die nu rond de grensoverschrijding opnieuw opspelen. Of het betreft dingen waar zij jaren na de grensoverschrijding pas tegenaan lopen, maar waarbij de grensoverschrijding toch op de een of andere manier een rol speelt. Omdat blijkt dat de pijn van de grensoverschrijding zo verbonden kan zijn met andere dingen, zullen wij proberen dit ook bij elkaar te bespreken om zo recht te doen aan de complexiteit.

Paula heeft eerder teleurstelling in een geloofsgemeenschap ervaren toen deze voor haar gevoel niet wilde handelen naar wat zij verkondigde. Ook Anna voelde zich altijd een buitenbeentje in de kerk, en haar verhouding met de kerk was eerder al ambivalent. Kessie vertelt van een eerdere veroordeling die zij door de kerk heeft ervaren. De ervaringen die Paula, Anna en

Kessie hebben in verband met de grensoverschrijding en de reacties vanuit de geloofsgemeenschap daarop, raken aan deze eerdere ervaringen en teleurstellingen. Zo zagen wij al hoe gevoelig Kessie is voor het oordeel van mensen in de geloofsgemeenschap wanneer de grensoverschrijdingen van de predikant binnen de gemeente openbaar worden. Ook Petra voelt zich eerder al veroordeeld door de kerk (een oordeel dat vooral werd vertegenwoordigd door haar moeder), omdat zij is gescheiden. Zoals wij zagen, voelt Petra zich onder andere zo aangetrokken tot de grensoverschrijdende pastor omdat deze zo anders is dan de door haar als veroordelend en bekrompen ervaren kerk waarin zij is opgegroeid.

De houding van bepaalde geloofsgemeenschappen als het om echtscheiding gaat, speelt ook in andere gesprekken een rol. Zo vertelt Aurelia dat scheiden geen optie was toen zij werd mishandeld door haar psychisch zieke man. De oudsten in haar gemeente zeiden toen alleen dat zij Christus moest dienen. En bidden. Verder was er geen hulp en geen inzicht in psychische ziekten.<sup>224</sup> Deze houding maakt Aurelia vatbaar voor de toenadering van de man die haar therapeutische hulp belooft en die haar misbruikt. Een vergelijkbare verwachting van dienstbaarheid en van het geduldig dragen van eigen leed in navolging van het lijden van Christus, komen wij ook tegen bij Anne. Anne vertelt hoe de dienstbaarheid waartoe zij is opgevoed, gepaard gaande met de theologische voorstelling van de vrouw als oorzaak van het kwaad, heeft bijgedragen aan haar geringe weerbaarheid tegenover het grensoverschrijdende handelen van haar predikant:

“Ik had dat van huis uit niet geleerd. Van de gemeente waar ik ben opgegroeid en de familie heb ik geleerd om de ander uitnemender te achten dan mezelf en om me dienstbaar op te stellen. En Jezus had zijn leven gegeven en je moest zelf dan ook zo dienstbaar mogelijk leven en vooral anderen gelukkig maken. Dus, opkomen voor mijn eigen belangen en mezelf beschermen... Ik had juist geleerd om mijn gevoelens te wantrouwen. Want Eva had Adam verleid, dus op grond van gevoelens is het allemaal misgegaan in de wereld. Dus gevoelens waren per definitie wel verdacht! En ik heb dat helemaal moeten leren dat ik die gevoelens van God gekregen heb en dat ik daar juist naar moet luisteren.” (Anne)

Verschillende andere voorstellingen of verwachtingen die expliciet of impliciet binnen geloofsgemeenschappen leven en waar verschillende onderzoeksparticipanten tegenaan lopen, laten zich illustreren aan de hand van fragmenten uit het gesprek met Hannah, waarin zij vertelt waarom zij, vele jaren na de grensoverschrijding, haar geloofsgemeenschap heeft verlaten. De ervaring van Hannah is opmerkelijk, juist omdat zij als enige van de onderzoeksparticipanten, na het misbruik en alles wat ermee te maken heeft, nog lange tijd in haar geloofsgemeenschap blijft. Op het eerste gezicht lijkt haar vertrek dan ook niet zo veel met de grensoverschrijding te maken te hebben, maar, net als in de hierboven besproken voorbeelden, met de houding van haar gemeente ten opzichte van echtscheiding. Bij nader inzien blijkt echter dat haar vastlopen wel degelijk ook met de grensoverschrijding te maken heeft. De ervaringen van Hannah vul ik aan met ervaringen van Parel en van Aurelia. De verwachtingen en voorstellingen waar deze participanten tegenaan lopen, spelen met name in meer evangelische geloofsgemeenschappen een rol.

Zoals gezegd heeft ook bij Hannah de houding van haar geloofsgemeenschap tegenover echtscheiding ermee te maken dat zij niet in de gemeente kan blijven:

---

<sup>224</sup> Dit stuk gesprek staat niet op het band, deze tekst is gebaseerd op een door Aurelia geautoriseerde samenvatting van mij.

“Later, toen er moeilijkheden kwamen met mijn nieuwe partner... was het heel erg op gericht op... Ja, hoe moet ik dat nou zeggen? Het moest gewoon goed komen met die relatie. Er was eigenlijk geen andere weg. En wie ik daar dan in was... Ik vond dat daar eigenlijk geen ruimte voor was. (...) Langzaam kwam er bij mij iets dat ik dacht: als ik in die relatie blijf, dan... Dat klopt niet met dat er ook wordt gezegd: je bent kostbaar en waardevol voor God. Het was het een of het ander, zeg maar. En ik had het gevoel dat ik dan in de relatie moest blijven, want dat was wat God wilde. En dan... Dat heb ik ook wel een keer genoemd: ‘Ja, moet ik dan als een soort martelaar in die relatie blijven?’ (...) Ik weet nog dat een persoon toen zei: ‘Ik zou nooit iemand kunnen adviseren om te gaan scheiden.’ En die opmerking was denk ik een soort laatste druppel of zo. (...) Dat zeg maar de leer zo belangrijk was, belangrijker dan de mensen (...) Ja. Ik voelde me daar heel erg in de steek gelaten. Dat was het denk ik ook: heel erg alleen gelaten, in die keuze. Dat die optie er eigenlijk niet was. Heel erg mislukt ook. Naar God toe. Naar mezelf. Naar mijn familie. (...) Zo voelde ik dat wel. Gefaald. En dat ik het proberen opgaf. Het was gewoon op.” (Hannah)

Daarnaast – en hieraan rakend – loopt Hannah ertegenaan dat zij in haar geloofsgemeenschap niet werkelijk ruimte ervaart voor haar pijn. Wij citeren Hannah uitgebreid, wanneer zij helder verwoordt waardoor zij vastloopt in de ‘sluitende’ theologie van haar geloofsgemeenschap:

“Waar ik tegenaan ging lopen, was dat ik het te positief en te blij vond. En sommige dingen ook niet realistisch. En ik heb het zelf ook lang zo volgehouden. Weet je, als je je rot voelt, veel zingen en... Er was niet zoveel ruimte voor het deel dat ook moeilijk is en niet zo gemakkelijk op te lossen. (...) Op mij kwam het soms over als niet helemaal realistisch. Heel veel dingen. En dan heel veel bidden. En dan die liederen. Heel veel liederen die steeds een appèl doen op wat je zelf moet doen... Toevallig zag ik gisteren een programma op de televisie. Dat ging over iemand die een rugzak meedraagt. En ik draag dan mijn rugzak mee. En dat betekent... Dat heb ik dan in psychotherapie geleerd, dat ik gewoon soms depressieve buien heb en dat het me af en toe te veel is. En soms last heb van nare herinneringen. En dat ik dat maar beter gewoon kan accepteren en dat gaat dan ook wel weer over. En dat ik daar niet tegen hoeft te vechten. (...) Nog meer overgave. Nóg meer overgave zeg maar. (...) En ik bleef maar naar die diensten gaan. Terwijl het mij eigenlijk te veel was en het te veel een appèl op mijn emoties deed. En op mijn best doen. En dingen veranderden niet. Dat is eigenlijk voor mij het punt geweest dat ik dacht: hier kan ik niet verder. Op een gegeven moment heb ik de keus gemaakt... Ja. Het is zo’n leer. En alles klopt dan met elkaar: eigenlijk hoeft je je geen zorgen te maken. Want je kunt ervoor bidden. En als je er niet voor bidt, dan is het niet erg genoeg. En in de Bijbel staat die tekst over je zorgen maken en... Dat is allemaal heel erg bedacht, terwijl... mijn innerlijk kon daar niet in mee. (...) Een vierkant geloof, zoals Klaas Hendrikse dat wel eens heeft genoemd. Het klopt altijd, de leer. Maar mijn leven paste daar gewoon niet in. Ja, het paste daar gewoon niet in.” (Hannah)

Ook Parel noemt het appèl dat vanuit haar geloofsgemeenschap wordt gedaan:

“En ik had zelf zoiets: Ach, ik ga zes weken niet naar de kerk en dan kom ik wel weer. We zijn ondertussen vier jaar verder, nou drieënhalve, zeg maar. (...) En ik heb geprobeerd om weer mee te draaien in een dienst, zo nu en dan. En nog steeds heb ik heel veel moeite om in de dienst te zitten. En ook de prediking: ik heb heel veel moeite met... als ze mij vertellen wat ik allemaal móet doen. En hoe een leven van een christen eruitziet en dergelijke. Ik heb zoiets van: zet mij maar bij God neer en... het is klaar. Ik hoef niks. Ik moet niks. Je klimt de bomen in met je mooie preken, maar ik doe niet meer mee. (...) Ik merk heel duidelijk dat preken die erg gericht zijn op handelen of zo... daar moet ik gewoon niks mee. Dat wordt me zo opgedrongen. (...) Vertel maar over God en over wie Hij is en wat Hij doet. En die praktische toepassing die mag je zelf lekker houden. In de gemeente word je gewoon heel erg gedwongen om je te conformeren aan de christelijke levenswandel. Nou, daar wil ik me niet aan conformeren op één of andere manier, dus... (...) Ook in de zangdienst het ‘happy-clappy’-gebeuren: enthousiast zingen, dan denk ik: büh. Maar dat is misschien mijn stemming? Ik weet het niet... Als wij gaan aanbidden, als de liederen wat rustiger worden, ja, dan haak ik wel aan, dan red ik het wel. Maar dat feest en dergelijke, dat...” (Parel)

Met name tijdens het bidden ervaart Parel helemaal geen regie te hebben, achteraf noemt zij het gebed met de grensoverschrijdende pastor een soort verkrachting:

“Ik voelde mij niet prettig bij die gebeden. (...)Ja, ik raakte mezelf kwijt, hij was dan wel heel erg dominant aanwezig en... ja ik gaf mezelf en ik raakte gewoon helemaal de kluts kwijt. (...) Soms raakte ik weg, dan raak ik zeg maar in een trance, en dan is het gewoon heel belangrijk dat iemand je even weer terugkrijgt. Hij wilde ook dat ik ging liggen en... dat maakte al dat ik me vrij onmachtig voelde. Hij zat dan boven mij: hij zat op zijn knieën dan naast mij. Meestal was zijn vrouw erbij, maar hij heeft ook wel alleen met mij gebeden. En ook in die sessies zijn wel dingen misgegaan heeft hij dingen gedaan die niet horen. (...) Iemand heeft zelfs gezegd: dat bidden met hem dat was eigenlijk een soort verkrachting. Omdat hij zó over mij heenging en zijn wil doorduwde... ik ging daar gewoon... ja ik raakte wég.” (Parel)

Hierdoor voelt overgave voor Parel heel onveilig:

“Waar ik een beetje allergisch voor geworden ben is, zeker als mensen preken over overgave: ‘Het is goed om je over te geven aan God’, dan denk ik... Ook omdat overgave voor mij heel veel met het misbruik te maken heeft. (...) Overgave voelt ontzettend onveilig. En zeker binnen de kerk. Als een mens dat van mij vraagt, dan denk ik: nee!” (Parel)

Ten slotte noemt Hannah dat mensen uit de geloofsgemeenschap haar verwijten dat zij therapeutische hulp buiten de gemeente zoekt:

“Ja. En toen werd mij ook wel verweten door een oudste... Ik heb een psychotherapeut buiten de gemeente opgezocht. En dat was... Niet bij iedereen hoor, maar sommigen vonden dat ook al fout. Ik had het binnen de gemeente moeten houden.” (Hannah)

Zoals wij zagen, sluiten de ervaringen van Aurelia hierbij aan. Ook de oudsten in de gemeente van Aurelia proberen immers om Aurelia’s problemen intern, door gebed, op te lossen. Aurelia ervaart, net als ook verschillende andere onderzoeksparticipanten, een wederzijds onbegrip tussen kerk en geestelijke gezondheidszorg.

“Het psychische deel werd niet onderkend. Volledig niet onderkend. En het is zelfs zo dat ik bij een ontmoetingsdag te horen heb gekregen van verschillende slachtoffers dat ze niet begrijpen dat ik zo psychisch beschadigd ben. Die niet begrijpen dat je als christen psychische klachten kunt hebben. Want dat bestaat niet. Want je bent christen. Je bent gelovig. Dus je wordt beschermd door God. En een christen, die is geen psychiatrisch patiënt. Dat kan gewoon niet. Nou, ik ben wel degelijk psychiatrisch patiënt.” (Aurelia)

En andersom:

“Bij de GGZ vertelde ik dat niet zo, omdat die geloofscomponent heel erg groot was. Dat kon ik niet vertellen. Dan denk ik: daar staan jullie niet voor open. Wat moeten jullie ermee? Daar vragen ze ook niet naar. En dan zie je ze ook een beetje meewarig denken: ‘Dat is de kerk maar.’ Het wordt wel wat beter, de verhouding tussen geloof en psychische gezondheidszorg, het gaat wel iets beter, maar er zit toch een hele frictie tussen geloof en... Eigenlijk is geloof een afwijking. Dat moet je niet hebben. Dus dan vertel je dat ook niet. Dus eigenlijk kon ik nergens ooit mijn verhaal goed kwijt.” (Anna)

Voor sommige dingen zijn de onderzoeksparticipanten door het misbruik en door alles eromheen heel gevoelig geworden. Tamar noemt in dit verband bijvoorbeeld hoe zij elk minachten en ook de minderwaardigheidsgevoelens die daaronder verscholen gaan, feilloos in anderen

herkent. Hannah kan niet meer tegen vrome praat, waaronder ware motivaties verborgen blijven:

“Zij wilde dat niet bespreken met de politie. Zij had daar haar verhaal kunnen doen. Maar dan niet... Dat is dan zoiets waar ik gewoon heel slecht tegen kan. Dan wordt er iets geestelijks van gemaakt, waarom zij dat niet wilde. Terwijl ik dacht: ja, je wilt het niet. Of je durft het niet. Of je kunt er niet achter staan. Dat vind ik dan eerlijk. Maar niet...” (Hannah)

Het misbruik en alles wat daarmee te maken heeft, raakt aan het geloof, zeiden wij. Vaak op een negatieve manier, zoals wij in de hierboven genoemde voorbeelden zagen. Verschillende onderzoeksparticipanten vertellen echter ook hoe zij juist in de verwarring, in de diepte, God hebben ervaren, of gevonden.

“Ik heb wel het gevoel gehad, in de tijd van de relatie: ik doe iets wat God niet wil. Hij zal wel boos zijn. Zo, zeg maar. En toen ik dat stopte in 2005 en toen ik begon met de gesprekken met de predikant, heb ik ook een gesprek gehad over God. En over Zijn nabijheid. Daar is een soort... bekering? Dat vind ik niet zo'n plezierig woord. Maar daar heeft wel een verandering plaats gevonden. En ik weet niet hoe en wat. De predikant stelde vragen en... God kwam van ver. Ik denk dat God heel ver weg was voor mij. God kwam van ver en op een gegeven moment zat ik – ja, ik kan het niet anders verwoorden – bij Hem op schoot. Dat beeld. En ik heb toen zeker een kwartier zitten huilen. Toen dat proces gebeurde. Je kunt het niet eens benoemen hoe dat gegaan is, maar het gebeurde. En ik heb de hele week op rozen gelopen. Dus, het is gebeurd. Het was er. En natuurlijk is dat heel intensieve gevoel wat weggegaan, maar dat beeld is niet meer weggegaan. Ik voel me gedragen.” (Estée)

Deze paragraaf afsluitend gaan wij nog een keer in op het onderzoek van Moser naar de effecten van *Opfer-Rede*. Eén van de discourscontexten waarbinnen Moser onderzoekt wat *Opfer-Rede* doet is het theologische spreken over *Opfer* en kruis. Wij gaan er heel in het kort op in omdat Moser hier over verschillende dingen spreekt die wij, zij het vrij subtiel, ook tegenkomen in deze paragraaf over de wijze waarop misbruik raakt aan het geloof. Bijvoorbeeld in het bovengenoemde citaat van Anne over dienstbaarheid.

Kritiek op de interpretatie van Jezus' dood als een offer dat op de een of andere manier nodig is geworden vanwege de menselijke verstrikttheid in zonde,<sup>225</sup> richt zich op het godsbeeld en het mensbeeld dat deze interpretatie impliceert, op een verstaan van verlossing waarbij verlossing is gekoppeld aan leed en geweld, op een verknoping van liefde en gehoorzaamheid en op een 'christologische isolatie' van Jezus (Moser, 2007, 210v; vgl. Lascaris, 1993). Wat het mensbeeld betreft, wijzen feministische theologen enerzijds op het verband dat door een bepaalde lezing van Genesis 3 wordt aangebracht tussen 'vrouw' en 'zonde', en anderzijds op een androcentrisch zondeverstaan (zonde als trots, hybris, enzovoort) terwijl typische 'vrouwenzonden', zoals bijvoorbeeld zelfverloochening, juist met verlossing in verband worden gebracht (Moser, 2007, 211). Achter de interpretatie van een offer dat het einde van de zonde mogelijk maakt, schuilt een zeer problematisch godsbeeld. God lijkt hier sadistische trekken te hebben. Liefde wordt in verband gebracht met geweld en gehoorzaamheid. Als reactie hierop leggen verschillende theologen de focus op de vrije beslissing van Jezus om deze weg te gaan. Maar ook dan blijft de dood van Jezus door de Romeinse overheersers 'ingebouwd in een goddelijk heilsplan': “Das so genannte selbstbestimmte Subjekt macht nichts anders als das, wozu es vorher als Opfer bestimmt und zum Gehorsam aufgerufen war.” (Moser, 2007, 214, Moser

---

<sup>225</sup> Dat hierbij niet alleen de interpretatie van Jezus' dood als genoegdoening (Anselmus) problematisch is, maar bijvoorbeeld ook kritische interpretaties zoals de voorstelling van de lijdende God, laten Joanne Carlson Brown en Rebekka Parker zien (Brown & Parker, 1995; vgl. Brock & Parker, 2002).

citeert hier Strobel) In de ‘christologische isolatie’ van het lijden van Jezus, waarbij zijn leed ‘zu etwas Unvergleichbarem hochstilisiert wird’, wordt volgens Schotttroff het lijden van andere slachtoffers ontkend en verdrongen (Moser, 2007, 214v).

Op zoek naar de effecten van theologische *Opfer-Rede* beweert Moser geen causaal verband tussen het theologische spreken over *Opfer* en kruis en geweld, maar wil zij laten zien op welke wijze theologisch spreken over *Opfer* en kruis als *symbolisches Unterfutter* in structureel geweld, onderdrukking en uitsluiting is ingebouwd (Moser, 2007, 215). Zij spreekt daarom van *Misbrauchsfallen*. *Opfer-Theologien* kunnen een factor zijn die bijdraagt tot de versluiering, de plausibilisering en de individuele acceptatie van verschillende vormen van geweld. (Moser, 2007, 216) Moser wijst er onder andere op dat structureel geweld gelegitimeerd wordt op het moment waarop de gewelddadige dood van Jezus door de Romeinse overheersers als verlossend wordt ervaren: “Die Täter der Gewalt werden letztlich der Verantwortung entzogen – ihre Tat war ja schliesslich eine Heilsnotwendigkeit.” (Moser, 2007, 219) Dat geldt ook daar waar de nadruk op de *freiwillige Selbsthingabe* van Jezus ligt. Dan dreigt namelijk het gevaar dat Jezus zelf voor zijn dood verantwoordelijk wordt gemaakt. De kruisiging is echter niet resultaat van zijn engagement, maar alleen van de geweldsuitoefening van de overheersers. (Moser, 2007, 219v)

Rosemary Radford Ruther en Mary Daly laten zien hoe het spreken over Jezus’ offerdood bijdraagt aan een legitimering van een hiërarchie tussen de seksen, waarbij vrouwen als inferieur worden gezien (Moser, 2007, 221-223). Brown, Parker en Brock laten zien hoe dit spreken de legitimatie van geweld tegen vrouwen en misbruik van kinderen kan bevorderen. (Moser, 2007, 223-226; vgl. Brock & Parker, 2002; Brown & Parker, 1995). Dolores S. Williams laat zien hoe dit spreken over plaatsvervangende Christus werkt in de context van Afro-Amerikaanse vrouwen die zich moeten verhouden tot de geschiedenis van de slavernij, waarin zwarte vrouwen gedwongen waren om sociale rollen van blanke vrouwen (reproductie en seksualiteit) en van zwarte mannen (zwaar lichamelijk werk en straf) over te nemen (Moser, 2007, 227-229). Ze moeten zich eveneens verhouden tot de doorwerking van deze geschiedenis in hedendaagse stereotypen. Williams vraagt zich af of degene die het idee van de plaatsvervangende Christus omarmt, niet ook de uitbuiting accepteert die gepaard gaat met de plaatsvervangende van zwarte vrouwen. (Moser, 2007, 229)

In het laatste deel van haar boek zoekt Moser naar een ‘ethisering’ van het theologische spreken over *Opfer*, kruis, zonde en verlossing. Wat zij hier doet, noemt zij *Arbeit am Symbolischen* (Moser, 2007, 464). Uitgangspunt is hierbij de weigering om lijden en offer-brengen van Jezus en van anderen van een verlossende werking te voorzien:

“Von der Entkoppelung von Opfer und Erlösung ausgehend, bringen feministische Theologinnen das traditionelle Gefüge von Sünde, Stellvertretung, Erlösung, Kreuz, Jesu Tod und Leben zum Tanzen und verschieben Bedeutungen: Sie betonen das *Leben* Jesu und die erlösende Kraft, die darin sichtbar wird. Sie erkennen im Bild von Jesus am Kreuz menschliche Sünde in ihrer schändlichsten und schlimmsten Form. Sie lösen die christliche Isolierung auf, indem sie Jesu Leiden mit dem realen Leiden von Frauen und Männern zusammendenken.” (Moser, 2007, 445)

Hierbij wijst Elisabeth Schüssler Fiorenza op de enorme bandbreedte aan interpretaties van vroege christenen om aan de moord van Jezus zin toe te kennen: deze bandbreedte kan ons bemoedigen en inspireren om ook zelf niet naar één enkele interpretatie te zoeken, maar om verschillende beelden ook naast elkaar te laten staan. (Moser, 2007, 451v) Verder denkt Schüssler Fiorenza na over het lege graf als een ambivalente en open ruimte die geen afwezigheid, maar aanwezigheid symboliseert: Jezus is niet weg. Hij is ons voorgegaan naar Galilea. Verlos-

sing wordt hier enerzijds concreet gezien in het leven en handelen van Jezus en anderzijds eschatologisch verstaan: het lege graf en de weg naar Galilea openen een toekomstperspectief en laten zien dat lijden en dood niet het laatste woord hebben. De dood van Jezus en van anderen wordt hierbij door Moser niet als *sacrifice* verstaan, maar als victimisering:

“Diese Opfer sind sinnlos, ihnen darf kein Sinn angedichtet werden – auch nicht, wenn sie im Kontext des Engagements für das Reich Gottes stehen. Eine ethisierte theologische Rede, die sich als religiös-politische Handlung versteht, konzipiert Erlösung ohne *Opfer* und *Opfer* als Skandal.” (Moser, 2007, 457)

Echter:

### Tweetalig

Laten wij de Heer  
aanroepen om ontferming  
voor de nood van de wereld ...

‘Wat een mooie ogen heb je toch.’

U komt de lof toe ...

‘Als jij me aan het eind  
van een dienst een hand geeft,  
voel ik zo'n enorme opwinding!  
Het trekt gewoon door mijn hele  
lijf heen.’

U het gezang ...

‘Ik vraag me af  
of het met seks of erotisch  
te maken heeft ...’

U alle glorie ...

‘Waar ben je bang voor?  
Je bent veel te streng voor jezelf.  
Toe dan, vóel me maar!’

O Vader, o Zoon, o Heilige Geest.  
In alle eeuwen der eeuwen,

‘Wat, die opdringerige vrouw?  
Ik vond haar niet eens aantrekke-  
lijk!  
Ze heeft alles uit haar duim gezo-  
gen.’

Amen.

Anne

“Sosehr das *Opfer* ein Skandal ist, es ist nicht am Ende. In der Perspektive des leeren Grabes wird ihm Zukunft eröffnet: Die Opfer werden von Gott gerechtfertigt, sie sind nicht vergessen. Aus feministisch-ethischer Perspektive ist der Opfer-Begriff theologisch nicht als Kategorie der Erlösung, sondern als Kategorie der Erinnerung im Metz'schen Sinn zu bestimmen. (...) ‘[I]m Gedächtnis seines Leidens [wird] die Zukunft der Freiheit erinnert.’” (Moser, 2007, 457v. Moser citeert hier Metz)

## 4. HERINTERPRETATIES

Nadat wij hebben gezien hoe de grensoverschrijding en alles wat daarmee te maken heeft, raakt aan het geloof van zowel de onderzoeksparticipanten als ook van mensen uit de geloofsgemeenschap, zullen wij in deze paragraaf zien op welke wijze de onderzoeksparticipanten op zoek gaan naar een nieuw verstaan van datgene wat moeilijk voor hen is geworden. Dikwijls is dit geen gemakkelijke zoektocht. Anne, die in het hier weergegeven gedicht al laat zien hoe het misbruik verweven is geraakt met de eredienst en met het gebed, geeft voorbeelden van het zware werk van herinterpretatie:

“En dat heeft minstens tien jaar geduurd dat ik elke zondag tranen voelde, of dat ik dat in moest houden. Elke zondag. (...) Als dan bijvoorbeeld de dominee bezig was met avondmaal. Dat hij dan zei: ‘Dit is mijn lichaam.’ – Bam! Ja. Dominees en lichamelijkheid, dat is niet zo'n fijn onderwerp bij mij. Of: Hij gaat ons in en uit. Of: dingen uit het Hooglied. Of: Israël, mijn beminde... Je gezien voelen door God... De uittocht uit Egypte, die moest ik mij ook heel anders weer eigen maken, om dat los te gaan koppelen. Het Onze Vader. (...) Dat vooral. Dus ik moest het me weer helemaal... Ik moest het van elkaar zien te scheiden. Maar dan moest ik toch weer door die gevoelens heen om dat goed te kunnen beoordelen. Maar dat was heel, heel, heel hard werken. Dat



was heel zwaar. Maar niemand wist dat en niemand snapte dat.” (Anne)

Wij zullen nog enkele andere voorbeelden geven van de wijze waarop de onderzoeksparticipanten zich door herinterpretaties verhouden tot theologische noties of voorstellingen die voor hen problematisch zijn geworden.

Al eerder zagen wij hoe bijvoorbeeld Paula met behulp van mensen om haar heen anders over haar kwaadheid is gaan denken:

“Toen zei [mijn vertrouwenspersoon-pastor, cvdbs]: ‘Misschien is die kwaadheid wel van God.’ En daar kon ik wat mee. Ik moet die kwaadheid niet kwijt! Die kwaadheid dat is de realiteit en ik had het recht om kwaad te zijn. En ik voelde dat ook, dat was een stukje van God. Dat hielp mij om het te aanvaarden en om er wat mee te doen. Ik moest daar wat mee doen.” (Paula)

Estée zoekt naar een manier om liefde opnieuw te verstaan:

“Want dat [een christelijke wijze van met elkaar omgaan, cvdbs] is dan liefde. En dan wordt de waarheid onder de mat geschoven. Terwijl liefde ook is: zeggen wat er fout is. Benoemen. Want ook daar dien je iemand mee. En dat... Dat is inderdaad ook een thema waar ik tegenaan loop. En daar ben ik niet de enige. Waarheid en gerechtigheid... Ik weet niet waar het staat, maar ergens staat: Waarheid en gerechtigheid vóór liefde. Ergens in de Bijbel, in een tekst.” (Estée)

Ook Kessie zoekt naar een eigen manier om Gods liefde en Gods gerechtigheid opnieuw te verstaan. In de volgende paragraaf gaan wij hier uitgebreider op in. Isthe vindt een manier om de verwachting van het afleggen van de oude mens los te koppelen van gehoorzaamheid en van de eerder besproken dienstbaarheid en om deze notie opnieuw te verstaan:

“Want altijd als ik voor mezelf opkwam, dan werd het als rebellie gezien. Net als vroeger thuis altijd. (...) En ook in de evangelische gemeente is het dan: je oude ik moet je dan afleggen en zo. Ja. Ik leerde heel andere dingen van God. Ik leerde... Ja, wel: je oude mens, is dan: dat je niet meer je eigen weg gaat, maar dat je Hem als hoogste hebt. Zo ervaar ik het. God als hoogste hebben. Maar dat wil niet zeggen dat je persoonlijkheid weggaat.” (Isthe)

Hoe Hannah aanloopt tegen het ‘vierkante’ geloof binnen haar gemeente zagen wij al. Hannah gaat op zoek naar een geloofsgemeenschap die haar ruimte biedt voor twijfel, voor ‘God zonder houvast’. Deze ruimte vindt zij in haar nieuwe gemeente. De ruimte doet haar goed.

“Ja. Ik weet nog dat een dominee zei, het ging over een of andere gelijkenis, over genezing, dat hij dat aan het voorbereiden was. En dat hij zei: ‘Ja, dan lees ik dat en dan... Ik weet ook niet wat ik daarmee moet.’ Dat hij dat zei. En dan denk ik: o! Hij zegt dat gewoon! En een andere, die ook een keer preekte over twijfel. Ja, dat raakte mij heel erg. Ik vind dat heel eerlijk dat de twijfel en het niet-weten er gewoon mag zijn.”

De ruimte heeft vrijblijvendheid als achterkant. Het onderlinge omzien naar elkaar leeft in Hannahs nieuwe gemeente veel minder dan in haar oude gemeente. Niemand spreekt haar aan als zij een paar weken niet komt omdat het niet goed met haar gaat.

“In de evangelische gemeente was het zo dat er altijd een oplossing moest lijken te zijn en had ik het idee dat het [de pijn, cvdbs] er niet mocht zijn. God geneest immers. Maar voor mij ligt de heling op een ander vlak, door me aanvaard te weten als dat meisje dat zich vies voelt. Door de viezigheid en pijn te erkennen en erom te huilen. Ik las in de bijbel dat Jezus in de hof van Gethsemane zegt: ik ben dodelijk bedroefd. En: laat deze beker aan mij voorbij gaan. Daarin is voor mij de nabijheid van Christus.” (Hannah)

Parel zoekt naar haar eigen weg en vooral naar haar eigen tempo in haar omgang met God. Zij houdt hierbij vast aan de voorstellingen van haar geloofsgemeenschap, maar vult deze op zo'n manier in dat zijzelf de regie houdt. Want God is volgens Parel een *gentleman*, Hij heeft de tijd:

“Deze afgelopen drie jaar heb ik niet stilgestaan in mijn relatie met God. Ik ben heel erg gegroeid in mijn relatie met God, dus... ja dat vind ik wel heel bijzonder. En daarin merk ik ook wat veiligheid is en wat niet. (...) Op mijn tijd en op mijn manier en... ja. En God heeft de tijd. Ik bedoel: dat hoeft niet vandaag of morgen.” (Parel)

Aurelia vertelt dat zij heel feministisch is geworden. Zij denkt na over de bestaande machtsverhoudingen en over de wijze waarop die door de Bijbel worden gelegitimeerd:

“Als je je bezig houdt met misbruik in kerken, moet je erover nadenken hoe je om moet gaan met datgene wat onder je gesteld is. Dat mannen macht hebben is één. Maar hoe je daarmee omgaat is een tweede. Je moet dienen. Zorgen... Mannen moeten zich bekeren.” (Aurelia)

Net als in het citaat van Anne waarmee wij deze paragraaf openden, blijkt ook uit het gesprek met Aurelia dat dit proces van herinterpretatie heel hard werken is. Zij beschrijft de andere denkbeelden – hoe belangrijk deze ook voor haar waren – als een tegenstrijdig of vijandig organisme dat haar is binnengedrongen en dat zich maar met veel moeite laat verzoenen met eerdere beelden die haar vormden:

“Ik heb veel meer vanuit mezelf... veel meer vanuit mijn ‘ik’ leren denken, terwijl ik vanuit mijn evangelische achtergrond altijd zo iets had van: Jezus zit op de troon en hij is de Heer van mijn leven. Ik ging voelen wat ik vond van dingen. Wat ik dacht. Hoe ik tegen dingen aankeek. Dus ik heb letterlijk een andere dimensie ontwikkeld door die gesprekken. Ook tegen heug en meug in. Want dat botste natuurlijk volledig met mijn geestelijke achtergrond. Dat was een heel tegenstrijdig organisme dat er opeens bij mij naar binnenkwam. En ik heb er jaren mee moeten worstelen om die twee te kunnen verenigen.” (Aurelia)

Dat het harde werk om voorstellingen en noties op een nieuwe manier te verstaan, minder een cognitief proces is dan het woord ‘herinterpretatie’ suggereert, blijkt al uit de voorbeelden die wij in dit verband hebben gegeven. Ook uit het gesprek met Paula blijkt dat deze herinterpretatie geen uitsluitend cognitieve bezigheid is, maar ook iets wat de onderzoeksparticipanten ervaren en ontvangen. Uit dit gesprek blijkt tevens hoe anderen erbij kunnen helpen dat mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, nieuwe interpretaties krijgen aangereikt:

“Over die schaamte zei [mijn vertrouwenspersoon-pastor, cvdbs] bijvoorbeeld: ‘Maar misschien word je er wel meer méns door.’ Dat is zó belangrijk geweest voor mij! En dat heeft ook te maken met hoe ik later in de kerk zat. Dat ik beseftte: ik was altijd degene die vooraan stond (...). Je overziet het allemaal. Je leeft heel erg in de verhalen van de andere mensen, die het zo moeilijk hebben (...). Ik was de helper... maar ik bleef zélf buiten schot. En daarna... het heeft bij mij maanden geduurd voordat ik weer in een kerk durfde komen, bang dat ik moest huilen. Het was voor mij héél emotioneel. Maar daarna zat ik weer in een kerk (...) en ik voelde me zo aangesproken door de ... heel herkenbare woorden, van de preek en de gezangen, het zingen vooral, de gebeden ook wel, dat ik mezélf aangesproken voelde. Nu ben ik klein en hulpbehoevend.” (Paula)

Ten slotte blijkt uit de gesprekken dat het zeker niet vanzelfsprekend is dat dit herinterpreteren lukt, dat de eigen interpretaties door de participanten zelf geloofd en ervaren kunnen worden. Veel is ook gewoon kapotgegaan. En ook daarover vertellen de onderzoeksparticipanten. Gretha geeft hier een voorbeeld van. Gretha beschrijft haar godsbeeld als een regenboog:

“Een groot wit licht – dat door tranen van vreugde en verdriet zijn ware kleuren toont.”

En dan vertelt Gretha over de bijbelverhalen, die haar nu vooral pijn doen:

“Dan voel ik een afweer in me opkomen. Het zijn verhalen waar mijn dader zijn kost mee mag verdienen, waar hij de mensen blij mee mag maken, terwijl hij bij mij er zoveel pijn mee heeft veroorzaakt...”

### Beeldenstorm

Het beeld  
van de  
kerk van  
Jezus Christus  
wordt soms  
meer aanbeden  
dan Jezus Zelf.  
En dat maakt  
het beeld  
van Jezus Christus  
tot een afgod  
en een vorm  
van valse  
vroomheid.  
Maar Jezus Zelf  
is werkelijkheid  
en Zijn Geest  
waait waarheen  
Hij wil, en  
vanuit Zijn  
“ik ben die ik ben”,  
vallen beelden om.

Isthe©

En zij vertelt over haar geloofsleven:

“Daar is niet veel van over, mijn geloof bood me troost en vertrouwen, en dat ben ik nu kwijt.”

Zij eindigt:

“Misschien zie ik in dat alles géén kleuren meer, kan ik het niet meer zien!”

## 5. WAT HEEFT GOD ERMEE TE MAKEN?

De vraag hoe het kan dat hen die grensoverschrijding is overkomen, en de vraag hoe de grensoverschrijding te rijmen valt met God, komen in tal van gesprekken terug. Zoals bijvoorbeeld in het gesprek met Paulien:

“En ook de vraag: hoe moet ik daar dan allemaal betekenis aan geven? Hoe moet ik dat verstaan. Bijvoorbeeld: Soms als het heel slecht gaat, staat er ineens een vriendin voor de deur. Dan leg je daar een link met het geloof in God die haar misschien op mijn weg heeft geplaatst. Maar tegelijk denk je dan: Maar hij dan? Hoe moet dat dan? Hoe moet ik dat dan verstaan? Die dominee kwam ook op mijn weg. Hoe geef ik hier nou betekenis aan? Dat blijft moeilijk.” (Paulien)

Of in het gesprek met Isthe, waar wij zien hoe fundamenteel en beangstigend deze vraag kan zijn:

“Wat mijn geloof betreft: God is één, Zijn liefde is rechtvaardig, Zijn rechtvaardigheid is liefde. Maar het is niet altijd makkelijk dit zo te beleven, dan lijkt het of God achter het kwaad staat en het kwaad gedooft. Maar als dat zo is, is mijn geloof volstrekt zinloos. Ik strek me uit naar Hem en als mij dat niet lukt, en soms lukt me dat niet en ben ik bang, geloof ik toch dat Zijn eeuwige armen onder mij zijn. Niet ik draagt Hem, maar Hij draagt mij.” (Iste)

Veel onderzoeksparticipanten vertellen hoe de grensoverschrijding hen voor deze vragen stelt. En ik vermoed dat ook die onderzoeksparticipanten die dit in de gesprekken minder hebben gethematiseerd, met deze vragen bezig zijn. Door ons hier te concentreren op de meer of minder uitgewerkte antwoorden die mensen op deze vraag geven, kan ook hier weer de indruk ontstaan dat het hier om een voornamelijk cognitief proces zou gaan. Ongetwijfeld onterecht, zoals blijkt uit het onderstaande fragment van Charlotte:

“Iedereen heeft het altijd over de liefde van God. Dan voel ik toch altijd de liefde van God voor een heel jong kindje in mij, die helemaal geen behoefte heeft aan ingewikkelde bijbelverhalen en ingewikkelde theologische studies en moeilijk, maar juist dat hele kleine, dat warme. Iemand bij wie je eens even op schoot kan zitten of zo. Dat zou voor mij God zijn.” (Charlotte)

Ook in sommige van de andere in deze paragraaf geciteerde fragmenten zien wij dat dit zoeken naar antwoorden niet in eerste instantie cognitief is. Ook daar waar mensen uitgewerkte antwoorden formuleren, wortelen deze antwoorden in ervaringen van bijvoorbeeld veiligheid en vertrouwen.<sup>226</sup> In de gesprekken komen wij verschillende pogingen van onderzoeksparticipanten tegen om te formuleren hoe God en het lijden dat zij rond de grensoverschrijding hebben ervaren, met elkaar te maken hebben. Sommigen schetsen in dit verband hun godsbeelden. Zij schetsen dan, zoals in het bovengenoemde voorbeeld van Charlotte, contouren van een godsbeeld dat hen aanspreekt, zonder te proberen om een antwoord te geven op alle vragen die je, uitgaande van deze schets, vervolgens weer zou kunnen stellen. Zo vertelt Isthe hoe zij vele jaren na de verkrachtingen Jezus beschermend en aan haar kant, aan haar zijde, heeft ervaren. De verkrachtingen zijn gebeurd. Maar deze ervaring van Jezus noemt zij genezend.

“En ik heb ook ervaren. Toen... Ook later. Met Jezus. Dat hij ook zo boos was op Z. Dat hij elke keer als Z. op mij gesprongen is... Ik weet niet, dat gaat dan in een soort flits of film, dat hij elke keer Z. van mij af trok. (...) Zo van: blijf van haar af! Het is natuurlijk wel gebeurd. Maar toch was dat... heel mooi. Heel genezend eigenlijk. Zo van: Hij vond het niet goed.” (Isthe)

Enkele onderzoeksparticipanten vertellen over hun voorstellingen van de relatie tussen God en de grensoverschrijding. Hierbij bieden sommigen in hun antwoorden een vrij uitgewerkte theodicee.<sup>227</sup>

In het contexthoofdstuk noemden wij vier verschillende mogelijkheden voor mensen om zich te verhouden tot een situatie waarin het niet mogelijk is om vast te houden aan de in geloofsuitspraken vertaalde basisassumpties van de zinvolheid en de goedheid van de wereld en de eigenwaarde: God is almachtig, God is liefdevol en Job is een goed mens (Ganzevoort, 2005; Ganzevoort & Visser, 2007, 306). Het apathiemodel, waarin God niets met het lijden te maken heeft, het solidariteitsmodel, waarin God mee lijdt, het vergeldingsmodel, waarin het lijden de schuld is van de mens en het pedagogische model, waarin het lijden is bedoeld om de mens iets te leren. Alle modellen hebben voor- en nadelen. Werkelijk bevredigend zijn ze geen van alle omdat het in deze theodiceemodellen vooral gaat om de verhouding tussen de menselijke verantwoordelijkheid en de verantwoordelijkheid van God. (Ganzevoort & Visser, 2007, 316) Voor lijden dat mensen wordt aangedaan of dat mensen overkomt, dus voor kwaadaardigheid en tragiek, is weinig ruimte. (Ganzevoort, 2005, 310vv; Ganzevoort & Visser, 2007) Komen wij deze antwoorden tegen in de gesprekken met de onderzoeksparticipanten? Ja. Hierbij bevestigen de reacties van de onderzoeksparticipanten het beeld dat ook uit ander onderzoek naar voren komt. Welke modellen hen aanspreken en welke modellen door hen worden afgewezen, is in lijn met de voorkeuren van andere mensen die in hun leven met lijden te maken krijgen. Ook het feit dat de onderzoeksparticipanten in de gesprekken elementen uit verschillende modellen met elkaar verbinden, zien wij in andere onderzoeken terug. (De Roest, 2004) Verschillende onderzoeksparticipanten benadrukken dat God niets te maken heeft met

---

<sup>226</sup> Zie in dit verband bijvoorbeeld de uitgebreide weergave van Parel later in deze paragraaf.

<sup>227</sup> Hierbij verstaan wij theodicee, aansluitend bij De Roest (2004) breed: onder theodicee verstaan wij niet alleen de pogingen om Gods handelen te rechtvaardigen en te legitimeren, maar elke poging om God en het lijden met elkaar in verband te brengen.

het lijden dat hun is aangedaan. Wij zien hier elementen uit het apathiemodel. Zo noemt bijvoorbeeld Tamar, zoals wij hieronder nog uitgebreid zullen zien, in dit verband toeval, het lot of de duivel. Maar God werkt volgens Tamar ook in de wereld. Hij is in staat om dingen ten goede te keren. Het vergeldingsmodel komen wij alleen in negatieve zin tegen. Onderzoeksparticipanten verzetten zich ertegen God als oorzaak van het kwaad aan te wijzen. Het pedagogische model zien wij terug in het verhaal van Kessie, waaruit wij hieronder uitgebreider zullen citeren. En het solidariteitsmodel komen wij in verschillende gesprekken nadrukkelijk tegen. Verschillende participanten benoemen dat God het kwaad dat hen is aangedaan niet heeft gewild. Hij heeft er zelf verdriet om. Hij lijdt met hen mee en Hij huilt met hen mee. Charlotte zegt in dit verband dat je als slachtoffer moet opkomen voor God:

“Ik geloof dat als je een mens misbruikt, dan misbruik je God. En dan moet je eigenlijk voor God opkomen. God is voor mij niet de machtige of zo, die overal boven staat. Maar juist heel erg *naast* je, zoals ik dat droomde over de gemeente. En als je iemand heel erg pest of zo, of pijn doet, dan doe je ook God pijn. En dan moet je eigenlijk voor God gaan opkomen. Dan moet je niet slachtoffer worden, maar voor Hem gaan opkomen eigenlijk en voor Hem recht gaan doen. (...) Mensen noemen altijd God de machtige en de almachtige. Ik denk dat God zich heel erg klein kan maken, bij mensen leeft. Een beroep doet op onze kracht om voor Hem er dan te zijn. In je kracht. In je opstaan. In je: doe maar recht. Dan doe je dat ook voor God. Ik denk dat God heel erg bij mensen in de goot leeft, zoals dat wordt gezegd, in de diepte, in de modder, en dat God een beroep doet: kom maar voor mij op. (...) Ja, je misbruikt God. En als je mij niet wilt kennen, dan wil je God niet kennen.” (Charlotte)

“Eigenlijk is... Ik zeg wel eens: Zijn lichaam is eigenlijk misbruikt. Hij is een stukje misbruikt. Er is ook een stukje van Zijn lichaam afgesneden. Hij is ook beschadigd hierin. Hij heeft met mij meegehuild jarenlang.” (Aurelia)

En zoals wij in het vorige hoofdstuk al zagen voelt ook Isthe zich ook verantwoordelijk voor God. Zij vecht ook voor Hem:

“Ik heb elke kruimel gebruikt. Elke kruimel. Maar... Ja. Ik ben een vechter. Ik ben een vechter. En ook een vechter omdat ik het niet kan hebben, ergens, dat Gods naam zo misbruikt wordt.” *“Je vecht ook voor Hem?”* “Ja. Eigenlijk wel. Ik kan het niet uitstaan.” (Isthe)

Tot dit zoeken naar antwoorden op de vraag hoe God en de grensoverschrijding met elkaar te rijmen zijn, behoort denk ik ook het zoeken naar ‘ankers’ die de goedheid en de zinvolheid van de wereld en de eigenwaarde die hier en nu niet kunnen worden ervaren, op de een of andere manier toch kunnen waarborgen. Voor Anna is de verzoening zo’n anker. Anna vertelt van een geloofscrisis die zij als jong meisje had:

“Dat God je niet kent. Ik had toen zo’n paniekaanval... Dat was toen het allerergste wat je kan overkomen: dat God je niet zou kennen. De rest kon me gestolen worden, mensen, iedereen, maar als God je niet kent, dat was de hel zowat.”

En zij vervolgt:

“Later, dan denk je: zo dom moet je ook niet denken. Want Jezus is voor jou die hel doorgegaan. Van het niet gekend worden. Dus ik denk: dat hoeft ik niet. En daar houd ik mij dan maar aan vast. En dat geeft wel een heel stuk rust en een stuk vrijheid. Ook al weten andere mensen heel weinig van je. En ook al kennen ze je niet zo. Maakt ook allemaal niet zo veel uit. Is ook niet zo erg. God kent je wel.” (Anna)

Verschillende andere onderzoeksparticipanten zoeken zo'n anker, zo'n waarborg, in de eschatologie. Ook al ervaren zij daar nu nog niets van, uiteindelijk zal het *wel* 'kloppen'. Uiteindelijk zal er recht worden gedaan. Zo vertelt Aurelia dat zij wacht op de gerechtigheid Gods. Zij heeft gevochten met God. En uiteindelijk heeft zij antwoord gekregen: het heeft uiteindelijk zin, maar ze weet nog niet hoe. En: er komt recht. Maar nu nog niet.<sup>228</sup> En ook Isthe verwoordt dit vertrouwen op God:

“En wat ik geloof is, God heeft het laatste woord!” (Isthe)

Charlotte vindt dit echter ook wel een lastig punt. Ik vermoed dat hierachter de vraag schuilt of door een liefdevolle God uiteindelijk ook recht zal worden gedaan:

“Ja maar, ik denk altijd een beetje aan de hemel. Zou ik met Martinus in de hemel kunnen leven? Ik weet niet of ik het zou kunnen. Maar ja, kan hij het met mij?” (Charlotte)

In de laatste paragraaf van dit hoofdstuk waarin wij kijken naar verzoening en vergeving, gaan wij hier nader op in. Nu zullen wij eerst drie onderzoeksparticipanten, Parel, Kessie en Tamar, uitgebreider aan het woord laten. Zij bieden in de gesprekken vrij uitgewerkte systematiseringen van de vraag wat God te maken heeft met de grensoverschrijding die hen is aangedaan. Wij geven deze systematiseringen hier redelijk integraal weer.

Parel weet eigenlijk al lang dat de eigen verantwoordelijkheid van de mens voor haar het antwoord is op de vraag waarom God niet heeft ingegrepen. Zij vertelt over het lange en lastige proces om dit antwoord te accepteren.

“Ik ben heel lang boos geweest op God. Ik was echt... Hij had het gedaan. Ben wellicht nog bozer geweest op God dan op de dader zelf. (...) God was iemand voor mij die voor mij zorgde en die ... mij veilig hield. (...) Ja, en dan laat God zómaar ... dít gebeuren. Dan heeft Hij zomaar... iemand op je dak gestuurd. Je denkt dat je gewoon op een goede plek zit. En dan is het ook nog een christen... En dan gebeurt er dit. ‘Had U dat niet kunnen voorkomen?’ ‘Had U niet harder... tegen ons kunnen spreken?’ ‘Had U de dader niet aan kunnen spreken?’ ‘Had U niet...’ ‘U bent toch onze Vader, U leidt ons toch? Dan had U toch... hem óók moeten leiden?’ Ik bedoel: dat kan toch niet zomaar? Dus ik was echt héél boos op God, ik was écht, ik voelde me écht... ónveilig bij God. Dat hij zomaar dingen laat gebeuren. (...) Ja dat heb ik dus ook uitgeknokt met God. Ik heb daar heel lang mee geworsteld en... op een gegeven moment wíst ik wel van: ja maar ieder heeft zijn eigen verantwoordelijkheid. God heeft ons een vrije wil gegeven en dat is een enorme keuze, waar wij ook heel veel kwaad mee kunnen doen. En dat heeft God ons geschonken. Wij mogen handelen zoals wij dat willen. En dat neemt God níet terug. En dat betekent dat mensen ook jou kwaad kunnen doen. En dat dat God verdriet doet en dat dat jou kwaad doet, maar dat Hij niet ingrijpt. Soms grijpt Hij in. Hij doet het. Soms grijpt hij in en voorkomt hij iets dergelijks, maar heel vaak laat hij het ook gewoon gaan. Ja, het heeft heel lang geduurd voordat ik dat wilde accepteren. Ik wíst het wel dat dat het antwoord was voor mij, maar om dan te zeggen van: oké, ik accepteer dat... ja, vond ik heel moeilijk. En ook van dat God dus in die zin beperkt is.” (Parel)

In het gesprek met Kessie zien wij hoe Kessie uitkomt bij karma-voorstellingen uit de Oosterse religies. Deze voorstellingen vormen voor haar een antwoord op de vragen, waarvoor het dilemma van Gods onvoorwaardelijke liefde aan de ene kant, en de noodzaak dat in een rechtvaardige wereld mensen ook moeten ‘oogsten wat zij zaaien’ aan de andere kant, haar stelt:

---

<sup>228</sup> Dit stuk gesprek staat niet op het band, maar is gebaseerd op een door Aurelia geautoriseerde samenvatting van mij.

“Weet je, ik heb sowieso altijd vragen gehad bij de Bijbel. Hoe het zat en wat ik hoorde in de kerk, daar had ik altijd zoiets van gedacht... Hoe die teksten werden uitgelegd... Ik heb me daar ook hartstikke veel in verdiept, zelf catechisatie gegeven, en heel veel daarin geprobeerd te begrijpen. En ik heb de Bijbel nóóit begrepen. Dus ik dacht: het moet anders zijn, het moet anders zijn. Als ik dan bijvoorbeeld zei tegen een dominee, bijvoorbeeld als ik het had over teksten als: ‘wat je zaait, zal je oogsten’, dan zei ik: ‘Nee dat is niet waar. Want mensen doen allemaal rottigheid, en ze gaan gewoon dood zonder dat ze geoogst hebben. Echt!’ ‘Ja’, zei de dominee, ‘Maar God straft dan. God zal zorgen dat het recht komt.’ ‘Nee’, zei ik, ‘God is liefde. Dus doet God dat niet. Als God liefde is, dan moet er een andere manier zijn, die maakt dat je oogst wat je zaait. Want God straft niet.’ In die zin. Dat rijmde voor mij niet met de liefde van God. Liefde is liefde. In liefde kun je mensen een grens geven, en kun je mensen ook stoppen, maar zelfs dat doet God niet. Omdat Hij ons onze eigen verantwoordelijkheid heeft gegeven, waarin wijzelf moeten leren om daarmee om te gaan en vrij zijn voor onze keuzes. Dus zal Hij ons ook niet stoppen. Omdat het onze eigen verantwoordelijkheid is. Dus dat klopt ook niet. Dus de vraag: ‘waarom heeft God het toegelaten?’, is ook een zinloze vraag. Want dat is namelijk niet eens aan de orde, die vraag. Want God heeft daar niets mee te maken. Met het misbruik.” (Kessie)

“Ik vind God zo’n enorme geest van liefde. Daarin is geen oordeel! Daarin is geen straf! Daarin is geen... wij laten in liefde onszelf zien, hij laat ons in liefde onszelf leren kennen. En, misschien hoort daar inderdaad bij... Misschien heb je wel meerdere levens nodig om te kunnen groeien naar God.” (Kessie)

In het gesprek met Tamar staat de ervaring dat God de dingen ten goede keert centraal. Hierbij laten zich in dit gesprek elementen uit verschillende theodiceemodellen aanwijzen. Het feit dat God niets met het lijden te maken heeft, hebben wij al genoemd, maar God blijft bij Tamar niet op afstand, hij is solidair en lijdt mee. En hij handelt. Hij keert dingen ten goede:

“De therapeute vroeg me wel heel nadrukkelijk: ‘Wil je wel weer naar die kerk? Moet je nagaan wat jou is aangedaan in die kerk?’ Maar dan zei ik: ‘Ja, maar dat heeft de kerk mij niet aangedaan. Dat heeft de predikant mij aangedaan. En de kerk kan er niets aan doen. En God kan er ook niets aan doen.’ ‘Ja’, zegt zij, ‘als jij in God gelooft...’ ‘Ja, ik geloof wel in God.’ Zij zegt: ‘En waarom laat God dat dan toe?’ Ik zeg: ‘God laat dit helemaal niet toe. Maar er is ook altijd nog iets als kwaad. En God heeft net zoveel verdriet als ik heb. Hij heeft al die tijd met mij meegehuild.’ Ik zeg: ‘Ik ben ervan overtuigd dat dat zo is. En als het anders is, dan geef ik u gelijk, dan stop ik vandaag met geloven.’ En dat doe ik echt! Als ik moet geloven in een god die hier een bedoeling mee had en dat het zijn bedoeling was dat dit zou gebeuren, dan denk ik: nou... Dan geloof ik niet meer. Maar ik geloof erin dat dit niet Gods bedoeling is. Maar ik geloof er wel in dat Hij iets wat heel verdrietig en heel zwaar is, omkeert en dat het ten goede zal zijn.” (Tamar)

“Maar het mooiste vind ik dat het kwaad niet overwint. Want wat ik nu ook voel, hoe ik het aan jou vertel, dan denk ik: God heeft gewonnen. En de duivel niet. En de duivel was er wel. Die confronteert ons elke dag. En hij was er ook op dat moment. Mensen geloven niet meer in een duivel. Maar ik geloof er wel degelijk in. En ik noem het niet duivel. Ik noem het gewoon het kwaad. Maar dat is toch overal. Het is gewoon overal. En iedereen trapt erin. En dat heeft de gemeente in A. ook zeker gehad. Het kwaad was daar in het midden. En er is zoveel slecht gegaan. Maar ondertussen doet God zijn werk ook. En er gebeurt ook heel veel goeds. En dat vergeten wij zo vaak. Wij zijn van die of-of denkers. Het is altijd allebei. Dat is wel zo. En mijn enige vader, denk ik dan op het moment dat ik ook zo eenzaam was, mijn enige vader was God. Hij was de enige die nog over was. Ik was alleen. Maar God was er in elk geval. Ik heb zo verschrikkelijk gevloekt ook, dat ik zo kwaad was, ook op God: ‘Waar ben je dan? En hoe zie je dat? En moet je nou toch kijken wat een punthoop.’ Natuurlijk heb ik dat gehad. Dat heel opstandige en dat... Maar Hij heeft dat niet losgelaten. En ik heb dat kunnen vinden.” (Tamar)

“Want het is geen God die bepaalt of ik kanker krijg ja, of nee. Dat is dat kwade dat je treft, dat noodlot, dat toeval, dat stomme lot dat op je pad komt. Maar waar het om gaat, is wat wij ermee

doen. En hoe wij het redden. En hoe wij erdoor komen. En ik kan mij alleen maar daaraan vasthouden. En ik ben ervan overtuigd dat ik er een beter mens door ben geworden. In elk geval een mens die niet meer minacht. Dat in elk geval.” (Tamar)

Bij Hannah komen wij dergelijke pogingen om tot antwoorden te komen op de vraag naar de relatie tussen God en de grensoverschrijding, niet tegen. Wij zagen al hoezeer Hannah in haar oude gemeente tegen het ‘vierkante’ geloof aanloopt dat op alles een antwoord heeft. Antwoorden als ‘God is erbij’ helpen haar niet, maar stellen haar juist voor nog grotere problemen:

“Wat betekent dat dan? Dat God erbij was? Dat maakt het alleen nog maar erger. (...) Ga dat niet zeggen, alsof dat een troost is dat God erbij was. Dat was eigenlijk het idee. En dat heeft jaren geduurd, tot ik op het punt durfde te komen om die leer ook los te laten. En te beseffen: ja, daar was ik gewoon... daar was ik alleen.” (Hannah)

Hannah weigert om het verhaal ‘rond te breien’ om er zin en betekenis aan te geven. Zij weigert om het lijden ‘haar verschrikking te ontnemen door er een zin aan toe te schrijven’ (De Roest, 2004, 271). Zij benoemt de afwezigheid van God (vgl. De Roest, 2004, 267) en zoekt nu naar een ‘God zonder houvast’ en naar een geloofsgemeenschap met ruimte voor twijfel. Afsluitend een geloofsbelijdenis die Hannah e-mailt:

“Het misbruik en de weg die ik daarna ben gegaan, hebben me zeer ontvuld. Mijn geloof is iets kostbaars voor mij in mijn hart. De Here God bestaat voor mij niet meer. Ik noem God God, want dat is het meest vertrouwde woord. God vertegenwoordigt het warme, het zachte dat het leven goed maakt. Here is eraf, ook God als persoon is eraf, ook het van kaft-tot-kaft geloof heeft afgedaan. Ik kan en wil me niet verschuilen achter welke leer dan ook. Ik laat me verrassen door ‘God’, ineen is Zij daar, bijvoorbeeld in het liedje: ‘Ken je mij’. Ik wil geen beeld maken van hoe Hij/Zij zou kunnen zijn. Nu kan ik zeggen: als ik alles niet had meegemaakt, had ik de diepten ook niet leren kennen, zowel de positieve als de moeilijke. Dan was ik niet zo bevrijd geweest en had ik niet zo naast vrouwen in mijn naaste omgeving kunnen staan en hen aanmoedigen om sterker te worden. En als ik kijk naar mijn leven en naar het leven van die vrouwen, dan denk ik aan de uittocht uit Egypte.” (Hannah)

## 6. BIJBELSE BEELDEN

In de gesprekken komen wij af en toe identificaties tegen van onderzoeksparticipanten met mensen uit de Bijbel. Of wij komen teksten of beelden tegen, die de onderzoeksparticipanten op zichzelf betrekken, waarin zij iets van hun eigen situatie herkennen. Waar (en in wie) herkennen slachtoffers van seksuele grensoverschrijding iets van hun eigen situatie in de Bijbel? En hoe gaan zij hiermee om?

Een motief dat wij in verschillende gesprekken tegenkomen, is het gevecht van Jakob met een onbekende, met een engel misschien, bij de Jabbok (Gen. 32, 23-33) Dit bijbelverhaal, waaruit voor de betreffende participanten spreekt dat je met God mag vechten en dat je zelfs van God mag winnen, is voor verschillende onderzoeksparticipanten belangrijk.

“Dus ik was echt héél boos op God, ik was écht, ik voelde me écht... ónveilig bij God. Dat hij zomaar dingen laat gebeuren. (...) Ja dat heb ik dus ook uitgeknokt met God. Ik heb daar heel lang mee geworsteld en... op een gegeven moment wist ik wel van: ja maar ieder heeft zijn eigen verantwoordelijkheid.” (Parel)



“En Hij laat zich ook, hoe moet je dat zeggen, Hij laat toe dat je met Hem vecht. En Hij zegt niet: ‘Ik ben altijd sterker dan jij.’ Hij zegt ook wel eens: ‘Jij bent sterker dan ik.’ Snap je? (...) Het is nog steeds Hij en ik. Maar af en toe is het: ik en Hij. Snap je? En zo kom ik erdoor.” (Aurelia)

Een ander motief dat wij in de gesprekken tegen komen, is het Jozefverhaal. Jozef die door zijn broers wordt verkocht en in Egypte terecht komt en daar, onder andere, zijn familie redt van de honger: ‘Jullie hadden kwaad tegen mij in de zin, maar God heeft dat ten goede gekeerd, om te bewerken wat er nu gebeurt: dat een groot volk in leven blijft.’ (Gen. 50, 20, NBV) In het gesprek met Tamar komen wij dit thema expliciet tegen:

“En ik denk echt dat het Gods werk is. Niet het misbruik, hoor. Maar wel dat God dingen ten goede keert. En iets wat heel slecht is, omvormt tot iets wat goed is en wat mensen weer heel maakt. Maar heel is natuurlijk niemand. Jij bent niet heel, ik ben niet heel. Want wij leven in een gebroken wereld. Maar Hij heeft mij wel heel veel goeds gebracht en goeds gegeven. God keert alles om. Dat is voor mij zo’n waardevol gegeven.” (Tamar)

Ook andere onderzoeksparticipanten noemen het goede dat uiteindelijk uit de grensoverschrijding is voortgekomen. Zij motiveren dit echter niet religieus, in elk geval niet expliciet. Wij zagen hierboven al dat Hannah de uittocht uit Egypte noemt als zij kijkt naar haar eigen weg en de weg van de vrouwen die zij begeleidt.

Het verlangen van Aurelia naar een geloofsgemeenschap is doordeesemd van bijbelse beelden. In haar afgesneden zijn van een geloofsgemeenschap vergelijkt zij zichzelf met de profeet Elia, die door God in leven wordt gehouden:

“Ik luister elke zondag bijvoorbeeld naar de mis. Ik heb daar een altaartje... En ik put daar kracht uit, uit datgene wat ik als alternatief heb aangereikt gekregen voor zolang de periode geduurd heeft dat ik kerkeloos ben. Want je kunt eigenlijk niet zonder gemeenschap leven. En ik doe het al twaalf jaar. Ik bedoel, ik word eigenlijk gewoon gevoed door de raven. Die komen gewoon overvliegen en laten het vallen. Want ik heb geen mensen, geen gemeenschap die mij steunt. En ik heb nog steeds angst zei ik al, om een nieuwe kerk te zoeken.” (Aurelia)

Aurelia benoemt haar verlangen naar gemeenschap met beelden uit Psalm 122 en zij beschrijft de gemeente met het beeld van het Lichaam van Christus dat door het misbruik beschadigd is. Hier komen wij later nog op terug:

“Heel eenzaam. Ja. Heel erg eenzaam. Dat is echt... Dat kan ik met geen pen beschrijven. En dat ervaar ik dus eigenlijk nu nog, die eenzaamheid. Want zolang je niet onder een geestelijk dakje zit, met mensen die met je samen willen optrekken naar het huis van God, zoals het er zo mooi staat, en die met jou samen de diensten belijden, zul je die eenzaamheid ervaren. Want je bent als gelovige niet geroepen om alleen te geloven. Dat is ook niet de bedoeling. Wij zijn lid van het Lichaam van Christus, wij hebben elkaar nodig. Dus je hebt elkaar ook hierin nodig. Ik zeg wel eens: Zijn lichaam is eigenlijk misbruikt. Hij is een stukje misbruikt. Er is ook een stukje van Zijn lichaam afgesneden. Hij is ook beschadigd hierin. Hij heeft met mij meegehuild jarenlang.” (Aurelia)

En zij houdt zich hierbij vast aan het *Shema Israel* (Deuteronomium 6, 4-9) als een bemoediging en als een opdracht:

“De laatste jaren is mij ook duidelijk geworden dat ik weer terug de gemeente in moet, wat ik je al zei. Dus ik ben dwars tegen alles in, met mijn wilskracht op zoek naar de gemeente van Christus. Want dat zegt Hij: ‘Hoor Israël’, zegt Hij, ‘geloof in de Heer met heel uw hart, met al uw wilskracht, met heel uw ziel. Met heel uw hart, met al uw verstand...’ Dus ik ben ervan overtuigd dat als mijn ziel is uitgeschakeld en mijn gevoel niet meewerkt en de rest allemaal stuk is, dat ik nog altijd wel

mijn wil heb. En dat ik dus met mijn wilskracht Hem zoek en dat ik zorgen zal dat ik weer terugkom in de gemeente. Want dat is mijn plek, waar ik hoor te zijn.” (Aurelia)

Ook in het gesprek met Tamar komen wij tal van bijbelse beelden tegen. Zo vergelijkt Tamar de trouw van haar man met de trouw van God. Haar man is hierin beeld van God voor haar:

“Ik heb nog nooit een mens gezien die zo trouw was als hij. Ik heb zo’n trouw mens getrouwd. Trouwer dan trouw. Hij is zo waardevol voor mij. Ik denk: zijn trouw heeft mij gered. Hij heeft in feite gedaan wat God ook doet. Hij heeft mij niet losgelaten. Niet laten vallen.” (Tamar)

Een ander voorbeeld is de verwijzing van Tamar naar het gesprek tussen Jezus en Nicodemus over wedergeboorte (Johannes 3):

“Over wedergeboorte. Mensen praten erover: ‘Ik ben wedergeboren.’ Misschien ben ik wel wedergeboren. Als ik kijk, als ik jou dit zit te vertellen. (...) Eigenlijk lijkt dit wel op een wedergeboorte: ik was niets meer.” (Tamar)

Met het gevaar van een teveel aan interpretatie wil ik afsluitend nog even terugkomen op de opmerking van Van Dijk dat de herrijzenis van Christus kennelijk niet wordt herkend als een mogelijke identificatie. Noch door primaire slachtoffers zelf, noch door de omgeving. Wij zeiden toen dat ook de onderzoeksparticipanten zich in de gesprekken niet met de herrezen Christus identificeren.<sup>229</sup> Misschien plaatst Isthe zich met het onderstaande citaat wel in de nabijheid van de opstanding. Bij mij roept dit citaat het beeld op van Maria uit Magdala en Jezus bij het graf (Johannes 20). Dit tere en kwetsbare moment van het ‘noli me tangere’.

“En er was dan een grote tuin. Dat was een veilige plek. Dat was dan de tuin waar Jezus ook was. En daar was ik dan. Dat was een veilige plek.” (Isthe)

Misschien ervaren mensen die seksuele grensoverschrijding hebben ondervonden, opstanding niet zozeer als de Christus Victor zoals hij bijvoorbeeld is afgebeeld binnen de orthodoxe kerk. Maar meer als een Maria van Magdala. Kwetsbaar, teer en relationeel...<sup>230</sup>

## 7. SPREKEN OP EIGEN GEZAG

In het hoofdstuk ‘Web’ hebben wij beschreven hoe middels een meer formele analyse zichtbaar werd dat de onderzoeksparticipanten zich in de gesprekken opvallend actief positioneerden. Nadat zij eerder hebben ervaren klem te zitten, object te zijn van het handelen van een ander, weinig zeggenschap te hebben over zichzelf, nemen zij in deze positioneringen duidelijk de regie terug in eigen hand. Een dergelijke actieve houding komen wij ook tegen als wij kijken naar de wijze waarop de onderzoeksparticipanten spreken over hun geloof. Zij weigeren dikwijls om zich nog langer door een ander, door een pastor, te laten vertellen hoe het zit. Nu

---

<sup>229</sup> Zoals gezegd noemden verschillende andere mensen die misbruik hebben ervaren, in latere gesprekken hoe belangrijk Jezus’ opstanding voor hen is.

<sup>230</sup> Ik ben me ervan bewust dat ik met deze vergaande interpretatie mogelijk niet zo zeer op een identificatie uit de gesprekken wijs, maar er eerder zelf een identificatiemogelijkheid mee aanbied. En dat deze identificatie voor mensen die seksuele grensoverschrijding hebben ervaren ook juist pijnlijk kan zijn vanwege de intimiteit van deze ontmoeting in de tuin. Wij zullen nog ingaan op de wijze waarop onderzoeksparticipanten ervaren hoeveel aan de grensoverschrijding herinnert of raakt.

zoeken zij zelf op actieve en creatieve wijze naar manieren om uitdrukking te geven aan hun geloof.

Een voorbeeld van het niet meer naar een pastor willen en kunnen luisteren, zien wij in het gesprek met Iris. Op het moment waarop iemand als voorganger optreedt, klapt Iris dicht:

“Ik ben één keer naar een andere gemeente gegaan en daar kwam ik heel vrolijk binnen. En het ging eigenlijk best wel goed. En toen kwam er op een gegeven moment een man uit en die stelde zichzelf voor: ‘Ik ben die en die en ik ben hier de voorganger.’ Ik denk: gadver... Ik wil hier weg! Ik hoor weer hetzelfde riedeltje en hetzelfde systeem en dezelfde manieren. Ik kan het niet. (...) Dat er iemand is die een positie heeft waar mensen zó naar op zien dat er niet meer gekeken wordt. (...) Het zanggedeelte (...) dat gaat dan nog best wel redelijk, dat doe je allemaal samen. En dan op een gegeven moment klimt dan iemand op een podium en die gaat daar staan preken. Ik geloof het niet meer. Ik kan niet meer een preek los zien van datgene wat hij heeft gedaan. (...) Ik kan gewoon niet meer bedenken dat iemand die preekt, daar misschien weleens heel goed zelf achter kan staan en zo ook leeft. Dat kan ik niet meer van elkaar onderscheiden.” (Iris)

Iris voert gesprekken met een andere pastor die haar goed helpt om niet ‘de Bijbel in een ravijn te gooien en te zeggen: laat maar lekker zitten’. Ten diepste ervaart zij God zelf als de enige die haar kan helpen om het geloof vast te houden:

“En ik denk dat je toch, als je een zoektocht gaat beginnen naar jezelf en naar God, dan denk ik dat niemand je daarmee kan helpen dan God zelf. Ik denk dat iedereen die daar tussen komt en zich daarmee bemoeit, je in de weg staat. En misschien kunnen ze wel een beetje de weg wijzen, maar uiteindelijk denk ik dat je daar alleen maar uitkomt door heel veel te bidden en... weer gewoon opnieuw op punt nul te beginnen. En vol te houden. En daar heeft deze pastor me wel mee kunnen helpen.” (Iris)

Een ander voorbeeld zien wij in het gesprek met Parel. Ook zij wil zich niet meer laten vertellen wat zij moet doen. Dat doet zij wel zelf. Zij heeft haar eigen relatie, haar eigen persoonlijke omgang met God:

“Dat is wel mooi, ik bedoel, ik kan zeggen dat ik écht een relatie met God heb. Met ups en downs en dergelijke, maar een héél klein beetje weet ik wie God is – voor mij. En er zijn heel veel mensen die dat echt niet kunnen, die alleen de preek hebben en een bidgroepje en dat soort dingen en verder geen persoonlijke omgang hebben met God. Dáár ben ik wel heel erg blij mee. Dat het niet alleen maar vorm is, maar dat het heel duidelijk inhoud heeft.” (Parel)

Ook Kessie en Petra geven hun eigen invulling aan het geloof. Op de invulling van Kessie zijn wij hierboven reeds ingegaan. Petra verstaat het geloof nu als verbeelding. En ook zij vertelt terloops dat een geloofsgemeenschap zonder voorganger, waar je het samen doet, haar aanspreekt:

“En ik heb een buurvrouw (...), zij is lid van een soort geloofsgemeenschap zonder voorganger! Nou, daar ben ik eigenlijk ook wel voor. Ik denk: dat is wel aardig. Dan steek je niet iemand in de hoogte. Maar zij heeft ook een heel liefdevolle god. (...) Ik weet het niet. Ik begrijp het geloof als verbeelding tegenwoordig. Je kunt je van alles verbeelden. En je weet niet of het waar is. Maar het kan geen kwaad. En je hoeft niet al die slechte dingen te geloven. Dus ik gebruik het als verbeelding, het geloof.” (Petra)

## Geloof

De betrouwbaarheid  
van goede mensen  
op mijn weg  
binnen en buiten  
de kerk  
heeft geleid  
tot het inzicht  
dat in plaats  
van de dominee  
de Heer  
mijn herder  
is geworden.

Anne

Sommige onderzoeksparticipanten vertellen over de manieren, die zij hebben gevonden om niet alleen voor zichzelf een eigen wijze te vinden om te geloven, maar om daar ook uitdrukking aan te geven. Om te spreken. Om te vertolken. Charlotte vertelt hoe zij haar geloof danst, hoe zij danst in God.

“Ja ik vind dansen heel mooi. En ik kan ook dansen in de kloosters en in de kerk en dat voel ik dan van, ja ik dans in God. Ik kan dansen. Dat is het enige wat ik kan in de kerk, maar dat is zo gek nog niet. Dat is mooi. (...) Dan ben ik helemaal wie ik ben. En dat ervaar ik dan gewoon als even, ja... Dan ben ik gewoon wie ik ben. En dan denk ik: ja, dit heeft God mij gegeven, dansen. Dat ik dat kan. En dan ook nog zo mooi in een klooster. Dat heb ik overgehouden aan het misbruik dat ik dansen kan. En dat kan ik ook in de kerk.” (Charlotte)

Anne is lectrix in haar nieuwe gemeente. Instrument. Vertolker van de tekst.

“Ik ben ook lectrix. Ik lees ook voor uit de Bijbel. (...) Dan voel ik mij een beetje een instrument. Dat op dat moment die tekst door mij mag klinken. Het gaat niet om mij. Het gaat erom dat die tekst heel mooi klinkt. En op het moment dat ik denk: wat gaat dat lekker – want dat gaat dan heel lekker, zonder haperingen en de toon en mensen ook aankijken – en dan denk ik: kan dat wel, mag dat wel, dat ik dat zo... En dan denk ik: ja! (...) Ik mag dat. Misschien juist ik wel.” (Anne)<sup>231</sup>

## 8. KERKBEELDEN

In deze paragraaf proberen wij iets te zeggen over de verschillende fragmenten van kerkbeelden zoals die uit de gesprekken met de onderzoeksparticipanten oprijzen. Hoe zien zij de kerk en waar ervaren zij kerk? Waar hopen zij op? En wat benoemen zij als niet-kerk? Wij kijken eerst naar de wijze waarop kerkbeelden voor onderzoeksparticipanten besmet zijn geraakt, gaan daarna even in op de vraag wat ‘kerk’ eigenlijk is, en bezien op welke manier onderzoeksparticipanten bezig zijn met de reputatie van de kerk. Daarna gaan wij in op hun verwachting dat het er in de kerk ‘toch anders aan toe zou moeten gaan’ en staan wij stil bij de waarde die een participante hecht aan haar lidmaatschap. (a) Vervolgens gaan wij op één ecclesiologische notie wat nader in. Namelijk op het beeld van de kerk als Lichaam van Christus. (b)

### a. Reflecties van onderzoeksparticipanten met betrekking tot de kerk

Als we het hebben over beelden van de kerk, valt allereerst op dat het beeld dat onderzoeksparticipanten van de kerk hebben, vertroebeld en besmet kan zijn door de grensoverschrijding. Wij hebben eerder in het hoofdstuk ‘Web’ al gezien hoe heel uiteenlopende dingen aan het misbruik kunnen raken en hoe (fysiek) lastig of onmogelijk het daardoor voor primaire slachtoffers kan zijn om in de buurt te zijn van datgene wat hen aan de grensoverschrijding herin-

<sup>231</sup> Sigrid Zomer vertelt in *Duizend bloemen* hoe bibliodrama voor haar een manier werd om zich bijbelverhalen en bijbelse figuren die door het misbruik besmet zijn geraakt, opnieuw toe te eigenen. Ook hier zien wij zo’n zelf vertolken van het geloof. (Zomer, 2008)

nert. Ook toen wij in dit hoofdstuk keken naar het zware werk van herinterpretatie, zagen wij in het voorbeeld van Anne hoe teksten en liederen door de grensoverschrijding lastig zijn geworden. Hier geven wij voorbeelden van dergelijke ‘besmette’ voorstellingen van de kerk. Hierbij moeten wij ‘kerk’, denk ik, heel ruim verstaan. Kerk is, zo blijkt bijvoorbeeld uit het onderstaande citaat van Gretha, ook alles wat bij de kerk hoort of wat met de kerk wordt geassocieerd:

“En zo is de kerk ook besmet. Het woord van God... Ja. Ik weet niet wat ik ermee moet. Neem nu het verhaal van David. David met zijn psalmen. Onze trouwtekst is één van de psalmen.(...) Ik heb altijd gedacht: als een van ons komt te overlijden, komt die trouwtekst erbij te pas. En nu weet ik het niet. Want nu vind ik David... Ik vind hem net David.” (Gretha)

“En dan ging hij naar Taizé met een aantal gemeenteleden en dan hoorde ik verhalen (...). Hij had een tentje – en L. was een van die andere vrouwen die zo extreem op hem reageerden – en op een gegeven moment liep zij langs zijn tentje en zij hoorde dat die L. bij hem was in dat tentje en zij hoorde gegiechel. Dat klopt toch niet. En later zat hij dan in de kerk met diezelfde L. en een andere vrouw en dan zaten zij allebei tegen zijn schouder aan te huilen. Tijdens die Taizé-dienst. Dat was toch zo’n zieke bedoening daar... Ik heb nog steeds een hekel aan Taizé. Kort geleden hadden wij met avondmaal Taizéliederen die de organist dan speelde. En iedereen zong dan zachtjes mee, maar toen kon ik er wel van genieten. Dat was eigenlijk voor het eerst dat ik het niet koppelde aan het gegiechel en aan dat gerotzooi van die dominee in Taizé! Taizé! Taizé! Ik werd gewoon misselijk als ik dat woord alleen hoorde. Taizé. Dat is een vrijplaats, letterlijk, voor dominees die de fout ingaan. Die rotzooien met gemeenteleden in tentjes in Taizé!” (Anne)

Sommige participanten benadrukken in dit verband dat zij de grensoverschrijdende pastor en de rest van de kerk van elkaar kunnen scheiden:

“Ik kan die scheiding toch wel maken. Er zijn ook andere predikanten.” (Petra)

“Dat kan ik dan ergens ook wel weer scheiden. De boodschapper en de boodschap. Ik denk: de boodschap geldt ook net zo goed voor hen zelf. Zij moeten ook naar hun eigen preek luisteren.” (Anna)

Daarnet zeiden wij dat wij kerk ruim verstaan: kerk is ook al datgene wat op de een of andere manier bij de kerk hoort, zoals blijkt uit het citaat van Gretha, die vertelt hoe de kerk besmet is geraakt en dan een voorbeeld geeft van de psalmen die voor haar moeilijk geworden zijn. Met name in het gesprek met Paula zien wij hoe Paula voor zichzelf probeert te definiëren wie of wat kerk voor haar is:

“Toen vroeg de ouderling, die mijn contactpersoon was: ‘Wie is ‘de kerk?’ Toen zei ik: als ik helemaal niets hoor van niemand van de kerk, dan is de kerk: zowel de kerkenraad als de kerkleiding als de klachtencommissie. Iets officieels, mensen die iets van mijn verhaal afweten. (...) Die vraag bleef ook hangen: wie is ‘de kerk?’ Daarna ben ik er met die ouderling op teruggekomen en ik zei: de Kerk is voor mij de kerkenraad.” (Paula)

“De steun van SMPR voelde voor mij inderdaad niet als steun vanuit de kerk.<sup>232</sup> Misschien omdat het niet mijn kerk was? Of omdat het gevoel alleen te zijn gelaten door mijn eigen kerk overheerste?

---

<sup>232</sup> Ik denk dat SMPR door meerdere onderzoeksparticipanten niet per se als ‘kerk’ wordt ervaren. Voor het werk van SMPR is het ook van groot belang dat SMPR niet zomaar als ‘kerk’ wordt gezien. Deze afstand tot kerk in het algemeen, of, nog belangrijker, tot de aparte deelnemende kerken, is belangrijk om door slachtoffers als betrouwbaar te worden ervaren. Tegelijkertijd betekent het feit dat SMPR een samenwerkingsverband is waaraan verschillende kerke-

In mijn eigen kerk had ik geen aanspreekpunt, geen hulp. Aan de andere kant had ik uitdrukkelijk steun gezocht buiten mijn eigen kerk. Omdat ik mijn kerk niet vertrouwde en omdat ik niet wist tot wie ik mij daar kon wenden. (...) Ik denk na over het verschil met de steun van [mijn vertrouwenspersoon-pastor, cvdbs] Die gesprekken gingen dieper. Over mijn angsten, mijn schuldgevoel. Het ging ook over het geloof. Hij kende mij en G. voordien ook. Hij had meteen door wat er speelde, stelde de juiste vragen waarover ik moest nadenken. Sloeg altijd de spijker op de kop. Was mee verantwoordelijk over de houding en zwakheid van 'mijn' kerk.' (Paula)

Paula vertelt hoe zij in een afrondend gesprek met iemand van de kerkleiding gezegd heeft dat zij 'ook de bredere kerk verantwoordelijk acht voor het omzien naar de slachtoffers na een melding of klacht'. Zeker omdat het 'in de praktijk meestal zo is dat de lokale gemeente de slachtoffers (liever) 'vergeet'. Ook vertelde Paula hem hoe belangrijk de steun voor haar is van de predikant die haar vertrouwenspersoon is geworden:

"Ik heb hem gezegd hoeveel geluk wij hadden doordat deze predikant er voor ons wilde zijn en hoe toevallig het was dat hij toen precies ons pad kruiste. (...) Ik vertelde hoe belangrijk het is dat er iemand is namens de kerk die je helpt om helder te zien bij alle vragen die op je afkomen, die je helpt om staande te blijven, en om je geloof niet te verliezen. Het is dankzij hem, zei ik, dat we het geloof in de kerk niet helemaal hebben verloren. Maar we misten het contact met onze eigen kerk, waar het allemaal gebeurd is. Die heeft het schandelijk laten afweten! Deze predikant steunde mij namens de Kerk met een hoofdletter. Zo voel ik dat." (Paula)

Uit verschillende gesprekken blijkt dat onderzoeksparticipanten nadenken over de naam, de reputatie van de kerk:

"En nu ben ik niet meer bang voor mezelf, maar wel voor de kerk. Want ik gelóof nog steeds dat de kerk... goed is. In die kerk wil ik geloven en het is niet omdat er een paar slechte elementen inzitten dat de hele kerk slecht is. En als het in de media komt, zijn er altijd mensen die de hele kerk willen zwartmaken. Net zoals dat in de katholieke kerk gebeurt. Juist omdat ze het allemaal in de doofpot wilden stoppen. (...) Maar ik wil niet dat de héle kerk daardoor in diskrediet gebracht wordt. Want dat klopt niet. Er zijn zoveel goede mensen in de kerk! Dat moet voorkomen worden als dat voorkomen kán worden!" (Paula)

Uit het onderstaande citaat van Kessie blijkt misschien dat niet iedereen deze zorg om de reputatie van de kerk in dezelfde mate ervaart. Ik vermoed echter dat dit citaat daarnaast en misschien nog meer een illustratie is van het feit dat onderzoeksparticipanten onderscheid maken tussen de institutionele kerk aan de ene kant en 'Kerk met een hoofdletter' en 'God, die hoger is dan de kerk' aan de andere kant:

"Ja dat misbruik in de kerken. Het is erg, heel erg dat dat gebeurt. Maar het gebeurt wel. Ik ben echt heel erg blij dat het naar buiten komt. Het schaadt de kerk enorm maar misschien is dat gezien de tijd wel nodig. (...) De kerk mag wat mij betreft gerust van zijn voetstuk vallen. Het is geen heilig iets. Hooguit een middel maar niet meer dan dat. (...) God is hoger en liefdevoller dan de kerk." (Kessie)

Vermoedelijk is de zorg om de naam van de kerk een van de redenen voor de terughoudendheid van mensen die grensoverschrijding hebben ervaren om met hun ervaringen naar de media te stappen. Zo zegt bijvoorbeeld Paula over de term 'klokkenluider':

---

nootschappen participeren, dat de kerken proberen om (via participatie in SMPR of in vergelijkbare organisaties, maar ook op andere manieren) verantwoordelijkheid te nemen voor het misbruik dat in hun midden gebeurt.

“Ik vraag me af of de term klokkenluider de lading dekt. Zou een klokkenluider niet eerder wél naar de media gaan? Om het écht naar buiten te brengen? Of naar justitie? Dan krijgt de pers er ook lucht van. Dat deed ik juist niet. Ik bleef al die tijd discreet. Heb het alleen in de kerk aanhangig gemaakt. Het mocht juist niet naar buiten komen. En dat is wat de meeste vrouwen doen, anders was het veel meer naar buiten gekomen.” (Paula)

Tegelijk hebben onderzoeksparticipanten het gevoel dat de naam van de kerk juist wordt geschaad wanneer er niet duidelijk tegen de grensoverschrijding wordt opgetreden:

“Het gaat om de mogelijkheid, ik zie de mogelijkheid dat het anders kán. Maar dan denk ik: dan moet het wél naar buiten komen. Dat denk ik nu door dat katholieke verhaal. (...) Er is een... zweer in de kerk en het is aan het doorzwenen nu. Het gaat verder. Er is eigenlijk niets gebeurd, ze hebben iemand op een andere plek gezet, afgesneden formeel van de kerk, maar via de achterdeur komt hij gewoon weer binnen! En dezelfde mensen zijn vrij om naar zijn leerhuizen te gaan. Tja... Van mij mógen ze! Ik heb ook veel van hem geleerd dus andere mensen zullen ook wel veel van hem leren. Maar dat hij zo de kerk aan het voor gek zetten is... ik vind het een voor gek zetten van de kerk!” (Paula)

“Ik vind het heel erg belangrijk dat als er serieuze aanwijzingen zijn dat een dominee grensoverschrijdend gedrag vertoont ten opzichte van gemeenteleden, zoals wat met mij gebeurd is, dat dat door een onafhankelijke commissie onderzocht wordt. En dat dat niet onder de pet wordt gehouden. (...) En dat vind ik belangrijker dan de naam van de kerk. Want juist als het goed wordt aangepakt ben je als kerk geloofwaardig.” (Anne)

Uit enkele gesprekken blijkt de hoop van de onderzoeksparticipanten dat de kerk anders zou zijn dan de wereld, of dat het er in de kerk toch anders aan toe zou moeten gaan dan in de wereld. Hierbij blijkt uit de gesprekken verder helemaal niet dat de participanten kerk en wereld heel erg tegenover elkaar zetten en Anna zegt bijvoorbeeld ook ergens dat de kerk ‘gewoon een bedrijf’ is. Tegelijkertijd, of desondanks, is er toch de hoop dat de kerk anders is:

“Je hebt een bepaald beeld van de kerk en hoe mensen daar met elkaar zouden omgaan. En natuurlijk is het net als de echte wereld: er gaan allerlei dingen fout. Maar je zou toch hopen dat het een beetje anders zou gaan.” (Paulien)

Zo vertelt Paulien bijvoorbeeld hoe zij het gesprek blijft zoeken, vanuit de verwachting dat je daar als kerk toch zou moeten kunnen uitkomen:

“Terwijl de kinderen, vooral de oudsten, die zijn veel rigouzeuzer. Die hebben zoiets van: die man is gewoon niet goed wijs. Laat toch zitten. Daar ga je toch niet mee praten. – Maar je bent toch heel erg geneigd om fatsoenlijk te blijven en als iemand met je wil praten... Het is de kerk. Het gaat over de kerk. Je moet vooral iedereen gelegenheid geven om het weer goed te maken. Misschien, met dit gesprek, komt het wel goed...” (Paulien)

Dat de relaties in de geloofsgemeenschap zo ingewikkeld worden dat je niet meer samen dingen kunt doen, strookt niet met het kerkbeeld van Paulien:

“Als je het over een geloofsgemeenschap hebt en een beetje de bijbelse regels volgt, dat klopt van geen kant.” (Paulien)

In het gesprek met Anna komen wij, vooral als het gaat om de kerkelijke rechtspraak, de verwachting tegen dat het er in de kerk toch anders aan toe zou moeten gaan dan in de wereld. De klacht van Anna is bij gebrek aan bewijs niet ontvankelijk verklaard. Het was het ene woord

tegen het andere en verder is met haar klacht niets gebeurd. Er is geen verder onderzoek geweest. Hoewel Anna begrijpt dat je predikanten moet beschermen tegen valse klachten, geeft de wijze waarop haar klacht is behandeld haar een onbevredigend gevoel. Ergens had zij verwacht dat het anders zou kunnen gaan omdat het de kerk is:

“Nee. Ik vond het zo zakelijk en nuchter. Sec bekeken is het natuurlijk zo. Haar woord tegen zijn woord. Geen bewijs. Klaar. Af. En dat had ik niet verwacht. Daar ben ik nog steeds verbaasd over. Hoe kunnen jullie dat nou doen? Het is toch de verantwoordelijkheid van de kerk om een klacht zo serieus te nemen? Om eventuele slachtoffers, want daar ging het mij dan ook nog om, om eventuele slachtoffers te voorkomen. Als jullie dit laten gebeuren... (...) Als jullie het zo naast je neerleggen en niet de moeite nemen om dat na te zoeken, dan mankeert er wat aan de kerk. Dat vond ik echt.”  
(Anna)

Paula waarschuwt ervoor dat er ook misbruik kan worden gemaakt van de verwachting dat de kerk anders is:

“Ik kan mij voorstellen dat hij zegt: Dat was fout. Maar er is toch vergeving in de kerk. De kerk heeft natuurlijk aparte regels: daar is vergeving... Dus dat is wat overal blijft hangen: Er is toch vergeving in de kerk. (...) Daarin is de kerk anders dan de wereld. Daar kan ook misbruik van gemaakt worden.” (Paula)

Aan de verwachting dat de kerk anders zou moeten zijn, is nog een ander thema verbonden, dat met name uit het gesprek met Paulien naar voren komt: het verlangen naar een religieus discours in de omgang met de grensoverschrijding door de kerkenraad en de visitatie. Net als Anna stelt ook Paulien hier ‘zakelijk’ tegenover wat ‘des kerks’ is:

“De hele Bijbel is bij de behandeling van deze zaak in de gemeente niet aan de orde gekomen. (...) Maar de grensoverschrijdende predikant wil wel allerlei dingen... ‘Ik heb er geen problemen mee als je lector bent in mijn dienst. Want dat is een zakelijk iets.’ Ja, als je dat al zegt, dan heb je er niets van begrepen. Hij wil liefst dat zelfs ik gewoon doorga. Alles moet gewoon doorgaan, maar ik ook. Want het is zakelijk. De kerk is zakelijk. Maar de kerk is niet zakelijk. Nee.” (Paulien)

Ik vermoed dat de onderstaande citaten ons kunnen helpen om beter te verstaan wat Paulien ongeveer bedoelt als zij zegt dat de kerk niet zakelijk is:

“Eerst wil je niet accepteren dat je de kerk kwijtraakt. Dan denk je: dat gebeurt mij niet. Dan ben je strijdbaar. Dan zeg je: Maar ik wil hier ook een plekje hebben. Net als jij. Jij deelt brood uit bij het avondmaal, maar wil het ook kunnen ontvangen. Jij bidt heel hard: ‘Onze Vader... vergeef ons onze schulden zoals ook wij vergeven onze schuldenaren.’ Maar ik merk er niets van. Wat doe ik hier nog?” (Paulien)

Paulien vertelt dat de voorzitter aan het begin van de visitatiegesprekken om de aanwezigheid van God vraagt en ‘daar blijft het eigenlijk bij’. Op mijn vraag of zij dit wel prettig vindt zo, of dat zij iets mist, antwoordt Paulien:

“Ik mis dat heel erg. Want als je ziet waar het om gaat, dan is wat ik graag wil een plekje in een gemeente. En dat wil ik niet omdat ik nu zo nodig hier woon, maar omdat ik geloof in een gemeenschap van gelovigen bij elkaar. Dat je ook met elkaar daaraan bouwt. Kijk, dat ik niet bij zo’n dienst ben, dat is nog wel te doen. Maar dat ik er niet meer bij hoor, terwijl ik helemaal niet echt iets heel fout heb gedaan, dat klopt niet.” (Paulien)



Een verklaring voor dit ontbreken van een gelovig discours zoekt Paulien in de moeite die niet alleen zichzelf, maar ook de andere betrokkenen hebben om de situatie die door de grensoverschrijding in de gemeente is ontstaan, te verbinden met het eigen geloof:

“Met elkaar bidden, dat is er bijvoorbeeld ook niet. Mijn eigen predikant bidt, maar ergens steun en wijsheid vandaan halen, met elkaar... Het is heel moeilijk om dit met geloven en met je eigen geloof te combineren. Voor mij ook, maar voor ambtsdragers kennelijk ook.” (Paulien)

De manier waarop Charlotte aankijkt tegen haar lidmaatschap van de kerk zegt in mijn ogen iets over hoe zij, bij alle moeite die zij rond de kerk ervaart, vasthoudt aan de ‘Kerk met een hoofdletter’. Haar lidmaatschap is voor haar verbonden met God. Wij kiezen ervoor om Charlotte hier uitgebreid te citeren, zodat ook de context uit het citaat duidelijk wordt:

“Vorig jaar, toen kregen wij ineens te horen – ja wij betalen dan niet<sup>233</sup> – dat ze ons gingen uitschrijven als lid. (...) Maar ik wou dat niet. Want ik wil.... Ja, ik kan even niet uitleggen waarom niet, maar ik wil niet dat mijn lidmaatschap zomaar door een ander even tenietgedaan wordt. (...) Namens de predikanten werd er een brief gestuurd dat wij al tien jaar niet meer de kerk bezochten. En ook bezochten wij niet meer de predikanten en dat daarom zou ons lidmaatschap worden opgezegd. Ze namen aan dat wij geen motivatie meer hadden om in de kerk te komen als wij na tien jaar nog niet kwamen. En daarop heb ik gereageerd. (...) Nou, ik begon te mailen naar de voorzitter van de kerkenraad. Hij schreef: ‘Ik weet niets van jou.’ En toen mailde ik van de uitspraak. En daarop wou hij wel komen praten. Met mij, met ons. En... Ik kon dat niet aan eigenlijk, dat hij bij mij zou komen praten, of ik wel of niet lid mocht blijven. Ik wilde lid blijven, mijn leven lang, dat is een geloofskwestie. Dat deel ik met God. En ja, lid blijf ik. Ik heb ooit belijdenis gedaan, daar ook in die kerk. Dat is een belofte die je doet, ook aan de kerk. En voor mij, al slaat dat nergens op, ik blijf lid. Dat kan ik niet breken. Wat zij doen, dat maakt mij niet uit, maar ik doe het zo. Ik ben lid van God, denk ik dan altijd maar. Ik kan niet weg en mij laten uitschrijven. Dus toen zou de voorzitter van de kerkenraad vorig jaar hier komen. Mijn man zou met hem praten, want ik kon het niet. Ik dacht: ik ga wel weg. En mijn man wou het voor mij gaan doen. Dus ik ging met mijn kind naar de film ‘s avonds. Toen was de film afgelopen en heb ik gemerkt dat ik toch wel heel snel naar huis ging. De voorzitter zat er nog. En ik weet niet of ik dat jammer of gelukkig vond, ik wilde toch wel even zien wie het was. Ja, ik merkte dat hij over geld begon en over betalen en dat de kerk net een tennisclub was en je daar ook contributie moest betalen en ik ging daar even tussendoor met mijn verhaal over misbruik. En hij zei: ‘Dat wil ik niet weten, anders kan ik niet meer met Martinus om gaan.’ En ik begon toen te shaken, bijna in shock te raken. Hij is vijf minuten nadat ik thuis was gekomen opgestapt en weggegaan. Ik kreeg een hand met ‘fijn je te hebben leren kennen’. Ja. En ik heb alle predikanten, want de brief was geschreven namens de predikanten (...), die mij gebrek aan betrokkenheid verweten, gemaild: ‘Opstaan tegen misbruik in een kerk is misschien wel een betrokkenheid waar je op een dag jaloers op zult zijn.’” (Charlotte)

Een ander thema waarop wij in deze lange en uiteenlopende paragraaf ‘kerkbeelden’ willen ingaan, is – wat ook uit de gesprekken met de onderzoeksparticipanten naar voren komt – de hoop en de verwachting aan de kerk. In het hoofdstuk ‘Web’ zijn wij reeds ingegaan op de uitsluiting die de onderzoeksparticipanten hebben ervaren en op datgene wat zij als behulpzaam of prettig hebben ervaren. Met name de behoefte aan erkenning en de behoefte aan een duidelijke keuze voor het slachtoffer, vooral van de leiding van de gemeente, kwamen toen als centrale factoren naar voren. Eveneens in dit verband keken wij naar wat onderzoeksparticipanten hopen of verwachten ten aanzien van hun geloofsgemeenschap of van de leiding van hun kerkgenootschap. Wij noemden hun hoop op preventie, op protocollen en op daderthera-

---

<sup>233</sup> Elders vertelt Charlotte dat zij niet wil meebetalen aan het salaris van de grensoverschrijdende predikant, die ondanks het feit dat haar klacht ontvankelijk is verklaard, zijn plaats in de geloofsgemeenschap heeft gehouden.

pie, hun verlangen naar enige zorg vanuit de gemeente, ook wanneer zij ervoor kiezen om de geloofsgemeenschap te verlaten, en ten slotte hun verlangen dat er recht zal worden gedaan.

Hierop voortbordurend zullen wij enkele uitingen van hoop en verwachting van onderzoeksparticipanten noemen waaruit ons inziens bepaalde kerkbeelden oprijzen.

Een eerste thema betreft de verwachting van professionaliteit van de gemeenteleiding. Naast het eerder besproken begrip voor de moeite die de geloofsgemeenschap met de grensoverschrijding heeft, en naast het bewustzijn dat de mensen uit de kerkenraad leken zijn met slechts toevallige kennis van zaken (Estée), hopen en verwachten onderzoeksparticipanten toch dat de leiding van de geloofsgemeenschap deskundig en professioneel op de grensoverschrijding reageert:

“Iemand van de visitatiecommissie zei op een gegeven moment: ‘Dat moet je zien als iemand die een ernstige ziekte heeft, daar weet je ook niet wat je tegen degene moet zeggen. Zij weten niet wat ze tegen u moeten zeggen.’ Dat zegt zij gewoon keihard. Wat moet je daar dan terug zeggen? Dat is toch belachelijk. Het gaat namelijk om ambtsdragers. Mensen die andere mensen pastoraal zouden moeten kunnen helpen. Maar als je een of andere enge ziekte hebt, dan mag je mensen zo links laten liggen?” (Paulien)

In het gesprek met Estée komt de ongelijktijdigheid waarmee de verschillende betrokkenen tot bewustwording van het gebeurde als misbruik komen aan de orde:

“Ik ben natuurlijk al zoveel jaren verder. (...) Die ongelijktijdigheid is ook belangrijk. Maar daar komt denk ik wel bij dat je van mensen, die er wat verder van af staan en die professioneel horen te zijn, wel wat meer snelheid mag verwachten in dat proces. Iedereen hoeft niet zolang erover te doen zoals ik dat deed. Dat mag je verwachten.” (Estée)

Een tweede thema dat met name door Charlotte wordt verwoord, raakt aan de eerder besproken behoefte van slachtoffers aan erkenning, en aan de eveneens reeds besproken druk die onderzoeksparticipanten voelen om gewoon weer mee te doen. Charlotte benoemt haar hoop op een plek in de kerk, waar ze kan zijn zoals zij is:

“Nou ik droom er nog weleens van dat ik dan met God ben of zo en dat ik dan met God die kerk binnenstap en dat ik daar dan gewoon zijn kan en dat zij wel moeten gaan erkennen wat er is gebeurd en niet mij weg mogen duvelen. Ja. Daar droom ik nog wel eens van.” (Charlotte)

Ook uit deze voorbeelden van Charlotte blijkt hoe zij de kerk zoals zij die ervaart, enerzijds loslaat (misschien is haar kerk wel geestelijk), maar hoe zij anderzijds en ten diepste toch ergens blijft hopen op die aardse kerk waarin zij zich nu niet gezien voelt en die zij elders een ‘traumatische plek’ heeft genoemd. Daarnaast zien wij in deze voorbeelden ook het eerder besproken zoeken van de onderzoeksparticipanten naar ‘ankers’, die kunnen waarborgen wat zij nu niet ervaren: Charlotte droomt van een engel, van God, die haar recht zal doen.

Het derde punt raakt hieraan. Het betreft de reeds eerder besproken hoop en verwachting van onderzoeksparticipanten op de kerk als een plaats waar recht gebeurt. Een hoop die de onderzoeksparticipanten lang, maar niet eindeloos lang, proberen vast te houden:

“En dan kom ik ook wel op het stukje van de kerk, deze hervormde kerk: waar blijf je nou? Met je rechtvaardigheid?” (Maaïke)

“Ik denk dat wat er mist bij de meeste mensen, dat is échte verontwaardiging over wat er gebeurt. Heel letterlijk: verontwaardigd over de waarden. De waarden worden met voeten getreden!” (Paula)

“Hoeveel verschil is er tussen onze kerk en wat er nu speelt in de Rooms-Katholieke Kerk. Wij gaan er toch ook lafhartig mee om of zie ik dat verkeerd? Ik voel me in ieder geval aardig in de kou staan en vraag me af of het voor mij nog zinvol is om in deze kerk te blijven. Dit duurt toch zeker ook al twaalf jaar. En in Spreuken staat dat een langgerekt hopen het hart ziek maakt. Mijn hoop op een eerlijke kerk is tanende en dat is een verdrietige zaak.” (Anna)

Ten slotte herhaal ik de overtuiging van Aurelia:

“Nergens in de wereld is er een plek voor een christen die misbruikt is om heling te vinden, dan in de schoot van de kerk.” (Aurelia)

Dit afsluitend noemen wij nog een vergelijking van Paulien, waaruit haar liefde voor de kerk spreekt en de betekenis die de kerk voor haar heeft:

“Ik houd mij heel goed staande. Ik weet heel goed dat ik naast wat er hier gebeurt, ook heel veel andere dingen heb die mij wél gelukkig maken. En dat het daar niet alleen van afhangt. Maar het zou wel mooier zijn en mijn leven completer hebben gemaakt, als ik ook gewoon, waar ik altijd plezier in heb gehad, de kerk, als dat erbij was. Het is een beetje een rare vergelijking. Maar als je iemand verliest waar je heel veel van hebt gehouden, uiteindelijk kan je leven wel weer mooi zijn. Maar het zou mooier zijn geweest als die persoon er ook was. Zo is dat met de kerk ook.” (Paulien)

Het valt op dat de kerkbeelden van de onderzoeksparticipanten vrij indirect zijn. Zij vertellen een heleboel dingen waaruit blijkt dat zij een bepaalde verwachting hebben van de kerk, of dat zij een bepaald beeld hebben van hoe de kerk zou moeten zijn. Of in elk geval hoe de kerk op de een of andere manier anders zou moeten zijn, al is het lastig precies te omschrijven hoe dan. In hun spreken over de kerk sluiten de onderzoeksparticipanten vrij weinig aan bij bekende ecclesiologische noties. Aurelia spreekt, zoals wij eerder zagen, van de kerk als gezin<sup>234</sup> en zij is ook degene die het meest nadrukkelijk het beeld van de kerk als Lichaam van Christus gebruikt. Ook Paula gebruikt, zij het wat minder expliciet, het beeld van de gemeente als Lichaam van Christus:

“Je bent één gemeente en als één lid lijdt, heb je een sterk lid van de hoofdgroep nodig om de uitgesloten persoon zichtbaar te maken en er eventueel weer bij te halen.” (Paula)

Daar waar misbruik in de kerk plaatsvindt, wordt volgens Aurelia Jezus zelf beschadigd. Daar wordt ook zijn lichaam misbruikt:

“Want je bent als gelovige niet geroepen om alleen te geloven. Dat is ook niet de bedoeling. Wij zijn lid van het Lichaam van Christus, wij hebben elkaar nodig. Dus je hebt elkaar ook hierin nodig. Ik zeg wel eens: Zijn lichaam is eigenlijk misbruikt. Hij is een stukje misbruikt. Er is ook een stukje van Zijn lichaam afgesneden. Hij is ook beschadigd hierin. Hij heeft met mij meegehuild jarenlang.” (Aurelia)

---

<sup>234</sup> Op het beeld van de kerk als gezin, of als familie gaan wij hier niet nader in. Zie over de familiemetafoor in verband met seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie Fortune (1989), Hopkins (1991, 249), Knudson (1995, 91vv) en De Roest (2010, 58).

## b. De kerk als Lichaam van Christus

Uitgaande van de uitspraak van Aurelia dat daar waar misbruik plaatsvindt in de kerk, Jezus zelf wordt beschadigd, gaan wij afsluitend kort in op de notie van de kerk als het Lichaam van Christus.

Bij het ontstaan van de kerk werden christologische metaforen, zoals het beeld van de kerk als Lichaam van Christus, belangrijk voor het zelfverstaan van de nieuwe christelijke geloofs-gemeenschappen. “Kirche gründet sich auf Christologie.” (Hauschildt & Pohl-Patalong, 2013, 23) Hierbij kan de op het beeld van de kerk als Lichaam van Christus gebaseerde voorstelling dat de kerk op de een of andere manier een vorm van Jezus’ existentie zelf is, zoals bijvoorbeeld in de theologie van Barth en van Bonhoeffer,<sup>235</sup> leiden tot een dualistisch denken over de kerk, waarbij onderscheid wordt gemaakt tussen de empirische, zichtbare kerk en de ware, onzichtbare kerk (Hegstad, 2013, 25vv). Daar waar veel theologisch gewicht wordt toegekend aan de onzichtbare kerk, wordt het lastig om theologisch nog iets te zeggen over de empirische kerk. Volgens Harald Hegstad, die over de empirische kerk wil spreken – ‘the *real church* is the concrete, visible church’ (Hegstad, 2013, 29) – , betekent het beeld van de kerk als het Lichaam van Christus dat Jezus Christus in de kerk, in de concrete kerk, present is: ‘Want waar twee of drie mensen in mijn naam samen zijn, ben ik in hun midden.’ (Mt. 18, 20, NBV) (Hegstad, 2013, 29v, 229) Ook auteurs die vanuit de ervaring van het beschadigde en het geschonden leven proberen om iets te zeggen over de kerk als het Lichaam van Christus, richten zich in hun theologische reflectie op de empirische kerk. Volgens Debra Reagan betekent incarnatie dat wij onze lichamelijkheid ook in ons theologisch spreken serieus moeten nemen. Daar waar wij spreken over de kerk als het Lichaam van Christus zonder daarbij de lichamelijkheid van de verschillende leden van dit lichaam mee te nemen, verliest dit beeld veel van zijn zeggingskracht. (Reagan, 2013, 42vv)<sup>236</sup> De leden van het Lichaam van Christus zijn *gendered*, zij zijn man of vrouw of zij hebben een minder duidelijke gender-identiteit.<sup>237</sup> De leden van het Lichaam van Christus zijn *bodies of color*. Dat doet ertoe. Door goedbedoelde maatschappelijke kleurenblindheid worden meer of minder subtiele vormen van racisme immers eerder verdoezeld dan voorkomen. McClintock Fulkerson spreekt in dit verband van *obliviousness*. (Reagan, 2013, 47v; Fulkerson, 2007) Verder zijn de leden van het Lichaam van Christus *differently-abled* (Reagan, 2013, 49). Volgens Reagan leidt het negeren van lichamelijkheid in het theologisch spreken ertoe dat wij ook behoeftige of geschonden mensenlichamen minder goed kunnen zien. Zij werkt dit uit aan de hand van de thema’s misbruik en seksualiteit.<sup>238</sup> Ook Samuel George reflecteert vanuit het perspectief van mensen met beperkingen op de metafoor van de kerk als Lichaam van Christus (George, 2011). Terwijl de metafoor van het lichaam als beeld voor de maatschappij in de Grieks-Romeinse traditie werd ingezet om de *status quo* te bevestigen en om ongelijkheid te legitimeren, gebruikt Paulus het beeld precies andersom. Hij roept hiermee juist sterke leden van de gemeenschap op om zwakkere leden meer waardering

---

<sup>235</sup> Zie voor een reflectie op het beeld van de kerk als Lichaam van Christus binnen de rooms-katholieke traditie Van der Ven (1996, 230vv).

<sup>236</sup> Zie in dit verband ook Miller-McLemore (2013) en Mount Shoop (2010).

<sup>237</sup> Reagan wijst er in dit verband op dat het beeld van de kerk als ‘bruid van Christus’ (indirect Ef. 5, 22v) die als hoofd de mannelijke Jezus heeft, zelf een *gender-crossing image* is (Reagan, 2013, 46v). Zie in dit verband met de vraag hoe het mannelijke Lichaam van Christus voor vrouwen betekenisvol kan zijn, ook Johnson (2009).

<sup>238</sup> Reagan spreekt in verband met seksualiteit over de allegorische lezing van het Hooglied, waarbij het lied wordt betrokken op Christus en de kerk. Deze lezing leidde ertoe dat de lichamelijkheid van de liefde in dit lied onzichtbaar werd. Maar volgens Reagan kan de hier bezongen liefde de kerk als Lichaam van Christus ook inspireren om de seksualiteit van de leden van het lichaam voluit te erkennen. (Reagan, 2013, 54v)

te geven. (De Roest, 2007) Voor George staat deze oproep dat de zwakkere, of minder respectabele delen met extra zorg en respect behandeld moeten worden, centraal (1Korinthiërs 12). In navolging van Amos Yong (Yong, 2010) betreft George dit beeld op mensen met beperkingen (George, 2011, 101). George concludeert:

“From a disability perspective, Paul’s insistence on the unity of the body involving diversity takes on greater significance, where the diversity includes the weaker ones. It is also interesting to note that Paul’s theology of strength resides wholly in his theology of weakness, so his view regarding the strength of the ecclesial body depends wholly on the ‘weakness’ of the bodily members.” (George, 2011, 102)

Terwijl bij George en bij Reagan lichamelijke en kwetsbare mensen samen het ‘sterke’ Lichaam van Christus vormen, gaan andere auteurs nog een stap verder. In *The disabled God* spreekt Nancy Eiesland over de *woundedness* van Christus; over het gewond-zijn van de herrezen Christus (Eiesland, 1994): “In taking on impairment, woundedness, Christ affirms the impaired, wounded bodies of disabled people by taking disability into the life of God.” (Morris, 2013, 238; Eiesland, 1994, 111vv) Dat hier affirmatief over Christus’ beschadigd lichaam wordt gesproken, dat in de opstanding niet wordt ‘genormaliseerd’, is voor Eiesland belangrijk. Maar dat is niet het enige. Het gewonde lichaam van de opstanding symboliseert volgens Eiesland ook verzet tegen de zonde van geweld tegen het lichaam. Deze zonde wordt in de opstanding overwonnen en in het verzet tegen de zonde is bevrijding mogelijk. Niet in een of andere toekomstige en eschatologische wereld, maar ook hier en nu. (Morris, 2013, 238)

Mc Clintock Fulkerson betreft de *woundedness* van Christus expliciet op de kerk (Fulkerson, 2007). Verschillende auteurs spreken van de eucharistie als de plaats waar het gebroken Lichaam van Christus wordt samengevoegd: “As such, eucharist becomes the re-membering, or putting back together the broken body of Christ” (Crisp, 2007, 301; Cavanaugh, 1998; Zie ook: Reagan, 2013, 56) In de context van de verwoestende gevolgen van HIV en AIDS in Afrika betrekken Afrikaanse theologen HIV en AIDS in hun ecclesiologische reflectie: *The body of Christ has AIDS* (Van Klinken, 2010; vgl. Kelly, 2009). Het beeld van het Lichaam van Christus dat lijdt als één lid lijdt, dat zelf geïnfecteerd is als leden zijn geïnfecteerd, is hier een belangrijk beeld om enerzijds op te roepen om mensen die HIV-positief zijn niet uit te sluiten, en om anderzijds de wereldwijde kerk op te roepen tot solidariteit (Van Klinken, 2010).

## 9. VERGEVING EN VERZOENING

Onder de theologische voorstellingen of verwachtingen die van invloed zijn op de dynamiek in de geloofsgemeenschap na de confrontatie met seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie, nemen vergeving en verzoening een belangrijke plaats in. In deze laatste paragraaf van het hoofdstuk ‘Theologie’ zullen wij nader naar vergeving en verzoening kijken. Hierbij zien wij eerst hoe deze noties een rol spelen in de gesprekken met de onderzoeksparticipanten. Wij beginnen met een zijlijntje. Namelijk niet met de vraag naar de schuld *van de grensoverschrijdende pastor* en met de hele problematiek rond het thema van de vergeving van diens schuld, maar met de manier waarop schuld en vergeving *van de primaire slachtoffers* een rol spelen in de gesprekken (a). Na deze zijlijn komen wij uit bij de hoofdlijn van deze paragraaf: de wijze waarop de onderzoeksparticipanten omgaan met het thema vergeving en verzoening als het gaat om de grensoverschrijdende pastor (b). Wij proberen eerst de moeilijkheden bloot te leggen die diver-

se onderzoeksparticipanten rond vergeving en verzoening ervaren. Daarna kijken wij ook hier weer naar hun herinterpretaties: hoe verstaan zij zelf deze begrippen? Vervolgens gaan wij kort in op vragen rond schuld en vergeving als het gaat om de geloofsgemeenschap of de kerk (c). Nadat wij hebben besproken op welke wijze de noties vergeving en verzoening een rol spelen in de gesprekken, zoeken wij het gesprek met enkele auteurs die in de context van seksueel geweld over vergeving en verzoening nadenken (d).

### *a. Schuld en vergeving als het gaat om primaire slachtoffers*

Dat binnen geloofsgemeenschappen de neiging bestaat om de primaire slachtoffers te zien als schuldig aan het seksuele contact, kwam in het voorgaande al op verschillende plaatsen aan de orde. Ook als het gaat om vergeving zien wij daar enkele voorbeelden van:

“En wij hebben wel een keer een kaart van de kerkenraad gehad. Daar staat op ‘God is genadig’. Maar God hoeft alleen maar genadig te zijn als jij verkeerd bent geweest.” (Gretha)

“Maar ik weet dat ik een keer naar een gebedsavond ging. En dat ik een of ander blij lied opgaf. En dat ik een sneer kreeg van een vrouw dat ik daar eigenlijk niet zo’n blij lied mocht opgeven. (...) Dat ik niet een loflied moest opgeven, want ik had eerst nog iets goed te maken met de vrouw van de grensoverschrijdende pastor.” (Hannah)

Paulien reageert een beetje cynisch op mijn vraag of een religieus discours een rol heeft gespeeld in de gemeentedynamiek en op mijn (als illustratie bedoelde) vraag of zij bijvoorbeeld werd gevraagd om de grensoverschrijdende pastor te vergeven:

“Er is niet om vergeving gevraagd. Nee. Want hij heeft eigenlijk ook niets fout gedaan. Wat moet ik dan vergeven? Hij wil mij wel vergeven. Wat weet ik niet, maar hij wil wel. Máár... dan moet ik wel aan voorwaarden voldoen.” (Paulien)

De onderzoeksparticipanten worden echter niet alleen door anderen geconfronteerd met het verwijt dat zij (mede) schuldig zijn aan de grensoverschrijding. In elk geval worstelen sommigen ook zelf met deze vraag. In het hoofdstuk ‘Beeldvorming’ stonden wij uitgebreid stil bij de term verantwoordelijkheid, waarbij wij verantwoordelijkheid breed hebben verstaan. De verantwoordelijkheid die de onderzoeksparticipanten voor de diverse betrokkenen ervaren en waaraan zij ook willen vasthouden, is veel breder dan een smalle opvatting van verantwoordelijkheid, waarbinnen ‘verantwoordelijk’ bijna dezelfde betekenis heeft als ‘schuldig’. Deze breed verstane verantwoordelijkheid waardeerden wij in navolging van onder meer Nagy positief: als gezond en als genezend. Nu vatten wij verantwoordelijkheid wel smal op, als schuld, en kijken wij in het bijzonder naar de geloofsdimensie ervan. Hoe spreken de onderzoeksparticipanten over schuld en over vergeving met betrekking tot zichzelf? Zoals wij zullen zien is hier de factor tijd van groot belang. Veel van wat de onderzoeksparticipanten hier zeggen, moet vroeg in het proces van bewustwording worden gesitueerd. Zo verwoordden Hannah en Estée bijvoorbeeld hoe zij toen het gevoel hadden dat de seksuele relatie met de pastor tussen hen en God in stond:

“En ik kwam steeds meer met mezelf in de knoei. Ik weet nog wel dat er op een gegeven moment een punt was waarop ik dacht: dit kan echt niet langer. Elke maand was er avondmaalsdienst. En van tevoren was er zo’n moment dat je kon nadenken of er nog dingen waren die tussen jou en God in stonden. En dan kwam dit altijd. (...) En toen heb ik op dat moment besloten, ja, voor de zoveelste

keer, nou ja, er moest nu iets gebeuren. Anders kon ik niet verder met God. Of God met mij. Ik kon niet weer daar zitten en dat het weer niet zou stoppen.” (Hannah)

“Ja, dan voel je: er staat iets tussen God en mij. Op een gegeven moment kon ik ook niet meer bidden. Dat lukte gewoon niet meer. Nadat het allemaal voorbij was is dat... veel beter geworden.” (Estée)

Niet alleen schuld, ook vergeving speelt in de gesprekken met verschillende onderzoeksparticipanten een rol. Wij zagen al hoe Isthe, bij gebrek aan een kader dat haar helpt om het seksuele geweld dat haar is aangedaan te verstaan, de wel beschikbare maar inadequate discoursen op zichzelf en op haar eigen situatie toepast om het gebeurde te kunnen duiden en te kunnen hanteren. In dit religieuze discours is zij zelf de schuldige die vergeving ontvangt:

“Ja. Maar ik ben toen gaan geloven... Ik voelde mij ook schuldig. Het was mijn schuld ook. Ja. Alles ging door elkaar, er was geen logisch ding meer aan... Maar ik wist wel dat God mij had vergeven. Want dat deed hij ook met de overspelige vrouw. Die had Hij ook vergeven. Nou... Ik wist ook zeker: God had mij vergeven. Dus ik had vergeving ontvangen voor iets wat ik eigenlijk niet gedaan had, maar...” (Isthe)

En Estée vertelt over het gesprek met een vriendin, waarin het thema vergeving een rol speelt:

“Op een gegeven moment zei mijn vriendin: ‘En nu houd je daarover op. Je hebt al vaak genoeg gezegd dat je fout was. Dat is vergeven. Die vergeving heb je gevraagd en stoppen daarmee. Hij is fout geweest daarin.’” (Estée)

Terwijl wij van de breed opgevatte verantwoordelijkheid van slachtoffers beweerden dat deze meer is dan een voorbijgaande fase in het bewustwordingsproces van het gebeurde als misbruik, geldt dit kennelijk niet voor een smal opgevatte verantwoordelijkheid in de zin van schuld: nadat misbruikten zich in het begin heel in het algemeen schuldig voelden aan de grensoverschrijdende relatie, nuanceren zij in de loop van de tijd de schuld van de pastor en de schuld die zij zelf ervaren veelal. Zo zagen wij bijvoorbeeld hoe Tamar terugkijkend het minachten van anderen ervaart als iets waaraan zij zich toen schuldig heeft gemaakt. Aan dit stukje schuld houdt zij vast.

Maar schuldgevoel speelt niet alleen een rol voordat de bewustwording van het gebeurde als misbruik op gang is gekomen. Schuldgevoel kan ook een rol spelen, of kan in elk geval zo af en toe de kop opsteken, waar slachtoffers wel beschikken over het machtsdiscours en zij de grensoverschrijdende relatie in principe ook binnen dit discours duiden. Dit blijkt bijvoorbeeld uit het gesprek met Rozemarijn die, vele jaren na de grensoverschrijding en na haar verhuizing ten gevolge van de grensoverschrijding, moeite heeft met het verzoek van haar huidige predikant om als diaken voorbede te doen:

“Ja. Kijk, want nu wil onze dominee dat de diakenen voorbeden doen. En ik zou dan in oktober... En ik heb afgemaaid. Ik zeg: ‘Ik kan het niet, het lukt mij niet, ik doe het niet.’ En toen zei hij: ‘Waarom?’ Ik zei: ‘Ik voel me daar op het moment te slecht voor.’ En dan ineens, dan komt alles weer op me af. Dat ik een slecht mens ben. Ja, hij vond het heel jammer.” (Rozemarijn)

Anders dan in het vorige hoofdstuk, waarin wij zagen hoe onderzoeksparticipanten zelf actief vasthouden aan hun verantwoordelijkheid, hun *agency*, die het hen mogelijk maakt om te handelen (ik denk in dit verband aan het voorbeeld van Paula van de *mothers*, die van schuld spreken en die op deze wijze voor zichzelf handelingsruimte en moed en hoop genereren), is in het

bovengenoemde voorbeeld van een dergelijke *agency* weinig sprake. Rozemarijn wordt overvallen door een schuldgevoel dat haar verlamt.<sup>239</sup>

Afsluitend een citaat van Petra, die vertelt hoe zij, vele jaren na de grensoverschrijding, zichzelf het feit dat zij toen geen ‘nee’ kon zeggen, kan vergeven:

“Ik voel me ook geen slachtoffer meer. Nu. Ik heb nu gekeken hoe het eigenlijk gekomen is en ik kan het mezelf nu wel vergeven ook. Ik heb jarenlang mezelf niet kunnen vergeven.” (Petra)

### *b. Schuld en vergeving als het gaat om de grensoverschrijdende pastores*

We zijn al kort ingegaan op hoe het thema schuld en vergeving met betrekking tot slachtoffers een rol speelt in de gesprekken – zij het als schuld en vergeving die door de onderzoeksparticipanten zelf (op enig moment) worden ervaren, zij het in de vorm van een schuldig worden gehouden door anderen. In deze subparagraaf kijken wij vooral naar de wijze waarop de schuld van de grensoverschrijdende pastor en de vraag of slachtoffers hem diens schuld willen vergeven, een rol spelen in de gemeentedynamiek.

Allereerst geven wij voorbeelden van de druk die onderzoeksparticipanten van buitenaf ervaren om de grensoverschrijdende pastor te vergeven. Vervolgens gaan wij in op de interne druk die zij voelen om te vergeven. Nadat wij de notie ‘eenzijdige vergeving’ hebben besproken, proberen wij erachter te komen wat vergeving voor verschillende onderzoeksparticipanten tot een lastig thema maakt. Daarna gaan wij in op de eigen voorstellingen van vergeving die wij in de gesprekken tegenkomen. Afsluitend bespreken wij de ervaring van onderzoeksparticipanten dat de notie vergeving in hun geloofsgemeenschap vooral werd gebruikt om de *status quo* in de gemeente te bewaren.

Uit de gesprekken met de onderzoeksparticipanten en uit de bespreking van literatuur over vergeving in de context van seksueel geweld blijkt dat vergeving geen begrip is met een helder afgebakende betekenis. Het begrip heeft rijke connotaties en daar waar het woord ‘vergeving’ wordt gebruikt, klinken heel verschillende dingen mee. Wij volgen hier de onderzoeksparticipanten in hun gebruik van het begrip, zonder te proberen om precies te verhelderen wat de notie in een bepaalde context betekent. Met andere woorden, zoals ook eerder in dit onderzoek, staan wij ook hier toe dat de verschillende connotaties die als een wolk om het begrip heen hangen, meekomen in ons gebruik ervan. Om dezelfde reden zullen wij hier geen onderscheid proberen te maken tussen vergeving en verzoening. In de bespreking van de noties vergeving en verzoening aan de hand van de reflecties van verschillende auteurs brengen wij deze differentiatie wel aan.

In verschillende gesprekken vertellen onderzoeksparticipanten dat mensen uit de geloofsgemeenschap op de een of andere manier van hen verwachten dat zij de grensoverschrijdende pastor vergeven.

“Er was ook een groep van mensen die vonden dat ik geen aangifte mocht doen. Want ik moest de weg van vergeving bewandelen. Ja, daar ben ik wel op aangesproken. (...) Dit kon niet in de hemelse gewesten. Mocht dit niet. Dit was niet geestelijk.” (Hannah)

---

<sup>239</sup> Buber maakt onderscheid tussen ontische schuld en psychologische schuldgevoelens (Buber, 1983 [1958]). Als buitenstaander kan ik dit heldere onderscheid uiteraard niet maken, ik gebruik de begrippen schuld en schuldgevoelens dus iets minder nauwkeurig. Uitgaande van het kader van de verantwoordelijkheid van de pastor voor het waarborgen van de veiligheid van de pastorale relatie, spreek ik in het voorbeeld van Rozemarijn van schuldgevoelens.



Hannah en Aurelia vertellen hoe zij daarnaast ook door de grensoverschrijdende pastor zelf om vergeving worden gevraagd, wanneer deze pastores na een confrontatie door derden, bekennen schuldig te zijn aan de grensoverschrijding. Voor de betreffende participanten komt de vraag om vergeving op dat moment te vroeg en te makkelijk:

“Op dat moment zat hij met gebogen hoofd en heeft hij excuus gemaakt. (...) ‘Wil je me vergeven?’, vroeg hij. En ik dacht: volgens mij is vergeving vijf stappen verder. Ik dacht: ik wil eerst... Ik wilde graag iets voorlezen. Ik had in die nacht, of een paar nachten daarvoor toen ik niet kon slapen, toen had ik een gedicht geschreven over wat het mij had gedaan. En dat heb ik toen voorgelezen. En nu denk ik: dat was wel moedig eigenlijk. Ik heb het voorgelezen. Ik vond het heel spannend. Ja. En daarna kreeg ik de volle laag... Ik moest vergeven. En... Corrie ten Boom, ken je die? Ja, dat is een vrouw, die in de oorlog... Toen hebben zij joden opgevangen. En zij heeft in een kamp gezeten. Daar is haar zus overleden. Toen kwam het verhaal van Corrie ten Boom dat zij de kampbeul had vergeven toen zij hem zag. En ik moest dus ook vergeven..” (Hannah)

De druk om te vergeven komt echter niet alleen van buiten. Sommige onderzoeksparticipanten vertellen dat zij de eis tot vergeving diep hebben geïnternaliseerd. Met name Isthe vertelt hoe zij enerzijds niet kan geloven dat God wacht op een vergeving die alleen maar is bedoeld om het systeem in stand te houden. En hoe anderzijds het thema vergeving haar blijft ‘terroriseren’ en hoe het herhaaldelijke appèl om te vergeven existentiële angst in haar oproept:

“Ik merk bij mijzelf nog veel verdriet en moeite. Het thema vergeven blijft me soms terroriseren. Maar er wordt me ook wel weer veel duidelijker. (...) Waar ik moeite mee heb is dat ‘vergeven’ ge/misbruikt wordt om een systeem in stand te willen houden. Hetzelfde systeem als waardoor het seksuele misbruik kon plaatsvinden, wil dat er snel en onvoorwaardelijk vergeven wordt, om zo hetzelfde systeem in stand te houden. Vergeven wordt zo een toverstafje, maar heeft mijns inziens niets meer met Jezus te maken. Maar toch trap ik er alsmaar in. Als dan iemand vraagt aan mij of ik al heb vergeven, als ik mijn moeite met een en ander uitspreek, dan voel ik me zo slecht. Want blijkbaar heb ik nog moeite met een en ander omdat ik niet kan vergeven. En dan zegt zo iemand dat Jezus voor zijn daders (die Hem kruisigden) vergeving vroeg in de zin dat zij niet wisten wat zij deden. Dat moet ik dan ook voor mijn daders doen. En ik word overgeleverd aan de folteraar omdat ik niet vergeven heb. En zo tob ik soms voort.” (Isthe)

Sommige onderzoeksparticipanten vertellen in dit verband over de verwachting dat zij de grensoverschrijdende pastor ‘eenzijdig vergeven’, dat wil zeggen dat zij vergeven ook al is de pastor zelf uit beeld, of ook al staat hij niet open voor vergeving door het slachtoffer. De argumentatie is hierbij dat vergeving, desnoods eenzijdige vergeving, slachtoffers helpt om het gebeurde achter zich te kunnen laten. Verschillende onderzoeksparticipanten stellen de vraag of zij de grensoverschrijdende pastor inderdaad eenzijdig zouden moeten vergeven. Isthe wantrouwt de notie eenzijdige vergeving. Is dat niet weer een manier om het gebeurde niet onder ogen te hoeven zien?

“Dat is een van mijn grootste problemen met dat misbruik. Zo van: nou, vergeef maar. (...) Je moet de dader vergeven. Je moet gewoon de dader vergeven. Dan kun je weer door. (...) Dat is dan wel de bedoeling, eenzijdig vergeven om er zelf beter van te worden, om door te kunnen gaan. Ik geloof daar niet in, zie dat eerder als een nieuwe vorm van ontkenning en verdringing. Voor de kerk of gemeente en de dader komt dit gedrag goed uit, dan is er geen probleem meer in de gemeente, of in de kerk. Dan bestaat het niet meer, of zo.” (Isthe)

Hoe komt het dat slachtoffers moeite hebben met vergeving? Een antwoord op deze vraag noemden wij hierboven al terloops en kwamen wij ook tegen in de inleiding op de analyse toen

wij ingingen op de factor tijd: vaak is de timing niet goed. Mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, worden gevraagd om de grensoverschrijdende pastor te vergeven op een moment waarop zij daar zelf nog lang niet aan toe zijn:

“Voordat ze me gehoord hadden, hadden ze het al over verzoening! (...) Dat was heel raar.” (Paula)

“Omdat, als je hoort dat je misbruikt bent... Want deze man heeft het mij zelf opgebiecht: ‘Ik heb jou jaren onrecht gedaan. Ik heb je misbruikt. Wil je mij dit alsjeblieft vergeven?’ Ik zat op de bank... Ik weet nog dat ik helemaal van het padje af was... Helemaal weg was. (...) Dat hij mij dat opgebiecht heeft. Maar tevens vroeg of ik dat binnen een dagje of zo gelijk maar wilde vergeven. Ik had hem het liefste de huid helemaal vol gescholden. Maar ik kreeg er de kans niet voor, want meneer was binnen een half uur weg. Ik kreeg het als mededeling op mijn bord en zoek het maar uit ermee. En toen heb ik de dag erop nog een gesprek met hem gehad, toen heb ik hem dat zelfs nog vergeven, nota bene. Omdat je dat zo gewend bent als gelovige om alles maar te vergeven. En toen dacht ik later: dit kan niet. Want dit gaat zo ten koste van mijn leven. Ik ben zo in mijn leven bedreigd. Alsof je de dood in de ogen hebt gezien. Zo ernstig. En deze man doet net of er niets gebeurd is. En loopt rond als een onnozele en denkt dat hij zijn positie en alles kan beschermen, want daar ging het hem om. Ik moest het maar vergeven en in de doofpot stoppen, zodat hij zijn baan niet kwijt zou raken en zijn positie. En zijn plek niet zou verliezen...” (Aurelia)

Hoe komt het dat slachtoffers moeite hebben met vergeving?, vroegen wij zojuist en wij wezen op de verkeerde timing. Uit tal van gesprekken blijkt echter dat onderzoeksparticipanten helemaal geen moeite hebben met vergeving. Het probleem blijkt er eerder in te schuilen dat de grensoverschrijdende pastor hen niet om vergeving vraagt:

“Vergeving en verzoening zijn lastig wanneer de dader niet inziet dat het verkeerd was wat hij deed. Niet beseft welke schade dat gebracht heeft. Wat bij ‘onze’ daders bijna altijd het geval is.” (Paula)

Uit tal van gesprekken blijkt hoezeer de onderzoeksparticipanten erop wachten de grensoverschrijdende pastor te kunnen vergeven. Soms wachten zij heel lang:

“En als hij echt had gezegd binnen die procedure: ‘Nou, wat ik heb gedaan! Wat erg! Dit gebeurt nooit meer. En hoe kan ik het goed maken? Ik ben helemaal de fout ingegaan...’ Natuurlijk had hij van mij dan een kans mogen krijgen. Want dat was ook mijn bedoeling van die procedure.” (Anne)

“Ik wou hem altijd vergeven. Ik moet ook altijd vergeven. Zo ben ik opgegroeid. Dus ik vergaf hem. Maar ik wachtte dat hij ook om vergeving vroeg aan mij. Want als hij dat zou doen... Ik snapte niet wat hij deed, dus ik denk: hij heeft iets of zo. Er klopt iets niet bij hem. Of een bepaalde zwakheid... Ik weet niet wat het is. Maar als hij mij nou om vergeving vraagt, dan kan ik zeggen: natuurlijk vergeef ik jou. En dan zou de relatie hersteld zijn. (...) Ja. Ik heb jaren gewacht. Jaren. Maar hij kwam niet. Helemaal niet.” (Isthe)

“Ik vond het heel moeilijk te begrijpen dat je er als christenen niet uit kon komen. Dat christenen onder elkaar er niet uit konden komen samen. Dat bleef voor mij een moeilijk punt. (...) Misschien wel een naïeve gedachte over christen-zijn. Maar dat heb ik wel moeilijk gevonden om los te laten. (...) En ook steeds een soort ongelooft: het bestaat toch niet. En al die mooie bijbelzinnen. Al die mooie woorden. Hij kon mooi praten. Ja.” (Hannah)

Terwijl slachtoffers erop wachten de grensoverschrijdende pastor te kunnen vergeven, wordt er soms wel door deze pastores om vergeving gevraagd. Maar dan aan anderen. Verschillende onderzoeksparticipanten ervaren dat als een onjuiste adressering van de vraag om vergeving:

“Ik ben de boosdoener en hij heel zielig. En hij heeft ook vergeving gevraagd... Dan hoor ik dat en vraag ik: ‘Aan wie heeft hij vergeving gevraagd?’ En later vroeg ik dat nog eens: ‘Is dat zwart op wit, zijn... schuldbekentenis?’ ‘Ja, hij heeft een schuldbekentenis en de kerk moet toch vergeven?’ Dus dat zegt die tegenpartij. Maar wij hebben nooit iets gehoord! Ik had gezegd: Ik sta open voor verzoening, ik wil niets liever dan dat het... conflict-vrij is. Als dat even mogelijk is? Maar niemand is naar ons toegekomen.” (Paula)

“Maar op een gegeven moment heeft hij wel weer toestemming gekregen om weer te preken. Om weer in de kerk terug te keren. Want hij had genoeg blijken van boetedoening en zo laten zien. En daar kreeg ik toen bericht van, via de kerkenraad. En toen heb ik een brief op poten gezet. (...) Ik heb toen in de brief gezet: ‘Als hij inzicht had gehad, dan had ik het op z’n minst moeten merken. Dan had hij bij mij moeten komen om vergeving te vragen, of weet ik veel iets doen. Ik zeg, waar jullie dat vandaan halen weet ik niet. Maar inzicht en vergeving, en boetedoening... heb ik helemaal niets van gemerkt. En hij moet bij mij zijn. Niet bij jullie.’” (Kessie)

Ook Anne reflecteert op de onjuiste adressering als het gaat om vergeving:

“Ik kan er ook niet zo goed tegen als er over de oorlog gesproken wordt en dat er vergeven moet worden. Dan denk ik: die mensen die de dood ingejaagd zijn, je kunt toch niet voor hen dan gaan vergeven? Dat kán toch niet? Dat recht heb je toch helemaal niet? Dat is net als dat je tegen de buurman zegt: ‘Ik vergeef de dief die bij jou heeft ingebroken.’ Dat hoor ik vaak in de kerk. De slachtoffers moeten vooral vergeven. Want dan hebben zij er geen last meer van. Daar doet het mij echt aan denken: ‘Ik vergeef de dief die bij jou heeft ingebroken.’ Dat is lekker makkelijk. Zij willen het zo gauw mogelijk achter de rug hebben, dus moet het slachtoffer het maar vergeven. En dat het je halve leven kapotgemaakt heeft op dat moment... Maakt niet uit. Niet interessant.” (Anne)

Nadat wij hebben gezien waardoor vergeving voor mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ervaren een lastig onderwerp kan zijn, gaan wij nu in op de voorstellingen van vergeving die wij in de gesprekken met de onderzoeksparticipanten tegenkomen. Want ook als het gaat om vergeving en verzoening zien wij pogingen om tot een herinterpretatie te komen die het mogelijk maakt om aan deze lastig geworden noties te kunnen vasthouden en om die opnieuw en anders te kunnen verstaan. Net zoals in de vorige hoofdstukken blijkt ook hier dat ‘recht’ een belangrijk thema is voor de onderzoeksparticipanten. Vergeving heeft met recht te maken.

Verschillende onderzoeksparticipanten nuanceren de begrippen vergeving, verzoening of bekering, door aan te geven wat deze begrippen in hun ogen *niet* betekenen. Zo maakt Isthe onderscheid tussen vergeving en vertrouwen:

“Trouwens, het zou wel goed zijn, denk ik, om een onderscheid te maken tussen vergeven en vertrouwen. Er zijn christelijke daders die instant vergeving willen en daarmee ook (weer) een instant vertrouwen eisen. Maar dat zijn twee verschillende zaken. Er is niets wezenlijk veranderd en de dader kan weer zijn of haar gang gaan.” (Isthe)

Charlotte spreekt enerzijds haar wens naar verzoening uit, maar stelt tevens een grens. Verzoening betekent voor haar niet dat alles onveranderd zou kunnen doorgaan:

“Nou. Het zit toch in de mens om altijd op verzoening te hopen. Denk je niet? Dat kun je soms niet laten. Maar hopen. Ik kan me wel met Martinus verzoenen, maar niet met het feit dat hij dominee is. Daar voel ik zo’n deur dichtklappen.(...) Dat is af. Ik kan niet zeggen: ‘Hallo dominee, jij was eerst mijn misbruiker.’ Dat gaat niet.” (Charlotte)

Op vergelijkbare wijze benadrukt ook Anna dat het feit dat je als kerk een grensoverschrijdende pastor niet in de kou mag laten staan, niet mag betekenen dat er geen recht dient te geschieden:

“Je moet ook daders niet in de kou laten staan. Maar dat neemt niet weg dat ze, als er sancties zijn, dat die ook uitgevoerd moeten worden. Dat vond ik met oorlogsmisdadigers ook altijd. Als ze zich bekeerden, dan was het net alsof ze dan... De kerk gaf hen dan absolutie, vooral de Rooms-Katholieke Kerk... Hallo, het is prima als iemand zich bekeert. Dat is hartstikke mooi en daar mag je blij om zijn. Maar dat wil nog niet zeggen dat de burgerlijke overheid dan niet een taak heeft om die mensen dan toch achter slot en grendel te houden. Ook al ben je dan bekeerd. Dan moet je – met je bekeerde hart – die straf maar uitzitten. En dat vind ik dan met deze dingen ook zo.” (Anna)

Paula vertelt hoe het haar raakt om te lezen dat vergeven beschuldigen veronderstelt:

“Hoe raak je af van het dader- en slachtoffer-zijn? Erkenning? Vergeving? Verzoening? Ik ben daar momenteel nogal mee bezig in mijn proces van weggaan uit de gemeente. Hoe kan ik dat het beste (bijbels/christelijk) doen? (...) Ik las vorige week: ‘Je kunt pas vergeven als je ook beschuldigt’. Dat trof me. Ik zei dat tegen [een vriendin, die door haar steun aan Paula eveneens haar plaats in de gemeente is kwijtgeraakt, cvdbs]. Zij vulde aan dat kinderpsycholoog Alice Miller (...) zelfs had aange-toond dat je ziek wordt als je dat niet doet, als je te snel vergeeft, zonder eerst te beschuldigen en te rouwen.” (Paula)

Hierboven zagen wij hoe tal van onderzoeksparticipanten erop wachten dat de grensoverschrijdende pastor hen om vergeving vraagt. Hieruit blijkt dat vergeving voor hen te maken heeft met de erkenning door de grensoverschrijdende pastor van het gebeurde als onrecht. Volgens Aurelia vooronderstelt de vraag om vergeving niet alleen een echt besef van de impact van de grensoverschrijding voor het slachtoffer, maar tevens ook de bereidheid om de aangerichte schade zo veel mogelijk te herstellen:

“Als je christen bent, wordt er altijd vanuit de kerken verwacht dat je de dader maar moet vergeven. Terwijl de dader zoveel schade aanricht in jouw leven en in dat van je gezin. En je zo ontzettend stuk maakt. En daar zelf bijna zonder kleerscheuren uitstapt. Want daar is eigenlijk waarschijnlijk zo weinig gevoel bij wat hij met een medemens aanricht, wat hij met een ander doet... Ik bedoel, daarmee is iemand ook dader. Daarmee kom je tot zulke dingen. Dat je niet ziet wat je een ander aandoet. Hoe erg dat voor een ander is. Maar dat je hem ook zijn kwaadheid niet laat. Dat je hem zijn woede niet gunt. Dat je jezelf niet stelt als dader. Dat je niet zegt: ‘Ik ben hier. Ik heb alles van jou kapot gemaakt. Wat moet ik doen om de schade die ik aan jou en aan je gezin heb gedaan te herstellen? Ik sta voor jou en ik stel mij voor jou. En alles wat jij van me vindt, accepteer ik. Want jij bent degene die gedupeerd is geraakt door mij. Ik stel mij voor jou en zeg maar wat ik moet doen om het goed te maken.’ En dat heeft deze man nooit gedaan. En tot op de dag van vandaag toe is er wat mij betreft dan ook geen sprake van vergeving. Er kan geen sprake van vergeving zijn. Want het kan niet zo zijn dat een slachtoffer eenzijdig vanuit haar kant iemand moet vergeven, die haar in feite naar het leven heeft gestaan.” (Aurelia)

Terwijl Aurelia zich in het bovenstaande citaat verzet tegen een eenzijdig vergeven van de grensoverschrijdende pastor, vertelt Parel hoe zij er wel naar toe is gegroeid de pastor die haar heeft misbruikt te kunnen vergeven. Interessant is in dit verband hoe ook zij het wachten op recht niet loslaat. Dat legt zij bij God. Daarmee is er voor mijn gevoel ook in het verhaal van Parel, die zich op het eerste gezicht lijkt te conformeren aan de verwachting van vergeving, sprake van een subtiele eigen interpretatie die het voor haar mogelijk maakt om aan de (ook zelf gevoelde) verwachting van vergeving te voldoen zonder haar verlangen naar recht daarmee op te geven:

“Dat was ook mijn discussie met God, zo van: ‘Ja maar, als ik het aan U geef dan strijkt U hem over zijn hart en dan strijkt U over Uw hart en dan zegt U: ‘Het is goed.’ En daar was ik het niet mee eens. En toen dacht ik: maar God is gerechtigheid. Ik bedoel als er érgens gerechtigheid is, is het bij God. Dat is de hoogste macht. En toen heb ik ook gezegd: oké ik geloof dat U gerechtigheid bent. En daarmee gerechtigheid zal doen. (...) Hij zal gerechtigheid... en wat God daar dan in verstaat, dat wéét ik niet. Ik ken de dader zijn leven niet. Ja, goed, ik weet ook dat hij misbruikt is. Dus ik kan dat niet wegeen. En natuurlijk hoop ik dat hij gestraft wordt, maar dan denk ik ook van: ja maar, God heeft ook mijn zonden vergeven. En ik ben ook niet gestraft voor alles wat ik fout gedaan heb. (...) Maar dat... ja, God vergeeft en God is ook gerechtigheid. Dus ja, dat weet ik niet. (...) God doet er wat mee. En ik ben blij dat ik niet in zijn... niet in mijn daders’ schoenen sta, dat ik straks voor God sta en dat je ermee geconfronteerd wordt dat je iemand misbruikt hebt, dat je iemand voor het leven getekend hebt. Ik bedoel, dat alleen al vind ik een hele straf: dat je voor God verschijnt en dat je je moet verantwoorden voor wat je gedaan hebt. En dan weet ik wel dat hij ondertussen zegt van: ‘Ja, maar ik heb het goed gemaakt met God’. Maar dat is tussen hém en God, daar kan ik niks over zeggen. (...) En ik heb dat ook heel erg gemerkt dat ik echt iets losliet. En dat... dat gewoon dingen veranderden. Net wat ik zeg, die boosheid veranderde. Ik ging hem anders zien. Ik raakte minder overstuurd als ik hem tegenkwam en dat soort dingen.” (Parel)

Verschillende onderzoeksparticipanten hebben in het contact met hun geloofsgemeenschap het gevoel dat mensen van hen verwachten dat zij de grensoverschrijdende pastor vergeven, of dat zij meewerken aan het komen tot verzoening, zodat de gemeente weer verder kan gaan. Zodat er niets hoeft te veranderen. Zij ervaren de vraag om vergeving als een middel om het systeem in stand te houden:

“Het onrecht woekert voort. De kerken hebben geen belang bij openbaring van dit soort dingen, want dat verstoort de bestaande verhoudingen. Dus moet het de doofpot in of wordt het slachtoffer als dader of verleidster gezien of wordt alles gebagatelliseerd. De gevolgen van seksueel misbruik in een pastorale relatie worden nog veel erger als de oorzaak niet wordt aangepakt. En die oorzaak wordt niet aangepakt. Het mag niet, het mag nooit.” (Isthe)

“‘Je moet als kerk vergeven.’ Dat wordt heel vaak gezegd. Die ene man van Zembla<sup>240</sup> zei het zo mooi: ‘Ze denken als instituut kerk dat ze een wasmachine zijn waar alle vunzigheid en zonde wordt ingestopt, en je zet het op het programma ‘vergeving’ en dan...’” (Gretha)

Het scherpst formuleert Kessie het:

“Vroegen mensen me om te vergeven? Ja, mensen die wel zijn kant kozen, ook om te voorkomen dat hij van de kansel gaat. ‘Schiet ermee op, met die vergeving, dan kunnen wij weer verder voordat hij geschorst wordt...’”

Wij sluiten deze subparagraaf over verzoening en vergeving met betrekking tot de grensoverschrijdende pastor af met een gedicht van Isthe, waarin alle hier besproken thema’s treffend geformuleerd aan de orde komen:

---

<sup>240</sup> Gretha doelt hier op een uitzending over seksueel misbruik in pastorale relaties van mei 2009.

### De christelijke omgeving

Ze zeggen na incest en/of misbruik door  
een gezagdrager van de kerk

je moet vergeven  
dat zegt God  
dat zegt de bijbel  
dat zegt de voorganger  
dat zegt... de dader!

of, je moet vergeven  
dat doe je voor jezelf  
de dader hoeft het niet te weten  
maar is dat dan de kern van vergeven  
of is dat gewoon 'loslaten'  
om door te kunnen leven?

je moet vergeven  
pas dan kom je vrij  
je moet vergeven  
pas dan kan je genezen  
de christelijke omgeving  
wil mij dwingen tot vergeving  
het begrip vergeving wordt  
als een pistool op me gericht.

je mag de dader niet haten,  
je mag de dader niet wreken  
maar ik haat mijn daders niet  
ik ben verdrietig  
de gevolgen zijn zwaar  
hebben mijn ontwikkeling ontwricht,  
ik ben boos om hun daden  
maar ik ben niet uit op wraak  
maar wel op gerechtigheid!

zo graag wil ik vergeven  
omdat hij dan in zou zien wat hij deed  
oprecht berouw zou iets helen  
zou me ontschuldigen  
omdat hij terecht de schuld op zich neemt  
zou mij een deel van mijn autonomie,  
die hij gestolen heeft,  
weer teruggeven

maar de dader bekent niet  
omdat hij zich bij voorbaat vergeven weet  
zonder bekennen, zonder erkennen  
de christelijke gemeente  
steunt hem daarin  
maar wordt hij er beter van?

en zo wordt vergeven  
*a licence to sin*  
de dader gaat vrijuit

niet de dader treft me het zwaarst  
maar de christelijke omgeving  
die mij laat stikken  
niet omkijkt naar mijn wonden  
die mij minderwaardig acht  
of me als een verleidster ziet  
me vijandig bejegent  
die mij de kerk uit laat gaan  
en de dader een ereplaats geeft.  
Vergeving is zo een machtsmiddel  
om een systeem in stand te houden

En het offer van Christus  
wordt zo tot een soort  
automaten-christendom verheven.  
voordat de zonde aan het licht komt  
is de zondaar al vergeven  
maar het kwaad bestaat nog steeds  
onder een valse vrome saus  
zogenaamde vergeving  
en de dader gaat door met zijn daden  
en ik?

Ik word verzorgd  
door barmhartige Samaritanen  
en enkelingen van God.  
in de kerk is geen plaats voor mij  
de geestelijken die me niet misbruikten  
lieten mij over aan mijn lot  
Maar Gods eeuwige armen  
dragen mij dag aan dag  
totdat ik zelf weer kan lopen  
aan Zijn hand  
Zijn Geest maakt duidelijk  
vergeving na berouw,  
zonde, oordeel en gerechtigheid.

ik wil vergeven na oprecht berouw  
ik wil vergeven na oprechte bekering  
Maar de kerk houdt de dader verborgen  
en de dader houdt zich schuil in de kerk  
en het kwaad woekert voort  
als een mol onder de grond.

Isthe© 2010

### *c. Schuld en vergeving als het gaat om de geloofsgemeenschap of om de kerk*

Niet alleen de relatie tussen slachtoffer en grensoverschrijdende pastor raakt door de grensoverschrijding verstoord. Zoals wij zagen raakt de grensoverschrijding en alles wat ermee te maken heeft ook aan tal van andere relaties, onder andere aan de relatie met de geloofsgemeenschap of kerk. In het gesprek met Paula is haar behoefte aan verzoening met ‘de kerk’ een belangrijk onderwerp:

“En dat is er ook met naar een andere kerk gaan, lidmaatschap overschrijven of hoe dan ook... Het is nog niet een gerijpte gedachte, maar ergens denk ik wel van: Heb ik ook niet een soort verzoening nodig of zo, om weer verder te kunnen? Niet verzoening met G. of... met deze kerk zie ik dat ook niet, maar misschien wel van... iemand van de klachtencommissie of iemand... dat je weer verder kan gaan. Het is nu een onuitgesproken conflict dat ik voel met de kerk, gewoon omdat ik geen contact heb.” (Paula)

“Ik denk dat het goed is om van deze gemeente los te komen. Maar het is frustrerend dat men mijn man en mij steeds genegeerd heeft en dat men keuzes maakt zonder ook met ons te praten. We willen niet terug, maar maken we het hen niet te makkelijk door weg te gaan? Dat willen ze immers? Geef ik daarmee de strijd op? Geef ik de kerk dan op? Blijf ik dan niet teleurgesteld en gefrustreerd over ‘de kerk’? Ik vrees daarvoor. Ik ben soms nog zo boos! En doe ik dan niet wat iedereen in mijn situatie heeft gedaan: uit de kerk weggaan?” (Paula)

“Voor mij is G. gelukkig uit beeld, maar de gemeente niet. In mijn optiek is de gemeente ook dader geworden door het in de steek laten van mij en mijn gezinsleden toen we het zo moeilijk hadden. Daar heb ik het nog moeilijk mee. Ook als ik naar een andere gemeente ga, blijft dit beeld van de kerk. Dáár zou ik wel een afronding nodig hebben om ‘in vrede’ te kunnen vertrekken. Als dat niet kan, moet en kan je dan als slachtoffer eenzijdig ‘vergeven’? Of zou de boosheid vanzelf wegebben?” (Paula)

### *d. Het thema ‘vergeving’ binnen de context van seksueel geweld*

De bespreking van het thema vergeving afsluitend, willen wij het gesprek zoeken met enkele auteurs die in de context van seksueel geweld reflecteren op vergeving en verzoening. Vergeving en verzoening zijn centrale theologische thema’s waarover veel is gedacht en geschreven. Aan de rijkdom van de theologische reflectie op vergeving en verzoening kunnen wij hier geen recht doen, net zo min als wij hier zelf meer exegetisch of bijbels-theologisch naar vergeving kunnen kijken. Terwijl in de theologie vaak de relatie tussen God en mens de context is waarbinnen over vergeving en verzoening wordt gesproken (zie bijvoorbeeld Berkhof, 1990), ligt in onze bespreking de nadruk op de betekenis van vergeving en verzoening voor de relaties tussen mensen onderling. Uiteraard hangen die twee nauw met elkaar samen. Zo voegt bijvoorbeeld het feit dat in het Onze Vader de bede om vergeving van onze schuld gekoppeld is aan onze vergeving van onze schuldenaren, extra zwaarte toe aan het gesprek over onderlinge vergeving (Van der Schaaf, 2008; Bakema, 2007, 146; Keene, 1995, 125v; Ganzevoort & Visser, 2007, 366). Nadat wij hebben gezien om welke redenen het spreken over vergeving in de context van seksueel geweld vaak pijnlijk is, zullen wij ingaan op verschillende manieren waarop auteurs wel over vergeving proberen te spreken.

Ganzevoort wijst erop dat in veel theologisch denken met name het schuldig-zijn van de mens centraal staat. In een situatie waarin rond het fenomeen schuld vaak sprake is van een ‘wonderlijke omkering tussen daders en slachtoffers’, doordat daders de neiging hebben om hun daden te minimaliseren of te ontkennen en slachtoffers de neiging hebben om zich schuldig te voelen over hetgeen hen is aangedaan (Ganzevoort & Visser, 2007, 351v; Demasure,

2006, 4), kan deze nadruk op het schuldig-zijn van de mens ertoe leiden dat God eerder wordt beleefd 'als een God voor de schuldigen dan als een God voor de slachtoffers'. "Het is zaliger schuldige te zijn dan slachtoffer." (Ganzevoort & Visser, 2007, 352) In het theologisch spreken is immers ruimschoots aandacht voor schuld en is er de belofte van vergeving bij God, maar er is amper ruimte voor ervaringen van slachtofferschap. (Ganzevoort & Visser, 2007, 352; vgl. Dijk, 2008, 6v) Door de neiging om in het pastoraat psychologiserend (en individualiserend) in te gaan op schuldgevoelens van mensen in plaats van aandacht te hebben voor reële (ontische) schuld, wordt dit mechanisme nog versterkt (Ganzevoort & Visser, 2007, 352; vgl. Buber, 1983 [1958]).<sup>241</sup> Auteurs die in de context van ervaringen van seksueel geweld nadenken over vergeving en verzoening, vertrekken om deze reden doorgaans niet zozeer bij een algemeen schuldig-zijn van de mens, maar veel meer bij de concrete ervaringen van mensen die in een bepaalde situatie slachtoffer zijn geworden. Deze auteurs wijzen op de druk die doorgaans door de omgeving op slachtoffers wordt uitgeoefend om de daders te vergeven, en op de schade die deze druk om te vergeven toebrengt aan mensen die op dat moment niet tot vergeving in staat zijn (zie bijvoorbeeld: Hopkins, 1998, 43; Garland, 2006, 15; Heggen, 1993, 122v; Crisp, 2007, 307; Van Dijk, 2008b, 99v; Arms, 2003, 119; Dijk, 2008, 8). Fortune wijst er in dit verband op dat "this peculiar fixation with the victim forgiveness" typerend is voor het christelijk geloof. Volgens haar noemen Joden vergeving geen zaak van slachtoffers, maar eerder van plegers: "They need to ask for forgiveness and to make right the wrong that they have done. That's what the Day of Atonement is about in Jewish practice." (Graham & Fortune, 1993, 345) De soms subtiele druk om te vergeven kan echter ook seculiere vormen aannemen, bijvoorbeeld daar waar de mogelijkheid tot genezing van slachtoffers afhankelijk lijkt te worden gemaakt van hun bereidheid om te vergeven (zie bijvoorbeeld Van Raay, 2008, 99vv).

Op zoek naar een positieve waardering van het begrip vergeving beginnen auteurs die in de context van geweld nadenken over vergeving vaak met opsommingen van wat vergeving in hun ogen allemaal niet is. Zo noemt bijvoorbeeld Carolyn Heggen dat vergeving geen vergeten is en geen verontschuldigen van het misbruik en ook geen verlenen van absolutie. Vergeving betekent niet '*becoming a doormat*' en ook niet dat de misbruiker voortaan dient te worden vertrouwd. (Heggen, 1993, 126vv; Fortune, 1995a, 203v; Arms, 2003, 113v; Ganzevoort, 2001, 254) Peter Horsfield noemt verschillende misverstanden rond vergeving. Dat vergeving de christelijke reactie op kwetsing is bijvoorbeeld, en dat je cognitief en rationeel zou kunnen kiezen om te vergeven en dat wie niet vergeeft zijn of haar wrok dus blijft koesteren. Of dat vergeving een effectief instrument voor slachtoffers is om te kunnen genezen. Of dat verge-

---

<sup>241</sup> Voor schaamte is eveneens maar weinig theologische aandacht. En ook voor de verwevenheid van schuld en schaamte is weinig oog. (Meulink-Korf, 2014, 14) En hoewel schaamte een grote rol speelt bij seksueel misbruik, is er ook in therapeutische literatuur niet veel aandacht voor (Demasure, 2006, 5; zie Horst, 1998). Wij stippen het thema hier slechts even aan. Schaamte tast de eigenwaarde van een mens aan. Wie zich schaamt, zou het liefst door de grond willen zakken. Je voldoet niet aan het beeld dat je van jezelf hebt (Demasure, 2006, 5; Meulink-Korf, 2014, 4). Wie zich schaamt, probeert zich te verbergen. Wie zich schaamt, zwijgt. Schaamte openbaart zich dan ook vaak in een andere gestalte, achter andere emoties. (Meulink-Korf, 2014, 4) Demasure spreekt van een meta-gevoel, bestaande uit een heel scala van met elkaar samenhangende gevoelens en ervaringen (Demasure, 2006, 5). In de gesprekken met onderzoeks-participanten speelt schaamte nadrukkelijk een rol. Verschillende onderzoeksparticipanten vertellen over hun schaamte. Zoals wij zagen noemen sommigen hun schaamte als een factor die het contact met mensen uit de geloofsgemeenschap bemoeilijkt. Andersom is het aannemelijk dat ook gementeleden zich schamen voor het gebeurde en misschien voor hun eigen wegstijgen. Meulink-Korf vermoedt een verband tussen schaamte en maatschappelijke uitsluiting. Degene die pijnlijk aan de eigen schaamte herinnert en zo de eigen schaamte door zijn of haar aanwezigheid telkens weer oproept, wordt uitgesloten (Meulink-Korf, 2014, 2).



ving altijd onvoorwaardelijk zou moeten zijn. (Horsfield, 2003, 54vv) Horsfield wijst ook op verborgen agenda's die doorgaans meespelen als een slachtoffer wordt gevraagd om de dader te vergeven. Bijvoorbeeld de behoefte van zowel de kerkleiding als van de gemeenteleden om alle narijheid en alle ongemak die met het misbruik verbonden zijn, zo gauw mogelijk achter zich te laten. (Horsfield, 2003, 58; vgl. Fortune & Poling, 1995, 452v) Dit sluit aan bij de behoefte aan stabiliteit in gemeenschappen en bij de neiging om de bestaande orde niet te veel te willen verstoren. In het vorige hoofdstuk zagen wij al hoe Van Dijk wees op de rol die de lijdelijkheid en de vergevingsgezindheid van slachtoffers hebben voor de westerse strafrechtpleging en daarmee voor de hele samenleving (Van Dijk, 2008b, 105). Maar ook voor mensen die zelf seksueel geweld hebben ervaren, kunnen verborgen agenda's een rol spelen als het gaat om vergeving. Bijvoorbeeld de behoefte om het gebeurde niet helemaal onder ogen hoeven te zien, of de behoefte om zich aan te passen aan heersende verwachtingen. En ook bij therapeuten kunnen verborgen agenda's een rol spelen. Zo kunnen therapeuten die de sociale structuren missen waarbinnen met de grensoverschrijding kan worden omgegaan, vergeving aangrijpen als een individuele mogelijkheid van slachtoffers om met de gevolgen van het misbruik om te gaan. (Horsfield, 2003, 58v)

Maar wat is vergeving dan wel? De beschrijvingen lopen op dit punt uiteen. Ganzevoort noemt vergeving een clusterbegrip, omdat vergeving te maken heeft met allerlei andere begrippen, waardoor een heel veld aan betekenissen ontstaat. Schuld en verzoening zijn bijvoorbeeld begrippen die raken aan de notie vergeving, net als de contrasterende begrippen gerechtigheid en vergelding. (Ganzevoort, 2003, 20) In verschillende omschrijvingen komt het woord 'loslaten' of 'losmaken' (αφημι, het Griekse woord voor vergeving) terug (Fortune, 1995a, 203; Ganzevoort, 2003, 28; Heggen, 1993, 129). Door het geweld dat een mens een ander mens aandoet, wordt een band gecreëerd die deze twee mensen met elkaar verbindt. Als slachtoffer en dader. 'Vergeving betekent dat deze band in ogenschouw wordt genomen, maar ook weer wordt losgemaakt.' Als die band door vergeving wordt losgemaakt, zijn de mensen die door de band met elkaar waren verbonden niet langer dader en slachtoffer, in elk geval zijn zij dan niet langer alleen maar dader en slachtoffer. De machtsrelatie wordt verbroken. (Ganzevoort, 2003, 29) Ganzevoort onderscheidt drie manieren om de machtsrelatie te doorbreken. De eerste heeft te maken met de dader. Een dader die zijn schuld erkent, berouw toont en verantwoordelijkheid neemt voor zijn of haar daden, geeft aan het slachtoffer ruimte om te vergeven. Daar waar de dader dat nalaat, kan eventueel ook de omgeving deze rol vervullen. (Ganzevoort, 2003, 30) De tweede mogelijkheid heeft te maken met de daad. Daar waar herinterpretatie van het gebeurde plaatsvindt door bijvoorbeeld de bezeerdheid of onvrijheid van de pleger te zien, kan de band tussen daad en schuld worden losgemaakt. (Ganzevoort, 2003, 30)<sup>242</sup> De derde manier heeft te maken met het slachtoffer. Door herstel van autonomie kan iemand het slachtofferschap achter zich laten en zo de band verbreken. (Ganzevoort, 2003, 31) Het voordeel van het onderscheid tussen verschillende manieren waarbij sprake kan zijn van vergeving, is dat de verschillende manieren hier als verschillende mogelijkheden naast elkaar kunnen blijven staan. Zij worden in deze omschrijving niet aan elkaar gekoppeld of van elkaar afhankelijk gemaakt.

Een voorbeeld van zo'n naast elkaar zetten van de verschillende manieren om met vergeving om te gaan, biedt *Het boek van vergeving* van Desmond en Mpho Tutu (Tutu & Tutu, 2014). Desmond en Mpho Tutu onderscheiden een 'viervoudig pad naar heling van onszelf en onze

---

<sup>242</sup> Vgl. in dit verband ook de notie 'exoneratie', waar wij verderop kort op in zullen gaan.

wereld'. Voor degene die bezeerd is, zijn de vier stappen van dit pad het vertellen van het verhaal, het benoemen van de pijn, het schenken van vergeving en het vernieuwen of loslaten van de relatie. Hier en in vele andere besprekingen wordt duidelijk dat vergeven een lange weg is en zeker niet aan de pijn en aan de bezeerdheid van mensen voorbijgaat. Zo spreekt bijvoorbeeld David Augsburgers van *forgiving* als *forgrieving* (Augsburger, 1996, 71). Voor degene die het nodig heeft vergeven te worden, zijn de vier stappen het toegeven van de fout, het getuige zijn van het leed en het betuigen van spijt, het vragen om vergeving en het vernieuwen of loslaten van de relatie. Hierbij benadrukken Desmond en Mpho Tutu dat wij mensen allebei zijn: wij moeten vergiffenis schenken en wij hebben behoefte aan vergeving. (Tutu & Tutu, 2014) Ook Ganzevoort en Visser maken onderscheid tussen de stappen in het proces bij schuld en de stappen in het proces bij slachtofferschap. Zij oriënteren zich hierbij aan de klassieke boete- en biechtpraktijk: oprecht berouw (*contritio cordis*), expliciete mondelinge belijdenis (*confessio oris*) en genoegdoening in daad of ritueel (*satisfactio operis*) (Ganzevoort & Visser, 2007, 366v). Bij schuld is een eerste fase het gewetensonderzoek, daarna kan er sprake zijn van berouw, dat vervolgens uitmondt in een schuldbelijdenis aan het juiste adres of aan de juiste adressen. Daarna kan om vergeving worden gevraagd. Ganzevoort en Visser benadrukken dat de timing van de benadeelde hierbij leidend is: als deze op dat moment niet tot vergeving in staat is, blijft het onaf: “[Dan zal] de veroorzaker van het kwaad moeten leren leven met een open schuld. Dat hoeft in het licht van Gods genade geen laatste woord te zijn, maar Gods vergeving kan ook niet de plaats innemen van de vergeving van het slachtoffer.” (Ganzevoort & Visser, 2007, 367vv; zie ook: Levinas, 2003, 48v; vgl. Meulink-Korf, 2013, 65v; Van der Schaaf, 2008)<sup>243</sup> De laatste stap is genoegdoening met daden. Hierbij wijzen verschillende auteurs die nadenken over vergeving bij schuld erop dat daders zelf ook niet gebaat zijn bij een te snelle vergeving. Te snelle vergeving ontnemt hen immers de kans om om te keren en anders te gaan leven. (Fortune, 1995a, 205v; vgl. Tutu & Tutu, 2014, 176vv) Bij slachtofferschap is het proces vergelijkbaar, maar dan omgekeerd. Hier is de eerste stap het onder ogen zien van de aangerichte schade. Hierop volgen rouw over wat verloren is en woede. Daarna volgt schuldtoewijzing. De vierde stap is vergeving in engere zin, het loslaten van het recht op vergelding, waardoor de dader uit de positie van dader wordt bevrijd en het slachtoffer het slachtofferschap achter zich laat. De laatste stap is het aanvaarden van vormen van genoegdoening. (Ganzevoort & Visser, 2007, 369vv) Met betrekking tot verzoening zijn Ganzevoort en Visser terughoudend. Dat is niet de eerste stap. Belangrijker voor slachtoffers zijn veiligheid, herstel, verwerking en genezing. (Ganzevoort & Visser, 2007, 371v) Verzoening zou mooi zijn. ‘Maar zo mooi is het leven meestal niet.’ (Ganzevoort, 2003, 32)<sup>244</sup>

Auteurs die in de context van seksueel geweld de verschillende manieren om met vergeving om te gaan niet aan elkaar koppelen maar deze naast elkaar plaatsen, hebben hier vaak vooral pragmatische redenen voor. De ervaring leert immers dat daders hun schuld doorgaans liever niet willen erkennen en dat zij vaak niet om vergeving vragen. Betekent deze weigering

<sup>243</sup> Zie in dit verband Lascaris, die wel een ‘voorlopige vergeving’ onderscheidt die een ander dan het slachtoffer de dader kan aanbieden om te voorkomen dat deze in een isolement terecht komt zonder toekomst. Deze vorm van vergeving is erop gericht dat de dader zijn verantwoordelijkheid neemt en het slachtoffer om vergeving vraagt. (Demasure, 2004, 450v)

<sup>244</sup> Andere stappenplannen, zowel stappenplannen bij schuld als stappenplannen bij slachtofferschap, zijn grotendeels vergelijkbaar, al verschilt de volgorde van de stappen soms of benadrukken auteurs dat deze stappen niet in een chronologische volgorde doorlopen hoeven te worden. Zie bijvoorbeeld Fortune (1989, 1995a), Heggen en Fortune (1993), Duyndam (2003), Dijk (2008), Bakema (2007) en Buber (1983 [1958]). Zie in dit verband ook Lascaris (1993, 266) die stelt dat er geen weg of methodiek is die tot vergeving leidt.

van plegers om schuld te erkennen en om vergeving te vragen dat slachtoffers hen dus ook niet kunnen vergeven en dat zij daarmee het gebeurde niet achter zich kunnen laten? Dat mag niet de consequentie zijn, argumenteren deze auteurs, en zij koppelen de vergeving door slachtoffers om deze reden los van het berouw van de plegers. Deze auteurs maken hierbij duidelijk onderscheid tussen vergeving en verzoening. Vergeving is in hun ogen vooral een innerlijke verandering van houding. (Ganzevoort, 2003, 27; Coyle, 2002, 97; Haasdijk, 2008, 4) Vergeving kan het slachtoffer dus ook alleen, onafhankelijk van de houding van de pleger. Vergeving is, zoals we zagen, het losmaken van de band van de schuld die dader en slachtoffer met elkaar verbindt. De schuld en de schade worden onder ogen gezien en vervolgens losgelaten, waardoor het slachtoffer zijn of haar slachtofferschap kan loslaten. (Ganzevoort, 2003, 28) Verzoening daarentegen is een relationeel begrip. Bij verzoening gaat het op de een of andere wijze om herstel van relatie. Verzoening is een proces dat dader en slachtoffer samen doormaken. (Ganzevoort, 2003, 28; Coyle, 2002, 97; Haasdijk, 2008, 4) Hierbij merkt Ganzevoort op dat vergeving niet alleen maar als een innerlijk proces moet worden beschouwd. Vergeving is het wegnemen van de schuld en is daarmee gericht op datgene wat er tussen dader en slachtoffer in staat. (Ganzevoort, 2003, 28) Ganzevoort wijst er tevens op dat er geen vaste volgorde van vergeving en verzoening hoeft te zijn: “Werkelijke vergeving kan de weg vrijmaken naar verzoening en verzoening kan ook bijdragen om tot volledige vergeving te komen.” (Ganzevoort, 2003,27)

Bijzondere voorbeelden van nadenken over vergeving waarbij de mogelijkheid van vergeving niet afhankelijk wordt gemaakt van de veranderde houding van de pleger, zien wij bij André Lascaris en Desmond en Mpho Tutu. Tot zijn eigen verbazing komt Lascaris in *Het soevereine slachtoffer* uiteindelijk uit bij het ‘versleten woord’ vergeving:

“[I]k kom uit een maatschappelijke en theologische traditie die geleerd heeft een woord als ‘vergeving’ te wantrouwen omdat het vaak gebruikt is om onrecht toe te dekken. Toch is de macht te vergeven, onvoorwaardelijk te vergeven, de toegang tot het rijk van de vrede. Die macht ontvangen we in de westerse traditie in en door de navolging van het soevereine slachtoffer Jezus van Nazareth.” (Lascaris, 1993, 276v)

Indrukwekkend is *Het boek van vergeving* van Desmond en Mpho Tutu, die net als Lascaris nadenken over vergeving vanuit de vraag hoe je als mensengemeenschap, klein of groot, weer verder kunt, hoe er weer toekomst mogelijk wordt:

“Ik wil graag twee simpele waarheden met je delen: er is niets dat niet vergeven kan worden, en er is niemand die het niet verdient vergeven te worden. Wanneer je inziet en begrijpt dat we allemaal met elkaar verbonden zijn – of dat nu is door geboorte of door omstandigheden, of simpelweg omdat we allemaal mensen zijn – dan weet je dat dit waar is. Ik heb vaak gezegd dat Zuid-Afrika zonder vergeving geen toekomst zou hebben gehad. Onze woede en onze wraakzucht zouden ons tot de ondergang hebben gevoerd. Dat geldt voor ons individueel, maar ook voor de hele wereld.” (Tutu & Tutu, 2014, 11; vgl. Tutu, 1999)

Nadat wij benaderingen hebben besproken waarbij de verschillende manieren om met vergeving om te gaan óf helemaal niet aan elkaar worden gekoppeld, óf pas in een later stadium, na de eigenlijke vergeving als het gaat om een mogelijke verzoening, kijken wij nu naar benaderingen waarbij de mogelijkheid van vergeving wel wordt verbonden aan het berouw van de pleger. Voordat wij dat doen, gaan wij echter nog even in op de benadering van vergeving van Frederick Keene. Uitgaande van structuren van vergeving in het Nieuwe Testament hoopt Keene dat het mogelijk is om de wijze waarop de modellen ‘berouw is nodig voor vergeving’ en ‘verge-

ving dient onvoorwaardelijk te zijn' dikwijls tegenover elkaar worden geplaatst, te overstijgen (Keene, 1995, 121v). Keene argumenteert dat het in de tijd van Jezus sociaal-cultureel ondenkbaar zou zijn dat een hogergeplaatste door een lagergeplaatste wordt vergeven. Alleen wie meermachtig is, kan een mindermachtige vergeven. Ook onder gelijken is vergeving mogelijk. Keene laat zien dat daar waar in het Nieuwe Testament over vergeving wordt gesproken, vergeving altijd 'van boven naar beneden' of tussen gelijken gebeurt of wordt gevraagd. Nergens in het Nieuwe Testament wordt van een lager geplaatste verwacht dat hij of zij een hoger geplaatste vergeeft. Dit laatste illustreert Keene onder meer met Jezus' woorden aan het kruis: 'Vader, vergeef hun, want zij weten niet wat zij doen.' (Lc 23, 34):

"This is a situation where Jesus has no power, he is speaking from a cross about those who have crucified him. What is noticeable is that he does not forgive them. Instead, he asks his Father, he asks God, to forgive them. (...) This is the one place where, if Jesus wanted the weak to forgive the strong, he could have indicated it. He did not. He asked the strongest to forgive, and, being the less powerful, did not offer the forgiveness himself." (Keene, 1995, 128)

In de context van seksueel misbruik in een pastorale relatie betekent dit volgens Keene dat de kerk de grensoverschrijdende pastor uit het ambt moet zetten als zij graag wil dat het slachtoffer deze pastor vergeeft. Want pas als de grensoverschrijdende pastor geen pastor meer is en dus niet meer meermachtig, wordt volgens Keene vergeving mogelijk. (Keene, 1995, 131v)

Exegetisch vind ik het artikel van Keene zeer interessant. Als ik probeer om Keene alsnog in te delen in de posities die hij hoopt te overstijgen (Keene, 1995, 121vv), komt het er in mijn ogen op neer dat Keene zich zou aansluiten bij de meer onvoorwaardelijke benaderingen van vergeving wanneer er sprake is van machtsgelijkheid of van vergeving van een mindermachtige door een meermachtige. Daar waar echter een mindermachtige een meermachtige zijn of haar schuld zou moeten vergeven, staat Keene aan de kant van degenen die de mogelijkheid van vergeving afhankelijk maken van berouw en omkeer (in de vorm van een afstaan van de macht) van de pleger.

Terwijl de eerder besproken auteurs de verschillende manieren om met vergeving om te gaan niet aan elkaar willen koppelen, zijn er ook auteurs die benadrukken dat er van werkelijke vergeving pas sprake kan zijn als de weg van degene die dader is geworden en de weg van degene die slachtoffer is geworden, met elkaar verbonden raken. Pas daar waar een dader berouw heeft en om vergeving vraagt, wordt vergeving werkelijk mogelijk. Kenmerkend voor het verstaan van de tweede manier van vergeving, is het verzet om van vergeving een individueel (en verborgen) gebeuren te maken. Zo beschouwt Margaret Arms *truthtelling* als een *conditio sine qua non* voor vergeving. Zij sluit hierbij aan bij de ervaringen van de Zuid-Afrikaanse *Truth and Reconciliation Commission* (TRC) onder leiding van de Anglicaanse aartsbisschop Desmond Tutu, waarbij het vertellen over het misdrijf als een centrale voorwaarde voor vergeving, of *amnesty*, wordt beschouwd (Arms, 2003, 109, 111). Het proces van *truthtelling* wordt gedragen door de hele gemeenschap en de publieke participatie van de gemeenschap scheidt de voorwaarden waarbinnen een individueel vertellen op een veilige wijze mogelijk wordt. *Truthtelling* is zo een vorm van gedenken en een stap om tot erkenning te komen, tot het nemen van verantwoordelijkheid, tot berouw. (Arms, 2003, 112vv) Ook anderen benadrukken dat vergeving in de context van de gemeenschap moet gebeuren (Horsfield, 2003, 62vv; Fortune, 1989, 1995a; Fortune & Poling, 1995). In deze benaderingen worden vergeving en verzoening meestal minder scherp van elkaar onderscheiden.

We vragen ons af hoe auteurs die in het berouw van de dader een voorwaarde zien voor de mogelijkheid van vergeving, omgaan met het feit dat plegers zo vaak niet willen erkennen wat zij hebben aangericht en dat zij geen vergeving willen vragen. We zien dat dit op verschillende manieren gebeurt. Verschillende auteurs spreken uitgebreid over de noodzaak van omkeer van de pleger, maar komen op het laatst en enigszins schoorvoetend met de mogelijkheid van eenzijdige vergeving naar voren als werkelijke vergeving niet haalbaar blijkt te zijn (zie bijvoorbeeld Heggen, 1993, 134). Een andere mogelijkheid is om daar waar vergeving niet mogelijk is omdat de tegenpartij alle schuld ontkent ‘onze rechtszaken aan God over te geven’.<sup>245</sup> Een derde mogelijkheid is dat de gemeenschap datgene doet wat de pleger nalaat. Volgens Fortune is gerechtigheid voorwaarde voor vergeving. Gerechtigheid begint met erkenning van het gebeurde, met berouw of omkeer en met schadeloosstelling van het slachtoffer. Gerechtigheid, vergeving en genezing van het slachtoffer mogen echter niet van de pleger afhankelijk worden gemaakt. Daar waar de pleger het laat afweten, is volgens Fortune de gemeenschap verantwoordelijk voor deze stappen. De gemeenschap kan erkenning bieden voor het gebeurde, zij kan de geheimhouding en de minimaliseringen doorbreken en zij kan kwetsbaren bescherming bieden. (Fortune, 1995a, 202v)<sup>246</sup> Een vierde mogelijkheid biedt Arms. Arms vertelt dat in de Verenigde Staten de maatschappelijke context ontbreekt die *truth-telling* mogelijk maakt. Zij laat zien hoe kerken en andere religieuze instituties het openlijk vertellen van het gebeurde doorgaans juist in de weg staan. Zij wijst hiervoor drie oorzaken aan: de wijze waarop misbruikend gedrag in religieuze taal wordt verdoezeld tot algemene menselijke zondigheid, de wijze waarop in de verzoeningsleer lijden als verlossend wordt beschouwd, en de wijze waarop geestelijken hun macht misbruiken wanneer zij mensen onder druk zetten om te vergeven. (Arms, 2003, 115) Waar de maatschappelijke structuren die *truth-telling* mogelijk maken ontbreken, wordt vergeving een privé-gebeuren. Is vergeving zonder ondersteunende culturele context dan niet mogelijk? Jawel, zegt Arms. Maar het punt waar het bij het ontbreken van een ondersteunende context om gaat, is volgens haar niet de vraag naar vergeving. Daar waar de ondersteunende context ontbreekt, is verzet nodig. Daar gaat het om de vraag of slachtoffers in staat en bereid zijn om zich in te zetten voor publieke bewustwording, en of zij de maatschappelijke neiging om vergeving te individualiseren aan de kaak willen stellen. Dit verzet is belangrijk. Dit verzet kan de vorm aannemen van vergeving:

“Privatized forgiveness as prophetic resistance is a decision to let go of the hold of the past on an individual life and to let go of resentment. *It is not, however, a decision to forget or to reconcile or even perhaps to let go of anger.* (...) In such manner, privatized forgiveness becomes a public statement of an intentional choice to cut the bonds of the past. It brings the private process into the arena of public discourse, and therein lies its power.” (Arms, 2003, 122v)

Maar dit verzet kan ook de vorm aannemen van een weigering om te vergeven:

“Similarly, to refuse to extend private forgiveness stands as resistance in that it calls the institutional and individual offenders to accountability, despite denials of fault. (...) Such refusal does not mean that the victim necessarily continues to carry a grudge against the perpetrator, nor does it mean that the victim continues to be bound to the violence. It simply means that, without full acknowledgment and truth telling about what happened and who was responsible, and without genuine expressions and actions of remorse, the mutuality necessary for forgiveness is absent.” (Arms, 2003, 123v)

---

<sup>245</sup> <http://baarsen.com/teksten/overgeven.html> (6 mei 2014).

<sup>246</sup> Zie in dit verband echter ook Bakema (2007, 148).

Een vijfde mogelijkheid komen wij tegen bij Martine Bakema. Ook Bakema benadrukt dat vergeving alleen mogelijk wordt waar plegers hun schuld erkennen en om vergeving vragen. Waar de erkenning en de vraag om vergeving uitblijft, is exoneratie daarentegen wel mogelijk. Exoneratie is 'het proces waarin de last van schuld bij iemand die wij tot dan toe de schuld hebben gegeven, van de schouders wordt genomen'. Exoneratie is resultaat van een 'volwassen hertaxatie', waarbij een 'raamwerk van schuld wordt vervangen door een volwassen beoordeling van keuzen, inspanningen en grenzen van iemand (of een situatie) in het verleden'. (Bakema, 2007, 149, 153; vgl. Meulink-Korf, 2013, 11vv, 29v, 63vv, 266). Vergeving is niet maakbaar, Bakema spreekt in navolging van Meulink-Korf en Van Rhijn van vergeving als 'iets dat van buiten (of van boven?) komt'. "De vrede van de vergeving is een gave, een schepping". (Bakema, 2007, 154; Meulink-Korf, 2013, 65v; vgl. Lascaris, 1993, 268; Dijk, 2008, 13v) De pastor kan in de begeleiding van mensen hooguit openstaan voor het wonder en het geheim van vergeving en het op het juiste moment ter sprake brengen. Naar exoneratie daarentegen kun je volgens Bakema als therapeut in zekere zin toewerken (Bakema, 2007, 156). Maar ook exoneratie laat zich niet organiseren en waar exoneratie mogelijk wordt, verdient het groot respect (Meulink-Korf, 2013, 11vv, 29v). Met de in de contextuele benadering gewortelde notie exoneratie komen nadrukkelijk ook de toekomstige generaties in beeld: daar waar exoneratie mogelijk wordt, slaagt een mens die slachtoffer is geworden erin om de roulerende rekening van destructief gerechtigd zijn, niet neer te leggen bij anderen en bij toekomstige generaties, maar om deze rekening te stoppen. Zo maakt exoneratie het voorkomen van het maken van nieuwe slachtoffers mogelijk. (Bakema, 2007, 156, 158; vgl. Dillen, 2001b; Dillen, 2001a)

## 10. REFLECTIE

In de collage 'Theologie' hebben wij laten zien welke theologische en ecclesiologische noties een rol spelen in de gesprekken met de onderzoeksparticipanten. Op enkele punten hebben wij deze noties van een context voorzien door het gesprek te zoeken met andere auteurs. Net als in de reflecties die de twee voorgaande analysehoofdstukken 'Web' en 'Beeldvorming' afsluiten, gaat het ook in deze reflectie om de vraag hoe het hier gezegde ons helpt om de gemeentedynamiek beter te verstaan. En net zoals wij in de twee voorgaande hoofdstukken handvatten voor de gemeentebegeleiding hebben geboden, proberen wij ook hier om iets aan te reiken wat misschien behulpzaam kan zijn voor geloofsgemeenschappen die te maken hebben met seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties. Allereerst gaan wij kort en in het algemeen in op het gebruik van geloofstaal in situaties van grensoverschrijding (a). Daarna gaan wij nader in op twee beelden die in de context van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie misschien van betekenis kunnen zijn (b). Op het beeld van de profeet en op het beeld van de gewonde kerk. De analysehoofdstukken bieden in mijn ogen rijk materiaal dat vraagt om theologische en ecclesiologische reflectie. Met het beeld van de profeet en met het beeld van de gewonde kerk bieden wij, afsluitend, twee kleine fragmenten waarmee wij kort en onvolledig een richting aanduiden die de theologische en ecclesiologische reflectie zou kunnen inslaan. Deze beelden zijn fragment in meerdere opzichten. Allereerst omdat de beelden zelf fragmentarisch blijven. We stippen ze hier alleen maar aan zonder er dieper op in te gaan. Ten tweede, en daar komen wij straks nog even op terug, zijn deze beelden fragment omdat zij niet op zichzelf kunnen staan. Zij hebben andere beelden nodig die hen aanvullen en corrigeren. Ten derde zijn deze beelden fragment omdat wij hier proberen om iets te zeggen in een situatie

waarin veel kapot is gegaan. Om met een titel van Kune Biezeveld te spreken: wij zoeken scherven, in de hoop dat zij gaan spreken (Biezeveld, 2008; vgl. Hopkins & Laaser, 1995, 5; Luther, 1992). Vanuit een situatie waarin veel kapot is gegaan, stellen wij de vraag wat geloofsgemeenschappen kunnen betekenen voor de primaire slachtoffers. Misschien overvragen wij geloofsgemeenschappen daarmee soms of is wat ik hier voorstel niet reëel. Dat kan. Uitgaande van de scherven probeer ik de scherven te overstijgen. Zodat het hier gezegde, ook al is het misschien ‘te mooi’,<sup>247</sup> hopelijk wel een visioen biedt dat richtingwijzend kan zijn.

### *a. Het gebruik van geloofstaal in situaties van grensoverschrijding*

Zoals we in dit hoofdstuk zagen, raakt seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie aan het geloof van de verschillende betrokkenen. Wij zagen hoe geloven voor de primaire slachtoffers lastiger en minder vanzelfsprekend is geworden. Wij zagen hoe dierbare teksten en beelden besmet zijn geraakt en wij zagen hoe zwaar het werk van herinterpretatie, van een zich opnieuw toe-eigenen en opnieuw verstaan van de traditie, voor mensen is. En wij zagen hoe de grensoverschrijding het vermogen om te vertrouwen kan aantasten. Wat betekent dit ‘raken van de grensoverschrijding aan het geloof voor de relaties in de geloofsgemeenschap? En hoe kunnen mensen in de gemeente hiermee omgaan? Wij proberen om verschillende antwoorden op deze vragen te geven.

In het hoofdstuk ‘Web’ zagen wij dat voor een antwoord op de vraag waarom slachtoffers van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie doorgaans hun plek in de geloofsgemeenschap verliezen, het diepe of fysieke ‘niet meer in de buurt van de grensoverschrijdende pastor en alles wat aan hem herinnert kunnen zijn’, een belangrijk gegeven is. En vaak zijn het juist die ‘dingen die met het geloof te maken hebben’ die herinneren aan de grensoverschrijding en die nu voor mensen lastig zijn geworden. Uit de gesprekken met de onderzoeksparticipanten blijkt duidelijk dat niet alleen bepaalde teksten, zoals bijvoorbeeld gezang 487 uit het Liedboek voor de kerken (Interkerkelijke Stichting voor het Kerklied, 1973), lastig worden, maar dat elke tekst, elke plaats en alles wat aan het grensoverschrijdende contact herinnert, later belast kan zijn met pijnlijke associaties. En vermoedelijk is het ook voor misbruikten zelf niet altijd mogelijk om van tevoren te voorzien wat precies pijn zal doen. Als geloofsgemeenschap kun je dan ook niet altijd voorkomen dat primaire slachtoffers met iets geconfronteerd zullen worden wat hen pijn doet. En je kunt ook niet zomaar alles weglaten; dezelfde teksten en liederen kunnen immers anderen weer zeer dierbaar zijn. Geloofsgemeenschappen kunnen wel proberen om te luisteren naar wat primaire slachtoffers lastig vinden en zij kunnen wel proberen om daar zo veel mogelijk rekening mee te houden.

Een tweede antwoord op de vraag wat het ‘raken van de grensoverschrijding aan het geloof’ betekent voor de relaties in de geloofsgemeenschap en hoe de geloofsgemeenschap hiermee kan omgaan, heeft te maken met de zware taak van herinterpretatie waarvoor mensen die grensoverschrijding hebben ervaren staan. Veel van wat zij lange tijd min of meer vanzelfsprekend hebben geloofd, is door de grensoverschrijding moeilijk geworden, zodat zij zich opeens tot de hele traditie opnieuw moeten zien te verhouden. Wat kan blijven? Wat kan krachtbron zijn? Wat doet pijn en moet worden losgelaten? Wat kan anders en opnieuw worden verstaan? Wij zagen hoe zwaar deze herinterpretatie voor de betrokkenen is en hoe lang het proces van herinterpretatie dikwijls duurt. Kan de geloofsgemeenschap mensen hierbij helpen? Daar waar

---

<sup>247</sup> In het gesprek met de gemeentebegeleiders in het volgende hoofdstuk komt de vraag ‘Maak je het niet te mooi?’ terug.

een gemeente de theologische vragen die het gebeurde oproept niet uit de weg gaat en daar waar zij niet te snel probeert om het eigen zingevingssysteem in stand te houden (Ganzevoort, 2008), kan zij mensen die grensoverschrijding hebben ervaren misschien ondersteunen bij dit zware werk. Betekent dit dat een geloofsgemeenschap alles moet loslaten wat primaire slachtoffers pijn doet? Ik denk dat dit niet mogelijk is en dat dit ook niet hoeft. Ik denk in dit verband bijvoorbeeld aan de manier waarop Moser laat zien dat het theologische spreken over *Opfer* en kruis – waarbij Jezus' dood wordt verstaan als een offer dat op de een of andere manier nodig is geworden vanwege de menselijke verstriktheid in zonde – als *symbolisches Unterfutter* kan dienen bij de plausibilisering en continuering van uitsluiting en onderdrukking. Moser wijst een andere weg, waarbij het *Opfer* niet van zin wordt voorzien – het *Opfer* blijft schandaal, skandalon – maar waarbij het lege graf en het gedenken van Jezus' dood perspectief biedt: 'Im Gedächtnis seines Leidens wird die Zukunft der Freiheit erinnert.' (Moser, 2007, 457v. Moser citeert hier Metz) Zelf vermoed ik dat je de voorstelling dat Jezus' dood op de een of andere manier verlossend is voor ons, niet al te makkelijk kunt loslaten. Want deze voorstelling raakt aan de kern van het geloof van mensen, zelfs van mensen die zich thuis voelen in heel vrijzinnige geloofsgemeenschappen.<sup>248</sup> Ik denk dat onze theologie ook aan diepte en aan betekenis verliest wanneer wij deze voorstelling te makkelijk achter ons proberen te laten. Tegelijk is de voorstelling van de verlossende dood van Jezus een voorstelling die gevaarlijk is en die, zoals Moser laat zien, een *Missbrauchsfall*e vormt. Ik denk dat je als pastor aan een geloofsgemeenschap kunt laten zien wat de bijwerkingen van de voorstelling van de verlossende dood van Jezus kunnen zijn. Ik denk dat het goed is om over deze dood als schandaal te preken en om – zoals Moser en anderen dat doen – op zoek te gaan naar andere manieren om dit verhaal, dat het hart van onze traditie vormt, te duiden. Maar ik denk dat het mogelijk is om daarnaast ook vast te houden aan de grote woorden dat deze dood op de een of andere manier tot heil voor ons is geworden, zonder te proberen om het rond te breien. Maar om deze grote woorden wel mee te nemen. In de schat van onze traditie. In het bewustzijn dat deze woorden gevaarlijk zijn. Maar misschien ook met het vermoeden dat de voorstelling van de verlossende dood van Jezus Christus misschien ook wel zoets als een 'Heilige der heiligen' in onze traditie zou kunnen zijn. Heilig. Geheim. Maar ook gevaarlijk. Je kunt beter wat afstand en wat schroom bewaren. En je mag er ook een beetje omheen preken.

Een derde antwoord op de vraag wat het 'raken van de grensoverschrijding aan het geloof' betekent voor de relaties in de geloofsgemeenschap en hoe de geloofsgemeenschap hiermee kan omgaan, heeft te maken met het feit dat het vermogen om te kunnen vertrouwen kan worden aangetast door de grensoverschrijding. Nog fundamenteler dan dat alles aan de grensoverschrijding herinnert, is dat de geloofwaardigheid van 'alles wat het met geloof te maken heeft' door de grensoverschrijding wordt geraakt. Door wat er is gebeurd, staan ook de geloofwaardigheid en de integriteit van anderen die geloofstaal gebruiken ter discussie. Of is, nog fundamenteler, het vermogen om überhaupt te kunnen vertrouwen bezeerd geraakt. Ik denk in dit verband aan Iris, die zich bij de mooie woorden van een voorganger steeds afvraagt wat diegene doet als hij weer thuis is. Of aan Paula, die vertelt dat de mensen in de geloofsgemeenschap altijd zo goed weten hoe het allemaal moet. Maar dat deze mensen haar wel in de steek hebben gelaten toen zij zelf ziek was. En ik denk aan een onderzoeksparticipant die zich na

---

<sup>248</sup> Ik vermoed dat het hierbij goed mogelijk is om theologische duidingen van Jezus' dood rationeel gezien af te wijzen, maar om wel op een dieper niveau, bijvoorbeeld in de beleving van het avondmaal te worden gedragen door de grote woorden dat deze dood op de een of andere manier voor ons tot heil is geworden. Ik denk ik dit verband ook aan het gedicht 'Verlegen met mijn God' van Jan Willem Schulte Nordholt.



lang worstelen met haar gevoel van onveiligheid uiteindelijk uit het onderzoek heeft teruggetrokken. Deze aantasting van het vertrouwen is niet alleen iets wat primaire slachtoffers ervaren. In het contexthoofdstuk zagen wij hoe hardnekkig wantrouwen zich kan nestelen in een hele geloofsgemeenschap en hoe met name *afterpastors* vaak te maken hebben met een diep onderhuids wantrouwen dat zij, alomtegenwoordig en ongrijpbaar, vanuit de geloofsgemeenschap ervaren (Gaede, 2006; Hopkins & Laaser, 1995). Kun je er als geloofsgemeenschap aan werken om weer betrouwbaar te worden? Als het gaat om de hele gemeenschap worden met name het belang van transparantie en het belang van heldere grenzen genoemd om op de lange termijn vertrouwen te kunnen herwinnen. Mij gaat het hier met name om het bezeerde vertrouwen van primaire slachtoffers. Uit de bovengenoemde voorbeelden van Iris en van Paula blijkt al dat voor het herwinnen van vertrouwen congruentie tussen woord en daad cruciaal is. En vermoedelijk een eerlijke en open communicatie wanneer deze congruentie een keer niet lukt, wat uiteraard zo af en toe gebeurt. En als het gaat om een mogelijk herstel van vertrouwen gaat het zeer waarschijnlijk in hoge mate om het bieden van veiligheid. In het hoofdstuk 'Web' zagen wij hoe diep de onveiligheid is die primaire slachtoffers ervaren. Veiligheid en onveiligheid blijken belangrijke factoren te zijn in de dynamiek in de geloofsgemeenschap. Het gevoel van onveiligheid is een belangrijke reden voor mensen om hun geloofsgemeenschap te verlaten. Hierbij raakt werken aan veiligheid en aan betrouwbaarheid aan tal van aspecten. Ik beperk mij in deze bespreking tot de rol van geloofstaal. Ik kan mij voorstellen dat het voor geloofsgemeenschappen die proberen te werken aan veiligheid en die proberen om congruent te handelen, belangrijk is om naar geloofstaal te zoeken die hierbij past. Naar taal die niet al te zelfverzekerd is misschien, naar bescheiden woorden. Ik denk dat dit ook hier weer niet hoeft te betekenen dat je niets meer kunt zeggen. Het geloof leeft immers van woorden die eigenlijk te groot zijn, het leeft van woorden die ons beloven wat wij nog niet zien en wat wij niet zijn. Je hoeft de grote woorden niet weg te laten, maar je kunt ze wel bescheiden en niet al te makkelijk gebruiken. Uit het gesprek met Paulien, die bij de behandeling van de grensoverschrijding een religieus discours mist, blijkt dat het misschien juist belangrijk is om ook in alle pijn en alle verwarring die de grensoverschrijding teweegbrengt in de gemeente, te zoeken naar geloofstaal. Om te proberen om God er op de een of andere manier bij te betrekken, in al die pijn en in al die verwarring. Dat zal geen makkelijke opgave zijn. Ik denk dat het heel nauw luistert hoe dit 'erbij betrekken van God' gebeurt. En ik vermoed dat de behoeften van de verschillende betrokkenen hier ook behoorlijk uiteen kunnen lopen.

In het algemeen is het vermoedelijk niet mogelijk om over het gebruik van geloofstaal veel meer te zeggen dan dit. Want wat gezegd kan worden en wat niet gezegd kan worden, zal afhangen van de traditie en de taal van de geloofsgemeenschap enerzijds en van de specifieke behoeften en de specifieke pijn van de verschillende betrokkenen anderzijds. Ik wil alleen enkele opmerkingen maken met betrekking tot twee thema's, de theodicee-vraag en vergeving. Voor allebei geldt dat je je er als buitenstaander heel terughoudend tegenover moet opstellen. Met betrekking tot de vraag wat God te maken heeft met het kwaad dat ons treft, zeiden wij al dat alleen mensen die zelf door kwaad zijn getroffen op deze vraag een antwoord mogen geven – al zal vaak het gesprek met anderen nodig zijn om tot een eigen antwoord te kunnen komen. Wat het thema vergeving en verzoening betreft, denk ik dat je als buitenstaander de indrukwekkende verhalen over de menselijke mogelijkheid tot vergeving, waarover bijvoorbeeld Desmond en Mpho Tutu vertellen, mag horen. Maar buitenstaanders past op dit punt in mijn ogen wel enige schroom. Ik denk aan de woorden van Levinas: "Niemand, zelfs God niet, kan de plaats innemen van het slachtoffer. Een wereld waarin de vergeving almachtig is, wordt

onmenselijk.” (Levinas, 2003, 49) Het lijkt mij goed als een geloofsgemeenschap probeert om in het spanningsveld van de woorden van Tutu enerzijds en van Levinas anderzijds haar weg te zoeken. Dat betekent dat zij terughoudend is als het gaat om vergeving en beseft dat vergeving niet geëist mag worden en dat vergeving niet maakbaar is. Tegelijk mag een geloofsgemeenschap weten dat vergeving mogelijk is en dat mensen die slachtoffer zijn geworden zelf naar (het kunnen schenken van) vergeving kunnen verlangen. En een geloofsgemeenschap mag weten dat zij een belangrijke rol speelt in het scheppen van voorwaarden die vergeving mogelijk kunnen maken. Zo kan een geloofsgemeenschap proberen om in haar midden ruimte te scheppen waarbinnen een veilig vertellen van het gebeurde mogelijk wordt. Dat betekent tevens dat de geloofsgemeenschap niet probeert om het gebeurde in de doofpot te stoppen. Een geloofsgemeenschap kan iemand die slachtoffer is geworden de erkenning bieden waar zij of hij op wacht en die door de pleger mogelijk niet geboden wordt. Zoals wij al eerder hebben gezien, sluit dit bieden van erkenning zorg voor de pleger niet uit. En als het om vergeving gaat, kan een geloofsgemeenschap geduld hebben en het tijdspad van de benadeelde volgen. Ook al blijft het daardoor open en onaf.

Hierboven sprak ik over de gemeente als een buitenstaander die op het punt van vergeving terughoudend moet zijn. Klopt dat wel? Is de gemeente buitenstaander? Niet helemaal. De ook eerder al beschreven parallelle tussen de grensoverschrijdende relatie en de relatie met de geloofsgemeenschap betekent dat de reactie van de geloofsgemeenschap niet vrijblijvend is. De geloofsgemeenschap zit hoe dan ook verwickeld in de dynamiek, zij kan zich niet afzijdig houden. Daar waar een gemeente de primaire slachtoffers erkenning biedt, kan zij een plaats worden waar de wonden van de grensoverschrijding genezing kunnen vinden. Waar zij deze erkenning niet biedt, worden de wonden van de grensoverschrijding verdiept. Wij zagen hoe met name Paula aangeeft dat zij op de een of andere wijze behoefte heeft aan verzoening met de kerk (vgl. Laaser, 1995, 249v). Mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, wachten er niet alleen op dat de grensoverschrijdende predikant erkent wat hij heeft gedaan en om vergeving vraagt, zij wachten er ook op dat de kerk, zowel de geloofsgemeenschap waar het allemaal is gebeurd als ook de grotere kerk, naar hen toekomt. Zij wachten op de erkenning van de kerk, erkenning dat de kerk er niet voor de slachtoffers is geweest, of er niet genoeg is geweest. Erkenning dat de kerk niet, of niet genoeg, heeft gekozen. Erkenning dat de kerk niet genoeg heeft gedaan. Zij wachten erop dat de kerk naar hen toe komt en zegt: ‘We hebben je ontbroken. We zijn er niet voor je geweest, terwijl wij er wel voor je hadden moeten zijn.’ Deze erkenning kunnen geloofsgemeenschappen bieden. Ook daar waar het gebeurde al lang geleden is.

### *b. Twee fragmenten*

In dit onderzoek zijn wij terughoudend geweest met theologische taal die niet opkomt uit de gesprekken zelf. Kunnen wij bij wijze van ‘handvat’ dit hoofdstuk afsluiten met beelden waarvan wij denken dat zij eventueel betekenisvol kunnen zijn voor een theologisch en ecclesiologisch spreken in situaties van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie? Of zeggen wij dan weer te veel? Zijn er beelden die misschien richtingwijzend kunnen zijn, ook al zijn ze ‘te mooi’? Op twee beelden, het beeld van de profeet en het beeld van de gewonde kerk, gaan wij hier in. Met het beeld van de profeet sluiten wij aan bij het hoofdstuk over beeldvorming, het beeld van de gewonde kerk raakt aan het hoofdstuk over de gemeentedynamiek, het hoofdstuk ‘Web’.

### *Het primaire slachtoffer als profeet*

De reflectie op het slachtofferbegrip neemt in dit onderzoek een centrale plaats in. Wij hebben gezien hoe schoorvoetend mensen die seksuele grensoverschrijding hebben ervaren, het slachtofferbegrip toepassen op zichzelf. Wij hebben gezien hoe zij vasthouden aan hun verantwoordelijkheid en hoe zij proberen om de regie over hun leven en over hun verhaal te herwinnen. Wij zijn ingegaan op de ambivalentie van het slachtofferbegrip. Wij hebben gezien hoe primaire slachtoffers ervaren door anderen te worden gepositioneerd en wij hebben gezien hoe zij proberen om zichzelf met andere beelden anders te positioneren. Bij wie met een theologische bril kijkt naar de portretten van mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ervaren, roepen deze portretten misschien nog een andere associatie, nog een ander beeld op, namelijk het beeld van de profeet. Geen van de onderzoeksparticipanten heeft dit beeld expliciet gebruikt. Ik kan mij voorstellen dat de mensen die ik heb gesproken te bescheiden zijn om zichzelf expliciet profeet te noemen. En ik kan mij voorstellen dat zij het beeld ook niet per se als een heel positief beeld zouden ervaren. Hier wil ik even spelen met het beeld van de profeet voor mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ervaren en wil ik de implicaties van dit beeld enigszins onderzoeken.

Primaire slachtoffers als profeet. Gezonden om misstanden aan de kaak te stellen. Vaak roependen in de woestijn. Niet geliefd in hun vaderstad. In deze opsomming gebruik ik het beeld van de profeet vooral descriptief. Als een theologische duiding van de situatie zoals die uit gesprekken met onderzoeksparticipanten naar voren komt. Want op wat de onderzoeksparticipanten vertellen is het beeld van de profeet in mijn ogen vaak goed van toepassing. Het gevoel dat zij moeten doen wat zij doen, ook al maken zij het zichzelf daarmee niet gemakkelijk. De irritatie die zij zo dikwijls oproepen met hun boodschap. De vervreemding die zij ervaren. De onwilligheid van de omgeving om naar hen te luisteren. Het feit dat de onderzoeksparticipanten, net als bijbelse profeten, niet op hun taak zitten te wachten. Als ik zeg dat ik het beeld van de profeet met name descriptief gebruik, niet normatief, dan zeg ik daarmee niet dat mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, profeet zouden moeten zijn. Ik zeg ook niet dat de positie van profeet hen helpt om zich in hun geloofsgemeenschap weer thuis te voelen. Want dat is niet zo, denk ik. De profeet staat buiten de gemeenschap. Of zelfs tegenover de gemeenschap. Net zoals de onderzoeksparticipanten ervaren dat zij buiten de gemeenschap komen te staan. Dit 'erbuiten staan' doen de onderzoeksparticipanten niet bewust. Zij zoeken deze positie niet op. Maar 'gewoon weer meedoen' gaat niet meer, hoe graag zij het ook zouden willen. Door de grensoverschrijding hebben deze mensen iets gezien en iets ervaren wat anderen niet vanzelf zien. Door de grensoverschrijding hebben zij een ander perspectief en dat andere perspectief plaatst hen buiten de gemeenschap. In de methodologische reflectie vroegen wij ons af hoe wij de notie van Levinas van de ander, van het gelaat, in dit onderzoek kunnen vertalen. En wij zeiden dat wij in dit onderzoek met name de vraag stellen waar mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, zichzelf aangesproken weten door de ander, of de Ander. Tegelijk is het mogelijk om te zeggen dat de confrontatie van de gemeente met het verhaal van een primair slachtoffer ook confrontatie is met deze ander, die de gemeente aanziet, smekend en gebiedend tegelijk. In elk geval blijken de verhalen van slachtoffers de 'gezelligheid' binnen de gemeente telkens te verstoren door haar als gewelddadig te ontmaskeren. Door hun ander perspectief zijn mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, zonder het zelf te willen, vreemden geworden in hun eigen geloofsgemeenschap (vgl. Simmel, 1950). Is dat vreemdelingschap omkeerbaar? Kunnen zij zich op een gegeven moment weer thuis voelen in

hun eigen gemeente? Of blijven zij vreemden en kunnen zij alleen ergens anders, ergens waar zij echt helemaal opnieuw en als vreemdeling beginnen, weer thuis raken?

De verhalen van de onderzoeksparticipanten zijn wat de mogelijkheid betreft om zich in de eigen gemeente weer thuis te voelen niet bemoedigend. Toch maak ik twee opmerkingen. Hierbij wil ik nagaan of de tot nu toe descriptief gebruikte begrippen 'vreemdeling' en 'profeet' misschien ook richtingwijzend voor ons kunnen zijn. Wij zagen bij de bespreking van inclusiviteit in het hoofdstuk 'Web' hoe Meininger in de reflectie op vreemdelingschap Leviticus 19, 34 centraal stelt: "Behandel vreemdelingen die bij jullie wonen als geboren Israëlieten. Heb hen lief als jezelf, want jullie zijn zelf vreemdelingen geweest in Egypte." (NBV) (Meininger, 2008) Ik probeer deze woorden toe te passen op de situatie van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie. De vreemdeling, degene die grensoverschrijding heeft ervaren en die door zijn of haar ander perspectief buiten de gemeenschap is komen te staan, kan, zo impliceert dit beeld, misschien weer thuis raken in de gemeenschap als de mensen die thuis zijn, durven erkennen dat zij zelf vreemdelingen zijn geweest. Met andere woorden, als de mensen die 'thuis' zijn, de mensen die het perspectief van de grensoverschrijding missen, durven erkennen dat zij er zelf niet buiten staan, maar dat wat er gebeurd is ook hen aangaat. Omdat grensoverschrijding in een pastorale relatie de hele gemeente raakt. Maar ook omdat de grensoverschrijding net zo goed ook hen had kunnen treffen. Met de herinnering 'jullie zijn zelf vreemdelingen geweest' wordt de dichotomie tussen direct betrokkene en omstander verzacht. Wat ons van deze vreemd geworden ander scheidt, is niet zo veel, zeggen deze woorden. Andersom geredeneerd ontstaat zo misschien ruimte om te zien wat de ander nog meer is: deze vreemd geworden ander is (nog steeds) als jezelf. Moeder bijvoorbeeld, of collega, of kerkenraadslid...

Niet alleen van het beeld van de vreemdeling gaat een normatief appèl uit, maar ook van het tot nu toe descriptief gebruikte beeld van de profeet. Naar profeten moet je luisteren. Zij hebben iets te zeggen. En zij zijn gestuurd door God. Natuurlijk is het hachelijk om in onze wereld profetisch spreken te willen aanwijzen. En natuurlijk zal niet alles wat slachtoffers zeggen even wijs zijn. Maar het beeld van de profeet roept geloofsgemeenschappen op om in elk geval serieus naar primaire slachtoffers te luisteren. Het beeld van de profeet roept geloofsgemeenschappen op om zich de vraag te stellen of wat deze mensen zeggen misschien wel profetenwoorden zijn. Het beeld van de profeet roept geloofsgemeenschappen op om zich niet af te sluiten voor hun boodschap omdat wat zij zeggen pijnlijk en ongemakkelijk is. Het luisteren naar een profeet is immers per definitie confronterend. Je moet als geloofsgemeenschap goed met kritiek kunnen omgaan om te kunnen luisteren naar mensen die over grensoverschrijding vertellen. In het volgende hoofdstuk gaan wij in op het beeld van de 'mondige gemeente'. Ik denk dat een gemeente inderdaad mondig moet zijn of mondig moet worden, om te kunnen horen wat deze profeten zeggen en om op grond van het gehoorde te kunnen handelen. Zodat de profeet niet langer nodig is en zodat degene die door zijn of haar perspectief profeet is geworden, niet wordt vastgehouden in de profetenrol en daarmee in de rol van vreemdeling en van buitenstaander. Of zodat in elk geval dit profeet-zijn niet langer zo overheersend is dat alles wat deze mens verder nog is, daarachter verdwijnt.

Zo gezien kunnen beide beelden, het beeld van de vreemdeling en het beeld van de profeet, misschien niet alleen helpen om de dynamiek in geloofsgemeenschappen beter te verstaan, maar kunnen zij tevens richtingwijzend werken. Maar zou dat in de praktijk ook werken? Of is de primaire beeldvormende betekenis van de beelden vreemdeling en profeet zo sterk dat deze beelden excluderend werken en dus beter achterwege kunnen worden gelaten? In elk

geval lijkt het belangrijk om deze beelden niet te absoluut te gebruiken; ook voor deze beelden geldt vermoedelijk dat zij het beste situatief en naast andere beelden kunnen worden gebruikt.

#### *De geloofsgemeenschap als bezeerd Lichaam van Christus*

Nadat wij in dit onderzoek seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie een wond hebben genoemd die om een antwoord vraagt, een wond die theologische reflectie oproept, zullen wij nu, afsluitend, ingaan op het beeld van de gewonde kerk. Wij zagen dat het beeld van de kerk als Lichaam van Christus dat wij in dit hoofdstuk besproken hebben, op verschillende manieren wordt gebruikt in de context van het beschadigde en geschonden leven. Enerzijds gebeurt dat via de oproep om de zwakkere leden met extra zorg te omgeven, anderzijds door het hele lichaam als bezeerd te verstaan. Op zoek naar een handvat, naar een ecclesiologisch fragment dat in de context van seksuele grensoverschrijding eventueel betekenisvol zou kunnen zijn, ga ik in op de tweede notie, waarbij het hele lichaam als bezeerd wordt beschouwd.

Eerst wil ik echter nog een opmerking maken met betrekking tot het beeld van de kerk als Lichaam van Christus en het beeld van de kerk als netwerk. Bij de beschrijving van de gemeentedynamiek in het hoofdstuk 'Web' hebben wij de geloofsgemeenschap beschreven als een complex netwerk waarin mensen door tal van draadjes verbonden zijn met zowel mensen binnen de geloofsgemeenschap als ook met mensen erbuiten. Hoe verhoudt zich dit beeld tot het beeld van de kerk als Lichaam van Christus? Wij hebben het beeld van de geloofsgemeenschap als netwerk descriptief gebruikt. Het feit dat van dit beeld weinig normativiteit uitgaat, heeft dit descriptieve gebruik vergemakkelijkt. Van het beeld van de kerk als Lichaam van Christus gaat immers onmiddellijk ook een appèl uit. Voor de beschrijving van de dynamiek van geloofsgemeenschappen die met seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie worden geconfronteerd, ervaar ik het beeld van de kerk als netwerk ook in die zin als adequaat, dat het beeld van de kerk als lichaam vaste grenzen tussen lichaam en niet-lichaam suggereert, terwijl mensen, zeker in de huidige samenleving, op een uiterst complexe wijze met anderen verbonden zijn. Zowel met anderen binnen de gemeenschap als met mensen erbuiten. Hierbij kan het beeld van het Lichaam van Christus wel op verschillende niveaus worden gebruikt waardoor de grenzen meer of minder scherp zullen worden ervaren. Wordt het beeld op het niveau van de geloofsgemeenschap gebruikt, dan suggereert het een vrij scherpe scheiding met de omringende wereld. Wordt het beeld (daarnaast) voor de hele kerk gebruikt, dan ervaar ikzelf door de decentraliteit of de verspreidheid van dit lichaam, de scheiding al als minder scherp. En dat geldt zeker daar waar het beeld kosmologisch wordt gebruikt, zodat het de hele schepping omvat (vgl. Van Klinken, 2010, 263v). Naast deze verschillen zijn er ook overeenkomsten aan te wijzen tussen het beeld van de kerk als netwerk en het beeld van de kerk als Lichaam van Christus. Deze overeenkomsten liggen met name in de onderlinge verbondenheid van de leden en in de niet-hiërarchische wijze waarop het beeld door Paulus in zijn eerste brief aan de Korinthiërs wordt gebruikt. Beide zijn ook kenmerkend voor netwerken. Ik denk dat het beeld van de kerk als Lichaam van Christus van alle veel gebruikte ecclesiologische noties hetgene is dat het meest aansluit bij het beeld van de geloofsgemeenschap als netwerk. Als wij hier verkennen of het beeld van het Lichaam van Christus richtingwijzend kan zijn in situaties van grensoverschrijding, dan willen wij daarmee aansluiten bij het eerder gezegde in het hoofdstuk 'Web'. Tegelijk gaan wij op zoek naar een wijze waarop de normativiteit die van de notie 'Lichaam van Christus' uitgaat, in onze context misschien behulpzaam kan zijn.

Ik denk dat het een geloofsgemeenschap waarbinnen de grenzen van de pastorale relatie zijn overschreden, kan helpen om zichzelf als beschadigd Lichaam van Christus te verstaan.<sup>249</sup> Ik denk dat het beeld van de geloofsgemeenschap als gewond lichaam kan helpen om onder ogen te zien dat de grensoverschrijding de hele gemeente raakt en bezeert. Ik denk dat dit beeld mensen in de geloofsgemeenschap kan helpen om hun pijn te erkennen en een plek te geven. En ik denk dat het beeld richtingwijzend kan werken als het gaat om de vraag hoe je als geloofsgemeenschap moet omgaan met de grensoverschrijding. Een ziek lichaam hoort in bed. Een geloofsgemeenschap die grensoverschrijding heeft ervaren, moet dus niet proberen om door te gaan alsof er niets is gebeurd. Zij moet niet proberen door te gaan alsof zij gezond is. Want als zij dat doet, loopt zij kans dat de ziekte alleen maar langer gaat duren. Dan staat zij haar genezing in de weg. Een geloofsgemeenschap die bezeerd is door grensoverschrijding, moet haar leven en haar tempo aan haar bezeerdheid aanpassen. Ziek zijn kost tijd. En ziek zijn kost energie. Als je ziek bent, heb je misschien wel een arts nodig. Iemand van buiten die meer van de ziekte afweet en die weet hoe je daarmee om moet gaan. Uitgaande van het beeld van de geloofsgemeenschap als bezeerd lichaam, kun je tegen een gemeente zeggen: ‘Zorg goed voor je zelf. Wees aardig voor jezelf. Gun het de tijd die het nodig heeft. En accepteer hulp.’ Ik vermoed dat een gemeente die zichzelf als bezeerd lichaam verstaat, hiermee niet alleen een belangrijke stap zet naar haar eigen genezing, maar dat zij daarmee ook ruimte biedt aan de primaire slachtoffers. En dat zij, door zelf haar pas te vertragen, ook primaire slachtoffers tijd schenkt. Om in hun eigen tempo te lopen zonder, daardoor alleen al, de gemeenschap kwijt te raken. Misschien ontstaat zo zelfs de mogelijkheid om, in elk geval zo af en toe, gelijk op te lopen. Daarnaast is het beeld van de geloofsgemeenschap als gewond Lichaam van Christus een hoopvol beeld. Uit het beeld spreekt immers de hoop dat je als geloofsgemeenschap weer beter kunt worden. Je zult de littekens blijven zien. Soms zullen de littekens weer gaan trekken en weer pijn doen. Maar je kunt ermee leven. Je kunt er uiteindelijk weer mee verder. En je kunt in een ziekteperiode ook groeien. Wonden kunnen bronnen worden. Met woorden van Willem Barnard:

Wandelend in de woestijn  
hebben wij water gevonden  
springende als een fontein  
bronnen geslagen als wonden.<sup>250</sup>

In die zin sluit het beeld van de gemeente als beschadigd lichaam het beeld van de geloofsgemeenschap als mondige gemeente niet uit, maar vullen deze beelden elkaar aan. Er is immers veel durf en veel verantwoordelijkheidsgevoel voor nodig om jezelf als gemeente ziek te melden, en om je leven eraan aan te passen.

Hierboven heb ik het beeld van het bezeerde Lichaam van Christus met name toegepast op de plaatselijke geloofsgemeenschap. Maar natuurlijk raakt het feit dat de plaatselijke gemeente bezeerd is ook de hele kerk. Het betekent dat de hele kerk is bezeerd en het roept de hele kerk op om de bezeerdheid onder ogen te zien en om in haar handelen niet aan de bezeerdheid voorbij te gaan. Voor de kerk als geheel, die de pijn van de grensoverschrijding toch minder direct zal voelen (en die daarnaast nog met andere pijn en met andere zorgen leeft), betekent dit onder ogen zien van de bezeerdheid vermoedelijk met name het nemen van ver-

---

<sup>249</sup> Vgl. de titel van de cursus: ‘Beschadigd lichaam. Gemeentebegleiding bij seksueel misbruik’.

<sup>250</sup> Gezang 659 uit het nieuwe liedboek (Bosch et al., 2013).

antwoordelijkheid. Meer nog dan op het plaatselijke niveau geldt hier dat mondigheid en bezeerdheid elkaar niet hoeven uit te sluiten en niet mogen uitsluiten. Ik denk dat de kerk als geheel in de afgelopen jaren inderdaad tal van stappen op dit gebied heeft gezet.

*Slechts fragment...*

Het primaire slachtoffer als profeet en de geloofsgemeenschap als bezeerd Lichaam van Christus zijn twee beelden waarvan wij hopen dat zij in de context van grensoverschrijding behulpzaam kunnen zijn. Maar zoals wij ook eerder al hebben benadrukt: gebruik deze beelden niet absoluut. Deze beelden zijn ook fragment in die zin dat zij niet op zichzelf kunnen staan. Deze beelden hebben andere beelden nodig die hen aanvullen en corrigeren. In dit hoofdstuk zagen wij de theologische inventiviteit en wijsheid waarmee mensen die zelf grensoverschrijding hebben ervaren, in hun omgeving en in de traditie beelden opdelven die tot hen spreken. De beelden die primaire slachtoffers vanuit hun perspectief aanreiken, kunnen ook tot anderen spreken die met de grensoverschrijding in hun geloofsgemeenschap worden geconfronteerd. Ook als het gaat om het zoeken naar beelden die helpen om de situatie in de geloofsgemeenschap te verstaan en die richtingwijzend kunnen werken, is het dus belangrijk om te luisteren naar de mensen die de grensoverschrijding hebben ervaren. Ook hier hebben deze mensen veel te vertellen.

Alle beelden zijn fragment in die zin dat zij niet op zichzelf kunnen staan, maar correctie en aanvulling nodig hebben van andere beelden. Daar waar bepaalde kerkbeelden te veel centraal worden gesteld, worden zij tot 'blauwdrukecclesioïeën' die aan concrete situaties te weinig recht doen (Healy, 2000, 3, 25vv). Wij sluiten af met een waarschuwing van Martin Buber en van Bruno Latour, die in onze ogen niet alleen maar van toepassing is op beelden van God, maar ook op beelden van de kerk en op ons gebruik van beelden überhaupt:

“Thou shall not freeze-frame any graven image.” (Latour. Geciteerd uit: Barnard et al., 2009, 41)

En:

“Gestalt ist Mischung auch von Du und Es. Sie kann in Glauben und Kult zum Gegenstand erstarren; aber aus der Essenz der Beziehung, die in ihr fortlebt, wird sie immer wieder zur Gegenwart. Gott ist seinen Gestalten nah, solange sie der Mensch ihm nicht entrückt.” (Buber, 1997 [1962], 119v)





Deel IV

Gesprek

Het dialogische karakter van dit onderzoek blijkt onder meer uit de gesprekken die over de analyse zijn gevoerd. In het vierde deel 'Gesprek' zoeken wij het gesprek met mensen over de analyse. Allereerst met verschillende onderzoeksparticipanten, vervolgens met een groep mensen die zich jarenlang op verschillende manieren hebben ingezet als het gaat om seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties en ten slotte met een groep gemeentebegeleiders van SMPR. In de gesprekken over de analyse is de evaluatie van het onderzoek een gezamenlijke onderneming. Tegelijk blijkt dat deze gesprekken geen eindpunt zijn. De analyse en de gesprekken daarover nodigen uit tot verder gesprek. Reacties van de één roepen reacties van de ander op. Daarmee vormt dit hoofdstuk 'Gesprek' slechts een voorlopig eindpunt van gesprekken die hopelijk elders verder zullen worden gevoerd.

# 10. Gesprek: een evaluatie van de analyse in drie gesprekken

## 1. INLEIDING

Nadat wij in de vorige hoofdstukken in verschillende collages de analyse van dit onderzoek hebben gepresenteerd, willen wij in dit hoofdstuk vertellen over de gesprekken die met betrokkenen *over* de analyse zijn gevoerd. In het voorjaar van 2013 is een groep gemeentebegeleiders van SMPR intensief het gesprek aangegaan over het grootste gedeelte van het hoofdstuk over beeldvorming. Een jaar later, in het voorjaar van 2014, hebben vijf onderzoeksparticipanten de inmiddels bijna voltooide analyse gelezen en daarover met elkaar gesproken. Eveneens in het voorjaar van 2014 vond het gesprek plaats met een derde expertgroep, een groep van vijf vrouwen die zich, ieder op een eigen manier, gedurende vele jaren bijzonder hebben ingezet, en soms nog steeds inzetten, als het gaat om seksueel misbruik in pastorale relaties en die beschikken over veel expertise met betrekking tot deze thematiek. Ook deze vrouwen hebben de, inmiddels ongeveer afgeronde, analyse gelezen en ook zij gingen met elkaar daarover in gesprek.<sup>251</sup> Wij bieden eerst een bespreking van het gesprek met de onderzoeksparticipanten (2), vervolgens een bespreking van het gesprek met de derde expertgroep (3) en gaan ten slotte in op het gesprek met de gemeentebegeleiders (4). Met een voorlopig eindpunt sluiten wij het hoofdstuk ‘Gesprek’ af (5).

## 2. HET GESPREK MET DE ONDERZOEKSPARTICIPANTEN

Op een grijze middag in de vroege lente ontmoeten vijf onderzoeksparticipanten elkaar in het Dienstencentrum van de Protestantse Kerk in Utrecht. Een ontmoeting die voor alle betrokkenen spannend is. Spannend voor Hanneke Meulink-Korf, die de gespreksleiding zal doen, en voor mij, maar vermoedelijk nog veel spannender voor de participanten zelf. Deze vijf vrouwen hebben in de weken voorafgaand aan deze ontmoeting de analyse van het onderzoek gelezen. Daarmee kennen zij de bijdragen van anderen aan het onderzoek. Maar wie deze anderen zijn en wie zullen meedoen aan het gesprek weten zij niet. Na al die jaren van zorgvuldig bewaarde anonimiteit worden deze vijf mensen nu zichtbaar voor elkaar.

Hoe verliep deze middag en wat kwam er ter sprake? In deze paragraaf gaan wij eerst in het algemeen in op het gesprek en vertellen wij hoe de deelnemers het ervaren hebben om aan dit gesprek deel te nemen (a). Daarna gaan wij, eveneens meer in het algemeen, in op de analyse. Eerst op de vorm van de analysehoofdstukken, daarna op punten die herkenning opriepen, op punten die werden gemist en op punten waarop de deelnemers onderling van mening verschilden. Hier noemen wij ook twee thema’s die tijdens het gesprek even werden aangestipt, maar toen niet verder uitgewerkt. (b) Vervolgens gaan wij in op drie thema’s die tijdens het

---

<sup>251</sup> Een vierde, minder uitgebreid, gesprek vond begin 2014 plaats tijdens de OPP-week van het Expertisenetwerk gender en religie (IWF1) waar ik de analyse presenteerde. Aan dit gesprek namen mensen deel die vanuit hun inzet bij de vrouwenbeweging betrokken zijn bij de problematiek van dit onderzoek. Een van de deelnemers heeft zich gedurende vele jaren ingezet voor mensen die seksuele grensoverschrijding hebben ervaren en is nauw betrokken geweest bij de ontwikkelingen op dit gebied. Dit vierde gesprek wordt hier niet verder besproken.

gesprek veel aandacht kregen: kerkdeelname, slachtofferbeelden en de vraag in hoeverre de bespreking van slachtofferbeeldvorming van toepassing is als het gaat om seksueel misbruik in pastorale relaties (c). In een afsluitende reflectie gaan wij in op de vraag naar de betekenis van het gesprek met de onderzoeksparticipanten voor de resultaten van het onderzoek (d).

#### *a. Meedoen aan het gesprek over de analyse*

Al snel maakt de aanvankelijke gespannenheid van de deelnemers plaats voor een in mijn waarneming vertrouwde en prettige sfeer. Ik vermoed dat deze sfeer te vergelijken is met de sfeer van lotgenotendagen zoals die soms door SMPR worden georganiseerd. Zoals één van de deelnemers het verwoordt: 'Je begrijpt elkaar. Je hebt aan een half woord genoeg.' Waar de grensoverschrijding voor sommigen in het dagelijks leven geen onderwerp van gesprek meer is en de omgeving er 'geen notie van heeft wat je hebt meegemaakt', biedt dit gesprek de mogelijkheid om er weer even over te spreken: 'Je hoeft niets uit te leggen. Je hoeft je niet te verdedigen.' Iemand zegt na afloop dan ook dat het een heel leuke middag is geweest en 'hartstikke leuk om jullie te ontmoeten'. Daarnaast spreken deelnemers hun waardering uit voor de wijze waarop Hanneke Meulink-Korf, Henk de Roest en ik proberen om respectvol om te gaan met deze thematiek en voor de wijze waarop de deelnemers door ons werden uitgenodigd om mee te denken: 'Dat is uniek. Dat wij deelnemers zijn in plaats van objecten.' Een van de deelnemers zegt: 'Ik doe iets goeds met wat heel schadelijk was. (...) Dat voelt hartstikke sterk.' Iemand anders vult aan dat zij het gevoel heeft dat deze mogelijkheid tot gesprek ook voor haar eigen verwerking heel goed is.

Ik ben dankbaar dat dit gesprek door de deelnemers als positief werd ervaren. Maar deze positieve ervaring is niet de enige kant. Het lezen van de analyse en het gesprek zelf werd door de deelnemers ook als belastend ervaren. Terwijl één deelnemer vertelt hoe zij de analyse in één adem had uitgelezen, vertelt iemand anders hoe zij bij het lezen telkens op het punt heeft gestaan om ermee te stoppen en om zich af te melden voor het gesprek. Omdat het lezen zo zwaar was. Omdat het zo veel verdriet en pijn opriep.<sup>252</sup> Zij is toch doorggegaan, telkens heel korte stukjes lezend. Ook anderen noemen hoe dichtbij het al lezend allemaal weer kwam en hoeveel verdriet zij bij het lezen hebben ervaren. Een deelnemer spreekt van een emotionele achtbaan. Het lezen van de analyse maakte veel bij haar los. Ook veel herinneringen.

#### *b. Algemene reacties op de analyse*

Alle gespreksdeelnemers vertellen dat de analyse veel herkenning bij hen opriep. Zelf had ik het gevoel dat de vraag of zij *im Grossen und Ganzen* konden instemmen met de analyse, tijdens het gesprek (ondanks verschillende pogingen van mij om deze vraag te stellen) door de deelnemers niet echt werd beantwoord, omdat deze vraag voor hen gewoonweg niet speelde. Een hoge mate van algemene instemming en herkenning vormden in mijn waarneming de gemeenschappelijke basis waarop het gesprek verder werd gevoerd.

Wat de vorm van de analyse betreft, spreekt één deelnemer waardierend over de opzet van de analysehoofdstukken en noemen verschillende deelnemers dat de inbedding van de citaten goed is en dat de citaten op een goede wijze en in de juiste context zijn gebruikt: 'Dat laat zien dat je begrijpt waar het over gaat'. Iemand anders merkt op dat het wel belangrijk is om niet alleen de citaten te lezen, maar ook de context waarbinnen ik deze noem. Omdat de citaten

---

<sup>252</sup> Zij noemde in dit verband overigens ook het academische taalgebruik dat de tekst moeilijker leesbaar maakt.

zonder context verkeerd verstaan kunnen worden. Eén participante gaat in op de vorm van de citaten. Voor haar gevoel zijn de citaten nog te veel spreektaal en daardoor soms onduidelijk. Zinnen zijn niet afgemaakt, waardoor je als lezer soms naar de bedoeling moet gissen.<sup>253</sup> Daarnaast mist zij de tijdscontext: 'Soms is het storend dat je de tijdscontext niet noemt. Dat merk ik bij mijn eigen citaten. Of ik iets helemaal in het begin heb gezegd of na de melding maakt veel uit'. Iemand anders zegt in dit verband dat zij de ruwe vorm van de citaten niet als storend ervaart: 'Ik zie daarin een grote zorgvuldigheid. Misschien zorgt het soms voor een feitelijke onduidelijkheid, maar het geeft wel gevoelsduidelijkheid.'

Een aantal van de in de analyse besproken thema's wordt door de gespreksdeelnemers nadrukkelijk herkend of onderstreept. Soms ontspint zich een gesprek waarin de deelnemers hun ervaring uitwisselen. Een voorbeeld hiervan is het verwijt van de omgeving waarmee de deelnemers direct of indirect zijn geconfronteerd: 'Had je geen 'nee' kunnen zeggen?' Verschillende gespreksdeelnemers zijn het erover eens dat deze vraag op die manier gewoon niet klopt. Want er is helemaal geen moment geweest waarop zij 'nee' hadden kunnen zeggen. Er is geen moment geweest waarop hun iets werd gevraagd: 'Hij heeft je al aangeraakt voordat je iets kon. Voordat je 'nee' kon zeggen.' 'En dan ben je al medeplchtig.' 'Tenminste, dat gevoel heb je, dat je medeplchtig bent', corrigeert een ander. 'Je zit meteen gevangen.' Een ander voorbeeld is de ervaring van de deelnemers dat de grensoverschrijdende pastores bij alle verschil in hun gedrag ook erg op elkaar lijken. Ook de grote rol die de theologische legitimatie speelde bij het mogelijk maken van de grensoverschrijding, wordt door verschillende gespreksdeelnemers genoemd: 'Hij was een dienstknecht van God. Hij had die lijn met God.' En zonder deze 'lijn', zonder deze legitimatie, had het misbruik niet op deze manier kunnen gebeuren. Een ander thema dat instemmend werd genoemd, is de vergelijking van seksueel misbruik in een pastorale relatie met incest. Verschillende gespreksdeelnemers zagen een vaderfiguur in de grensoverschrijdende predikant: 'Ik zat zo in mijn kindbehoefte. Hij gaf me alles wat ik vroeger niet had gehad.' Ook de enorme sociale gevolgen die de grensoverschrijding heeft, worden door de deelnemers onderstreept. En ook als het gaat om de reactie van de gemeente is er sprake van herkenning. Enerzijds is er de pijn en het verdriet over de wijze waarop binnen geloofsgemeenschappen op seksueel misbruik wordt gereageerd: 'Hoe in de gemeente gereageerd wordt, doet bij iedere zin pijn. Wat moet er nog veel gebeuren!' 'Het is onthutsend hoe weinig aandacht er is voor de mensen die het misbruik hebben gestopt. Hoe weinig krediet zij daarvoor krijgen, of hoe weinig sprake er is van een helpende hand om weer terug te kunnen komen in de gemeente, of een vervolg, of een evaluatie. Jij bent degene geweest die het openbaar heeft gemaakt. Je had dat niet hoeven doen als hij zijn handen had thuisgehouden. Maar jij krijgt wel de schuld.' Anderzijds is er begrip voor de gemeenteleden: 'Je kunt ook niet helemaal verwachten dat mensen het snappen.' 'Mensen snappen niet goed waar dat machtsverschil precies in zit'. Op ironische toon imiteert een van de deelnemers de reactie van mensen: 'Machtsverschil? Het is toch zo'n amicale man!'

Een aantal thema's wordt ook gemist. Iemand vindt het jammer dat ik niet meer heb benadrukt dat seksueel misbruik in een pastorale relatie machtsmisbruik is met seks als middel. Naast de seksuele grensoverschrijding maakt de grensoverschrijdende predikant immers ook op andere wijze misbruik van de macht die het ambt met zich meebrengt. Door manipulatie van de kerkenraad bijvoorbeeld. Sommigen vinden het jammer dat er die middag geen tijd

---

<sup>253</sup> Zoals eerder beschreven zijn de citaten na dit gesprek nog iets verder aan de schrijftaal aangepast om de leesbaarheid ervan te vergroten.

meer is om over vergeving te praten. Dat is een thema dat verschillende deelnemers bezighoudt.

Gedurende het gesprek zijn de verschillende deelnemers het vaak met elkaar eens en herkennen zij zich in hoge mate in wat anderen zeggen. Maar er zijn ook verschillen. Zo wordt bijvoorbeeld de uitspraak dat seksueel misbruik dat niet openlijk gewelddadig van aard was, kan worden verstaan als een vorm van geestelijk geweld die misschien wel erger is dan lichamelijk geweld, duidelijk niet gedeeld door de gespreksdeelnemer die als jong meisje door haar jeugdouderling is verkracht.

Twee punten die in het gesprek zijn aangestipt en die mij belangrijk en relevant lijken, maar die op dat moment niet verder zijn besproken, zijn de *Boundary Wars*-discussie en het begrip 'boete'. Een gespreksdeelnemer zegt hoe voor haar gevoel veel bij elkaar komt in de bespreking van het *Boundary Wars*-debat. Zij vertelt hoe de verwachting van Heyward en anderen dat de relatie met de therapeut wederzijds zou zijn haar eerst boos maakte: 'Dat mag je niet verwachten.' Zij vertelt hoe zij zich in tweede instantie de vraag stelde in hoeverre dit niet juist heel erg verband houdt met de situatie van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie: 'Zij dachten dat het wederzijds was. Terwijl wij ook dachten dat het wederzijds en gelijkwaardig was. Je voelt het gelijkwaardig. Dat wil je zien. En achteraf zie je: dat was het niet! De vraag is: hoe ver is wederzijdsheid geoorloofd? De grens is het seksuele. Maar misschien ook al eerder. Ik ken geen therapeut van wie ik de achtergrond ken. Ik werd boos om die wederzijdsheid.' Dezelfde deelnemer stipt het begrip van offer, *sacrifice*, aan: 'Is melden misschien ook een soort boetedoening?', vraagt zij zich af. 'Een offer, opoffering? Kome wat komt. Je moet dat doen en je zal de consequenties wel dragen?' Op dat punt gingen wij hier niet verder op in. 'Het zijn gevaarlijke gedachten', zegt zij hierover in een e-mailwisseling na het gesprek.

### c. *Gesprekspunten*

Nadat wij hier kort en in het algemeen zijn ingegaan op de middag met de vijf onderzoeksparticipanten en wij met name hebben aangegeven op welke vlakken door de deelnemers vooral instemmend op de analyse is gereageerd, willen wij hier dieper ingaan op enkele punten die in het gesprek een belangrijke rol speelden. Namelijk op de vraag welke rol de kerk nu speelt in het leven van de deelnemers, op het slachtofferbegrip en ten slotte op de vraagtekens die zij plaatsen bij mijn bespreking van slachtofferbeeldvorming.

#### *Welke rol speelt de kerk in het leven van de deelnemers*

Voor één deelnemer was een opmerking die ik in de analyse maakte een *eye-opener*. Door actieve zelfpositioneringen plaatsen de onderzoeksparticipanten zich weer in het centrum van hun eigen leven, schreef ik, waardoor de kerk eventueel meer naar de marge schuift. Geëmotioneerd vertelt deze deelnemer hoezeer de kerk bij haar in het centrum van haar leven stond – en hoe kwetsbaar haar dat heeft gemaakt: 'Je plaatst jezelf weer in het midden van je eigen leven. Waardoor de kerk naar de marge schuift. Zo hoort het. De kerk moet niet het centrum van je leven zijn.' Iemand anders herkent dat helemaal. Ook bij haar stond de kerk in het centrum van haar leven: 'Achteraf is dat nog steeds mijn pijnlijke punt. Het gaat goed. Alleen, praat me niet over de kerk. Als ze daarop doorgaan, dan ga ik ook huilen.' Deze twee deelnemers gaan nu allebei in een andere gemeente naar de kerk: 'Ik ben de kerk niet kwijt. In een andere gemeente moet het anders kunnen gaan', zegt de een. En de ander zegt: 'Ik ben zelf ook naar een andere gemeente gegaan – waar ik mij niet thuis voel. Maar ik hoor nog wel de woorden. Ik hoef niet in het middelpunt te staan, maar ik heb de kerk wel nodig. Ik heb belijdenis gedaan. Ik wil niet

het kind met het badwater weggoeien. (...) Ik was een paar jaar niet in de kerk. Je kunt geloven buiten de kerk. Veel verhalen hebben veel voor mij betekend. Exodus bijvoorbeeld. Maar ik wil die woorden wel elke keer horen. Anders verwatert het. Daar ben ik bang voor.' Op dit punt van het gesprek geeft een andere deelnemer aan dat zij nooit meer naar de kerk gaat: 'Ik wil daar absoluut niet bijhoren.' 'Ik kan niet naar een dominee luisteren.' Een ander zegt dat ook zij niet bij een kerk is aangesloten. De drie deelnemers die wel weer bij een (andere) geloofsgemeenschap betrokken zijn, geven aan dat zij zich dit heel goed kunnen voorstellen en gaan er vervolgens nader op in hoe het voor hen is om weer naar de kerk te gaan en wat hun motivatie daarbij is. 'Als een zwemtrainer de fout ingaat, zegt dat ook niet dat ik nooit meer mag zwemmen.' Het feit dat misbruik in de kerk mogelijk is, betekent wel dat de kerk op dit punt verantwoordelijkheid moet nemen. Dat in haar situatie de kerk deze verantwoordelijkheid uiteindelijk wel heeft genomen, maakt het voor deze deelnemer mogelijk om weer naar de kerk te gaan: 'Hij is veroordeeld. Hij is uit het ambt gezet. Als mij geen recht was gedaan, was ik niet meer naar de kerk gegaan.' Een ander vertelt dat zij zich vaak kwaad maakt in de kerk: 'Hoe kun je dat nou zeggen: voor elkaar zorgen enzovoort? Iedereen weet het en niemand komt naar je toe. Maar ze weten wel precies hoe het moet. Maar je hoort ook goede dingen.' Voor haar is het naar de kerk gaan ook een vorm van verzet: 'Ik wil laten zien dat ik er nog ben. Omdat ze me doodzwijgen. Ik ben niet in die gemeente terug. Maar ik ben er nog. Het is niet af bij mij. Misschien gebeurt er nog een keer iets. Ik laat mij de kerk niet afpakken. Maar het voelt anders.'

#### *'Sterke' en 'zwakke' slachtoffers*

Met name twee gespreksdeelnemers gaan in op de wijze waarop ik probeer om in de analyse het beeld van 'zwakke' slachtoffers bij te stellen door niet alleen van kwetsbaarheid, maar ook van kracht te spreken. Deze twee deelnemers wijzen erop hoe belangrijk het is om kwetsbaarheid en kracht niet uit elkaar te trekken. Zij zitten hier. Zij zijn er nog. Zij zijn daarmee voorbeelden van 'sterke' slachtoffers. Maar zij hebben ervaren dat het allemaal ook heel anders had kunnen lopen: 'Wij zijn er allemaal nog. Je vraagt je af of je niet te veel benadrukt dat we allemaal sterk zijn. Maar ik denk: hoeveel procent van de vrouwen doet dat niet? Hoeveel procent van de vrouwen heeft psychiatrische hulp? Hoe vaak ontmoedigt een therapeut hen de misbruiker aan te klagen? Hoeveel mensen willen niet praten? Ik heb ook bijna niet gepraat. (...) Hoeveel mensen zijn suïcidaal? Dat gevoel, dat is een grens. En het had net zo goed de andere kant op kunnen gaan... Al die mensen zijn er in dit onderzoek allemaal niet. Als je op ons afgaat en op de indruk van 'sterk'... wij hebben dat gedurfd. Maar wij zijn maar een klein deel van de mensen. Verkijk je daar niet op! Iemand anders bevestigt zowel dat deze groep deelnemers niet als representatief mag worden beschouwd ('Anderen hebben zelfmoord gepleegd'), alsook de ervaring dat het ook met haarzelf heel goed de andere kant op had kunnen gaan: 'Ik weet nog, ik zat helemaal klem. Ik zat als een klein kind midden op de trap te schreeuwen en te huilen. En dan denk ik: hoeveel anderen zijn er die midden op die trap zitten? Dat maakt mij zo fel! Ik heb gelukkig goede begeleiding gehad van mijn vertrouwenspersoon van SMPR. Ik weet nog dat een gesprek met haar over groepsverkrachtingen ging. En toen zei ik over iemand: 'Die is voor haar leven getekend'. En toen zei mijn vertrouwenspersoon: 'Stop! Je mag een ander de kans op herstel nooit afnemen.' Ik heb zelf ook op de grens gestaan van zelfmoord. Ik was dat kleine kind op die trap. En toch is het anders gelopen. Je mag voor een ander nooit bepalen of die er niet toch doorheen zal komen, of hulp zal krijgen. Vul dat niet voor een ander in.' Deze deelnemer vertelt dat zij ooit een interview heeft gelezen met Mukht-

ar Mai, die door Van Dijk als voorbeeld van een ‘sterk’ slachtoffer wordt geschetst dat weigert om met zelfmoord op haar verkrachting te reageren: ‘Reken maar dat ze zelfmoord wilde plegen! Ze had alleen het geld niet om het nodige vergif te kopen. Daarom is ze naar haar vader gegaan en zei ze dat ze wilde vechten. Dus wat is sterk? Wij sterken zijn niet sterk. Welnee! Ik voel me niet sterker dan iemand die zelfmoord pleegt. Ik heb in precies dezelfde situatie gezeten.’

*Is het thema slachtofferbeeldvorming eigenlijk wel van toepassing?*

Met name één deelnemer uit tijdens het gesprek haar zorg dat lezers de overgang niet zullen maken van de beschrijving van mensen die overduidelijk slachtoffer zijn geworden van geweld, zoals bijvoorbeeld Van Dijk en Moser die bieden, naar situaties van seksueel misbruik in pastorale relaties, waar het om volwassen gemeenteleden gaat en waar de grensoverschrijding niet met grof geweld gepaard is gegaan: ‘Mensen die vanuit wederzijdsheid denken, plaatsen je niet in de categorie slachtoffer. Die zeggen: Ja, maar in onze gemeente lag het toch anders...’

Dezelfde deelnemer koppelt de niet-erkenning van het slachtofferschap van mensen die grensoverschrijding hebben ervaren aan het analysehoofdstuk over beeldvorming: ‘In hoeverre hebben wij last gehad van het slachtofferetiket? Wij kregen eerder het etiket ‘zondig’ en ‘schuldig’ en ‘oorzaak’. Daar hebben wij last van gehad.’ Iemand anders gaat hierop door en spitst de vraag toe op de vraag in hoeverre het hoofdstuk over beeldvorming eigenlijk wel relevant is voor het onderzoek. In het gesprek dat ontstaat, proberen de deelnemers vat te krijgen op hoe het slachtofferbegrip werkt in de dynamiek. Verschillende deelnemers maken hierbij onderscheid tussen objectief slachtofferschap dat wortelt in de machtsasymmetrie van de pastorale relatie en dat in de loop van het proces ook door aangewezen instanties zoals klachtencommissies wordt erkend aan de ene kant, en een slachtofferrol aan de andere kant.<sup>254</sup> Van de slachtofferrol zeggen sommigen dat zij zich vooral slachtoffer voelden voordat zij met het misbruik naar buiten zijn getreden. Verschillende deelnemers benadrukken hoe de grensoverschrijdende pastor de slachtofferrol heeft aangenomen: ‘Op het moment dat ik slachtoffer werd genoemd in de gemeente, was ik de slachtofferrol al uit. Toen was ik al sterker aan het worden. Ik heb daarna nooit meer de rol van slachtoffer aangenomen, terwijl ik het toen pas ‘was’, dat wil zeggen terwijl ik toen pas als slachtoffer werd erkend. In de tijd daarvoor voelde ik mij veel meer slachtoffer dan op het moment dat ik ermee naar buiten kwam. Op het moment dat ik uit mijn slachtofferrol stapte, werd plotseling de dominee slachtoffer. Althans, zo deed hij.’ Iemand anders zei: ‘Je wordt als slachtoffer erkend door het proces. Er is een dader en een slachtoffer. Maar de gemeente worstelt ermee. De dominee is dan weg. Die is gestraft, er is geen dominee meer. En dan blijven ze zitten met de vraag: hey, die vrouw is een slachtoffer? Dat klopt toch niet... En wij, wij zijn weer verder in het proces, of we hebben helemaal geen proces meer, dat wil zeggen geen contact met de gemeente meer, en we willen verder met ons leven. Je wilt geen slachtoffer blijven. Maar je blijft slachtoffer vanwege de drastische gevolgen die het heeft.’ Ook hier benadrukken de gespreksdeelnemers dat de wijze waarop zij de slachtofferrol achter zich hebben kunnen laten vermoedelijk niet representatief is voor alle mensen die seksueel misbruik in een pastorale relatie hebben ervaren.

---

<sup>254</sup> De wijze waarop de verschillende begrippen werden gebruikt, loopt hierbij een beetje door elkaar heen. Grof gezegd komt dit onderscheid ongeveer overeen met het onderscheid dat ik eerder in navolging van Moser (2007) maakte tussen een situatief verstaan slachtofferschap en een slachtofferidentiteit.



#### *d. Reflectie*

Na het gesprek met de onderzoeksparticipanten was ik blij dat de sfeer tijdens het gesprek zo goed was geweest en dat het gesprek door de deelnemers een goede ervaring werd genoemd. En ik was ook blij dat deze onderzoeksparticipanten in principe instemmend reageerden op de analyse. Deze instemming geldt zeker de meer algemene punten die tijdens het gesprek aan de orde kwamen en hun reflectie op de wijze waarop zij wel of niet nog 'iets hebben' met de kerk. Maar ook de twee andere punten die zij noemden, sluiten voor mijn gevoel nauw aan bij datgene waar wij in de analysehoofdstukken en elders mee bezig zijn.

In de bespreking van 'sterke' en 'zwakke' slachtoffers wordt voor mijn gevoel door de deelnemers heel helder geformuleerd waar wij gedurende het hele onderzoek telkens de vinger achter proberen te krijgen: 'sterk' en 'zwak' mogen niet uit elkaar worden getrokken. De deelnemers laten zien hoe zijzelf allebei zijn. Zij benadrukken hoezeer zij zich er enerzijds van bewust zijn dat zij niet representatief zijn voor de hele groep, maar hoe zij zich anderzijds wel herkennen in de mensen die 'als een klein kind op de trap zitten'. Meer dan ik dat doe, benadrukken deze deelnemers hierbij dat het ook anders had kunnen gaan. Veel mensen die seksuele grensoverschrijding hebben ervaren, blijven onzichtbaar. Sommigen plegen daadwerkelijk zelfmoord. En ook bij de gespreksdeelnemers had het zomaar ook anders kunnen lopen. Sommigen vertellen hoezeer zij beseffen dat zij geluk hebben gehad. Dat zij op het goede moment de goede hulp hebben gehad. Zij herkennen zichzelf in het 'zwakke' slachtoffer en zij waarschuwen mij er denk ik terecht voor om in iedereen die grensoverschrijding heeft ervaren het 'sterke' slachtoffer te willen zien. Dit 'sterke slachtoffer' is er in hun ogen niet altijd en 'sterk' worden lukt ook niet altijd. Maar, zeggen zij tevens, sta er voor open dat het wel lukt! Zet mensen niet vast in de positie van 'zwak' slachtoffer: 'Je mag niemand het recht op herstel ontnemen.'

Bijzonder spannend was voor mij de vraag in hoeverre mijn bespreking van de beeldvorming rond het slachtofferbegrip eigenlijk wel relevant is voor situaties van seksueel misbruik in pastorale relaties, waar de slachtoffers volwassen vrouwen zijn en er van grof geweld geen sprake is. Verschillende gespreksdeelnemers geven immers aan dat zijzelf geen last hebben gehad van het slachtofferetiket omdat zij binnen de geloofsgemeenschap niet als slachtoffer werden erkend. Dit roept opnieuw de vraag op die wij in het hoofdstuk over beeldvorming ook al stelden. Als mensen die seksueel misbruik in een pastorale relatie hebben ervaren in de geloofsgemeenschap niet als slachtoffer worden erkend, zijn wij dan niet ten onrechte zo bezig met de beeldvorming rond het slachtofferbegrip?

Eerder reageerden wij op deze vraag ontkennend. Wij gaven toen twee voorbeelden van de wijze waarop slachtofferbeeldvorming in onze ogen wel degelijk een rol speelt in de dynamiek in de geloofsgemeenschap. Allereerst heeft de beperktheid van cultureel bepaalde slachtofferbeelden (slachtoffers zijn passief, zwak en onschuldig) tot gevolg dat mensen die seksueel misbruik in een pastorale relatie hebben ervaren zichzelf niet gauw als slachtoffer zullen herkennen. Daarnaast speelt vermoedelijk ook de afkeer die het cultureel bepaalde slachtofferbeeld oproept een rol in de moeite die het de betrokkenen kost om zichzelf met gangbare slachtofferbeelden te identificeren. Ten tweede illustreerden wij aan de hand van enkele voorbeelden uit de gesprekken de wijze waarop de cultureel bepaalde slachtofferbeelden bepalen in hoeverre iemand die seksuele grensoverschrijding binnen een pastorale relatie heeft ervaren, binnen de gemeente als slachtoffer zal worden erkend of niet.

Verandert het feit dat de gespreksdeelnemers deze vraag nu opnieuw stellen de zaak? Ik denk het niet. Maar dat zij deze vraag stellen laat in mijn ogen wel zien dat de vraag naar

slachtofferbeeldvorming niet zozeer op een rechtstreekse, maar eerder op een indirecte wijze een rol speelt als het gaat om de dynamiek in de gemeente. De beeldvorming rond het slachtofferbegrip speelt in situaties van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie geen rol in die zin dat mensen heel rechtstreeks te maken krijgen met de gevolgen van de etikettering als slachtoffer. Als het gaat om seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie raakt de beeldvorming rond het slachtofferbegrip eerder aan de condities die aan deze etikettering voorafgaan en bepalen die condities de etikettering als slachtoffer of geen slachtoffer. De beeldvorming rond het slachtofferbegrip is daarmee op een dieper niveau dus heel bepalend voor de dynamiek in de gemeente. Want juist de heersende beeldvorming van passieve en zwakke slachtoffers is de reden dat deze mensen binnen de gemeente niet als slachtoffer worden erkend.

Vermoedelijk betekent deze meer fundamentele maar minder zichtbare wijze waarop het slachtofferbegrip een rol speelt in de gemeentedynamiek, des te meer dat de eerder genoemde aandacht voor de werking van het slachtofferbegrip (*Arbeit am Symbolischen*) nodig is om gemeentes die met seksueel misbruik in pastorale relaties worden geconfronteerd, goed te kunnen begeleiden. Tegelijk zal de minder zichtbare wijze waarop het slachtofferbegrip de gemeentedynamiek mede bepaalt, vermoedelijk des te meer betekenen dat deze *Arbeit am Symbolischen* geen makkelijke opgave zal zijn.

Dezelfde gespreksdeelnemer die eerder de vraag stelde of het hoofdstuk over beeldvorming eigenlijk wel relevant is voor het onderzoek, reageert later op dit punt kritisch op mijn bespreking van het gesprek: 'Jij zegt dat de heersende beeldvorming van passieve en zwakke slachtoffers er de reden voor is dat mensen binnen de gemeente niet als slachtoffer worden erkend. Daarmee heb ik wel wat moeite. Voor mij is het toch weer een verbloeming van de werkelijkheid. De werkelijkheid is dat zo gauw je erkent dat degene die seksueel misbruikt is door een geestelijke een slachtoffer is, je daarmee impliciet zegt dat de geestelijke een dader is. En dat wil de kerkelijke buitenwereld over het algemeen niet.'

### 3. HET GESPREK MET DE DERDE EXPERTGROEP

In het late voorjaar van 2014 ontmoet een groep mensen elkaar die zich op verschillende wijzen en op verschillende terreinen zeer hebben ingezet en soms nog steeds inzetten, sommigen vanaf het allereerste begin, om seksueel misbruik in pastorale relaties te bestrijden. Mensen uit deze groep hebben zich ingezet om het thema seksueel misbruik in pastorale relaties op kerkelijke agenda's te zetten en zij hebben aan de wieg gestaan van SMPR. Zij hebben misbruikten begeleid en gewerkt aan voorlichting en preventie. Mensen uit deze groep hebben gewerkt aan protocollen en nagedacht over gemeentebegeleiding en daderbegeleiding. En nog veel meer. De meesten kennen elkaar, maar hebben elkaar soms lange tijd niet gezien of gesproken, zodat de ontmoeting ook het karakter heeft van een reünie. Ook dit gesprek wordt geleid door Hanneke Meulink-Korf.

Bij de bespreking van het gesprek met deze groep experts zullen wij allereerst in het algemeen ingaan op het gesprek en op de leeservaringen van de deelnemers. Vervolgens noemen wij een aantal punten die de deelnemers in de analyse hebben onderstreept en twee punten die raken aan het beleid rond seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties (a). Aansluitend gaan wij nader in op enkele thema's die in het gesprek een rol speelden (b). Wij sluiten ook deze paragraaf af met een reflectie (c).

### a. *Leeservaringen en aandachtspunten*

Ook dit gesprek wordt door de deelnemers als prettig ervaren. Het feit dat de mensen het leuk vinden om elkaar weer te zien, draagt hier natuurlijk toe bij. Een van de deelnemers ervaart het wel als zwaar om zich op dat moment van haar leven zo intensief met seksueel misbruik in pastorale relaties bezig te houden. Wij spreken erover dat deze thematiek ook van begeleiders veel vraagt. Iemand anders beaamt dat het ontzettend veel energie kost om hiermee bezig te zijn, maar vult aan dat het tegelijk heel bevredigend werk is. Omdat je zo veel kunt betekenen voor mensen. Verschillende deelnemers die niet meer direct werkzaam zijn met deze thematiek voelen hoe deze middag het oude vuur weer oplaait: 'Ik krijg zin om weer op oorlogspad te gaan.'

Ook mensen uit deze groep noemen allereerst de herkenning die het lezen van de analyse bij hen oproept. Ook de respectvolle wijze waarop wij in dit onderzoek proberen te werken, wordt door de deelnemers genoemd. Een van de deelnemers benoemt haar schroom bij het lezen: 'Het voelt onbescheiden om het te lezen. Deze mensen vertellen hun ervaringen. Wie ben ik om er iets over te zeggen of van te vinden?' Sommige deelnemers benoemen dat zij soms bij het lezen de context misten. Voor wie de portretten niet kent, is het soms lastig om de citaten goed te kunnen plaatsen. Daarnaast benoemen sommigen dat enkele citaten in hun ogen niet illustreren wat ik zeg dat ze illustreren.<sup>255</sup> Eén deelnemer noemt de lengte van de analyse. Het is wel lang. Te lang. Maar tegelijk geven de deelnemers aan dat alle thema's wel belangrijk zijn, je kunt niet zomaar van een heel deel zeggen dat je het ook zou kunnen weglaten. De thematiek van het onderzoek *is* nu eenmaal complex. Een deelnemer benoemt hoe dicht ik in de analyse blijf bij de ervaringen van de onderzoeksparticipanten: 'Dat is de kracht van dit onderzoek.' En zij vervolgt: 'Maar dat is ook de zwakte ervan. Soms zou je net iets dieper kunnen steken.' Dezelfde deelnemer vindt het jammer dat ik niet dieper inga op de theologie en de ecclesiologie. De deelnemers reageren instemmend op mijn terughoudendheid betreffende theologische en ecclesiologische noties die niet uit het onderzoek zelf voortkomen. Maar zij bemoedigen mij tevens om aan het eind zelf wel vrijmoedig theologisch te spreken en om niet bang te zijn hierbij grote en misschien wel 'te mooie' woorden te gebruiken.<sup>256</sup>

Verschillende punten worden door de gespreksdeelnemers benadrukt. Deze punten zijn in hun ogen centraal en belangrijk. Die zou ik soms misschien wat meer kunnen onderstrepen. De grote complexiteit van het gemeentenetwerk en de ingewikkelde manier waarop verschillende loyaliteiten hierin een rol spelen, worden door de deelnemers herkend en geïllustreerd met ervaringen uit de eigen praktijk. De deelnemers vinden het hoofdstuk 'Tijd' belangrijk en behulpzaam. Zij benadrukken hoe belangrijk de factor tijd is als het gaat om de gemeentedynamiek na grensoverschrijding in een pastorale relatie. Een ander punt dat de deelnemers belangrijk vinden, is het verlangen van mensen die grensoverschrijding hebben ervaren om zelf de regie te houden of te hernemen. Volgens de deelnemers kunnen die mensen doorgaans goed zelf aanvoelen en aangeven wat zij nodig hebben. 'Vraag het de mensen zelf: wat wil je? Hoe kan ik je het beste helpen? Wat is goed voor je?' Wij spreken in dit verband over de ervaring van Rozemarijn die het ook jaren later nog erg vindt dat zij en haar man niet aanwezig mochten zijn bij de gemeentebijeenkomst waarop over de grensoverschrijding werd gesproken.

---

<sup>255</sup> De betreffende citaten zijn inmiddels verduidelijkt.

<sup>256</sup> Deze groep experts heeft de conclusie van het hoofdstuk 'theologie', waaraan ik werkte op het moment van het gesprek, nog niet gelezen.

Een van de deelnemers merkt in dit verband op dat je een lid van de gemeente helemaal niet van een gemeentevergadering mag uitsluiten. En, vragen de deelnemers, om wie gaat het hier eigenlijk? *Qui bono?* Is het werkelijk in het belang van de benadeelde dat zij niet bij deze vergadering is, of worden er (daarnaast) ook andere belangen gediend? En als er ook andere belangen zijn – en waarschijnlijk zijn die er en mogen die er ook zijn – dan kun je daar misschien ook open over zijn: ‘Als je tegen een benadeelde zou zeggen: ‘Ik weet niet of ik het wel kan hanteren als jij bij deze vergadering aanwezig bent’, dan is dat iets anders dan wanneer je zegt: ‘Het is niet goed voor je.’’ Wij spreken ook over verantwoordelijkheid. De deelnemers onderstrepen hoe belangrijk het is om verantwoordelijkheid breed te verstaan en om mensen die grensoverschrijding hebben ervaren hun verantwoordelijkheid niet te ontnemen: ‘Dat mensen willen vasthouden aan de eigen verantwoordelijkheid en dat zij de vraag naar hun verantwoordelijkheid niet achteraf en vanuit het machtsdiscours hoeven te ervaren als een verkeerde vraag, is terecht.’ Een laatste punt dat door deze experts zeer wordt onderstreept, is dat het inderdaad belangrijk is om niet alleen de vraag te stellen of mensen die grensoverschrijding hebben ervaren wel in de geloofsgemeenschap *kunnen* blijven, maar dat het ook gaat om de vraag of zij wel *willen* blijven. Nergens mag het doel van begeleiding zijn om mensen in de geloofsgemeenschap te houden. Het gaat erom dat zij in vrijheid kunnen kiezen of zij willen blijven of dat zij liever gaan. Met andere woorden, het gaat niet alleen om de vraag of de misbruikten in het centrum of in de marge van de geloofsgemeenschap staan, het gaat ook om de vraag of mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, willen dat de kerk nog een plaats heeft in het centrum van hun eigen leven, of dat de kerk meer naar de marge schuift, of helemaal geen plaats meer in hun leven inneemt.

Tijdens het gesprek worden verschillende punten genoemd die raken aan het beleid rond seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie. Een eerste aandachtspunt betreft de vraag of een vertrouwenspersoon vanuit de gemeente in de stuurgroep zou moeten zitten om daar het perspectief van de benadeelde in te brengen. Dat dit risico's met zich meebrengt omdat de benadeelde diegene daardoor ook kan kwijtraken, wordt door de deelnemers onderkend. Zij zien ook goed hoe lastig de positie binnen de gemeente kan zijn voor de vertrouwenspersoon van de benadeelde en hoe reëel het gevaar is dat deze vertrouwenspersoon zelf uitsluiting ervaart: ‘Als je altijd dat perspectief inbrengt, ben je al gauw een lastpak’. Tegelijkertijd noemen zij de mogelijkheid dat een vertrouwenspersoon van het slachtoffer in de stuurgroep zit en dat op die manier de lijntjes tussen de stuurgroep en degene die de grensoverschrijding heeft ervaren kort kunnen zijn, heel waardevol. Zij benadrukken het belang van professionaliteit binnen de stuurgroep en van goede begeleiding van de verschillende stuurgroepleden. Een van de deelnemers noemt recente positieve ervaringen in een gemeente waar om het primaire slachtoffer heen een steungroepje gemeenteleden werd geformeerd.

Een tweede aandachtspunt heeft te maken met timing. Wij spreken over de ervaring van Paulien die zegt dat de visitatie haar is overkomen. Een van de deelnemers zegt: ‘Hieruit valt iets te leren voor het protocol van de PKN. Als SMPR zegt dat de eerste solidariteit van SMPR bij het slachtoffer ligt en dat van daaruit vorm wordt gegeven aan de solidariteit met anderen, en het slachtoffer zegt: ‘Dit dondert over mij heen’, dan is daar op z'n minst een vraagteken bij te stellen.’ Het feit dat er nu (bij de PKN) een protocol is dat bijvoorbeeld voorschrijft om in geval van een melding van mogelijk misbruik de visitatie in te schakelen, betekent dat het voor de benadeelden lastig kan zijn om de regie over het proces te houden. De verantwoordelijkheid van het moderamen om te handelen, ook vanuit de zorg voor anderen, en de behoefte van een primair slachtoffer om zijn of haar eigen tijdspad te volgen in de duiding van het gebeurde en in

het bepalen van mogelijke vervolgstappen, kunnen op gespannen voet komen te staan. Hoe ga je hier als SMPR mee om? Wij gaan daar op dat moment niet verder op in. Genoemd wordt wel hoe belangrijk het is om bij de reflectie op dit punt het uitgangspunt van SMPR niet uit het oog te verliezen: 'De eerste solidariteit met de slachtoffers is het enige houvast dat je hebt.'

### *b. Gesprekspunten*

Op enkele thema's die in het gesprek met de derde expertgroep een rol speelden, willen wij hier nog iets uitgebreider ingaan. Enerzijds zijn dat theologische thema's en anderzijds verschillende thema's die op de een of andere manier raken aan de vraag naar discourses, aan de vraag dus hoe over het gebeurde wordt gesproken en hoe en vanuit welke kaders het gebeurde wordt geduid. Wij gaan eerst in op de vraag of Jezus Christus krachtbron kan zijn voor mensen die seksuele grensoverschrijding hebben ervaren. Vervolgens staan wij stil bij het thema vergeving. Daarna gaan wij in op thema's die (onder andere) raken aan de vraag naar het discours: de gehanteerde terminologie, het thema wraak, de vrouw van de grensoverschrijdende pastor en ten slotte de aard van de pastorale relatie.

#### *Jezus Christus als krachtbron*

Een van de deelnemers gaat in op de observatie van Van Dijk dat slachtoffers zich wel identificeren met de lijdende Christus, maar niet met de opgestane Christus: 'Ik vraag mij af of dat waar is. Ik kan mij voorstellen dat mensen zich daar wel degelijk mee verbinden of aan optrekken of er kracht uit putten, maar dat zij dat niet zo benoemen. En als dat inderdaad zo is, wat betekent dat dan voor onze manier van spreken in de kerk?' Een andere deelnemer, die zelf grensoverschrijding heeft ervaren en die later als vertrouwenspersoon tal van mensen heeft begeleid, reageert hierop: 'Mensen noemden nooit Jezus als krachtbron. Voor mij was hij dat wel. Ik heb dat toen ook geformuleerd: 'Ik geloof in een Heer, die door de kerkleiding van zijn tijd om zeep is gebracht. En hij mocht opstaan. Bij mij is er sprake van karaktermoord, zo niet meer. En ik mag ook opstaan.' Dus voor mij was het wel degelijk de opstanding. Maar ook het lijden. En die bron van gevaar die ook de kerk kan zijn.' Zij zegt: 'En ik vind het nog moeilijk om dit te vertellen, want voor mij is dit echt heilige grond.' Deze deelnemer vertelt dat zij zich afvraagt hoe het komt dat Jezus door anderen niet als krachtbron wordt ervaren. Zij heeft de indruk dat verschillende geïnterviewden uit een iets orthodoxere hoek komen dan zijzelf. 'Zolang je nog zegt dat Jezus is gestorven voor onze zonden, denk ik dat je hem bijna niet als krachtbron in je eigen leven kunt zien.' De deelnemer die dit thema had ingebracht, reageert hier bevestigend op. Hoe je Jezus ziet, heeft alles te maken met je theologie. Spreek je over lijden, dood en opstanding? Of spreek je alleen maar over lijden en dood? Dat maakt uit. Voor haar is het verband tussen opstanding en opstandigheid belangrijk. 'Opstanding en opstandigheid hebben alles met elkaar te maken voor mij. Opstanding is een woord dat mensen misschien niet zo makkelijk gebruiken. Maar opstandigheid, dat gebruiken ze wel.' Op dat punt mengt iemand anders zich in het gesprek: 'Zouden de grensoverschrijdende predikanten dezelfde predikanten zijn die hebben nagelaten om dat te preken?' vraagt zij half schertsend en half serieus. Wij denken er even over na. Maar zo eenvoudig blijkt het niet te zijn. Verschillende grensoverschrijdende predikanten preekten juist opstandigheid. Of bemoedigden gemeenteleden bijvoorbeeld om in opstand te komen tegen hun echtgenoten. 'Door opstandigheid te preken, bewijs je dat je aan de goede kant staat', zegt een van de deelnemers hierover. En iemand anders concludeert: 'Werkelijk alles is te misbruiken.'

### *Vergeving*

Het thema vergeving komt op verschillende punten in het gesprek aan de orde. De deelnemers geven aan het een belangrijk en ook een boeiend thema te vinden. Zij herkennen de dwang die mensen kunnen ervaren om te vergeven. Vanuit hun eigen ervaring noemen zij voorbeelden van de makkelijke en snelle manier waarop in geloofsgemeenschappen die met grensoverschrijding worden geconfronteerd dikwijls over vergeving wordt gesproken. Niet als laatste stap, maar meteen. Spreken over vergeving lijkt vaak dé reactie te zijn op de confrontatie met de grensoverschrijding: 'Vergeving is hét tegenverhaal.' Daarnaast herkennen zij ook de enorm hoge verwachtingen die mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, kunnen hebben van vergeving: 'Het is bijna magisch denken. Dat het zo helpt.' 'Bijna een bezweringsformule.' Een van de deelnemers gaat door op de woorden van een onderzoeksparticipante die zegt dat ze ergens las dat je pas kunt vergeven als je ook beschuldigt. 'Dat geldt misschien ook wel voor de omgeving', zegt zij. 'Misschien mag ook de omgeving pas over vergeving praten als zij eerst heeft beschuldigd, of als zij eerst de beschuldiging werkelijk heeft gehoord.' Iemand anders noemt in dit verband Maimonides: 'Vergeving moet je leven. Je leven lang. Tot aan je dood moet je laten zien dat je het niet weer doet. Anders keert de vergeving leeg terug naar degene die de vergeving heeft geschonken.'

Een deelnemer merkt op dat er veel over vergeving wordt gesproken, maar dat mensen daar heel verschillende dingen mee bedoelen: 'Ik zeg wel eens dat je het woord vergeving eigenlijk zou moeten afschaffen en in plaats van vergeving het woord zou moeten gebruiken dat je eigenlijk bedoelt. Slachtoffers zeggen bijvoorbeeld dat ze snakken naar vergeving van de dader. Maar eigenlijk snakken ze naar erkenning. Daders daarentegen hebben het over vergeving en bedoelen dat ze gewoon willen doorgaan.' Zij beaamt dat vergeving een clusterbegrip is dat verschillende dingen kan betekenen en dat met uiteenlopende bedoelingen kan worden gebruikt. Volgens haar had ik op dit punt in de analyse wel wat meer afstand mogen nemen van de onderzoeksparticipanten. In plaats van hen te volgen in hun gebruik van het woord had ik kunnen proberen om per geval uiteen te rafelen wat iemand die het woord vergeving gebruikt hiermee precies bedoelt. Iemand anders vraagt zich af of dat eigenlijk wel kan. Klinken niet toch ook al die andere mogelijke betekenissen mee wanneer wij het woord vergeving gebruiken? Is het niet veel diffuser allemaal? Wij zijn het erover eens dat vergeving in elk geval een erg massief begrip is en doorgaans ook op een zeer massieve wijze wordt gebruikt. 'Je zou meer moeten differentiëren', zegt een deelnemer en geeft er zelf een voorbeeld van. Zij spreekt liever van 'daden van vergeving'. Vergeving heeft er voor haar mee te maken dat wie dan ook ruimte mag hebben om te leven. Het heeft ermee te maken de ander een goed leven te gunnen. Maar als zij hierover spreekt, spreekt zij liever van 'stappen van vergeving' of van 'daden van vergeving' dan over vergeving als 'totaalpakket'.

### *Het slachtofferbegrip*

Ook in deze groep hebben wij het even over het slachtofferbegrip. Een van de deelnemers is het ermee eens dat mensen die seksueel geweld hebben ervaren aan allerlei eisen moeten voldoen om als slachtoffer te worden erkend. Maar volgens haar is het probleem hierbij niet perse dat het mensen in het algemeen aan eisen moeten voldoen om als slachtoffer te worden erkend. Verkeersslachtoffers hoeven immers helemaal niet aan bijzondere eisen te voldoen. Het zit hem volgens haar in het seksuele geweld. Om als slachtoffer van seksueel geweld te worden erkend, moet je inderdaad 'wel heel erg zielig' zijn. Zelf heeft zij een voorkeur voor de

term 'misbruikte'. 'Dat woord zegt heel precies waar we over praten. Ik ben misbruikt. Ik ben geen verkeersslachtoffer.' En, en dat is volgens haar een groot voordeel, het is een voltooid deelwoord. Het misbruik maakt deel uit van de geschiedenis van mensen die misbruik hebben ondervonden. Maar omdat het een voltooid deelwoord is, biedt het openheid naar de toekomst. En daarmee houdt het woord mensen niet vast in die positie.

### *Wraak*

Een van de deelnemers benadrukt dat zij het belangrijk vindt dat ik inga op wraak en op de legitimiteit van de wens om wraak te nemen. Volgens haar plaats ik wraak echter te veel in de nabijheid van het romantisch discours. Dat is volgens haar niet terecht. Je kunt immers ook wraak willen nemen op iemand die je auto heeft vernield. Met andere woorden, wraakgevoelens zijn legitiem en zij betekenen niet dat degene die wraakgevoelens heeft daarmee vanuit een romantisch discours naar het seksuele contact kijkt. Dezelfde deelnemer wijst erop hoezeer het noemen van het woord 'wraak' van invloed is op de interpunctie van de gebeurtenissen: 'Zodra de pastor zegt: 'Ze is alleen op wraak uit', begint daar de geschiedenis.' De vraag wat misschien de aanleiding is voor de wraakgevoelens en of de wraakgevoelens misschien wel terecht zijn, wordt niet gesteld. 'De geschiedenis begint per definitie bij nul als de pastor dat zegt.'

### *De vrouw van de grensoverschrijdende pastor*

De vrouw van de grensoverschrijdende pastor komt in het gesprek op verschillende manieren aan de orde. Allereerst in verband met de vraag naar de gehanteerde discourses. Dezelfde deelnemer die ook benadrukte dat je wraak niet per se binnen het romantisch discours hoeft te plaats, wijst erop dat je onuitgesproken in het romantisch discours terecht komt zodra de vrouw van de grensoverschrijdende pastor op de een of andere manier in de discussie betrokken raakt. Zodra de vrouw van de pastor wordt genoemd of zodra zij bij gesprekken aanwezig is, gaat het immers om overspel. Deze deelnemer is er heel stellig in: de vrouw van de pastor heeft in deze hele discussie niets te zoeken. Wat er ter discussie staat is immers de professionaliteit van de grensoverschrijdende pastor. En bij gesprekken met bijvoorbeeld kerkenraadsleden of stuurgroepleden hoort zij dan ook niet aanwezig te zijn. Een andere deelnemer reageert hierop. Volgens haar is het soms ingewikkelder. Je kunt de vrouw van de pastor niet altijd buiten de discussie houden. Zij is immers zelf ook gemeentelid. Dikwijls vervult zij functies in de gemeente. Soms is zij zelf een soort halve pastor. Duidelijk is dat er voor haar als partner inderdaad 'gewoon' sprake is van overspel. Zij is overduidelijk geschaad. Maar dat doet niets af aan het feit dat de grensoverschrijding binnen de professionele verantwoordelijkheid van de pastor voor de veiligheid van de pastorale relatie dient te worden verstaan, binnen het machtsdiscours dus.

Een van de deelnemers, die zelf grensoverschrijding heeft ervaren, herkent zichzelf niet in de ambivalente houding van verschillende onderzoeksparticipanten ten opzichte van de vrouw van de pastor. Zelf heeft zij de vrouw van de grensoverschrijdende pastor ook als een groot slachtoffer gezien. Maar doordat deze vrouw overleed voordat de zaak helemaal openbaar werd, speelde de vrouw van de pastor geen rol in de dynamiek binnen de geloofsgemeenschap.

### *De aard van de pastorale relatie*

Op verschillende momenten raakt het gesprek met de derde expertgroep aan de vraag naar de aard van de pastorale relatie en aan de vraag hoe de pastorale relatie wordt verstaan. Wij spreken erover hoe groot de onbekendheid met het thema grensoverschrijding in pastorale relaties

nog steeds is. Mensen willen er ook niet aan. Deelnemers vertellen reacties als: ‘In de protestantse kerk hebben wij daar gelukkig geen last van, want wij hadden geen internaten.’ Ook de onwil om seksueel contact tussen pastores en gemeenteleden als misbruik te zien, is nog steeds groot: ‘Hij heeft haar toch niet een auto in getrokken’, of: ‘Zij kan heel goed voor zichzelf opkomen’, zijn veel gehoorde reacties. Volgens sommigen is de onbekendheid met het machtsdiscours in geloofsgemeenschappen nog steeds groot. Wij praten over de machtsasymmetrie die de pastorale relatie kenmerkt. Een van de deelnemers zegt dat zij liever over professionaliteit spreekt dan over macht. ‘Dat is helderder. Bij macht denk je toch gauw aan botte macht. Die deskundigheid, die kan zo tegen je worden gebruikt. Daar kan zo mee worden gemanipuleerd.’ Een andere deelnemer haakt erop in: ‘Ja. En tegelijk zit er een gevaar in. Hoe meer je professionaliteit en macht benadrukt, hoe kleiner je het slachtoffer maakt.’ Zij verbindt deze gedachte met de *Boundary Wars*-discussie: ‘Wederkerigheid en gelijkwaardigheid zijn woorden die hoog in aanzien staan als het gaat om pastoraat. Maar deze woorden zijn strijdig met het denken in termen van macht. Op de een of andere manier zijn in de pastorale relatie beide tegelijk aanwezig. En dat maakt het zo moeilijk te begrijpen. Voor de slachtoffers zelf en voor anderen. Dat moet je bij elkaar zien te houden.’

Ook op een ander punt van het gesprek gaat het over de aard van de pastorale relatie. Ook hier gaat een van de deelnemers, iemand die zelf grensoverschrijding in een pastorale relatie heeft meegemaakt, in op de *Boundary Wars*-discussie. Zij vraagt zich af of werkelijk diepgaand pastoraat eigenlijk wel mogelijk is binnen het gemeentepastoraat: ‘Ik vind dat heel lastig. En dan heb ik het nog niet eens over de pastor, maar over mezelf. Als ik de ene dag heb zitten janken bij de pastor om al mijn ellende, dan zal ik de volgende dag in een werkgroepvergadering juist laten zien dat ik heel flink kan zijn.’ Een andere deelnemer, die zelf heel positieve ervaringen heeft opgedaan in het contact met haar pastor, vertelt dat zijzelf in het pastoraat juist dit zo prettig vond: ‘De ene dag leg je je ziel en zaligheid bloot en de volgende dag zit je samen in een vergadering. En daar werd ik even serieus genomen en even verantwoordelijk gehouden. Dat heeft veel voor mij betekend. Dat kan in geen enkele therapie.’

### c. *Reflectie*

Op dit laatste punt van de aard van de pastorale relatie willen wij afsluitend nog even ingaan. In het hoofdstuk ‘Beeldvorming’ stelden wij aan het einde, bij het opmaken van de balans, de vraag hoe het komt dat de onderzoeksparticipanten al bij voorbaat niet voldoende als passief en onschuldig slachtoffer worden erkend om in de slachtoffercategorie te vallen zoals Van Dijk en Moser die beschrijven. Wij uitten in dit verband het vermoeden dat dit niet ligt aan een onwilligheid van de geloofsgemeenschap om het romantisch discours los te laten, maar dat het eerder zo is dat mensen in geloofsgemeenschappen het gevoel hebben dat het machtsdiscours dat hen als alternatief wordt geboden, niet helemaal klopt. Was de reden voor dit niet willen accepteren van het machtsdiscours niet eerder daarin gelegen dat mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, niet goed lijken te passen in het binnen het machtsdiscours geïmpliceerde beeld van onschuldige en passieve slachtoffers? Uit het gesprek met de experts komt nu een tweede, aanvullende, mogelijke verklaring van de weerstand van gemeenteleden tegen het machtsdiscours naar voren. Een van de deelnemers maakt een opmerking over gelijkwaardigheid en wederkerigheid: mensen in geloofsgemeenschappen hebben moeite het machtsdiscours te accepteren omdat zij aanvoelen dat dit discours strijdig is met hun ideaal van gelijkwaardigheid en wederkerigheid in het pastorale contact. Dat idee vind ik spannend. Het klinkt plausi-



bel dat naast de discrepantie in de slachtofferbeeldvorming ook een discrepantie tussen verschillende opvattingen van de pastorale relatie ertoe bijdraagt dat mensen moeite hebben het machtsdiscours te aanvaarden. Het lijkt mij aannemelijk dat mensen inderdaad – al dan niet expliciet – een ideaal van gelijkwaardigheid en wederkerigheid voor ogen hebben als het gaat om de pastorale relatie.

Als dat inderdaad zo is, wat betekent dat dan? In mijn ogen is dit ideaal van wederzijdsheid en gelijkwaardigheid in de pastorale relatie geen verkeerd ideaal. Dat mensen in de pastorale relatie wederkerigheid en gelijkwaardigheid verwachten is, denk ik, tot op zekere hoogte terecht. Toen wij bij de bespreking van de *Boundary Wars*-discussie in het hoofdstuk 'Beeldvorming' de vraag stelden hoe wij zelf de pastorale relatie verstaan, zochten wij naar ruimte voor wederkerigheid. Wij lieten zien dat plurale relaties kenmerkend zijn voor het gemeentepastoraat. Het contact tussen een pastor en een bepaald gemeentelid kan er in verschillende contexten heel anders uitzien. Met name omdat de pastorale relatie onder andere ruimte biedt aan het 'innerlijke kind' van de pastorant, kan, zo zeiden wij, binnen de pastorale relatie geen sprake zijn van een volledige wederzijdsheid. Maar omdat de pastorant zo veel meer is dan beschadigd kind alleen, is het tevens belangrijk dat de pastorale relatie tot op zekere hoogte wederzijdsheid mogelijk maakt en dat zij ruimte biedt aan verantwoordelijkheid van de pastorant. Op de een of andere manier is de pastorale relatie dus allebei: er is sprake van machtsasymmetrie en van een professionele verantwoordelijkheid van de pastor voor de relatie. Maar als het goed is, is er tegelijk ook ruimte voor verantwoordelijkheid van de pastorant en voor wederzijdsheid, al kan deze niet volledig zijn. Met de woorden van de betreffende deelnemer: 'Op de een of andere manier zijn in de pastorale relatie beide tegelijk aanwezig. En dat maakt het zo moeilijk te begrijpen.'

Als wij zeggen dat mensen terecht tot op bepaalde hoogte wederzijdsheid mogen verwachten in de pastorale relatie en als deze verwachting tegelijk betekent dat zij moeite hebben met het machtsdiscours, wat betekent dat dan voor de praktijk van de gemeentebegeleiding? Toen wij in het hoofdstuk over beeldvorming de balans opmaakten, zeiden wij dat het er in de begeleiding van geloofsgemeenschappen niet om moet gaan nog beter uit te leggen wat het machtsdiscours is, maar dat het belangrijk is om aandacht te besteden aan de vraag waarom het machtsdiscours niet wordt geaccepteerd. Om dus aandacht te besteden aan het in het machtsdiscours geïmpliceerde slachtofferbeeld. Maar misschien draagt niet alleen het in het machtsdiscours geïmpliceerde slachtofferbeeld ertoe bij dat mensen moeite hebben met deze manier van kijken naar het seksuele contact tussen pastor en gemeentelid. Als er ook weerstand bestaat tegen het in het machtsdiscours geïmpliceerde beeld van de pastorale relatie, dan is het belangrijk om in de begeleiding ook hieraan aandacht te besteden. Het gaat erom gemeenteleden te vertellen dat zowel machtsasymmetrie en professionele verantwoordelijkheid van de pastor als ruimte voor een bepaalde mate van wederzijdsheid in de pastorale relatie 'op de een of andere manier beide aanwezig zijn'. Geen gemakkelijk verhaal, lijkt mij, net zo min als het voor pastores gemakkelijk is om met dit 'allebei' in een nooit ophoudende balansact om te gaan. Ik kan mij voorstellen dat het loont om dit vertellen wel te proberen. Ik vermoed dat mensen in gemeenten het gemakkelijker zullen vinden om de machtsasymmetrie te accepteren als zij niet het gevoel hebben dat zij daarmee tegelijk ook hun eigen hoop op wederzijdsheid in hun eigen contact met hun pastor moeten opgeven.

#### 4. HET GESPREK MET DE GEMEENTEBEGELEIDERS

Een jaar eerder, in het voorjaar van 2013, kwam de groep gemeentebegeleiders van SMPR op het seminarium HydePark bij elkaar voor een tweedaagse bijeenkomst. De twee dagen op HydePark boden ons veel ruimte om over het hoofdstuk 'Beeldvorming' te praten en om na te denken over wat het in dit hoofdstuk gezegde betekent voor de praktijk van de gemeentebegeleiding. Het feit dat de analyse nog niet was afgerond toen het gesprek met de gemeentebegeleiders werd gevoerd, is enerzijds jammer omdat de overige analysehoofdstukken het gesprek verrijkt zouden hebben. Anderzijds hielp het gesprek met de gemeentebegeleiders mij op verschillende punten om bepaalde keuzes te maken, bijvoorbeeld met betrekking tot mijn eigen omgang met het slachtofferbegrip in het onderzoek. Niet alles wat gedurende deze tweedaagse aan de orde is geweest, zal hier worden besproken, ik concentreer mij op die punten die ik als het meest relevant heb ervaren.

Wij beginnen de bespreking van de tweedaagse ontmoeting met de gemeentebegeleiders met een reflectie op het perspectief van waaruit in dit gesprek naar de dynamiek in de geloofsgemeenschap werd gekeken (a). Na enkele meer algemene opmerkingen over de leeservaringen van de gemeentebegeleiders (b), gaan wij in op het slachtofferbegrip (c). Daarna stellen wij de culturele context aan de orde, zowel de grotere maatschappelijke context alsook vragen rond een specifieke 'gemeentecultuur' (d). In de volgende subparagraaf staat de positie van de gemeentebegeleider centraal (e). Daarna gaan wij in op de wijze waarop ecclesiologische reflectie een rol speelt in het gesprek met de gemeentebegeleiders (f). De gemeentebegeleiders hebben mijn verslag van de bespreking van deze tweedaagse gelezen en gingen daarna ook hierover met mij in gesprek. Ook op dit gesprek gaan wij kort in (g). Een korte conclusie sluit de bespreking van het gesprek met de gemeentebegeleiders af (h). De vraag naar de betekenis van het in de analyse gezegde voor de praktijk van de gemeentebegeleiding kwam in deze bespreking telkens terug. In het algemeen geldt dat het gesprek met de gemeentebegeleiders soms rechtstreeks raakte aan bepaalde punten uit het hoofdstuk 'Beeldvorming', maar dat het verband vaak ook wat losser was. Dan was de analyse een aanleiding of vertrekpunt voor het gesprek. Reflecterende opmerkingen van mij zijn door de tekst heen gewoven en zijn niet overal heel duidelijk van het gesprek met de gemeentebegeleiders gescheiden.

##### *a. Reflectie*

Dit onderzoek richt zich vanuit het perspectief van primaire slachtoffers op de dynamiek in geloofsgemeenschappen die met seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie worden geconfronteerd. Dat betekent dat ik ook alleen maar te maken heb gehad met het perspectief van mensen die zelf seksuele grensoverschrijding hebben ervaren. Het oorspronkelijke plan om daarnaast het gesprek met andere betrokkenen te zoeken, lieten wij in een vroeg stadium los. Daarvoor in de plaats kwam op een gegeven moment het idee om met gemeentebegeleiders over de analysesresultaten te spreken om op deze manier toch op een enkel punt tot een aanvulling van dit ene perspectief te komen.<sup>257</sup> Toen ik probeerde om het gesprek met de gemeente-

---

<sup>257</sup> Hierbij noemden wij het perspectief van de gemeentebegeleiders in eerste instantie niet alleen een ander perspectief, maar ook een breder perspectief. Terwijl van primaire slachtoffers niet verwacht mag worden dat zij vanuit een breder perspectief kijken – al blijkt uit de gesprekken met hen telkens weer hun betrokkenheid op verschillende anderen – behoort het innemen van een breder perspectief wel tot de taakstelling van de gemeentebegeleider. Eén onderzoeks-participant, die zelf niet heeft ervaren dat haar perspectief is meegenomen in het proces van gemeentebegeleiding, reageerde daar later op. Zij vraagt zich af: 'Is het perspectief van de gemeentebegeleider wel een breder perspectief? Of

begeleiders weer te geven – wat mij gedurende langere tijd maar niet lukte – merkte ik dat dit andere perspectief op de een of andere manier ook wringt. In de reflectie in deze subparagraaf probeer ik om wat meer de vinger te krijgen achter dit ‘wringen’. Hierbij ga ik eerst in op de ongemakkelijkheid die verschillende gemeentebegeleiders hebben ervaren, en vervolgens op mijn eigen ongemakkelijkheid.

Bijeenkomsten van gemeentebegeleiders zijn ondermeer bedoeld als een vorm van onderlinge intervisie. Tijdens alle gesprekken vindt reflectie op de verschillende casussen en op het eigen functioneren op zo’n manier plaats dat voor de rest van de groep de anonimiteit van gemeenten en van betrokkenen in acht wordt genomen. Dezelfde anonimiteit waarborgden wij tijdens het gesprek over het onderzoek. Maar voor wie heel vertrouwd is met een bepaalde situatie, zijn enkele aanwijzingen voldoende om een geanonimiseerde casus toch te herkennen. Dat gebeurde bij twee gemeentebegeleiders. Direct aan het begin zeiden twee gemeentebegeleiders dat zij zich wat ongemakkelijk voelden omdat zij een situatie herkenden en niet goed wisten hoe zij met deze herkenning moesten omgaan. Ik had zelf bij het opsturen van de teksten nog explicieter op de mogelijkheid van herkenning kunnen wijzen. En ik had bij het opsturen van de teksten beter kunnen aangeven hoe gemeentebegeleiders met een eventuele herkenning zouden kunnen omgaan. Ik verduidelijkte toen dat ik bewust materiaal had opgestuurd waarvan ik (op grond van de gesprekken met de betreffende onderzoeksparticipanten) reeds vermoedde dat het discussie zou kunnen oproepen binnen de groep. Zo had ik bewust portretten opgestuurd van onderzoeksparticipanten die binnen hun geloofsgemeenschap weinig erkenning als slachtoffer hebben ervaren, om te voorkomen dat wij gedurende de tweedaagse, in een ‘te comfortabel’ gevoel van overeenstemming, aan de echte problemen voorbij zouden gaan. Juist omdat het gesprek met de gemeentebegeleiders het enige moment in het onderzoek was waar gezocht werd naar een aanvulling van het ene perspectief van primaire slachtoffers, vond ik het belangrijk om het perspectief van de primaire slachtoffers in gesprek te brengen met het andere perspectief dat de gemeentebegeleiders meebrengen. Het was de bedoeling om gedurende deze twee dagen te reflecteren op situaties van grensoverschrijding en op de praktijk van de gemeentebegeleiding zonder hierbij de complexiteit van de verschillende en mogelijk botsende perspectieven te reduceren. Zoals Hanneke Meulink-Korf het toen formuleerde: ‘Wij zitten hier om het ingewikkelder te maken!’ Wij nodigden de gemeentebegeleiders dus uit om ook volop kritisch te zijn in hun reactie. Zelf had ik het gevoel dat de gemeentebegeleiders zich na deze wat ongemakkelijke start inderdaad vrij voelden om ook kritisch te zijn.

Op verschillende punten in het gesprek merkte ik echter dat ik mij zelf ongemakkelijk voelde in de confrontatie met dit nieuwe perspectief. Ik merkte dat de gemeentebegeleiders en ik – ondanks de opleiding die wij enkele jaren eerder gezamenlijk hadden gevolgd – door de verschillende wegen die wij hebben ingeslagen op dit punt misschien wat uit elkaar zijn gegroeid. Terwijl ik in deze studie zo goed mogelijk vanuit het perspectief van primaire slachtoffers probeerde te kijken, deden zij ervaring op in uiterst complexe gemeentesituaties en -processen. Op zich had ik wel verwacht dat de gemeentebegeleiders inderdaad een ander perspectief en van daaruit misschien soms ook een andere lezing van gebeurtenissen zouden meebrengen. Daar zat ik ook niet mee. Maar ik merkte dat ik het – vooral achteraf – heel lastig

---

is het gewoon een ander perspectief? Zoals wij in de bespreking van de tweedaagse ontmoeting zien, vraagt het veel van gemeentebegeleider en stuurgroep om werkelijk vanuit een breed perspectief naar de dynamiek in de geloofsgemeenschap te kijken. Sommige onderzoeksparticipanten hebben ervaren dat het in hun situatie niet voldoende is gelukt.

vond dat de onderzoeksparticipanten in dit gesprek niet zelf subject waren die het gesprek voerden en die de agenda of de loop van het gesprek mede konden bepalen, maar dat zij in deze opzet onderwerp waren van een gesprek dat door anderen werd gevoerd. Zelf ervoer ik deze grotere afstand wanneer de reflectie meer psychologisch van aard was.<sup>258</sup> Bij de voorbereiding van de tweedaagse hebben wij er over nagedacht om onderzoeksparticipanten uit te nodigen om aan (een deel van) het gesprek deel te nemen, maar dat idee hebben wij uiteindelijk losgelaten. Dat de onderzoeksparticipanten niet op de een of andere wijze hebben meegedacht over de wijze waarop het gesprek met de gemeentebegeleiders gevoerd zou worden, knaagt nu. Juist bij het gesprek met de gemeentebegeleiders, en daarmee juist op het punt van de verbreding van het perspectief, is het mij niet gelukt om de aanpak van het uitgaan van de subjectiviteit van de onderzoeksparticipanten helemaal vast te houden. Achteraf denk ik dat dit niet toevallig is. Juist op het moment waarop het complex wordt en ook andere perspectieven een rol gaan spelen, wordt het immers ingewikkeld om innerlijk dicht bij één perspectief te blijven. Als ik terugdenk aan de voorbereiding van deze tweedaagse en met name aan de overwegingen die ertoe hebben geleid onderzoeksparticipanten niet in de voorbereiding te betrekken, herinner ik mij dat ik enerzijds op dat moment onderzoeksparticipanten niet wilde lastigvallen met de vraag om eventueel een rol te spelen rond deze tweedaagse, en dat ik anderzijds zelf op dat moment innerlijk niet de kracht had om de tweedaagse nog ingewikkelder te maken. En ik herinner mij hoe ik ook dacht (of rationaliseerde?) dat iets meer afstand en een blik van relatieve buitenstaanders op dit punt ook belangrijk zouden zijn. Waarom? Misschien uit angst voor het verwijt van 'going native', angst voor het verwijt om in het onderzoek de nodige kritische distantie tot de onderzoeksparticipanten te zijn kwijtgeraakt, waardoor het hele onderzoek aan relevantie of overtuigingskracht zou inboeten.

Hoe kijk ik daar nu, een jaar later, zelf tegenaan? Nog steeds denk ik dat het goed is dat dit onderzoek, waarin botsende perspectieven kenmerkend zijn, niet helemaal beperkt blijft tot een enkel perspectief, maar dat wij, via het gesprek met de gemeentebegeleiders, ook een ander perspectief meenemen. Methodisch en ethisch gezien was het denk ik wel consistentere geweest om de onderzoeksparticipanten op de een of andere manier bij het gesprek met de gemeentebegeleiders te betrekken en om mij niet al te veel zorgen te maken over het verlies van kritische distantie. In de term 'going native' klinkt een ideaal van objectieve distantie van de onderzoeker door, dat wij in dit onderzoek niet aanhangen (vgl. Patton, 2002, 84). Dat niet alleen de aanwezigheid van de onderzoeker invloed uitoefent op degenen op wie het onderzoek zich richt, maar dat andersom de onderzoeker ook wordt beïnvloed en geraakt door het contact met de onderzoeksparticipanten, lijkt mij vanzelfsprekend en niet iets om van te schrikken, mits deze invloed en geraaktheid goed worden verantwoord (Patton, 2002, 568v; vgl. De Roest, 1998, 214). Ook hier zit de validiteit van het onderzoek dus niet in een objectiviteit, maar in de reflectie op de subjectiviteit.

Maar misschien zegt dit gevoel van wringen, het gevoel dat ik iets beter anders had kunnen aanpakken, niet alleen maar iets over de uitvoering van het onderzoek, maar wijst dit 'wringen' tevens op iets wat voor de praktijk van de gemeentebegeleiding relevant zou kunnen zijn. Al eerder stuitte ik op parallellen tussen de onderzoekssituatie en de dynamiek in de geloofs-gemeenschap. Al eerder heeft aandacht voor en reflectie op de onderzoekssituatie mij geholpen bij het onderscheiden van relevante analysethema's. Zoals ik eerder beschreef, heeft mijn eigen ervaring van een discrepantie mij op het spoor gebracht van het thema beeldvorming, dat in de

---

<sup>258</sup> Hieronder ga ik er nader op in.

analyse een centrale rol is gaan spelen. En mijn reflectie op de actieve deelname van de participanten aan het onderzoek heeft mijn ogen geopend voor de actieve wijze waarop mensen die seksuele grensoverschrijding hebben ervaren zich proberen in te zetten voor de geloofs-gemeenschap. Is het mogelijk dat er ook met betrekking tot het gesprek met de gemeentebegeleiders sprake is van een dergelijke parallelle? Wijst mijn ervaring van een wringen van de verschillende perspectieven in het gesprek met de gemeentebegeleiders misschien op een vergelijkbaar wringen dat in de gemeentebegeleiding een rol kan spelen? In de bespreking van de positie van de gemeentebegeleider zal ik nader op deze vraag ingaan.

### *b. Leeservaringen*

Wat vinden de gemeentebegeleiders in het algemeen van het onderzoek? Allereerst zijn zij onder de indruk van het eerlijke en kritische zelfonderzoek van de onderzoeksparticipanten. 'Daar kunnen sommige kerkenraden iets van leren', merkt iemand op. Vervolgens stellen zij vragen bij de wijze waarop de selectie van onderzoeksparticipanten is verlopen. Wij spreken over de relatieve homogeniteit van de groep onderzoeksparticipanten. En dat het veel uitmaakt waar in het proces mensen zich bevinden. Ook de gemeentebegeleiders benadrukken dat deze actieve en betrokken onderzoeksparticipanten niet als representatief mogen worden beschouwd voor alle mensen die seksueel misbruik in een pastorale relatie hebben ervaren.

Heel interessant vind ikzelf een punt dat de enige man binnen de groep inbrengt in het gesprek. Hij stelt aan de orde hoe het voor hem als man is om het hoofdstuk over beeldvorming te lezen. Hij spreekt enerzijds zijn waardering uit voor de toegankelijkheid van het door mij toegestuurde materiaal, maar hij zegt ook dat hij het lastig vindt om om te gaan met wat hij een 'overload aan vrouwelijke perceptie' noemt. 'Waar zijn de mannen in dit verhaal?' Hij geeft aan dat hij zich als man en als predikant bij het lezen in een 'schurende, ingewikkelde positie' heeft bevonden. 'Ik had moeite om daarin mijn eigen plek te vinden.' Hij benoemt een gevoel van onbehagen en van schuld om in het licht van deze verhalen in de positie van man en predikant te verkeren. Tegelijk merkt hij op hoe hij soms heel weinig begrip kan opbrengen voor het begrip dat de onderzoeksparticipanten hebben voor de grensoverschrijdende pastor: 'Ik stel hoge eisen aan mezelf en aan collega's ook. Dit maakt me kwaad. Dit doe je niet als professional'. Hij reflecteert op hoe weinig maatschappelijk geaccepteerd boosheid van vrouwen is. 'Bij mannen is boosheid veel meer sociaal geaccepteerd. Als mannen genaaid zijn, dan zeggen ze dat ook en ze beschikken over een heel arsenaal aan taal om dat te doen.' Het gaat er deze gemeentebegeleider om dat mannen zich erkend voelen in hun leeservaringen: 'Erken dat het een vrouwenverhaal is. Dat moet er duidelijk in.'

### *c. Het slachtofferbegrip*

Veel van datgene wat tijdens de tweedaagse aan de orde is geweest, raakt direct of indirect aan het slachtofferbegrip. Uitgaande van de wijze waarop het grote kader van de verantwoordelijkheid van de pastor voor de veiligheid van de pastorale relatie in het gesprek met de gemeentebegeleiders aan de orde kwam, gaan wij in op onze bespreking van de verantwoordelijkheid die de onderzoeksparticipanten ervaren. Daarna staan wij stil bij het concept van een situatief verstaan slachtofferbegrip en bij de mogelijkheden die dit concept biedt voor de praktijk van de gemeentebegeleiding.

Het concept van het grote kader van de verantwoordelijkheid van de pastor voor de veiligheid van de pastorale relatie, waarbinnen alle reflectie op het slachtofferbegrip verstaan moet

worden, ervaren de gemeentebegeleiders als helder en behulpzaam. Tijdens het gesprek verwijzen wij op verschillende punten naar dit kader. Een voorbeeld daarvan vormt het gesprek over erkenning van de pijn van de geloofsgemeenschap die met grensoverschrijding wordt geconfronteerd. Erkenning van de pijn van de geloofsgemeenschap kan eventueel ruimte scheppen. Erkenning van de pijn van mensen in de geloofsgemeenschap kan eventueel helpen voorkomen dat mensen zich ingraven in hun posities. Maar daar waar deze erkenning niet duidelijk gepaard gaat met het benoemen van het kader van de verantwoordelijkheid van de pastor zullen mensen die grensoverschrijding hebben ervaren waarschijnlijk het gevoel hebben dat er niet wordt gekozen. En dat zullen zij vermoedelijk ervaren als een keuze tegen hen. Hierbij benadrukken de gemeentebegeleiders dat zij in hun mogelijkheden afhankelijk zijn van de status van een eventuele klacht: 'Zonder officiële klacht kun je in algemene termen uitleggen hoe het zit met seksueel misbruik in een pastorale relatie en de verantwoordelijkheid voor het bewaken van de grenzen. En ingaan op de juiste procedure en protocol. Maar omdat er dan niet aan waarheidsvinding is gedaan, moet je uitermate behoedzaam zijn in je uitspraken.' Daar waar een klacht gegrond is verklaard, is de situatie duidelijk en kan de uitspraak het uitgangspunt vormen voor het werk van de gemeentebegeleider. Binnen het kader van de uitspraak dat er inderdaad sprake is van misbruik, proberen gemeentebegeleiders vervolgens om ook oog te hebben voor de pijn van gemeenteleden en voor de moeite die het de gemeente kost om het misbruik onder ogen te zien.

Binnen het kader van de verantwoordelijkheid van de pastor voor de veiligheid van de pastorale relatie hebben wij in het hoofdstuk over beeldvorming laten zien dat verschillende onderzoeksparticipanten zich verantwoordelijk voelen voor de diverse betrokkenen. Met de groep gemeentebegeleiders spreken wij over deze door de onderzoeksparticipanten ervaren verantwoordelijkheid. Iemand noemt verantwoordelijkheid in dit verband een lastige term, die verkeerd verstaan zou kunnen worden. Wij spreken erover dat het jammer is dat verantwoordelijkheid al gauw wordt versmald tot schuld. Hanneke Meulink-Korf wijst op de neiging binnen het westerse denken om verantwoordelijkheid afhankelijk te maken van vrijheid: we zijn pas verantwoordelijk als we in vrijheid konden kiezen. Zelf verstaat zij verantwoordelijkheid breder. Als *constituens* voor humaniteit. Je bent ermee behept. Variërend op Descartes' *cogito ergo sum*, zou je volgens haar (met F. Heinemann) kunnen spreken van *respondeo ergo sum*. Bij verantwoordelijkheid gaat het om de vraag hoe je als mens antwoord geeft. Om antwoordelijkheid (Buber). Deze verantwoordelijkheid mag je een mens niet afnemen. De verantwoordelijkheid van de onderzoeksparticipanten moet inderdaad op deze brede manier worden verstaan. Uit de interviews blijkt telkens hoezeer de onderzoeksparticipanten proberen om zich hun verantwoordelijkheid, hun antwoordelijkheid, niet te laten afnemen.

Net als in de rest van het onderzoek is de insteek ook gedurende deze tweedaagse op zich geen psychologische. Eén psychologische term speelt echter wel een rol in het gesprek. Het begrip parentificatie. Schuilt achter het vermogen van de onderzoeksparticipanten om het kleine en beschadigde jongetje te zien in de grensoverschrijdende pastor niet een overbelasting van de participanten als kind? Zijn deze participanten niet in hun jeugd met een zorg voor anderen (met name door en voor een ouder) overvraagd en overbelast? Wie geparentificeerd is, is zelf veel tekort gekomen en heeft tevens geleerd om goed te zorgen. Wie geparentificeerd is, heeft geleerd om de zorgvraag van anderen te zien en om daarop in te gaan. Wie geparentificeerd is, zal dus inderdaad goed in staat zijn om het kleine jongetje in de ander te zien en om voor dat jongetje te zorgen. Via een projectieve identificatie herkent wie geparentificeerd is eventueel daarnaast ook nog zichzelf in dat kleine en beschadigde kind. Met de vraag naar een

eventuele parentificatie achter het zorgen van de onderzoeksparticipanten voor de grensoverschrijdende pastor wijzen Hanneke Meulink-Korf en de gemeentebegeleiders mij op een mogelijke achterkant van het beeld dat ik van de onderzoeksparticipanten schets. Omdat deze vraag raakt aan het zeer centrale punt van de door mij positief gewaardeerde verantwoordelijkheid van mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, ga ik hier vrij uitgebreid op het thema parentificatie in.

In de opmerkingen van de gemeentebegeleiders hoor ik de zorg dat ik met mijn nadruk op de verantwoordelijkheid van de onderzoeksparticipanten het gevaar loop om een patroon te bevestigen dat schadelijk voor hen is. Een patroon dat hen ervan weerhoudt om op een gezonde manier hun grenzen te stellen en om voor zichzelf op te komen. Daarnaast hoor ik misschien ook de vraag of ik zo niet bezig ben met het schetsen van een te ideaal slachtofferbeeld. Hemel ik de onderzoeksparticipanten op deze manier niet te veel op? Daar waar mensen te hoog worden opgehemeld, kunnen zij immers ook hard vallen. Is er van mijn kant niet sprake van een bepaalde 'destructieve idealisatie'?

Het zijn belangrijke en confronterende vragen. Ik erken het gevaar van een destructieve idealisatie in mijn (ook eerder door mijzelf gesignaleerde) neiging om 'heldenverhalen' te vertellen. Tegelijk denk ik dat deze neiging wel tegenwicht heeft in enerzijds die kanten van de verhalen van de participanten waar ik minder van onder de indruk ben of die ik minder mooi vind, en anderzijds, en vooral, in al het gewone contact dat ik door de jaren heen via e-mail heb gehad met sommige onderzoeksparticipanten.

En de parentificatie dan? Dat er sprake is van parentificatie in de verhalen van de onderzoeksparticipanten wil ik zeker niet ontkennen. In tal van gesprekken is de vele zorg die onderzoeksparticipanten als kind hebben gedragen een thema. Tal van participanten vertellen dat zij goed hebben leren zorgen voor anderen. En dat zij pas in het herstelproces na de grensoverschrijding zijn begonnen om eerste kleine stappen te zetten in het beter herkennen en aangeven van hun eigen grenzen en in het beter proberen te zorgen voor zichzelf. Wat dat betreft zouden de onderzoeksparticipanten de vraag van de gemeentebegeleiders of parentificatie niet op de een of andere manier een rol speelt in hun zorg voor de grensoverschrijdende predikant, vermoedelijk beamen. Ik denk dat het wel belangrijk is dat deze zorg niet te snel als een vorm van *overparentificatie* wordt gepathologiseerd. Dan doe je de onderzoeksparticipanten geen recht. Dan verklaar je hun zorg alleen vanuit hun beschadiging. Wij praten over hoe je deze zorg van de participanten ook als een mogelijke krachtbron kunt zien zonder daarmee een ongezond patroon te bevestigen en te continueren. Hanneke Meulink-Korf gaat in dit verband nader in op het begrip parentificatie. Tot op zekere hoogte zijn wij mensen allemaal geparentificeerd. Dat hoeft niet erg te zijn. We hebben er goed door leren zorgen. Erg wordt het als de zorg die een kind heeft geleverd niet wordt gezien. Als deze zorg wordt ontkend. Dan werkt de parentificatie destructief. Als kinderen veel hebben gegeven zonder dat zij daar erkenning voor kregen, bouwen zij destructief recht op.

Zou dit betekenen dat het nadrukkelijk zien en erkennen van de zorg van misbruikten voor de grensoverschrijdende pastor hen kan helpen om te herstellen? Mits tenminste daarnaast ook de kosten van deze zorg zichtbaar worden gemaakt, en het element onvrijheid in deze zorg, en de behoefte achter deze zorg? Juist om te voorkomen dat mensen die grensoverschrijding hebben ervaren in het herstelproces als het ware met lege handen komen te staan omdat iets wat tot dan toe een belangrijk deel was van hun identiteit, nu opeens alleen maar als iets schadelijks wordt beschouwd, als iets wat het misbruik mogelijk heeft gemaakt? In het hoofdstuk 'Beeldvorming' stipten wij dit punt al aan. Ik kan mij voorstellen dat de erkenning

van de geleverde zorg herstellende mensen kan helpen om wegen te vinden om in de toekomst op een vrije manier verantwoordelijkheid te kunnen nemen en te kunnen zorgen. Voor zichzelf en voor anderen.

Ten slotte spreken wij over een situatief verstaan van het slachtofferbegrip. De gemeentebegeleiders verwachten dat de notie van een situatief verstaan slachtofferschap in de praktijk van de gemeentebegeleiding goede diensten kan doen. Een situatief verstaan slachtofferbegrip kan helpen om begrip te creëren en om erkenning te bieden. Met een situatief verstaan slachtofferbegrip neem je immers duidelijk een positie in. Je erkent dat er sprake is van misbruik. In een bepaalde situatie is iemand slachtoffer van een dader geworden. Tegelijkertijd zeg je met een situatief gebruikt slachtofferbegrip dat dit niet het hele verhaal is. Mensen die in een bepaalde situatie slachtoffer zijn geworden, zijn niet alleen maar slachtoffer. Zij zijn veel meer. En mensen die in een bepaalde situatie dader zijn geworden, zijn niet alleen maar dader. Ook zij zijn veel meer. Zo kan een situatief slachtoffer- en daderbegrip er ook toe bijdragen dat gemeenteleden zich gezien voelen in hun loyaliteit voor de grensoverschrijdende pastor die zo veel meer is dan dader alleen en die ook zo veel goeds heeft gedaan. Erkenning door de gemeentebegeleider van al dit 'meer' kan er vermoedelijk toe bijdragen dat het verzet binnen de gemeente tegen een erkennen van het grensoverschrijdende karakter van het seksuele of geseksualiseerde contact vermindert.

#### *d. De culturele context*

Op verschillende momenten tijdens het gesprek komt de culturele context waarbinnen seksuele grensoverschrijding gebeurt en waarbinnen de betrokkenen met de grensoverschrijding en met alle gevolgen proberen om te gaan, ter sprake. Wij spreken over de toegenomen maatschappelijke ruimte om verhalen van slachtoffers te kunnen horen en wij spreken erover dat de emancipatie van slachtoffers als het ware overal in de lucht hangt (vgl. Van Dijk, 2008b). Deze toegenomen ruimte wordt door de gemeentebegeleiders als positief ervaren. Maar wij hebben het ook over de 'achterkant' van deze ruimte, met name over de sterke neiging tot pathologiseren in onze proto-geprofessionaliseerde samenleving. Want zolang je iemand anders slachtoffer kunt noemen, blijf je als omstander zelf veilig buiten schot (vgl. Moser, 2007; Janoff-Bulman, 1992). Daarnaast benoemen de gemeentebegeleiders de behoefte in onze (vrij platte en egalitaire) samenleving om persoonlijk te kunnen oordelen. Binnen de gemeentebegeleiding komt dat met name tot uitdrukking in de moeite die gemeenteleden kunnen hebben om te accepteren dat in situaties van seksuele grensoverschrijding doorgaans niet alles openbaar kan worden gemaakt. 'Mensen vinden het heel lastig dat zij niet alles mogen weten. Maar je kunt best uitleggen dat zij het in die situatie zelf ook niet prettig zouden vinden als alles bekend werd gemaakt.' Als het goed is, krijgen mensen in een geloofsgemeenschap die met seksuele grensoverschrijding wordt geconfronteerd het gevoel dat door de kerkelijke rechtspraak en door de gemeentebegeleiding een 'afgebakende gemandateerde ruimte' wordt geschapen waarbinnen de grensoverschrijding wordt behandeld. Een veilige gemandateerde ruimte die gemeenteleden het gevoel kan geven dat de zaak in goede handen is. En dat zij er dus niet zelf van alles mee hoeven te doen. Maar of dat ook inderdaad zo werkt, staat en valt met het vertrouwen van mensen: 'Als je geen vertrouwen hebt in de gang van zaken, dan wil je zelf oordelen.' De gemeentebegeleiders spreken erover dat transparantie cruciaal is voor het scheppen van dit vertrouwen. 'Het proces van de gemeentebegeleiding moet helemaal transparant zijn. Inhoudelijk kunnen wij soms niet alles zeggen. Maar over het proces mag je het naadje van de kous weten van me.'



De gemeentebegeleiders spreken erover dat het heel confronterend kan zijn voor een geloofsgemeenschap om na te denken over de cultuur in hun eigen gemeente en over de vraag hoe de grensoverschrijding in deze gemeente kon gebeuren. De vraag hoe binnen een geloofsgemeenschap wordt omgegaan met intimiteit, of met conflicten, kan al gauw als bedreigend worden ervaren. Ook hier geldt dat het voor een geloofsgemeenschap veiliger voelt om naar het individuele slachtoffer (of naar de grensoverschrijdende pastor) te wijzen dan om de vraag te stellen hoe een bepaalde cultuur er eventueel toe heeft bijgedragen dat de grensoverschrijding in deze gemeenschap mogelijk werd. Eén van de gemeentebegeleiders vertelt dat zij deze vragen in een concrete situatie niet aan het begin van de begeleiding aan de orde heeft willen stellen. Dan moet je immers nog binnenkomen. Dan moet je nog het vertrouwen van de mensen winnen en dan moet je de mensen nog mee zien te krijgen. Daarom ga je zo'n potentieel lastig thema in het begin misschien een beetje uit de weg. Maar aan het eind, bij de evaluatie, is het eigenlijk al te laat om er nog iets mee te doen. Een ander merkt vanuit zijn ervaring als interim-predikant op dat je deze potentieel lastige vragen misschien juist aan het begin moet stellen. Als het ijzer nog heet is. 'Binnen honderd dagen. Dan is de situatie nog open. Daarna ben je al te veel onderdeel van het systeem.' Verschillende gemeentebegeleiders geven tijdens de evaluatie aan het eind van deze tweedaagse aan dat zij in de toekomst willen proberen om aan het begin van de begeleiding meer te horen te krijgen over de cultuur van de betrokken gemeente. Dat zij graag meer willen horen over hoe de mentaliteit van een gemeenschap is en wat haar (ongeschreven) regels zijn.

#### *e. De positie van de gemeentebegeleider*

De gemeentebegeleider heeft tot taak om samen met een stuurgroep de gemeente in haar omgang met de grensoverschrijding te begeleiden en om pastorale zorg voor alle betrokkenen te waarborgen. Vragen die in de gemeentebegeleiding een rol spelen zijn bijvoorbeeld: wie zien wij over het hoofd?, of: wat heb jij nodig om verder te kunnen? Om heel de gemeenschap te kunnen begeleiden, zijn voor de gemeentebegeleiders hierbij een zekere onafhankelijkheid en afstand tot de verschillende groepen in de geloofsgemeenschap belangrijk. Een gemeentebegeleider van wie mensen het gevoel hebben dat hij of zij partijdig is met één groep en die door mensen in één kamp wordt ingedeeld, verliest het vertrouwen en daarmee de ruimte om in de gemeente te kunnen werken. Uit verschillende gesprekken blijkt echter dat sommige onderzoeksparticipanten de afstand tot de gemeentebegeleiding als groot ervaren. En de grote afstand maakt het voor deze participanten lastig om erop te vertrouwen dat hun zaak bij de gemeentebegeleiding in goede handen is. In het gesprek met Paulien zien wij bijvoorbeeld dat Paulien degene die voor haar in de stuurgroep zat, is kwijtgeraakt. Wij noemden al dat goede communicatie en zorgvuldige instructie van de stuurgroepleden, met name van het lid dat in de stuurgroep het perspectief van het slachtoffer moet inbrengen, heel belangrijk zijn. Maar is dat genoeg? Of gaat de behoefte aan een minder grote afstand soms verder dan dat? Een van de gemeentebegeleiders vertelt over de kritische vragen die een benadeelde haar na afronding van het begeleidingstraject heeft gesteld. Tijdens de gemeentebegeleiding zelf was er nooit rechtstreeks contact geweest tussen haar en de gemeentebegeleider. 'Waar was je toen?', vroeg deze vrouw de gemeentebegeleider achteraf. 'Waar stond jij? En waarom stond je daar?' En: 'Zelfs van jou kon ik toen niet op aan.' In mijn ogen raken deze vragen aan mijn eigen gevoel, tijdens en na de tweedaagse, van een wringen tussen het perspectief van de primaire slachtoffers en het perspectief van de gemeentebegeleiders. Zijn misschien mijn redenering om op dit ene punt in het onderzoek wat meer afstand te moeten houden, en de argumenten van de gemeen-

tebegeleiders dat zij enige afstand moeten bewaren om als gemeentebegeleider te kunnen werken, vergelijkbaar? Ook in die zin vergelijkbaar dat niet alleen ik met betrekking tot het onderzoek op dit punt beter had moeten opletten om het perspectief van de primaire slachtoffers niet te veel kwijt te raken in de ontmoeting met het bredere perspectief van de gemeentebegeleiders, maar dat ook de gemeentebegeleiders erop moeten letten dat zij er werkelijk in slagen om ook het perspectief van de benadeelde mee te nemen in de begeleiding? Want blijkbaar is het voor de benadeelden nu niet altijd voldoende als er iemand in de stuurgroep zit die daar hun perspectief probeert te vertegenwoordigen. Uitgaande van de ervaring van de afstand die sommige primaire slachtoffers tot de gemeentebegeleiding hebben ervaren, draait de reflectie in deze subparagraaf om de vraag hoe de positie van de gemeentebegeleider er precies uitziet en zou kunnen uitzien, met name als het gaat om diens positie ten opzichte van het primaire slachtoffer. Wij gaan eerst in op de vraag of een houding van veelzijdig gerichte partijdigheid de gemeentebegeleider kan helpen om de afstand tot met name primaire slachtoffers in de gemeentebegeleiding te verkleinen, zonder zelf verstrikt te raken in de problematiek. Nadat wij zijn ingegaan op voordelen en risico's van het plaatsen van een vertrouwenspersoon van de benadeelde in de stuurgroep, bespreken wij ook de wenselijkheid van rechtstreeks contact tussen gemeentebegeleider en benadeelde.

#### *Veelzijdig gerichte partijdigheid als houding van de gemeentebegeleider?*

Zou het misschien mogelijk zijn om primaire slachtoffers die daar behoefte aan hebben wat nauwer bij het proces van de gemeentebegeleiding te betrekken zonder daarmee het vertrouwen van anderen in de gemeente kwijt te raken? Tijdens de tweedaagse spreken wij over de actieve betrokkenheid van diverse onderzoeksparticipanten bij het proces in de geloofsgemeenschap en over hun liefde voor de kerk, die uit verschillende gesprekken spreekt. En over het verlangen van enkele participanten om mee te denken. Om samen met anderen te zoeken naar oplossingen voor de situatie waarin de geloofsgemeenschap door de grensoverschrijding terecht is gekomen. Ik zeg in dit verband dat het mij belangrijk lijkt dat gemeentebegeleiders de mogelijkheid dat primaire slachtoffers soms misschien willen meedenken over het proces in de geloofsgemeenschap, als het ware opnemen in hun repertoire. Natuurlijk mag zo'n meedenken geen norm worden, maar daar waar blijkt dat primaire slachtoffers zo betrokken zijn en ernaar verlangen om op de een of andere manier mee te denken, is het denk ik goed om deze behoefte in elk geval te signaleren en om er misschien ook op in te kunnen gaan. De gemeentebegeleiders reageren enigszins terughoudend. Terwijl ik er zelf helemaal geen duidelijke voorstelling van heb hoe zo'n meedenken er concreet zou kunnen uitzien, denken de gemeentebegeleiders hierbij onmiddellijk aan de stuurgroep. En primaire slachtoffers in de stuurgroep, dat ziet niemand van hen zitten: 'Misschien willen ook daders wel constructief meedenken. Moet je die dan ook in de stuurgroep zetten? Er moet enige professionele distantie zijn, anders wordt het te ingewikkeld.' Wel kunnen de gemeentebegeleiders zich voorstellen dat je als stuurgroep een ronde maakt langs alle betrokkenen en dat je daarbij de betrokkenen niet alleen maar vraagt wat zij nodig hebben, maar dat je hen ook uitnodigt om eventueel mee te denken en om te vertellen wat zij in deze situatie eventueel te bieden hebben.

Dat je als gemeentebegeleider geen primaire slachtoffers in de stuurgroep wilt zetten, begrijp ik. Maar toch blijf ik op het punt van de positie van de gemeentebegeleider nog even haken. 'Enige professionele distantie', wat is dat eigenlijk? Een van de gemeentebegeleiders noemt in dit verband het contextuele begrip veelzijdig gerichte partijdigheid: het achtereenvolgens gaan staan achter de belangen en posities van alle betrokkenen. Zij vertelt dat zij een

veelzijdig gerichte partijdigheid in het begin als heel lastig, als een belemmering, heeft ervaren, maar dat zij nu merkt hoeveel handlingsruimte deze houding haar geeft. Vanuit een te snel gevoel van verstaan heb ik haar toen helaas niet gevraagd om precies uit te leggen hoe zij in de begeleiding precies vormgeeft aan deze houding. Zoals wij zagen bij de bespreking van de contextuele benadering in het hoofdstuk 'Lenzen' is veelzijdig gerichte betrokkenheid allereerst het vermogen van mensen om betrokken te zijn bij verschillende anderen. Specifieker wordt met het begrip veelzijdig gerichte partijdigheid een houding of een manier van werken van therapeuten en pastores aangeduid. Wie werkt vanuit veelzijdig gerichte partijdigheid plaatst zich achtereenvolgens achter de belangen en posities van de diverse betrokkenen. Ieders verdienste en ieders destructieve gerechtigheid worden zichtbaar gemaakt. Wie werkt vanuit veelzijdig gerichte partijdigheid probeert verbindend te luisteren zodat niemand wordt buitengesloten. Wie vanuit veelzijdig gerichte partijdigheid werkt, zal veronderstellen dat alle betrokkenen ten diepste verlangen naar verantwoordelijkheid en betrouwbaarheid. Om in de gemeentebegleiding waar mogelijk aan te sluiten bij de (resten van) loyaliteiten van anderen. Wie werkt vanuit veelzijdig gerichte partijdigheid bedoelt dus met 'enige professionele distantie' duidelijk niet een afstandelijke neutraliteit, maar een systematisch achtereenvolgens partijdig zijn met de verschillende betrokkenen. Is het met deze houding misschien mogelijk om werkelijk vanuit het perspectief van de primaire slachtoffers te kijken zonder hierdoor het vertrouwen van de rest van de geloofsgemeenschap kwijt te raken?

In dit verband is de vraag naar het niveau waarop deze houding van veelzijdig gerichte partijdigheid betrekking heeft interessant. Met andere woorden, wat is eigenlijk de reikwijdte van deze benadering? Gemeentebegleiders werken vooral coördinerend. Zij inventariseren wie welke zorg nodig heeft en zorgen ervoor dat deze zorg er komt. Zij letten erop dat niemand buiten beeld raakt. Zij coördineren de communicatie naar de gemeente. Dat betekent waarschijnlijk dat een houding van veelzijdig gerichte partijdigheid in eerste instantie gevraagd zal worden van de stuurgroepen. Om als stuurgroep niemand uit het oog te verliezen en aan alle betrokkenen de juiste zorg te kunnen verlenen.

Maar misschien kun je met deze benadering meer doen. Misschien zou het goed zou zijn om de reikwijdte van deze benadering te vergroten. Vermoedelijk gebeurt dat ook in de gemeentebegleiding. Ik denk nu bijvoorbeeld aan een situatie waarbij een gemeentebegleider kerkenraadsleden gevraagd heeft om zich te positioneren in de ruimte, ten opzichte van twee stoelen die de benadeelde en de grensoverschrijdende pastor voorstelden. Eerst werden de mensen uitgenodigd om hun plaats te bepalen vanuit hun positie als kerkenraadslid. In een tweede ronde werden zij uitgenodigd om zich opnieuw te positioneren, maar nu 'zonder hun kerkenraadspet op'. Op deze manier kan zichtbaar worden dat posities minder zwart-wit en minder statisch kunnen zijn dan zij misschien lijken. Op deze manier kan zichtbaar worden waar beweging mogelijk is. En op deze manier worden mensen zich bewust van hun eigen meerstemmigheid en van hun eigen verschillende loyaliteiten. Mensen kunnen worden uitgenodigd om te vertellen waarom zij een bepaalde positie hebben gekozen. Zo kan bijvoorbeeld hun zorg om bepaalde anderen zichtbaar worden. En vermoedelijk zijn er vergelijkbare voorbeelden. Misschien is het mogelijk om dit vergroten van de reikwijdte van het werken vanuit veelzijdig gerichte partijdigheid nog systematischer te doen dan het nu vermoedelijk meestal gebeurt. En om te reflecteren op de betekenis van dit vergroten van het bereik voor de taakomschrijving van de gemeentebegleider. Uitgaande van de gesprekken met de onderzoeksparticipanten en van de ervaringen van de gemeentebegleiders noemen wij verschillende voor-

beelden die de mogelijkheden laten zien van een bredere inzet van veelzijdig gerichte partijdigheid in de gemeentebegeleiding.

Het belangrijkste argument om na te denken over een breder werken vanuit veelzijdig gerichte partijdigheid heeft te maken met het feit dat veelzijdig gerichte betrokkenheid niet alleen een professionele houding of methode is, maar allereerst een hoedanigheid van mensen.<sup>259</sup> Wie werkt vanuit veelzijdig gerichte partijdigheid sluit aan bij deze veelzijdige betrokkenheid van alle betrokkenen. In de interviews zijn de onderzoeksparticipanten zelf telkens weer meerzijdig betrokken gebleken. Zij begrijpen de verwarring en de pijn bij de anderen heel goed. Juist omdat zij die pijn en die verwarring zelf zo goed herkennen. Ik denk in dit verband bijvoorbeeld aan Iris, die vertelt dat het deel van de gemeente dat dicht bij de grensoverschrijdende pastor stond, door de heldere keuze van de oudsten eigenlijk nergens meer terecht kon.

Het lijkt mij goed als gemeentebegeleiders erin slagen aan te sluiten bij de resten van loyaliteit en vertrouwen van de verschillende betrokkenen, en om deze ook in de gemeentebegeleiding in te zetten. Bijvoorbeeld door onder meer de benadeelden te vragen wat zij te bieden hebben en door hen uit te nodigen om mee te denken over mogelijke oplossingen. Niet alleen omdat een meedenken voor de benadeelden zelf belangrijk kan zijn, maar ook vanuit de ervaring dat mensen die seksuele grensoverschrijding hebben ervaren veel te bieden hebben. Wat er in de afgelopen decennia is bereikt aan begeleiding, voorlichting, procedures en bewustwording is immers doorgaans geïnitieerd door mensen die zelf seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ervaren. Misschien is voor dit meedenken wel een nauwer contact tussen gemeentebegeleiding en verschillende betrokkenen nodig dan er tot nu toe vaak is. Hieronder gaan wij nader op deze vraag in.

#### *Een vertrouwenspersoon van het primaire slachtoffer in de stuurgroep?*

Uitgaande van de ervaringen van verschillende onderzoeksparticipanten spreken de gemeentebegeleiders erover in hoeverre het wenselijk is om iemand die binnen de gemeente een vertrouwenspersoon is van de benadeelde, in de stuurgroep te zetten. Is het voor die persoon niet te belastend om te moeten omgaan met mogelijk botsende loyaliteiten en conflicterende belangen? Is het gevaar dat de benadeelde deze vertrouwenspersoon hierdoor kwijtraakt niet te groot? Zou het misschien verstandig zijn om te werken met een soort tweetrapsraket, waarbij iemand anders dan deze vertrouwenspersoon namens het slachtoffer plaatsneemt in de stuurgroep om binnen de stuurgroep het perspectief van het slachtoffer te vertegenwoordigen? Hierdoor blijft de vertrouwenspersoon vrij om voluit achter het slachtoffer te staan zonder rekening te moeten houden met botsende perspectieven. De ervaringen op dit punt zijn gemengd; er zijn zeker ook goede ervaringen opgedaan in situaties waarin een vertrouwenspersoon van het primaire slachtoffer in de stuurgroep zat.

Vermoedelijk is voor primaire slachtoffers de ervaring zich werkelijk erkend en gehoord te voelen voorwaarde om hun eigen meerzijdige betrokkenheid überhaupt (weer) te kunnen voelen. Een vertrouwenspersoon van de benadeelde in de stuurgroep kan in het bieden van deze erkenning vermoedelijk een belangrijke rol spelen. Waar deze vertrouwenspersoon vervolgens vanuit deze erkenning ook meerzijdig partijdig is met anderen (en hierbij als het goed is zo veel mogelijk aansluit aan de meerzijdige betrokkenheid van de benadeelde), hoeft dat misschien door de benadeelde niet als een bedreiging te worden ervaren. Heel korte lijntjes lijken mij

---

<sup>259</sup> Hierbij duiden wij dit menselijke vermogen aan als 'veelzijdig (of meerzijdig) gerichte betrokkenheid' en de professionele houding als 'veelzijdig (of meerzijdig) gerichte partijdigheid' (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 167v).

daarvoor een voorwaarde. Risicovol blijft het wel. De in het hoofdstuk 'Web' beschreven pijn van onderzoeksparticipanten die ervaren dat iemand van wie zij steun verwachten niet voluit voor hen kiest, laat dit duidelijk zien. Misschien is het soms zelfs mogelijk om met de benadeelden zelf te overleggen wie hun perspectief het beste kan vertegenwoordigen in de stuurgroep.

Maar als je dat inderdaad zou doen, moet de mogelijkheid om mee te denken over de samenstelling van de stuurgroep dan niet ook gelden voor de grensoverschrijdende pastor? In theorie wel, lijkt mij. Tegelijkertijd mag iets dat bedoeld is om te voorkomen dat het primaire slachtoffer buiten zicht raakt, geen weg worden waarlangs een grensoverschrijdende pastor zijn manipulaties kan uitbreiden tot in de stuurgroep. Belangrijk criterium is in dit verband vermoedelijk de houding van veelzijdig gerichte partijdigheid die van elk stuurgroepslid mag worden verwacht en gevraagd, ook van degene die binnen de stuurgroep het perspectief van de grensoverschrijdende pastor (en diens gezin) vertegenwoordigt.

#### *Rechtstreeks contact tussen gemeentebegeleider en primair slachtoffer?*

De vraag naar een mogelijke verbreding van de houding van veelzijdig gerichte partijdigheid leidt tot de vraag of rechtstreeks contact tussen gemeentebegeleider en benadeelde wenselijk is. In de huidige praktijk en uitgaande van de meer coördinerende taakbeschrijving van de gemeentebegeleiders is rechtstreeks contact niet vanzelfsprekend. In mijn ogen zou het wel goed zijn als gemeentebegeleider en benadeelde elkaar in een vroeg stadium rechtstreeks ontmoeten. Allereerst omdat dit aan mensen die seksuele grensoverschrijding hebben ervaren het gevoel geeft gehoord en gezien te worden. Nu hebben slachtoffers te vaak het gevoel dat hun verhaal niet wordt gehoord. Zij hebben te vaak het gevoel dat er alleen maar *over* hen wordt gesproken en niet *met* hen. Mensen die grensoverschrijding hebben ondervonden komen in de marge van de geloofsgemeenschap terecht. Zij ervaren uitsluiting. Rechtstreeks contact met de gemeentebegeleider kan voor hen betekenen dat zij er weer wat meer bij betrokken worden. Dat lijkt mij belangrijk. Een tweede argument voor een rechtstreeks contact tussen gemeentebegeleider en benadeelde heeft te maken met de beeldvorming van de gemeentebegeleider. Wij spreken erover dat gemeentebegeleiders doorgaans via een vrij smalle ingang de gemeente binnenkomen. Gemeentebegeleiders horen het verhaal van een of van twee mensen. Deze mensen brengen een bepaalde interpunctie aan in de gebeurtenissen. Al vertellend bepalen zij begin- en eindpunten en de momenten waarop de dingen een wending namen of niet. Al vertellend roepen deze mensen bepaalde beelden op. Terwijl er ook andere beelden zijn en terwijl ook een andere interpunctie mogelijk is. Wij spreken over manieren om er als gemeentebegeleider voor te zorgen dat je een open houding blijft houden en dat je je eerste beeld eventueel laat corrigeren door de ervaringen van anderen. Rechtstreeks contact met benadeelden in een vroeg stadium van de gemeentebegeleiding kan gemeentebegeleiders helpen om hun beeld te verbreden.

Maar ook een rechtstreeks contact tussen gemeentebegeleider en benadeelde roept de vraag op of de gemeentebegeleider dan ook geen direct contact met de grensoverschrijdende pastor zou moeten hebben. En weer denk ik dat dat in principe inderdaad zo is. Het kan mensen in de geloofsgemeenschap het vertrouwen geven dat ook de pastor wordt gehoord. Voor het proces in de geloofsgemeenschap is dat belangrijk. Belangrijk lijkt mij vooral dat gemeentebegeleiders zich er bij het voeren van deze gesprekken van bewust blijven dat waarheidsvinding niet hun taak is. Als er sprake is van een rechtstreeks contact, dient dit contact er niet toe

om als gemeentebegeleider zelf te kunnen oordelen, maar dan dient het ertoe de zorgen, behoeften en mogelijkheden van de verschillende betrokkenen te kunnen zien en horen.

De vraag naar de wenselijkheid van rechtstreeks contact afsluitend, gaan wij in op een ervaring van één van de gemeentebegeleiders. Deze begeleider werd een tijd na de afronding van een begeleidingstraject gevraagd om samen met de betreffende benadeelde na te denken over de vraag wat deze vrouw op dat moment nodig had. De benadeelde en de gemeentebegeleider bedachten toen om tien vrouwen uit de geloofsgemeenschap uit te nodigen voor een gesprek. Samen met de gemeentebegeleider bepaalde deze vrouw wie zij wilde uitnodigen en wat zij op welke manier wilde vertellen en wat haar vraag aan deze vrouwen was. De gemeentebegeleider vertelt hoe bijzonder zij deze ontmoeting en het daaropvolgende gesprek met de groep vrouwen vond en hoe zij onder de indruk was van de wijze waarop deze vrouw aangaf wat zij nodig had en hoe zij daaraan vorm heeft gegeven. Voordat wij ingaan op de vraag naar de betekenis van dit verhaal voor de mogelijkheid en wenselijkheid van rechtstreeks contact tussen gemeentebegeleider en primair slachtoffer, maken wij nog even een andere opmerking. Dit voorbeeld raakt aan het in het hoofdstuk 'Web' besproken thema van een 'derde' die eraan kan bijdragen dat mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ervaren hun plaats in de geloofsgemeenschap zouden kunnen behouden. Hier is het gelukt om een 'derde' te organiseren. Natuurlijk kun je dit niet zonder meer kopiëren; niet overal zullen er mensen zijn die bereid zijn om op een vergelijkbare manier om een primair slachtoffer heen te staan. Maar omdat wij in verschillende gesprekken zagen dat mensen die 'derde' proberen te zijn voor een slachtoffer zelf gevaar lopen te worden uitgesloten, is dit voorbeeld interessant. Tien mensen, zeker als het gaat om betrokken en centrale gemeenteleden, die sluit je immers niet zomaar uit... Terug naar de vraag naar de mogelijkheid en wenselijkheid van rechtstreeks contact. Op de vraag naar de status van de ontmoeting met de benadeelde en van het gesprek met de tien vrouwen, zei de betreffende gemeentebegeleider dat zij deze ontmoeting en het gesprek als een toegift heeft ervaren. 'Een toegift die ik niet had willen missen.' Waarom, vraag ik me af, zou zo'n ontmoeting een toegift moeten zijn? Is dit niet juist een prachtig voorbeeld van de mogelijkheden die gemeentebegeleiding zelf kan bieden?

### *Vragen*

Twee kritische vragen. Ten eerste: zijn wij wat de mogelijkheden van veelzijdig gerichte partijdigheid aangaat niet te optimistisch? Misschien. De ervaring leert dat het mensen die seksueel misbruik in een pastorale relatie hebben ondervonden doorgaans niet lukt om hun plaats in de geloofsgemeenschap te behouden. Misschien verwachten wij inderdaad te veel als wij verwachten 'dat het allemaal weer goed komt'. Maar ook al komt het niet goed in die zin dat benadeelden in de geloofsgemeenschap willen en kunnen blijven, dan nog maakt het uit hoe het proces verloopt. Goed kunnen scheiden is immers ook een kunst. En voor mensen die seksueel misbruik hebben ervaren, maakt het ontzettend veel uit hoe zij weggaan. Zo noemt Paula bijvoorbeeld jaren later een gevoel van onvrede met de kerk. Zou het hebben geholpen als er in de gemeentebegeleiding meer was gebeurd? Was dat mogelijk geweest? In contextuele therapie en in contextueel pastoraat wordt gezocht naar het rechtstreekse gesprek tussen alle betrokkenen. Bij de bespreking van de contextuele benadering stelden wij dat een geloofsgemeenschap niet vergeleken kan worden met een gezin of familie. Het weefsel van de geloofsgemeenschap is van een heel andere aard. Bovendien zou een rechtstreeks contact tussen grensoverschrijdende pastor en slachtoffer in de meeste gevallen door getroffen en ook als onwenselijk worden ervaren. Maar tussen primair slachtoffer en geloofsgemeenschap had toen misschien nog wel iets

kunnen gebeuren, of kan misschien nog wel iets gebeuren. Zodat Paula en anderen in vrede kunnen gaan.

Een tweede kritische vraag: overvraagt zo'n ruim opgevatte houding van veelzijdig gerichte partijdigheid een gemeentebegeleider niet? Mogen wij van gemeentebegeleiders wel vragen om zich zo rechtstreeks met de problematiek in de gemeente bezig te houden, of raakt hij of zij dan zelf verstrikt? Een van de gemeentebegeleiders vertelt hoe een houding van veelzijdig gerichte partijdigheid haar juist helpt om niet verstrikt te raken: 'Veelzijdig gerichte partijdigheid levert ons handelingsruimte op. Als we te veel hier of daar betrokken raken, dan kunnen we niet meer vrij werken.' Ook in therapie of pastoraat vanuit de contextuele benadering helpt veelzijdig gerichte partijdigheid therapeuten en pastores om verbonden én vrij te blijven, ook in zeer complexe situaties. Maar nogmaals, het weefsel van een geloofsgemeenschap is van een andere orde.

Wij sluiten deze reflectie af met de vraag naar de betekenis van een breder werken vanuit veelzijdig gerichte partijdigheid voor de taakomschrijving van de gemeentebegeleider. In het hierboven voorgestelde wordt de taak van stuurgroep en gemeentebegeleider groter. Zo verstaan gaat de gemeentebegeleiding duidelijk verder dan het inventariseren van vragen en het doorverwijzen naar hulp. Zo verstaan kost de gemeentebegeleiding meer tijd en meer geld. Het is dus maar de vraag of zo'n vergroten van het bereik mogelijk is. Daarnaast zullen er ongetwijfeld ook praktische of principiële bezwaren zijn die ik vanuit mijn meekijken met het perspectief van primaire slachtoffers minder goed kan overzien. Desondanks lijkt het mij vruchtbaar om over een dergelijke verbreding na te denken.

#### *f. Ecclesiologie*

Met de vragen die de vorige subparagraaf afsluiten raken wij al een beetje aan de vraag naar het doel van de gemeentebegeleiding en daarmee komen ook ecclesiologische vragen om de hoek kijken. In deze subparagraaf zullen wij ingaan op enkele ecclesiologische beelden die in het gesprek met de gemeentebegeleiders een rol speelden.

'Dan maak je het toch weer mooi!', reageert een van de gemeentebegeleiders wanneer ik ergens in het gesprek een ideale uitkomst schets. 'Dan maak je het toch nog zinvol. Zo werkt het niet. Het is te mooi! Gemeentes zijn soms helleplaatsen. Dat verander je niet. Wat betekent dat voor de kerkbeelden?' Aan het eind van de tweedaagse spreken wij over de betekenis van al het eerder gezegde voor de ecclesiologie. Wij vragen ons af wat het feit dat mensen die seksuele grensoverschrijding hebben ervaren doorgaans hun plaats in de geloofsgemeenschap kwijt-raken, betekent voor de ecclesiologie. Wij hebben het over het karakter van ecclesiologie als discipline. Dat in de ecclesiologische reflectie wordt getracht om het ideaal van hoe de kerk zou moeten zijn, en de modderige werkelijkheid van de kerk zoals ze is, op de een of andere manier bij elkaar te houden. Daar waar de beelden te ver afstaan van de werkelijkheid worden ze hol. Daar waar beelden de werkelijkheid niet op de een of andere wijze overstijgen, voegen zij niets toe. Goede beelden van de kerk kunnen vergezichten zijn die ons wenken en leiden. Tegelijk kunnen goede beelden van de kerk praktijken in geloofsgemeenschappen onder kritiek stellen. Het visioen biedt ook een kritische kijk op de situatie. (Vgl. Healy, 2000)

Een eerste beeld van de kerk dat in het gesprek aan de orde komt, is het beeld van de gemeente die meer kan dan het individu. Wij spreken erover dat de verdeeldheid die na de confrontatie met de grensoverschrijding dikwijls ontstaat in de geloofsgemeenschap feitelijk uiterst functioneel is. Samen zorgt de geloofsgemeenschap er in veel gevallen voor dat niemand over het hoofd wordt gezien. 'De een zorgt voor die en de ander zorgt voor die.' Een van de ge-

meentebegeleiders reflecteert hierop: 'Ik denk aan Jezus van Nazareth die ergens zegt dat wij meer nog zullen doen dan hij kan. Ik heb dit altijd toegepast op de collectiviteit van de gemeente die nu eenmaal op meer plaatsen tegelijk kan zijn, in tegenstelling tot Jezus van Nazareth.' Met zijn allen kun je meer. Kun je ook meer hebben misschien. Meer dragen. Met zijn allen kun je de last verdelen. De verdeeldheid die na de confrontatie met grensoverschrijding vaak ontstaat in de gemeente, wordt door de betrokkenen doorgaans als heel pijnlijk ervaren. En de zorg om de verdeeldheid, die een geloofsgemeenschap tot op het bot kan verscheuren, is uiteraard terecht. In het beeld van de kerk die als collectief kan doen wat de enkeling niet kan, wordt de verdeeldheid positief benaderd, omdat er erkenning wordt uitgesproken voor ieders inzet. Tegelijk wordt met dit beeld de samenhang benadrukt. De verschillende fracties worden als één gemeente aangesproken. Ik kan mij voorstellen dat dit beeld het mogelijk maakt om de verschillende betrokkenen erkenning te bieden en om hun pijn te benoemen. Daarmee kan dit beeld misschien een goed uitgangspunt zijn om vervolgens het vermogen tot meerzijdige betrokkenheid in mensen aan te spreken. In de hoop dat zij, uitgaande van dit beeld, ook de zorg en de legitimiteit van deze zorg van anderen in de gemeente kunnen zien en erkennen. Dat zou veel waard zijn. Een van de gemeentebegeleiders zegt: 'Erkenning is de sleutel voor het in beweging komen van alle partijen'. Met name degenen die de grensoverschrijding hebben ervaren, missen deze erkenning nu vaak. Dezelfde de gemeentebegeleider zegt in dit verband ook: 'Slachtoffers zoeken erkenning. Maar erkenning door de pleger blijft uit. Vervolgens zoeken zij erkenning door de gemeente. Ook die blijft uit. Daar zou ik wel iets mee willen, al weet ik niet hoe. Ik ben bijzonder sceptisch als het gaat om mogelijkheden van slachtoffers om in dezelfde gemeente te blijven. Maar als we ergens kunnen beginnen, is dat denk ik bij het punt van de erkenning.' De hier benoemde parallelle tussen wat slachtoffers verwachten van de grensoverschrijdende pastor en wat zij verwachten van de geloofsgemeenschap, maakt de erkenning vanuit de gemeente zo belangrijk. Deze parallelle maakt de gemeente tot een plaats 'waar wonden kunnen worden verdiept of genezen'.

Een tweede kerkbeeld dat in het gesprek met de gemeentebegeleiders een rol speelt, is het beeld van de kerk als Lichaam van Christus. Dezelfde gemeentebegeleider die zich verweerde tegen het schetsen van (te) ideale plaatjes, plaatst vraagtekens bij de hoop dat gemeentebegeleiding ertoe zou kunnen bijdragen dat primaire slachtoffers hun plaats in de geloofsgemeenschap kunnen behouden. 'Moet je niet veel strenger zijn?', vraagt zij. 'Hebben wij niet een te romantisch beeld van wat er gebeurd is? Als een dader zoiets doet, wordt er een been afgezet en dat groeit niet meer aan. Is het gevolg van wat de dader heeft gedaan niet dat het slachtoffer niet meer in deze gemeente terug kan? Er is iets blijvend kapot. Dit is gebeurd en dit kun je niet meer goed maken. Als we dat zeggen, dan is dat misschien hard, maar zijn we nu niet te zachte heelmeesters? Gaan we nog behandelen terwijl het geen zin heeft? En zou het niet helpen om dat meteen te zeggen?' In het gesprek dat zich daarop ontspint, spreken wij erover wie zoiets mag zeggen en wanneer. Mag een gemeentebegeleider zoiets zeggen? Of hoort het bij de professionaliteit van de gemeentebegeleider om aan te sluiten bij het tijdsfad van de degene die de grensoverschrijding heeft ervaren en om te blijven vragen wat hij of zij nodig heeft, ook al heeft hij of zij zelf weinig hoop dat diegene zijn of haar plek in de gemeente kan behouden? En is soms niet het proces in de gemeente belangrijk, ook al besluit de benadeelde uiteindelijk alsnog om te vertrekken? De ervaringen van de onderzoeksparticipanten zijn op dit punt verdeeld. Anne bijvoorbeeld is direct vertrokken en heeft in een andere geloofsgemeenschap een nieuw kerkelijk thuis kunnen vinden. Tamar vertelt dat het haar heeft geholpen om nog een tijd te blijven. Uiteindelijk kon zij met opgeheven hoofd gaan en in vrijheid haar talenten in een



nieuwe gemeente ontplooiën. Verschillende onderzoeksparticipanten zeggen achteraf dat het goed is geweest dat zij niet dadelijk zijn vertrokken. Ook al zijn zij uiteindelijk wel allemaal gegaan. De gemeentebegeleider die de vraag heeft gesteld of je niet strenger zou moeten zijn, zegt daarop: ‘Misschien moeten we vooral ons eigen beeld dat het weer goed moet komen, loslaten. En onze teleurstelling als het niet lukt.’ Blijven mag dus geen norm zijn. Een mogelijke vraag van de gemeentebegeleider kan ook zijn: wat heb je nodig om in vrede te kunnen gaan? Waar het om gaat is ook hier weer dat mensen die grensoverschrijding hebben ervaren zelf de regie houden.

Blijven mag dus geen norm zijn. Maar wat betekent dat voor de ecclesiologische reflectie? Wat betekent het aanvaarden van het feit dat wij niet altijd een inclusieve gemeente zijn? Dezelfde gemeentebegeleider schrijft, terugkijkend: ‘We hebben theologisch het beeld van de gemeente als Lichaam van Christus. Daarbij veronderstellen wij onbewust vaak een perfect/gezond lichaam. Leg dat eens voor aan mensen met een lichamelijke/geestelijke beperking. Dat verandert je denken. Ook een geschonden lichaam (er ontbreekt een lid – het is niet anders – we hebben het met elkaar laten gebeuren en we moeten ermee verder leven) is voluit Lichaam van Christus. (Sally McFague).’ Wij spreken erover dat ook de plaatselijke gemeente volwaardig kerk is. Het is troostend dat mensen die grensoverschrijding hebben ervaren zich soms in een andere gemeente, die eveneens volwaardig kerk is, weer thuis kunnen voelen. Maar hoe gaat het dan verder met de gemeente waar het gebeurd is? Lijdt de gemeenschap mee als één lid lijdt? Hoe ervaart zij het dat zij een lid verliest, dat zij geamputeerd raakt? ‘Het kan toch bijna niet anders dan dat dat wringt?’ In navolging van verschillende auteurs (zie bijvoorbeeld Gaede, 2006) vermoed ik dat het geloofsgemeenschappen op de langere termijn zou helpen wanneer zij proberen deze vragen niet uit de weg te gaan.

We spreken op verschillende momenten over ecclesiologische beelden die impliciet of expliciet binnen geloofsgemeenschappen leven. Als model of als norm. We spreken met name over het familiemodel van de kerk en over de kerk als een vriendengroep. We hebben het er bijvoorbeeld over dat seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie in een gemeente als een vorm van incest kan worden ervaren en dat geloofsgemeenschappen zich op een vergelijkbare wijze ook kunnen gedragen als een gezin dat probeert om incest dood te zwijgen. Zo waardevol als de noties van de kerk als familie of als vriendengroep zijn, voor een gemeente die zoekt naar beelden die helpen om met de grensoverschrijding om te gaan, zijn zij vermoedelijk weinig geschikt. Beide beelden maken het immers lastig om onder ogen te zien wat er binnen de ‘familie’ of in de ‘vriendenkring’ is gebeurd en beide beelden leiden tot hoge verwachtingen aan de wijze waarop mensen in deze situatie met elkaar zouden moeten omgaan. Waar het niet lukt om aan deze verwachtingen te voldoen, versterken deze beelden het gevoel tekort te schieten. Wij spreken erover dat *Koinonia*, de kerk als ‘gemeenschap van verschillenden’ (Meulink-Korf & Van Rhijn, 2002, 78) – ‘God heeft ons aan elkaar gegeven en wij moeten het met elkaar uithouden’ – voor gemeenten die met misbruik worden geconfronteerd vermoedelijk een breder en minder problematisch beeld zal zijn.

Naar aanleiding van het gesprek over de reductie van de identiteit van mensen die seksuele grensoverschrijding hebben ervaren, wordt een laatste beeld genoemd. Met het bekend worden van het gebeurde wordt de identiteit van degene die de grensoverschrijding is overkomen, versmald tot één enkel aspect. Opeens is iemand alleen nog maar slachtoffer. Alle andere eigenschappen, posities, vaardigheden enzovoort van een persoon vallen in de perceptie van de omgeving grotendeels of helemaal weg. Wij spreken in dit verband over de ervaring van onderzoeksparticipanten dat zij pas in een nieuwe gemeente weer het gevoel hadden helemaal zich-

zelf te kunnen zijn, en dat pas in een nieuwe situatie (waar zij in vrijheid kunnen kiezen om al dan niet iets te zeggen over hun geschiedenis) de reductie tot alleen maar slachtoffer niet meer speelt. Zou het ook mogelijk zijn, zo vragen wij ons af, om in de begeleiding deze reductie te doorbreken? Wij spreken erover dat een situatief gebruik van het slachtofferbegrip hieraan kan bijdragen. Daarnaast komt, in verband met de vraag of het groepsdynamisch wel mogelijk is om reducties binnen een geloofsgemeenschap weer terug te nemen, nog een ander kerkbeeld ter sprake. Voor het tegengaan van reducties is het belangrijk om te blijven werken aan een 'mondige gemeente' (Roscam Abbing, 1970). Het is belangrijk om te werken aan het besef dat mensen die grensoverschrijding hebben ervaren en mensen die grenzen hebben overschreden geen 'andere categorie mensen' zijn. 'Het zit ook in ons. Wij moeten weg uit de tweedeling. En wij moeten weg uit de 'begeerte van de onschuld'.' (Meulink-Korf, 1997, 13; vgl. Moser, 2007)

Afsluitend willen wij twee gedachten met dit beeld van de 'mondige gemeente' verbinden. Ten eerste impliceert het hierboven gezegde dat de eerder genoemde *Arbeit am Symbolischen* rond het slachtofferbegrip een manier is om aan een 'mondige gemeente' te werken. Waar een gemeente erin slaagt om mondig(er) te worden en om de begeerte van de onschuld achter zich te laten, daar zal vermoedelijk ook de vraag naar een cultuur in de geloofsgemeenschap die er eventueel toe bij heeft gedragen dat de grensoverschrijding mogelijk werd, minder bedreigend zijn. De tweede gedachte sluit hierbij aan. Zoals wij zagen, verzetten de onderzoeksparticipanten zich tegen de dichotomie van slachtoffer enerzijds en omstanders anderzijds. Zij verzetten zich tegen een versmallen van de gevolgen van de grensoverschrijding tot een individuele zaak. Zij wijzen erop dat de grensoverschrijding de hele kerk heeft beschadigd en zij verbazen zich erover dat mensen in de geloofsgemeenschap dat zo dikwijls niet willen zien. Zij proberen om de verantwoordelijkheid die zij voelen bij de kerk neer te leggen. Naarmate een gemeente meer 'mondige gemeente' zal zijn, zal zij deze verantwoordelijkheid misschien makkelijker op zich nemen. Misschien zijn er in een mondige gemeente die zich mede verantwoordelijk weet voor datgene wat er in haar midden is gebeurd, eerder mensen te vinden die het stokje van de primaire slachtoffers willen overnemen. Die zich ervoor willen inzetten dat de kerk een veilige plaats is. Dat is belangrijk. Niet alleen voor de betreffende geloofsgemeenschap, maar ook voor de mensen die de grensoverschrijding hebben ervaren. Want mensen die seksuele grensoverschrijding hebben ervaren, moeten niet alleen niet worden vastgehouden in hun slachtofferrol, zij moeten ook niet worden vastgehouden in een klokkenluiderrol of in een profetenrol. Want ook dat is een versmalling van hun identiteit.

#### *g. Een gesprek over het gesprek*

Enkele weken nadat ik mijn verslag van deze bespreking van de tweedaagse ontmoeting op Hydepark aan de gemeentebegeleiders had toegestuurd, boden zij mij de gelegenheid om tijdens een van hun bijeenkomsten met hen over hun leeservaringen te spreken. Op twee punten uit dit gesprek willen wij nader ingaan, namelijk op de vraag naar de wenselijkheid van rechtstreeks contact tussen benadeelde en gemeentebegeleider en op het gebruik van psychologische taal. Maar eerst nog een opmerking vooraf. Een van de gemeentebegeleiders verbaast zich er aan het begin van het gesprek over hoeveel er sinds de tweedaagse op Hydepark is gebeurd. Hij vertelt hoezeer verschillende ervaringen en gebeurtenissen uit het afgelopen jaar zijn kijk op gemeentebegeleiding hebben bepaald en soms ook veranderd. Anderen herkennen dit. Dat betekent dat niet alleen de gesprekken met de onderzoeksparticipanten zoals die in de analysehoofdstukken aan de orde komen situatief moeten worden verstaan, maar ook de gesprekken die over de analyse zijn gevoerd. Wat de gemeentebegeleiders een jaar geleden tijdens de twee-

daagse hebben gezegd, zeiden zij vanuit bepaalde situaties en ervaringen. Maar de gemeentebegeleiders staan niet stil. Niet alleen achter de citaten uit de analysehoofdstukken moet je dus als het ware de zwarte strepen denken die in een cartoon beweging aanduiden, deze zwarte strepen horen ook bij alles wat tijdens de verschillende gesprekken over de analyse is gezegd. Het in de dynamiek en in de situatie van deze gesprekken gezegde mag in de weergave niet bevroren tot statische of algemene 'waarheid'.

In dit tweede gesprek met de gemeentebegeleiders gaat het vooral om de vraag hoe het contact tussen stuurgroep en benadeelde in de gemeentebegeleiding vorm zou moeten krijgen. Enerzijds spreken wij over de wenselijkheid van rechtstreeks contact tussen benadeelde en gemeentebegeleider, anderzijds over de wijze waarop het perspectief van de benadeelde het beste kan worden ingebracht in de stuurgroep. Op de vraag of rechtstreeks contact wenselijk is, willen de gemeentebegeleiders geen algemeen antwoord geven. Want, zo benadrukken zij tijdens dit gesprek telkens weer, de situaties zijn te verschillend. Wat wijs is in een concrete situatie kan niet algemeen worden geformuleerd, het moet telkens opnieuw in de begeleiding worden bepaald. Gemeentebegeleiding is maatwerk. Enerzijds vertelt een gemeentebegeleider over een situatie waarin het haar heeft geholpen om een benadeelde op een gegeven moment zelf te ontmoeten en waarin deze ontmoeting ertoe bij heeft gedragen een tegenwicht te bieden tegen de heersende beeldvorming. Anderzijds vertelt een van de gemeentebegeleiders van een situatie waarin zij als gemeentebegeleider al bij voorbaat niet door een kerkenraad werd geaccepteerd omdat zij, aldus deze kerkenraad, door de verbondenheid van gemeentebegeleiders met SMPR te veel het perspectief van de klaagster zou vertegenwoordigen. In zo'n situatie zou een rechtstreeks contact de indruk van (eenzijdige) partijdigheid waarschijnlijk alleen maar bevestigen. 'Hier werkt een rechtstreekse ontmoeting waarschijnlijk juist tegen de belangen van de benadeelde in.' Verschillende gemeentebegeleiders vertellen dat het feit dat zij klager noch beschuldigde kennen hen ruimte oplevert in het gesprek met de gemeente. Juist vanuit deze afstand kunnen zij werken en juist vanuit deze afstand kunnen zij ook bepaalde dingen inbrengen. Zo wijzen gemeentebegeleiders geloofsgemeenschappen erop hoe makkelijk primaire slachtoffers buiten beeld raken in de dynamiek na de grensoverschrijding. Juist omdat zij dit als algemene ervaring kunnen inbrengen, merken de gemeentebegeleiders dat wat zij zeggen binnen geloofsgemeenschappen kan worden gehoord.

Wij spreken erover dat de gemeentebegeleider alleen dan wat meer op afstand kan blijven als het ook echt goed werkt dat er in de stuurgroep iemand zit die het perspectief van de benadeelde inbrengt. De keuze en de begeleiding van degene die dit perspectief in de stuurgroep moet inbrengen, zijn daarmee cruciaal voor de hele gemeentebegeleiding. Is het mogelijk om benadeelden bij de keuze van een geschikt stuurgroeplid te betrekken? Hoe zo'n kiezen van een stuurgroeplid in overleg met een benadeelde er in de praktijk zou kunnen uitzien als de gemeentebegeleider de benadeelde niet zelf spreekt, is een vraag waar wij geen algemeen antwoord op kunnen geven. Met name één gemeentebegeleider brengt vanuit haar ervaringen in dat de taak om binnen de stuurgroep het perspectief van de benadeelde in te brengen, voor dat betreffende stuurgroeplid zeer belastend kan zijn. Bijvoorbeeld wanneer een benadeelde veel beroep doet op dit stuurgroeplid. Naarmate de gemeentebegeleider probeert om zelf afstand tot de direct betrokkenen te bewaren, drukt de last van het uithouden van botsende perspectieven en belangen waarschijnlijk zwaarder op de schouders van degene die in de stuurgroep het perspectief van de benadeelde probeert in te brengen. Deze gemeentebegeleider vertelt dat in deze situatie een steungroepje werd geformeerd om de benadeelde heen, om het betreffende stuurgroeplid te ontlasten. Maar ook hier geldt dat situaties heel verschillend zijn. Een andere

gemeentebegeleider vertelt van een situatie waarin in de hele stuurgroep niemand de identiteit van de benadeelde kende. Degene die het perspectief van de benadeelde in de stuurgroep probeerde in te brengen, moest zich dus bij elke stap vrij kunstmatig proberen in te denken hoe deze stap voor een benadeelde zou voelen.

Wij spreken er ten slotte over dat een niet kiezen voor het slachtoffer door de onderzoeksparticipanten dikwijls wordt opgevat als een keuze voor de grensoverschrijdende pastor. Accepteren primaire slachtoffers dat gemeentebegeleiders wat afstand proberen te houden als het kader van de verantwoordelijkheid van de pastor voor de veiligheid van de pastorale relatie verder wel duidelijk is? Of schuilt in deze afstand niet toch het gevaar dat benadeelden de afstand ervaren als een niet kiezen en daarmee als een keuze tegen hen? En als dat inderdaad zo is, kun je daar als gemeentebegeleider dan iets aan doen? Een van de gemeentebegeleiders brengt op grond van haar ervaringen in een concrete situatie in dat benadeelden ook het gevoel kunnen hebben dat hun contact met de stuurgroep niet goed is wanneer de stuurgroep andere dingen doet dan waarop zij hoopten. 'Er is meer aan de hand: er gebeurt niet altijd precies wat de benadeelde wil. Want er zijn meer perspectieven en belangen. Dat is moeilijk te accepteren. Daardoor voelen benadeelden zich wellicht niet goed gehoord.'

Is het antwoord van de gemeentebegeleiders – als het gaat om het contact tussen benadeelde en stuurgroep – vooral dat het van de situatie afhangt hoe je hier het beste vorm aan kunt geven, als het gaat om het contact met de grensoverschrijdende pastor reageren de gemeentebegeleiders zeer terughoudend. Dat een grensoverschrijdende pastor constructief meedenkt over wie in de stuurgroep zijn of haar perspectief inbrengt, noemt een van de gemeentebegeleiders utopisch: 'De stuurgroep is geen belangenbehartigingsorganisatie in die zin dat er verschillende vertegenwoordigers van één belang in zitten; ze moeten allemaal tot op zekere hoogte meerzijdig partijdig kunnen zijn. Alle perspectieven moeten wel ingebracht en gehoord worden, zodat ze meetellen. Maar als iemand er als 'speciale vertegenwoordiger' (persoonlijk uitgezocht) zit, kan dat een verkeerde indruk wekken: hij/zij is er uitsluitend voor mij. En ook teleurstelling opleveren als je vindt dat jouw stem onvoldoende doorkomt. Maar: in de wegging van stemmen kan dat gebeuren. In geval van twijfel hanteer ik de richtlijn van de kerkorde: de belangen van het slachtoffer zijn doorslaggevend.' Ik breng op dit punt van het gesprek een opmerking in die de vroegere coördinator van SMPR, Sylvia van Delden, in dit verband maakte. Volgens Sylvia van Delden is de kans dat een grensoverschrijdende pastor zal proberen om de stuurgroep te manipuleren via het stuurgroeplid dat zijn of haar perspectief inbrengt, inderdaad zeer reëel. Volgens haar heeft dit echter ook wel een voordeel. Op die manier zie je als stuurgroep heel goed wat er in de gemeente speelt. Het zorgt ervoor dat de stuurgroep niet 'loszingt' van de rest van de gemeente. Andere gemeentebegeleiders herkennen dit. Wat er in de stuurgroep gebeurt, is een (zwakkere) afspiegeling van de dynamiek in de gemeente. Op het punt van een rechtstreeks contact met de grensoverschrijdende pastor reageert dezelfde gemeentebegeleider heel stellig: 'Alsjeblieft niet. Scheiden van communicatielijnen. Anders raak je als gemeentebegeleider volkomen verstrikt. Daders zetten toch al zo veel mensen aan het werk. Ik heb ook wel eens een poosje anonieme telefoontjes gehad waarvan we vermoedden dat die van de predikant kwamen. Enige bescherming daartegen is wel prettig. Ik zou overvraagd worden.'

Het andere punt waarop wij kort willen ingaan, is het gebruik van psychologische taal. Wij spreken erover dat het voor het verstaan van de gemeentedynamiek nodig is om ook te kunnen reflecteren op welke psychologische processen bij de betrokkenen spelen. En dan gaat het niet alleen om psychologische processen van degenen die de grensoverschrijding hebben ervaren,

maar ook om psychologische processen van alle andere betrokkenen, van de beschuldigde pastor, van de kerkenraadsleden, van overige gemeenteleden, van de stuurgroep en ook van de gemeentebegeleider zelf. Tegelijk brengt een dergelijke reflectie op psychologische processen, die geen zelfreflectie is, maar reflectie op processen bij anderen, makkelijk een soort objectivering met zich mee die vreemd is aan de wijze waarop ik gedurende het onderzoek vanuit het perspectief van de onderzoeksparticipanten probeerde met hen mee te kijken. Daar zit een blijvende spanning. Een van de gemeentebegeleiders beaamt dat. Volgens haar is de ervaring van deze spanning niet alleen maar iets wat ik in dit onderzoek in het bij elkaar komen van verschillende perspectieven heb ervaren, maar hoort het voelen van die spanning ook kenmerkend te zijn voor de gemeentebegeleiding zelf. In de gemeentebegeleiding gaat het erom deze spanning niet uit de weg te gaan, maar om in deze spanning te blijven staan en om die spanning uit te houden. Want, zo versta ik deze gemeentebegeleider hier, zolang je de spanning voelt, ben je je van de objectivering bewust en blijf je kritisch vragen welk doel de objectivering dient: 'Die spanning blijft staan. Iedere objectivering roept spanning op. Het roept de vraag op: wie dien ik hiermee? Deze spanning moeten we in beeld houden. Zij is fundamenteel voor ons werk.'

### *b. Reflectie*

Afsluitend nogmaals de vraag: wat betekenen de reacties van de gemeentebegeleiders voor dit onderzoek? Voor mij zijn de vaak wat terughoudende reacties van de gemeentebegeleiders een soort *reality check*. De gemeentebegeleiders kunnen en moeten beoordelen wat in de praktijk van de conflicterende belangen van de gemeentebegeleiding mogelijk is en wat niet. En de gemeentebegeleiders maken hierbij ook andere kanten van benadeelden mee, op een ander moment in het proces en in een andere dynamiek (vaak in het heetst van de strijd) en vanuit een ander perspectief dan ik in de gesprekken met de onderzoeksparticipanten (die vaak pas vele jaren na de grensoverschrijding zijn gevoerd) heb gezien. Daar ben ik mij zeer van bewust. Ik ben me er tevens van bewust dat ik in contact met de gemeentebegeleiders door het perspectief van mijn onderzoek als het ware van nature de moreel makkelijkere positie van pleitbezorger van de benadeelden inneem, terwijl de gemeentebegeleiders zich vanuit hun zorg voor de gemeente in haar geheel in een veel ingewikkeldere positie bevinden. Daarnaast krijgen zij in het contact met mij ook nog automatisch de complementaire rol toebedeeld mij te moeten corrigeren, een rol waarbij minder goed zichtbaar wordt dat ook de gemeentebegeleiders in hun werk gemotiveerd zijn door de keuze van de kerk voor de benadeelden, een keuze waar zij in alle complexiteit van de gemeentedynamiek vorm aan proberen te geven.

Algemeen beleid kun je op grond van datgene wat ik in dit onderzoek opmerk niet maken. Dat blijkt duidelijk uit de reacties van de gemeentebegeleiders en dat bleek ook al eerder uit de diversiteit van reacties van de onderzoeksparticipanten. Gemeentebegeleiding is maatwerk en elke situatie vraagt om een andere aanpak. Dit onderzoek belicht een kant van mensen die grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ervaren die gemeentebegeleiders vanuit hun positie vaak minder goed zullen zien. Ik denk dat het belangrijk is dat gemeentebegeleiders in hun repertoire de mogelijkheid opnemen dat mensen die grensoverschrijding hebben ervaren kunnen aangeven wat zij nodig hebben, en dat zij hulpbron kunnen en willen zijn in de dynamiek in de geloofsgemeenschap na de confrontatie met de grensoverschrijding. Zodat gemeentebegeleiders het kunnen opmerken wanneer benadeelden constructief kunnen en willen meedenken. En zodat zij in de begeleiding van gemeentes naar wegen kunnen zoeken om aan deze wens tot meedenken op zo'n manier vorm te geven dat zij hun handelingsruimte daardoor niet

verliezen. Of die wegen er altijd zullen zijn, kan ik vanuit mijn perspectief niet inschatten. Dat het de gemeentebegeleiding vaak niet makkelijker zal maken, geloof ik graag.

Misschien kun je op grond van dit onderzoek nog een stapje verder gaan. De onderzoeks-participanten laten mij in de gesprekken een bepaalde kant van henzelf zien en, zo zeiden wij eerder, zij nodigen mij en iedereen die dit onderzoek leest, daarmee ook uit om hen op deze manier te zien en om hen op deze kant van henzelf aan te spreken. Ook daar waar het verantwoordelijkheidsgevoel van benadeelden en hun zorg voor de gemeente in een concrete situatie niet blijken, is het misschien mogelijk om deze toch te veronderstellen. Als een kant die er wel is, maar waarvoor op dat moment en in die situatie geen ruimte is. Ik denk dat het goed zou zijn als gemeentebegeleiders ook deze mogelijkheid als het ware 'op het scherm' zouden hebben. Om er waar dat mogelijk is bij te kunnen aansluiten en om ook achter destructief gedrag misschien verlangen of zorg te kunnen zien. Veel kun je hier misschien niet mee in de praktijk van de begeleiding. Toch lijkt het mij goed om hiervoor open te staan. Omdat de verantwoordelijkheid en de zorg van mensen die grensoverschrijding hebben ervaren ook een mogelijke verbinding kan zijn, in theorie althans, met de verantwoordelijkheid en de zorg van de andere betrokkenen.

## 5. VOORLOPIG EINDPUNT

In de methodologische verantwoording van dit onderzoek schreven wij over de verschillende functies die de gesprekken over de analyse vervullen. Het gesprek dat met enkele onderzoeks-participanten over de analyse is gevoerd, verhoogt de methodische en methodologische consistentie van het onderzoek. En hoewel het niet mogelijk is om op grond van dit onderzoek algemene conclusies te trekken, vergroot het gesprek met onderzoeksparticipanten de betrouwbaarheid van de analyse. De belangrijkste functie van dit gesprek is echter dat de onderzoeks-participanten niet alleen object zijn van onderzoek *over* hun ervaringen, maar dat zijzelf subject zijn, waardoor het onderzoek tot op bepaalde hoogte een gezamenlijke onderneming is. De gesprekken met de gemeentebegeleiders en met de derde expertgroep dragen er eveneens toe bij de relevantie van dit onderzoek te verhogen. Deze gesprekken zijn hierbij enerzijds een belangrijke vorm van feedback en *reality check* voor het onderzoek en anderzijds een eerste vorm van valorisatie. De gesprekken over de analyse kunnen worden gezien als een poging de meer-machtigheid van de onderzoeker te doorbreken (De Roest, 1998, 219). Dat dit doorbreken van de meer-machtigheid van de onderzoeker slechts relatief is, blijkt uit het feit dat het de onderzoeker is die op een gegeven moment een voorlopig eindpunt zet achter gesprekken die eigenlijk nog niet zijn afgerond. Bij alle overeenstemming zijn er immers ook blijvende verschillen, die vragen om een voortzetting van gesprek. Wij hopen dat deze gesprekken op allerlei andere plaatsen zullen worden opgepakt en voortgezet.

## 11. Conclusie

In de verschillende gesprekken die over de analyse zijn gevoerd, hebben de gespreksdeelnemers gezamenlijk gezocht naar betekenissen die de analyse van dit onderzoek kan hebben voor geloofsgemeenschappen die worden geconfronteerd met seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie. In lijn met de dialogische benadering van dit onderzoek is daarmee ook de evaluatie dialogisch van aard. Nadat wij deze evaluatie in het vorige hoofdstuk ‘Gesprek’ hebben geboden, kan de conclusie nu samenvattend van aard zijn. In dit laatste hoofdstuk kijken wij terug op de reis die wij hebben ondernomen (1) en bieden wij een vooruitblik (2).

### 1. TERUGBLIK

In deze paragraaf reflecteren wij op het verloop van de reis van dit onderzoek. Hoe is de tocht verlopen? (a) Zijn de lenzen waarmee wij onderweg naar de dynamiek in de gemeente keken, adequaat gebleken? (b) Hebben wij de doelen die wij ons aan het begin van de tocht hadden gesteld, bereikt? Samenvattend roepen wij eerst ervaringen van mensen die seksuele grensoverschrijding hebben ondervonden in herinnering (c). Vervolgens noemen wij onze evaluerende reflecties (d).

#### *a. De tocht*

Hoe is de tocht door grensland verlopen? In het begin zoekend en onzeker. Met name als het ging om methodische en methodologische vragen, een gebied waarin ik immers mijn weg nog moest zien te vinden. Maar gaandeweg met meer vertrouwen in de ingeslagen richting. De reis heeft lang geduurd. Voor de onderzoeksparticipanten betekende deze lange duur dat de hele zaak lang openbleef voor hen. En dat daarmee ook de onzekerheid over wat het onderzoek misschien teweeg zou brengen lang duurde. Zoals in het hoofdstuk ‘Proces’ beschreven, voelde de tocht door grensland soms als een balansact. Misschien balanceerde ik soms boven afgronden. Vaak vermoedelijk slechts boven greppels. En soms kwam ik gewoon niet vooruit. Dan bleef ik ‘modderen’ en tegen vragen aanlopen. De in het hoofdstuk ‘Proces’ beschreven pogingen om het interviewmateriaal te coderen, vormen hiervan een voorbeeld. Maar soms waren er ook opeens inzichten of vergezichten. En vermoedelijk liep ik soms ook ergens aan voorbij zonder het op te merken. Gelukkig had ik reisgenoten. Mijn begeleiders waren altijd in de buurt. Daarnaast begeleidde met name verschillende onderzoeksparticipanten mij op delen van de weg, via e-mailcorrespondentie.

Het iteratieve en open karakter van het onderzoek en de ruimte die wij in dit onderzoek aan de participanten hebben geboden om zelf de mate van hun betrokkenheid te bepalen, zijn kenmerkend voor de richting die wij hebben ingeslagen. Zoals wij in het hoofdstuk ‘Proces’ hebben beschreven, boden wij aan onderzoeksparticipanten die dat wilden de mogelijkheid om actief deel te nemen aan de uitvoering van het onderzoek. Om twee redenen is deze mogelijkheid van een actieve inbreng van onderzoeksparticipanten adequaat gebleken. Allereerst omdat op deze manier mensen die eerder een schadelijke objectivering hebben ervaren, de mogelijkheid werd geboden om in dit onderzoek tot op zekere hoogte zelf de regie te houden over de rol die zij speelden. De tweede reden is inhoudelijk. De inbreng van de onderzoeksparticipanten

ten was niet alleen als informatie zeer relevant, maar met hun reflecties hebben onderzoeksparticipanten ook een belangrijke bijdrage geleverd aan de analyse. Deze nauwe betrokkenheid van participanten is echter niet alleen kostbaar, maar maakt hen ook kwetsbaar. In de ethische verantwoording gingen wij hierop in. Omdat je als onderzoeker op die manier zo dicht bij de participanten komt, kun je immers ook schade aanrichten. In dit verband gingen wij in op de mogelijkheid van parallelprocessen. Wij lieten tevens zien hoe wij gaandeweg leerden om parallelprocessen niet alleen te vrezen, maar om deze ook in te zetten als een heuristisch instrument dat ons in staat stelde factoren op te merken die een rol spelen in de gemeentedynamiek. Wij lieten zien dat de validiteit van dit onderzoek niet is gelegen in objectieve criteria, maar door reflectie op de subjectiviteit tot stand moet worden gebracht. De in dit verband gevraagde transparantie hebben wij proberen te bieden door een *audit trail* achter te laten van de manier waarop dit onderzoek is verlopen en van de keuzes die wij gaandeweg hebben gemaakt.

### *b. De lenzen*

Hoe werkten de lenzen waarmee wij in dit onderzoek keken? Met name de eerste lens, de subvraag naar de constructies van primaire slachtoffers, hebben wij in de context van seksuele grensoverschrijding als adequaat ervaren. Met de beschrijving van de wijze waarop dit onderzoek affirmatief sociaal-constructionistisch van aard is, en met de beschrijving van kenmerken die dit onderzoek tot narratief onderzoek maken, werkten wij deze eerste lens nader uit. Deze benadering hielp ons enerzijds om te kunnen bewegen in een context die gekenmerkt wordt door botsende verhalen, en maakte het anderzijds mogelijk om eerbied te houden voor de werkelijkheid, die zoveel groter en complexer is dan het empirische materiaal waarop de portretten en collages zijn gebaseerd.

Juist de botsende verhalen maken de subvraag naar de in de constructies gehanteerde discourses, de tweede lens, tot een thema waar je niet omheen kunt als het gaat om seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie. Wij hebben in dit onderzoek de verschillende discourses aangewezen die wij in de gesprekken met de onderzoeksparticipanten tegenkwamen, echter zonder veel gebruik te maken van de methodische mogelijkheden die het brede en uiteenlopende veld van de discoursanalyse biedt. Feitelijk spitsten wij de vraag naar de discourses vrij snel toe op de vraag naar de performatieve werking van het slachtofferbegrip.

De subvraag naar verbondenheden in de constructies van de participanten, de derde lens, spitsten wij toe op de vraag naar de verantwoordelijkheid die primaire slachtoffers ervaren. Met deze toespitsing reageerden wij op het feit dat verantwoordelijkheid een belangrijk thema in de interviews bleek te zijn. Hoewel wij slechts beperkt gebruik maakten van de mogelijkheden die de contextuele benadering biedt, is het contextuele denken op verschillende punten belangrijk voor ons gebleken. Met name waar het erom gaat een goede balans te houden tussen afstand en nabijheid was de contextuele benadering behulpzaam door haar nadruk op het relationele netwerk en de loyaliteiten van de ander. Zowel als het ging om afstand en nabijheid in de onderzoeksrelatie als met betrekking tot onze reflectie op de aard van de pastorale relatie. Verder vermoedden wij dat de contextuele benadering gemeenteleden zou kunnen helpen om zich in te leven in een 'andere partij', omdat met deze benadering loyaliteiten en motivaties zichtbaar kunnen worden gemaakt. In de reflectie op de positie van de gemeentebegeleider stelden wij de vraag of een houding van veelzijdig gerichte partijdigheid gemeentebegeleiders zou kunnen helpen om bijvoorbeeld rechtstreeks contact met benadeelden te hebben, zonder daarmee zo



verwikkeld te raken in de dynamiek dat zij daardoor hun handelingsruimte en het in hun gestelde vertrouwen verliezen.

Met de vierde lens, de subvraag naar de theologie, hoopten wij een sensibele te ontwikkelen voor de rol die theologische en ecclesiologische beelden, verwachtingen en noties spelen in de gemeentedynamiek. Dit onderzoek is theologisch van aard omdat het is gericht op de theologie van mensen die grensoverschrijding hebben ervaren. Deze studie is echter ook theologisch van aard door de wijze waarop wij in dit onderzoek de praktijk als uitgangspunt nemen, waarbij wij ervan uitgaan dat deze praktijk van meet af aan theologisch relevant is, ook daar waar theologische thema's niet expliciet worden genoemd. Theologisch is dit onderzoek ook omdat wij theologie in aansluiting aan Fulkerson verstaan als een poging te antwoorden op een wond die om antwoord vraagt. Aan de hand van denken van Buber en Levinas en van de contextuele benadering hebben wij het 'om antwoord vragen' van deze wond nader uitgewerkt. Hierbij is niet alleen de onderneming van dit onderzoek te verstaan als één van de vele manieren en als één schakel in een lange keten om te proberen antwoord te geven op de wond van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie; het uitgaan van het perspectief van mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, betekent dat wij hier met name de vraag stellen waar primaire slachtoffers zich aangesproken weten en hoe zij antwoord proberen te geven. Ten slotte is het onderzoek theologisch door de korte en fragmentarische reflecties waarin wij noties, die mede door onderzoeksparticipanten zijn aangereikt, verder doordenken.

### *c. Doelen: beschrijving van de gemeentedynamiek*

Hebben wij de doelen bereikt die wij ons aan het begin van de tocht hebben gesteld? Doel was allereerst een beschrijving van de wijze waarop slachtoffers van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie de relatie met hun geloofsgemeenschap door de tijd heen hebben ervaren. Een tweede doel was de evaluatie van de implicaties van de ervaringen van slachtoffers voor theologie en gemeenteleven. Deze doelen menen wij te hebben bereikt. In de portretten van zeventien participanten bieden wij een beschrijving van wat seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie is en wat seksuele grensoverschrijding doet. In deze portretten vertellen wij zowel het verhaal van de grensoverschrijding zelf als van de gevolgen die deze heeft voor de relaties in de geloofsgemeenschap. In het deel 'Collages' bieden wij een thematische beschrijving van de ervaringen van primaire slachtoffers met betrekking tot de dynamiek in de geloofsgemeenschap. Samenvattend noemen wij hier enkele ervaringen.

### *Web*

Nadat wij in het hoofdstuk 'Context' hadden vastgesteld dat literatuur over seksuele grensoverschrijding in pastorale relaties slechts oppervlakkig ingaat op de vraag hoe het komt dat mensen die grensoverschrijding hebben ervaren doorgaans hun plaats in de geloofsgemeenschap verliezen, stelden wij ons ten doel om in dit onderzoek in te zoomen op de relationele dynamiek. Vanuit het perspectief van de primaire slachtoffers wilden wij komen tot een beschrijving van de gemeentedynamiek. Deze beschrijving hebben wij in het hoofdstuk 'Web' geboden. Hierbij hanteerden wij twee verschillende organisatieprincipes. Allereerst maakten wij gebruik van de observatie dat onderzoeksparticipanten de complexe relationele dynamiek van het gemeentenetwerk in hun verhalen dikwijls weergeven in een eendimensionale beweging richting centrum of richting marge van de geloofsgemeenschap. Door de vraag te stellen welke interacties aan de bewegingen richting centrum of richting marge voorafgaan, probeerden wij wat te krijgen op de dynamiek in de gemeente. De verschillende positioneringen die wij in de

verhalen van de onderzoeksparticipanten tegenkwamen, vormen het tweede organisatieprincipe. Door te letten op deze positioneringen vulden wij de thematische analyse aan door ook nog op een wat formelere manier naar de dynamiek in de gemeente te kijken. Aangezien deze positioneringen discursief tot stand komen, wezen wij eerst de verschillende discoursen aan die wij in de gesprekken zien. Vervolgens letten wij op dader-slachtofferpositioneringen. Daarna stelden wij de vraag naar het niveau waarop de verschillende betrokkenen de grensoverschrijding positioneren: wordt de grensoverschrijding ervaren als een individueel probleem of als een probleem dat de hele gemeenschap raakt? Afsluitend gingen wij in op actieve en passieve zelfpositioneringen van onderzoeksparticipanten.

Wat valt op als het gaat om de gemeentedynamiek? Allereerst: alle onderzoeksparticipanten hebben de geloofsgemeenschap waar de grensoverschrijding heeft plaatsgevonden verlaten. Verschillende participanten vertrokken vrij snel, anderen pas na verloop van tijd, maar zij zijn uiteindelijk allemaal weggegaan. Verder zagen wij dat niet pas de dynamiek na het bekend worden van de grensoverschrijding mensen isoleert, maar dat de grensoverschrijding zelf er al aan kan bijdragen dat mensen afgezonderd raken van de rest van de gemeenschap. Wij wezen op de sterke negatieve correlatie tussen de posities van de grensoverschrijdende pastor en het getroffen gemeentelid. Waar de een is, kan de ander niet meer zijn. Elke ruimte die aan de grensoverschrijdende pastor wordt gegeven, is daarmee ruimte die de slachtoffers kwijtraken. Wij zagen hoe belangrijk een duidelijke keuze van de geloofsgemeenschap voor het slachtoffer is voor diens gevoel van veiligheid. Veiligheid blijkt daarmee een centrale factor te zijn als het gaat om de vrijheid die misbruikten ervaren om in de geloofsgemeenschap te kunnen blijven. Wij zagen dat er binnen het kader van de keuze voor het slachtoffer ook ruimte is voor zorg vanuit de geloofsgemeenschap voor de grensoverschrijdende pastor. Wij zagen verder dat de dynamiek in de gemeente voor primaire slachtoffers gunstiger verloopt naarmate het misbruikende karakter van het seksuele of geseksualiseerde contact voor gemeenteleden duidelijker is. Wij zagen echter ook dat ook een interpretatie van de gebeurtenissen vanuit het machtsdiscours geen garantie biedt dat mensen die grensoverschrijding hebben ervaren in vrijheid kunnen kiezen of zij in de geloofsgemeenschap willen blijven. Bij de bespreking van factoren die excluderend werken, probeerden wij vooral die factoren te laten zien die niet bewust uitsluitend zijn bedoeld, maar die eerder voortkomen uit bijvoorbeeld verlegenheid met de situatie of uit de behoefte van gemeenteleden om verder te gaan en de narigheid van de grensoverschrijding achter zich te kunnen laten. Verschillende onderzoeksparticipanten hebben ervaren dat hulp van buiten de geloofsgemeenschap die niet wordt aangevuld met hulp vanuit de gemeente, kan bijdragen tot hun verdere isolatie, omdat mensen uit de geloofsgemeenschap zich door de hulp van buitenaf niet zelf voor de primaire slachtoffers verantwoordelijk voelen. Hoe belangrijk de deskundige begeleiding van bijvoorbeeld vertrouwenspersonen ook is, mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, hebben daarnaast mensen uit de gemeenschap zelf nodig die hen ondersteunen en die voor hen pleiten. Wij gingen in dit verband in op de reflectie van Paula over een 'derde'. Een dergelijke 'derde', die een centrale plaats inneemt in de geloofsgemeenschap en die niet gemakkelijk zelf kan worden uitgesloten, kan een zwak lid helpen om zijn of haar plaats niet te verliezen of die weer te herwinnen. Wij zagen hoe met name kerkenraadsleden voor sommige onderzoeksparticipanten als een 'derde' hebben gefunctioneerd. Wij zagen echter ook dat mensen die primaire slachtoffers ondersteunen zelf gevaar kunnen lopen uit de geloofsgemeenschap te worden uitgesloten.

### *Beeldvorming*

Nadat wij de dynamiek in de geloofsgemeenschap op deze manier hadden beschreven, zoomden wij nader in op twee factoren die hierin een belangrijke rol spelen. Namelijk op de manier waarop beeldvorming van slachtoffers van invloed is op de verhoudingen in de geloofsgemeenschap, en op de rol die theologische en ecclesiologische beelden, verwachtingen en noties spelen in een geloofsgemeenschap die met grensoverschrijding wordt geconfronteerd. Uitgaande van de discrepantie tussen vigerende beelden van slachtoffers enerzijds en mijn indruk van de onderzoeksparticipanten anderzijds, die – bij alle schade die de grensoverschrijding heeft toegebracht – veerkrachtig en betrokken bleken te zijn, richtten wij ons in het hoofdstuk ‘Beeldvorming’ op de performatieve werking van het slachtofferbegrip. De afgelopen jaren is er meer (wetenschappelijke) aandacht gekomen voor zowel de kracht van mensen die slachtoffer van geweld zijn geworden alsook voor de mogelijkheid van post-traumatische groei. Wat is de betekenis van de hier opgedane inzichten voor situaties van seksuele grensoverschrijding in een geloofsgemeenschap? Door te onderzoeken wat de rol van slachtofferbeeldvorming is in de gemeentedynamiek, hoopten wij op deze vraag een antwoord te geven. Voortbordurend op het eerder gehanteerde organisatieprincipe van de wijze waarop mensen die grensoverschrijding hebben ervaren zichzelf positioneren in de dynamiek, en de wijze waarop zij ervaren door anderen te worden gepositioneerd, schetsten wij in het hoofdstuk ‘Beeldvorming’ eerst de beelden van anderen waarmee onderzoeksparticipanten worden geconfronteerd, alvorens de beelden te beschrijven, die zij van zichzelf schetsen. Met de bespreking van reflecties op het slachtofferbegrip van met name Van Dijk en Moser, voorzagen wij deze beelden van een context. In een reflectie op het zogenaamde *Boundary Wars* debat stelden wij de tot dan toe vooronderstelde mogelijkheid ter discussie om binnen het heldere kader van de verantwoordelijkheid van de pastor genuanceerder over verschillende verantwoordelijkheden te spreken. Daarmee reflecteerden wij in dit hoofdstuk tevens op de aard van de pastorale relatie.

Wat valt op als het gaat om de rol van slachtofferbeelden in de gemeentedynamiek? Wat betreft de beelden waarmee onderzoeksparticipanten worden geconfronteerd, valt op dat zij vaak niet als slachtoffer van de grensoverschrijding worden erkend. Uit deze beelden blijkt dat het seksuele of geseksualiseerde contact doorgaans vanuit een romantisch discours wordt geïnterpreteerd. Daar waar wel het machtsdiscours wordt gehanteerd, zien wij naast de dankbaarheid van onderzoeksparticipanten over de geboden erkenning, ook verzet tegen het in dit discours geïmpliceerde beeld van het ‘zielige’ slachtoffer. Daarmee verzetten onderzoeksparticipanten zich tevens tegen de individualisering van het probleem die met het beeld van het beschadigde slachtoffer gepaard kan gaan. Wij zagen verder dat de verantwoordelijkheid die onderzoeksparticipanten voor verschillende betrokkenen ervaren, niet louter mag worden verstaan als een fase in het proces van erkenning slachtoffer te zijn geworden, maar dat het vasthouden aan een breed opgevatte verantwoordelijkheid ook belangrijk is voor hun herstel. Juist bij het hervinden van regie is het voor de onderzoeksparticipanten belangrijk om – binnen het kader van de asymmetrie van de pastorale relatie – vast te houden aan de verantwoordelijkheid die zij ervaren.

### *Theologie*

De tweede factor waarop wij inzoomden om de dynamiek in geloofsgemeenschappen in beeld te brengen, betreft de invloed van theologische en ecclesiologische noties, beelden en verwachtingen op de relationele dynamiek. Ook hierbij oriënteerden wij ons aan het organisatieprincipe van de twee vorige hoofdstukken. Zo beschreven wij eerst de theologische en ecclesiologische

noties, beelden en verwachtingen waarmee de onderzoeksparticipanten worden geconfronteerd, of waarvan zij ervaren dat deze zo niet meer voor hen kloppen, en gingen wij daarna in op de beelden die zij in actieve herinterpretaties daartegenover stellen.

Wat valt op als het gaat om de rol die theologische en ecclesiologische beelden, verwachtingen en noties spelen in de gemeentedynamiek? Wij zagen hoezeer de grensoverschrijding raakt aan het geloof van zowel primaire slachtoffers alsook van de andere betrokkenen. Geloven wordt lastiger en datgene wat vroeger vanzelfsprekend deel uitmaakte van de eigen geloofsvoorstellingen of van het eigen geloofsvertrouwen, kan nu pijn doen. De negatieve correlatie tussen slachtoffer en grensoverschrijdende pastor zien wij ook hier terug. Als het gaat om het geloof en alles wat met het geloof te maken heeft, herinnert immers veel aan de grensoverschrijdende pastor. Op een dieper niveau dan bijvoorbeeld besmet geraakte liederen en teksten, zagen wij hoe de grensoverschrijding ook het vermogen om te kunnen vertrouwen kan aantasten. Het vertrouwen in mensen die pastor zijn, maar misschien ook het vertrouwen in mensen in het algemeen. Wij zagen de inzet en de creativiteit van onderzoeksparticipanten om wat lastig en pijnlijk is geworden toch niet los te laten, maar om te zoeken naar nieuwe interpretaties. Ook hier valt de actieve houding op van onderzoeksparticipanten, die niet langer afhankelijk willen zijn van de interpretaties van anderen, maar die ook eigen toegangen tot Schrift en traditie zoeken en vinden. Wat betreft de ecclesiologische beelden die wij in gesprekken met onderzoeksparticipanten tegenkomen, valt allereerst op dat de participanten nauwelijks aansluiten bij klassieke ecclesiologische noties. Hun kerkbeelden zijn indirecter en vager. Wel wordt de bijzondere hoop of verwachting die zij hebben van de kerk 'omdat het de kerk is', heel duidelijk. De kerk is hun dierbaar en zij laten de kerk niet makkelijk los. Veel van hun handelen kan worden verstaan vanuit hun liefde voor de kerk; zowel hun (aanvankelijke) terughoudendheid om de grensoverschrijding aanhangig te maken, als hun gevecht om de kerk te wijzen op haar verantwoordelijkheid. De noties vergeving en verzoening spelen in de context van de gemeentedynamiek na seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie een belangrijke rol. Wij zagen dat de moeite die onderzoeksparticipanten hebben met het begrip vergeving enerzijds te maken heeft met een verkeerde timing en met de wijze waarop het begrip in de gemeentedynamiek kan worden gebruikt om te proberen de *status quo* in stand te houden. Anderzijds heeft hun moeite met vergeving te maken met het feit dat grensoverschrijdende pastores niet willen of niet kunnen zien hoeveel schade zij door hun handelen hebben aangericht, waardoor zij niet werkelijk om vergeving kunnen vragen. Ook als het gaat om hun relatie met de geloofsgemeenschap of met de kerk kunnen mensen die grensoverschrijding hebben ervaren behoefte hebben aan vergeving of verzoening.

### *Tijd*

In het korte hoofdstuk 'Tijd' dat aan de overige collages voorafgaat, waarschuwden wij dat het in deze collages gezegde binnen een bepaalde tijdscontext moet worden verstaan. Wat de onderzoeksparticipanten ervaren, ervaren zij op een bepaald moment van een durend proces. Dat betekent dat de beelden die wij hier schetsen niet mogen verstarren. Daarnaast lieten wij in dit korte hoofdstuk de belangrijke rol zien die tijd speelt in de gemeentedynamiek. Met name ongelijktijdigheid is een belangrijke factor als het gaat om de relaties in de geloofsgemeenschap. Maar ook reflectie op de interpuncties die de verschillende betrokkenen aanbrengen, en reflectie op de timing van interventies, helpen om de dynamiek in de geloofsgemeenschap te kunnen verstaan.

#### *d. Doelen: evaluatie*

Nadat wij ervaringen hebben genoemd van mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ondervonden, gaan wij nu in op de evaluerende reflecties in de hoofdstukken 'Web', 'Beeldvorming' en 'Theologie' en op het hoofdstuk 'Gesprek'.

Het feit dat de onderzoeksparticipanten dikwijls niet als slachtoffer worden erkend, en het feit dat zij vertellen dat een interpretatie vanuit het machtsdiscours binnen de geloofsgemeenschap vaak niet breed wordt aanvaard, betekent in onze ogen niet dat dit machtsdiscours nog nadrukkelijker zou moeten worden uitgelegd of dat het romantisch discours nog nadrukkelijker zou moeten worden afgewezen. Wij denken dat het vruchtbaarder is om aandacht te besteden aan die aspecten van het machtsdiscours die een aanvaarding van dit discours in de weg staan. Met andere woorden, misschien helpt het om geloofsgemeenschappen een op een bepaalde manier genuanceerd machtsdiscours aan te bieden. Voor een dergelijk genuanceerd beeld is het van fundamenteel belang dat de principiële keuze voor het machtsdiscours heel duidelijk is: vanuit zijn of haar professionaliteit is de pastor verantwoordelijk voor het waarborgen van de veiligheid van de pastorale relatie. Alleen waar dit kader duidelijk is en waar de leiding van de geloofsgemeenschap dit ook duidelijk communiceert en in haar handelen uitstraalt, ontstaat de ruimte en de veiligheid om binnen dit kader dat beeld te nuanceren. Het feit dat mensen die seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben ervaren niet als slachtoffer worden erkend, betekent volgens ons niet dat slachtofferbeeldvorming geen rol speelt in de dynamiek in de geloofsgemeenschap. De heersende beelden van slachtoffers bepalen juist de condities die aan de etikettering als slachtoffer of als niet-slachtoffer voorafgaan. De maatschappelijk beschikbare beelden van zwakke, zielige en passieve slachtoffers dragen er enerzijds aan bij dat mensen die grensoverschrijding hebben ervaren grote weerstand kunnen voelen om zichzelf als slachtoffer te zien. Anderzijds zijn de beelden van zwakke en passieve slachtoffers een belangrijke reden dat het mensen in de geloofsgemeenschap zo veel moeite kan kosten om te zien dat deze gemeenteleden, die zich niet passief en niet zwak gedragen, maar die de grensoverschrijding aanhangig proberen te maken, en die daarmee op pijnlijke wijze raken aan wat mensen dierbaar en heilig is, slachtoffer zijn geworden van een grensoverschrijdende pastor.

Dat betekent dat het in het machtsdiscours geïmpliceerde slachtofferbeeld nuancering behoeft. Deze nuancering kan worden aangebracht door terughoudend te zijn met het gebruik van het woord 'slachtoffer'. Deze term is immers een ambivalent begrip, gevaarlijk onder meer door de mogelijkheid van een daaraan klevende 'slachtofferidentiteit'. Een tweede manier om het slachtofferbeeld te nuanceren, is het verkleinen van de dichotomie tussen slachtoffers en niet-slachtoffers, bijvoorbeeld door de voorstelling te deconstrueren van een geweldvrije normaliteit, waarvan slachtoffers zijn uitgesloten. Een derde manier om het slachtofferbeeld te nuanceren, is een situatief gebruik van het slachtofferbegrip. Daardoor ontstaat ruimte voor alles wat een mens die grensoverschrijding heeft ervaren verder nog is. Moeder, kerkenraadslid, collega, vriendin, buurman... Met name dit laatste, het situatieve gebruik van het slachtofferbegrip, is in dit onderzoek veelbelovend gebleken. Een situatief gebruik van het slachtofferbegrip helpt namelijk niet alleen tegen de reductie van de identiteit van mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, een situatief gebruikt slachtofferbegrip doet daarnaast ook recht aan grensoverschrijdende pastores, die eveneens meer zijn dan dader alleen. Een situatief gehanteerd slachtofferbegrip zal het voor gemeenteleden vermoedelijk gemakkelijker maken om te kunnen zien en om te kunnen accepteren dat hun pastor, die ook veel goeds heeft gedaan, de professionele grenzen van zijn ambt heeft overschreden en daarmee grote schade heeft aangericht. Daar waar het kader van de verantwoordelijkheid van de pastor duidelijk is, hoeven ge-

troffenen deze nuancering niet te ervaren als een keuze voor de pastor en daarmee als een keuze tegen het slachtoffer. Zo ontstaat binnen het duidelijke kader van de verantwoordelijkheid van de pastor ruimte voor eventuele zorg vanuit de geloofsgemeenschap voor de grensoverschrijdende pastor en voor diens gezin. Een zorg voor de grensoverschrijdende pastor die ook de primaire slachtoffers zelf misschien delen, mits – ook hier weer – het kader van de verantwoordelijkheid van de pastor duidelijk is.

Vermoedelijk helpt naast de nuancering van het in het machtsdiscours geïmpliceerde slachtofferbeeld ook een nuancering van het in het machtsdiscours geïmpliceerde beeld van de pastorale relatie om een aanvaarding van het machtsdiscours in geloofsgemeenschappen te vergemakkelijken. Ook hier geldt dat de verantwoordelijkheid van de pastor voor de veiligheid van de pastorale relatie volstrekt duidelijk moet zijn. Zij vormt het kader waarbinnen al het contact tussen pastor en gemeentelid zich afspeelt. Waar dit kader helder is, ontstaat daarbinnen ook ruimte voor andere verhoudingen in de dikwijls plurale relatie tussen pastor en gemeentelid. Ruimte onder meer voor een mogelijke verantwoordelijkheid en zorg die gemeentelieden voor de pastor kunnen ervaren. En ruimte voor wederzijdsheid – tot op zekere hoogte. Een wederzijdsheid die door de pastor op een manier wordt gereflecteerd, en eventueel bijgestuurd, die van het gemeentelid niet verwacht mag worden.

Deze nuancering van het machtsdiscours betekent dat het verhaal dat aan een geloofsgemeenschap te midden van alle pijn en alle verwarring van de confrontatie met de grensoverschrijding moet worden verteld, een complex verhaal zal zijn. Complexer dan een verhaal dat vanuit een ongenueanceerd machtsdiscours kan worden verteld. Dit complexere verhaal is geen verhaal dat je in één keer kunt vertellen of kunt opnemen. De hier voorgestelde *Arbeit am Symbolischen* zal een belangrijke en continue taak zijn in de periode van gemeentebegeleiding en daarna. Wij vermoeden dat het de moeite loont om het vertellen van dit complexere verhaal wel te proberen. Omdat ook dit complexere verhaal helder is en een heldere keuze uitstraalt. En omdat dit complexere verhaal binnen deze heldere keuze ruimte biedt aan de veelkleurigheid en de complexiteit van mensenrelaties.

De theologische en ecclesiologische noties die wij in dit onderzoek fragmentarisch hebben uitgewerkt, sluiten losjes aan bij de hierboven beschreven nuanceringen van het machtsdiscours. Het descriptief en prescriptief gebruikte beeld van de profeet voor mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, schetst hen als mensen die een lastige en pijnlijke boodschap moeten verkondigen. Een boodschap die anderen liever niet willen horen. Omdat ook profeten buiten de gemeenschap staan, benadrukken wij dat ook deze notie situatief moet worden gebruikt en bieden wij met de notie ‘vreemdeling’, met het gebod de vreemdeling lief te hebben, en met de notie van de ‘mondige gemeente’, handvatten die hopelijk kunnen helpen om de dichotomie te doorbreken en mensen niet te fixeren op één positie.

Het beeld van de geloofsgemeenschap als beschadigd Lichaam van Christus sluit enerzijds aan bij de verantwoordelijkheid en de mondigheid van de geloofsgemeenschap, maar is anderzijds een beeld dat getroffen geloofsgemeenschappen kan helpen om in deze situatie mild voor zichzelf te zijn en om goed voor zichzelf te zorgen. Om onder ogen te zien wat er is gebeurd en wat het gebeurde betekent en om niet te vluchten in allerlei soorten bedrijvigheid, vergt moed en mondigheid. Goede zorg voor het zieke lichaam van de geloofsgemeenschap, bijvoorbeeld door een aan de ziekte aangepast tempo en door het invoeren van de hulp van deskundigen, helpen de zieke gemeente als het goed is om weer te herstellen. Wij spraken in dit verband de hoop uit dat een geloofsgemeenschap die erin slaagt haar tempo aan te passen aan de situatie, alleen al daarmee ruimte biedt aan de primaire slachtoffers.

Ook door de neiging te weerstaan om in het contact met getroffen en het eigen zingevingssysteem overeind te willen houden, kunnen geloofsgemeenschappen ruimte bieden aan primaire slachtoffers en hen ondersteunen bij de moeilijke en pijnlijke taak van herinterpretatie waarvoor zij staan. Aan de hand van het voorbeeld van theologische interpretaties van de kruisdood van Jezus Christus lieten wij zien dat deze openheid in onze ogen niet hoeft te betekenen dat een geloofsgemeenschap alles wat voor primaire slachtoffers moeilijk is geworden, los zou moeten laten. Als het goed is, is het mogelijk om als gemeenschap enerzijds vast te houden aan de belofte van heil die Schrift en traditie met Jezus' dood verbinden, en om anderzijds de *Misbrauchsfallen* onder ogen te zien die deze interpretatie vergezellen. Zowel wat de theodicee betreft, alsook met betrekking tot het spreken over vergeving en verzoening, past het buitenstaanders om bescheiden te zijn. Zin verlenen en over vergeving spreken, kunnen alleen de mensen die het zelf betreft – op hun eigen tijd. Wij zagen echter ook dat de geloofsgemeenschap geen buitenstaander is als het gaat om vergeving en verzoening. Mensen die grensoverschrijding hebben ervaren, wachten soms op een vorm van verzoening met de geloofsgemeenschap, ook al is het gebeurd al lang geleden.

Wat betekent het hier gezegde voor de praktijk van de gemeentebegeleiding? De gemeentebegeleiders benadrukken dat gemeentebegeleiding maatwerk is. Elke situatie is anders en elke situatie vraagt om een eigen benadering, waardoor het niet mogelijk is om in algemene zin te zeggen hoe gemeentebegeleiding eruit dient te zien. De punten die wij hier noemen, zijn dan ook slechts op te vatten als mogelijkheden die gemeentebegeleiders in hun werk ter beschikking kunnen staan.

Heel in het algemeen zagen wij hoe cruciaal de positie van het stuurgroep lid dat het perspectief van het primaire slachtoffer inbrengt, is voor het verloop van de gemeentedynamiek. Dat betekent dat de keuze voor en de begeleiding van dit stuurgroep lid veel aandacht verdienen. Wij zagen hoe belangrijk het voor primaire slachtoffers is dat er binnen de geloofsgemeenschap mensen zijn die hen ondersteunen en die voor hen pleiten. Wij zagen tevens dat deze 'derden' zelf gevaar lopen te worden uitgesloten. Eerste ervaringen van gemeentebegeleiders om te organiseren dat er voor het primaire slachtoffer mensen zijn die om hem of haar heen staan en 'derden' voor hem of voor haar proberen te zijn, en die als groep sterk genoeg zijn om niet te worden uitgesloten, zijn veelbelovend. Daarnaast kan een dergelijke steungroep rondom een primair slachtoffer ertoe bijdragen dat de last voor degene die het perspectief van de benadeelde in de stuurgroep inbrengt, niet te zwaar wordt. Een ander algemeen punt betreft de positie van de gemeentebegeleider, en dan met name de wenselijkheid van rechtstreeks contact tussen gemeentebegeleider en benadeelde. Wij zagen dat een ontmoeting met de gemeentebegeleider zeer veel kan betekenen voor primaire slachtoffers. Wij bevelen het de gemeentebegeleiders dan ook aan om in elke begeleidingssituatie een rechtstreekse ontmoeting met primaire slachtoffers te overwegen. Wij zagen echter ook de huiver van gemeentebegeleiders om zelf verstrikt te raken in de dynamiek en wij zijn ons ervan bewust hoe risicovol het voor gemeentebegeleiders kan zijn om dichterbij verschillende betrokkenen te komen. Wij suggereerden dat een houding van veelzijdig gerichte partijdigheid gemeentebegeleiders zou kunnen helpen om contact te hebben met primaire slachtoffers zonder daarmee het vertrouwen van andere groepen in de geloofsgemeenschap kwijt te raken.

Na deze algemene opmerkingen stellen wij nu specifiek de vraag wat de door ons voorgestelde nuancering van het machtsdiscours betekent voor de praktijk van de gemeentebegeleiding. En dan denken wij met name aan ons pleidooi voor een ruimer beeld van mensen die grensoverschrijding hebben ervaren. Wat betekent de actieve betrokkenheid van sommige

primaire slachtoffers voor het werk van de gemeentebegeleiding? Het lijkt ons belangrijk dat gemeentebegeleiders de mogelijkheid van een actieve betrokkenheid van benadeelden als het gaat om de begeleiding van de gemeente als het ware 'op hun scherm' hebben. Zodat zij naar wegen kunnen zoeken om mensen die grensoverschrijding hebben ervaren eventueel te laten meedenken. Zo'n meedenken van primaire slachtoffers kan niet alleen belangrijk zijn voor hun eigen proces van herstel, zij kunnen vanuit hun betrokkenheid en vanuit hun specifieke perspectief ook een constructieve bijdrage leveren aan de begeleiding van de geloofsgemeenschap.

## 2. VOORUITBLIK

Onze vraag of wij de doelen die wij ons aan het begin van deze tocht stelden hebben gehaald, konden wij bevestigend beantwoorden. Tegelijk is het duidelijk dat de reis die wij met dit onderzoek zijn begonnen nog niet is afgelopen. In meerdere opzichten. Allereerst natuurlijk omdat seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie een verwonding is die om antwoord blijft vragen. Zolang die wond er is, blijven nieuwe antwoorden nodig en voelen reeds gegeven antwoorden onaf.

Ten tweede is de reis die wij in dit onderzoek hebben ondernomen niet afgelopen omdat de gesprekken die in het kader van dit onderzoek zijn gevoerd niet zijn afgelopen. Het bleek lastig om in dit onderzoek een eindpunt te zetten. Elke reactie van één van de gesprekspartners lokte immers de reactie uit van een andere gesprekspartner. Wij hopen dat deze gesprekken zullen doorgaan. Het zijn belangrijke gesprekken. Misschien kunnen deze gesprekken – bijvoorbeeld het gesprek tussen primaire slachtoffers en gemeentebegeleiders – in de toekomst ook rechtstreeks worden gevoerd.

Ten derde hopen wij op een verdere valorisatie van dit onderzoek. Wij zeiden van de gesprekken over de analyse dat zij een begin van valorisatie vormen. Wij hopen dat dit proces doorgaat, misschien zelfs op een vergelijkbare dialogische manier als waarop wij dat hier hebben proberen te doen. Hebben gemeentebegeleiders en geloofsgemeenschappen iets aan de handvatten die wij met dit onderzoek proberen te bieden? En zo ja, werkt het ook in de praktijk? Wij hopen dat de richting die wij in dit onderzoek wijzen een goede weg blijkt te zijn.

Ten vierde vragen de resultaten van deze studie om verder onderzoek. Zo vragen de ervaringen van mensen die grensoverschrijding hebben ondervonden om verdere theologische reflectie. Vanuit hun perspectief zien zij een kant van geloofsgemeenschappen die anderen niet of niet goed kunnen waarnemen. Wat betekenen hun ervaringen voor ons geloof en voor de manier waarop wij kerk willen zijn? Ik denk nu bijvoorbeeld aan de centrale rol die veiligheid speelt in de dynamiek in de geloofsgemeenschap. Of schaamte. Veiligheid en schaamte zijn beide geen centraal onderwerp in de theologische en ecclesiologische reflectie tot nu toe. Hoe zou een theologie die hier meer rekening mee houdt, eruitzien? Daarnaast roept dit onderzoek, waarin wij – in een situatie van botsende perspectieven – nadrukkelijk het perspectief hebben ingenomen van de primaire slachtoffers, de vraag op naar ervaringen van andere betrokkenen. Naar onderzoek vanuit andere perspectieven dus. In de inleiding zeiden wij dat deze studie samen met het onderzoek van Veerman naar het proces in de kerkenraad (Veerman, 2005) een soort tweeluik vormt. Aan dit tweeluik zou je andere panelen kunnen toevoegen die vanuit weer een ander perspectief zijn geschilderd. Onze vragen met betrekking tot de mogelijkheid van een verdergaande betrokkenheid van gemeentebegeleiders laten zien hoe lastig het voor gemeentebegeleiders is om in de dynamiek in de gemeente een positie in te nemen van waaruit



zij de hele gemeente kunnen ondersteunen. Tijdens verschillende evaluerende gesprekken werd dan ook de wens geuit naar vervolgonderzoek waarin het perspectief van de gemeentebegleider het uitgangspunt vormt. Een ander mogelijk paneel dat aan de bestaande schilderijen zou kunnen worden toegevoegd, betreft onderzoek vanuit het perspectief van de grensoverschrijdende pastor. Lastig onderzoek, lijkt mij. Het gevaar bestaat dat onderzoek vanuit dit perspectief slechts het zoveelste forum zou bieden aan de manipulaties van grensoverschrijdende pastores. Voor mensen die grensoverschrijding hebben ervaren zou onderzoek vanuit dit perspectief dan ook zeker bedreigend zijn. Tegelijk wachten primaire slachtoffers als geen ander op een eerlijke reflectie van diegenen die hen vaak in eerste instantie heel goed hebben gedaan, maar die daarna het in hen gestelde vertrouwen diep hebben beschaamd en die hen zeer hebben bezeerd. Zijn grensoverschrijdende pastores tot een dergelijke eerlijke reflectie bereid en in staat? Ik weet het niet. De ervaringen van onderzoeksparticipanten zijn op dit punt weinig bemoedigend. Maar dat neemt niet weg dat het perspectief van de grensoverschrijdende pastor een paneel is dat op dit moment ontbreekt.

Ten vijfde nodigt de in deze studie gehanteerde methodiek uit om in ander onderzoek nader te worden uitgewerkt en beproefd. Als onderzoeksmethode was de weg die wij hier hebben afgelegd arbeidsintensief en bij tijd en wijle emotioneel zwaar. Zoals wij in verschillende reflecties hebben laten zien, was onze weg ook niet zonder risico. Wat de thematiek van dit onderzoek betreft, is deze weg wel adequaat gebleken. Wij verwachten dat onze methodische en ethische reflecties relevant kunnen zijn voor andere onderzoekers die zich richten op een gevoelige thematiek. En ook relevant voor onderzoekers die op een dialogische manier onderzoek willen doen of die ruimte willen bieden aan de betrokkenheid van onderzoeksparticipanten. Ik denk in dit verband bijvoorbeeld aan de mogelijkheden die *Theological Action Research* biedt (vgl. Cameron, 2010). Mogelijk maakt de expliciete en uitgebreide wijze waarop wij in dit onderzoek zijn ingegaan op methodische en ethische vragen dit onderzoek ook breder relevant voor wie kwalitatief onderzoek doen.

Ten slotte is de reis van dit onderzoek nog niet afgelopen omdat de onderneming van dit onderzoek zelf nog niet is afgesloten. Ook hier zien wij een verschil in interpunctie zoals wij dat eerder hebben aangewezen in de dynamiek in de geloofsgemeenschap. Met de publicatie van deze studie gaat de reis een nieuwe fase in. Voor sommigen wordt het dan weer actueel, voor anderen begint het daar mogelijk pas. Wat zal de publicatie brengen aan de mensen die aan dit onderzoek hebben meegedaan? En wat betekent de publicatie voor anderen die op de een of andere manier betrokken zijn? Dat weten wij niet. Op een gegeven moment laat je als onderzoeker het onderzoek ook los en gaat het zijn eigen weg. Op hoop van zegen.



## Summary

“I am on the outside – but I am still watching”

The relational dynamics in congregations in the aftermath of clergy sexual misconduct from the perspective of the primary victims.

It happens that pastors begin a sexual relationship with a member of their congregation, and it is not even rare. For a long time, it was only asked if these relationships constituted a form of adultery. This way they were treated as a sexual problem, or as a problem of more or less private sexual morals. Often, the involved women were accused of having seduced their pastors. In the 1980s, the demand arose that sexual relationships of pastors with congregation members be treated differently. In this new discourse, the focus is not on sexuality, but instead, sexual contact by clergy in a professional, pastoral relationship is seen as a professional issue of misuse of power and authority. This new discourse gave people the possibility to speak who beforehand had no adequate language for their experiences. Because of the power asymmetry of the pastoral relationship, sexual contact between pastors and congregation members is understood as a form of abuse in this new discourse. Now that more and more people have started talking about their experiences, it becomes visible that such relationships cause severe harm to the affected congregation members, but also to other people in the congregation and to the congregation as a whole. People talk not only about the psychological and spiritual damage the sexual transgression by their pastor has caused, but also about considerable social consequences, one of them being that they experience exclusion from their congregation.

In particular the women's movement, and also people who have suffered a boundary transgression themselves, have achieved the introduction of this new discourse of power and the developments associated with it. Today, denominations increasingly feel responsible for fighting sexual misconduct in pastoral relationships. Most of them are introducing preventive measures and develop procedures and protocols.

So a lot has happened in the past decades. It has become more widely known that there is such a thing as clergy sexual misconduct. As a result, people who experience a boundary transgression will probably question the sexualized contact with their pastor more quickly and will likely be less lonely on their painful way toward a different understanding of this contact. Maybe they are less often confronted with the accusation of having seduced their pastor and maybe they encounter greater willingness to act if they decide to report the boundary transgression. Given the attention the media paid to the ways in which Churches have attempted to escape their responsibility for sexual violence stemming from their clerics, Churches and congregations no longer want to expose themselves to accusations that they attempt to sweep something under the carpet. So a lot has changed for the better.

However, all these changes do not mean that people who have experienced sexual boundary transgression in a pastoral relationship are now able to keep their place in the congregation. Despite all progress it turns out that they do not experience the freedom to decide whether they want to stay in the congregation in which the boundary transgression took place, or whether they want to leave it.

This study was initiated by the Churches' wish to prevent sexual misconduct and to do justice to the abused. The Protestant Theological University was willing to finance and carry out

the study because it wishes to support the church to better help primary victims and affected congregations. If in the future victims of boundary transgression are to be able to remain in their religious congregations - should they wish to - we have to better understand the processes that are currently preventing them from doing so. In addition, there are indications that the congregation as a whole is better able to overcome the damage from the boundary transgression if it does not lose the primary victim during its healing process. For this reason, the search for ways to support victims is also relevant for the congregation as a whole.

In order better to understand the processes in the religious congregations, we asked primary victims of clergy sexual misconduct about how they experienced the relationship to their religious congregation through time. The aim of this study is to describe the relational dynamics in congregations in such situations from the victims' perspective and to evaluate the implications they have for theology and congregational life.

The subject of the introductory chapter of this study is the relational dynamics we shortly described above. In addition, this chapter looks at the terminology we employ. We preferably speak of 'people who experienced boundary transgression in a pastoral relationship', to indicate that the boundary transgression - no matter how overwhelming it may be at times - is only one aspect of people's lives. People who experienced boundary transgression are more than just victims. We also speak of (primary) victims, affected people and abused people, without implying a difference in meaning. While in this English summary we sometimes also employ the term 'survivor' to denote people who experienced sexual boundary transgression, we do not use the term survivor (*overlevende*) in Dutch as in Dutch it is too reminiscent of the survivors of concentration camps. With the other terms, we allow all present connotations to be reflected in our use of language. After all, this study is not about precisely defining terms, but about what certain words do, i.e. their performative effect.

In Part I of this study (the second and third chapters), we take a closer look at sexual boundary transgression in a pastoral relationship and its consequences for primary victims and affected congregations. In the second chapter, we outline the experiences of the people who participated in the study in 17 portraits. By telling their stories first, we explicitly take the practice as our starting point. This chapter has different functions. Firstly it is aimed at making survivors of sexual boundary transgression in a pastoral relationship better visible. Secondly, while the focus of this study is on the dynamics in congregations, these dynamics can be fully understood only when the preceding story has been told, which is the story of the boundary transgression itself. The portraits offered here provide the reader with the preceding stories.

In the third chapter, the portraits are given some context, as we enter into dialogue with the literature. We describe the history of the subject, which we already shortly touched on above, and look at the difficult question of how often sexual boundary transgression in pastoral relationships occurs. In a US study among women who regularly visit a Church, synagogue or another religious institution, 3 percent indicated that they were sexually approached by a pastor or religious leader since they turned 18. There are no comparable figures for The Netherlands. We outline a pattern of how congregation members are groomed by pastors and how they get entangled in boundary transgressions they cannot talk about to anyone. We then show how severe the psychological, social and spiritual consequences are for many victims. Trauma theory is not only helpful in describing the psychological consequences, but it also makes visible the enormous effects a boundary transgression has on relationships in general. On the one hand, trauma theory helps us to show how people who experienced boundary transgression are damaged in their ability to trust other people and to engage in relationships.

On the other hand, it shows how inadequate the reactions of people in the victims' environment often are. The mechanism of victim-blaming, for example, serves people in the affected person's environment to feel less threatened by what has happened.

The consequences of a boundary transgression in a pastoral relationship are also severe for the religious congregation as a whole. Even in cases where the boundary transgression never became publicly known, the atmosphere in the congregation is determined by a subcutaneous distrust, which is targeted in particular at the afterpastor, the successor of the abusive pastor. Several models proved helpful in understanding the dynamics in affected religious congregations. An example is a model based on Kübler-Ross' stages of grief that shows how all affected people, each at their own speed and in their own way, grieve about what has been destroyed by the boundary transgression. In a similar way, Veerman distinguishes different episodes that show that the process a congregation goes through is not linear. In their descriptions of what measures can be taken in reaction to clergy sexual abuse, different authors emphasize how important proper information about the boundary transgression is for the congregation to heal. This literature also pays attention to the difficult role of the afterpastor.

In Part II (the fourth and fifth chapters) we account for the methodological and methodical choices we made while carrying out this study. In the fourth chapter, we present the methodology that underlies the study and we define the instruments we are using. We situate this study, in which boundaries have such an important role, in 'borderland', in order to do justice to the interdisciplinary character of narrative research and the broad field of practical theology. We then describe the study's narrative-dialogical approach. The study is narrative because of its focus on people's stories, the narrative character of the empirical material and the way the analysis and presentation is done. It is dialogical in particular because of the important role conversations play in it. The chapter also maps out the different sub-questions, which form the lenses through which we want to look at the dynamics in congregations in the aftermath of clergy sexual misconduct.

The first sub-question, our first lens, serves to define our approach to the participants' stories as an affirmative social constructionism. On the one hand, this approach helps us to move about in a context characterized by contradicting stories, and on the other hand, it modestly expresses our awareness that reality is much bigger and much more complex than the empirical material the portraits and collages are based on. The contradicting stories make the sub-question about the different discourses employed in the participants' narrative constructions, our second lens, a subject that cannot be ignored when studying boundary transgression in a pastoral relationship. Here, we especially concentrate on the performative effect of the term 'victim'. A contextual approach, based on family therapist Boszormenyi-Nagy, allows us to take into account the role of loyalties, responsibilities and relational ties in the congregation dynamics. The third sub-question about relational ties in the participants' constructions is narrowed down to the responsibilities which primary victims experience. By taking this focus, we take into account the fact that 'responsibility' plays an important role in the interviews. The fourth lens, the sub-question concerning theology, helps us consider the role which theological and ecclesiological images, expectations and concepts have in the congregational dynamics. This study is theological because it is interested in the theology of people who experienced boundary transgression. It is also theological because it takes the practice as its starting point, assuming that this practice is theologically relevant right from the beginning, even in places where theological topics are not explicitly addressed. It is also theological because, following McClintock Fulkerson, we understand theology as an attempt of answering to a wound that

demands an answer. Following Buber's and Levinas' thinking, as well as the contextual approach mentioned earlier, we take a closer look at how this wound 'demands an answer'. While this study can be seen as an attempt to give an answer to the wound of sexual boundary transgression in a pastoral relationship, we are primarily interested in the way the participants themselves feel that they are being addressed by this wound and in the way they attempt to give answers to it. Finally, this study is theological through our own short and fragmentary theological reflections.

After we showed in chapter 4 that the validity of this study does not depend on objective criteria, but has to be created time and again by reflecting on our subjectivity, the methodical and ethical reflections in the fifth chapter are aimed at offering the transparency needed in this respect, by creating an audit trail. How did the study proceed, and which decisions were taken underway? One important thing is, for example, how the participants were found. It is remarkable how actively people declared that they wanted to take part in the study. While it is not generally true that the pastors who cross boundaries are all male and all victims female, the participants in this study are all women and the transgressing pastors they talk about are all men. All participants have a western background. However, in terms of their age, geographical origin, formal education and denominational background, there are wide differences, just as for the question of how long ago the boundary transgression occurred. By way of the open approach of our study and the flexibility of our position as researchers we enabled participants who wished it to actively take part in carrying out the study. Offering the possibility to actively participate proved adequate for two reasons: Firstly, because this way people who experienced a harmful objectification in the past now to a certain degree could themselves determine which role they want to play. Secondly, the participants' reflections are important not only as information, they also contributed to the analysis in a significant manner. In accounting for the study ethically, we look at how this high level of participation is not only valuable, but also constitutes a risk. Obviously, as a researcher, you can cause harm when getting too close to the participants, which made our journey through borderland a balance act at many instances. In this context, we reflect on the possibility of parallel processes, in particular. In several regards, the interview situation resembles the pastoral relationship in which a boundary was violated, therefore the possibility that trust might be betrayed again is like a dark trench that runs through the relationship of researcher and participant. We show how in the course of time we learnt not only to fear such parallel processes, but also to use them as a heuristic instrument, which gave us the opportunity to notice factors which have a role in the congregational dynamics.

In Part III, the sixth to ninth chapters, we present the analysis in different collages. In chapter 6, a short chapter about time which precedes the other collages, we emphasize that everything we show in the collages has to be seen in a certain context of time. What the participants experienced they experienced at a certain moment in a longer process. This means that the images we draw here must not freeze. We emphasize the important role time has in the congregation dynamics. Congregation members are confronted with the boundary transgression at varying times and the processes people go through can differ greatly. In addition, the reflection on the different 'punctuations' the affected people set and on the timing of interventions helps to understand the dynamics.

Having looked at the factor time, in the seventh chapter we draw a spatial sketch of the congregation dynamics, comparing the congregation with a complicated network. We observe that participants often seem to reduce the complex relational dynamic of this network to a

one-dimensional movement toward the centre or toward the margin of the congregation. We ask which interactions precede the movement toward the centre or the margin, attempting to achieve an understanding of the congregation dynamics this way. Furthermore, we look at the varying positioning we encounter in the interview material. We see, for instance, that survivors do not want the boundary transgression to be seen exclusively at an individual level, as if it were not a problem of the congregation as a whole. We also see how they seek to regain control over their own lives by actively positioning themselves.

What have we observed as regards the congregation dynamics? Most importantly: all the participants in the study have left the congregation in which the boundary transgression took place in the end. Furthermore we observe that in their narratives, there is a clearly negative correlation between the positions of the transgressing pastor and the affected congregation member. Where the one is, the other can't be any longer. This way the victims lose the space that is offered to the pastor. It is vital that the congregation makes a clear choice in favor of the victim, if people who experienced boundary transgression are to feel safe. And safety turns out to be a central factor when it comes to the question of whether abused people can remain in their congregation. The clearer the sexual or sexualized contact is understood as abuse, the more favourable for the primary victims is the congregation dynamic. We observe that what has an excluding effect need not have been meant to be excluding. For example, the congregation members' wish to move forward and leave the unpleasant abuse story behind can have an excluding effect. But also what was meant as help can be excluding. Some of the participants in the study have experienced that help from outside the congregation which was not complemented by help from the congregation itself contributed to their isolation, because people from the congregation did no longer feel responsible for the victims. Assistance by external experts can be very important, however, people who experienced misconduct additionally need people from within the congregation who support them and stand up for them. We have seen that in some cases, elders were such supporters and advocates. However, we have also seen that people who supported primary victims are at a threat of being excluded from the congregation as well.

Often the participants had difficulties with the term 'victim'. In the eighth chapter, we look at the intricacies of this term and try to describe its role in the congregation dynamics. Firstly, we describe the images the participants were confronted with, and then we look at the images they have drawn of themselves. We provide some context for these images by presenting reflections about the term 'victim' by Van Dijk, Moser and others. By reference to the so-called Boundary War debate, we put up for discussion the possibility of talking in a more nuanced way about responsibilities within the clear framework of the pastor's responsibility, a possibility which we have so far taken for granted. In doing so, we also reflect on the nature of the pastoral relationship in this chapter.

What do we see as regards the labelling processes in the congregation? It is remarkable that the participants in the study often were not conceived as victims by other congregation members. From the images they are confronted with, it becomes clear that the sexual or sexualized contact is often interpreted from a romantic discourse. In the situations when it was interpreted from a discourse of power, we see that the participants on the one hand are thankful for this recognition, but on the other hand reject the label of the 'miserable victim' this discourse seems to imply. They also reject the individualization of the problem that can arise from the concept of the harmed victim. The responsibility they feel for different people may not only be seen as a stage on their way to the realization that they have become victims of

abuse. It is also important for their healing journey that they hold on to the notion of a comprehensive responsibility. This comprehensive responsibility must not be confused with guilt, but rather associated with responding and with care. Within the bigger framework of the asymmetry of the pastoral relationship and the pastor's responsibility for the maintenance of safe boundaries, it can help survivors to regain agency if they hold on to the responsibility they feel.

In chapter 9 we show what role theological and ecclesiological images and concepts have for the congregation dynamics. We describe concepts that have become problematic due to the boundary transgression and look at alternative concepts the participants have found in their active search for new interpretations. We also look at the different images of Church we encountered in the interviews, and at the role forgiving has in the congregation dynamics.

What do we see as regards the role of theological and ecclesiological images, expectations and concepts in the congregation dynamics? The boundary transgression affects the faith of primary victims as well as that of other people involved. Believing becomes more difficult. What previously had been a natural part of people's faith and trust in God can now hurt. Here again, we see the negative correlation between the transgressing pastor and the congregation member. After all, much of what has to do with faith or God reminds primary victims of the pastor. Songs and texts can be spoiled for them. On a deeper level, the boundary transgression can also affect the ability to trust other people. Trust to pastors, but also to people in general. It is striking how actively participants attempt not to let go of the things that have become problematic and painful for them, but to instead interpret them in a new and different way. Much of their acting can be explained through their love for the Church: not only their (initial) hesitation to report the boundary transgression, but also their struggle to make the Church aware of its responsibility. They have special hopes and expectations of the Church 'because it is the Church'. They love the Church and won't let go of it easily.

The terms 'forgiveness' and 'reconciliation' have an important role in the dynamics of a congregation in the aftermath of clergy sexual misconduct. They are important terms for the participants, but they are also burdened in a difficult way. Some of the participants have told us how they were asked to forgive the pastor so that the congregation's status quo could be kept intact. Some told us how they desire to be able to forgive their pastor and how it hurts them that the transgressing pastor does not ask them to be forgiven as he refuses to see how much damage he caused. Some participants also wish for reconciliation in their relationship with their congregation or Church.

The dialogical character of the study becomes apparent in different focus group discussions about the analysis. In Part IV, the 10th chapter, we reflect on these discussions. We first look at a discussion with some of the participants and then discuss an encounter with people who have engaged in the struggle against clergy sexual abuse for years, and in some cases are still doing so. We finally look at a discussion with congregation advisors of SMPR, a Dutch inter-Church work group against sexual misconduct in pastoral relationships. We do not offer a summary of the discussions here, but take our own reflections about victim-labelling, theology and congregation assistance as a starting point, integrating the joint reflections made in the discussions.

As mentioned earlier, several participants told us that they are not being recognized as victims and that the discourse of power is not broadly accepted in the congregations. In our opinion, this neither means that this discourse needs to be explained more forcefully, nor that the romantic discourse needs to be rejected more emphatically. It seems more promising to con-



centrate our attention on the aspects of the discourse of power which prevent it from being accepted. In other words: It might be helpful to offer congregations a discourse of power that has been nuanced in a certain way. In doing so, it is vital that the principal decision in favour of the discourse of power remains clear: Because of the power asymmetry of the pastoral relationship it is the pastor who is responsible for ensuring safety in his contact with the congregant. Only where this framework is clear and the congregation's leadership communicates this clearly is it possible to nuance the picture within this framework. The fact that people who experienced boundary transgression in a pastoral relationship are not being recognized as victims does not imply that victim-labelling does not have a role in the congregation dynamics. On the contrary, the prevailing opinions on what a victim should look like precede any labelling of people as victims or non-victims and determine it. The concepts of weak and passive victims that are available in society on the one hand contribute to the fact that people who experienced boundary transgression do not like to consider themselves as victims. On the other hand, these concepts or stereotypes are an important reason for why congregation members often have such difficulties to see and to acknowledge that those who seek to make a boundary transgression known and, in doing so, in a painful way touch upon things that are dear to others have become victims of a transgressing pastor. For this reason, the labelling of victims that is implied in the discourse of power needs to be given some nuances.

Using the term victim only when referring to situations where someone became the victim of an offender seemed particularly promising. This way we prevent the term from becoming some kind of a character trait. Such a 'situative' use of the term allows us to perceive the people who experienced boundary transgression in a pastoral relationship not only as victims, but also, for example, as mothers, colleagues, neighbours and elders. At the same time, situative use of the term victim does justice also to the pastors, who are more than just offenders. Making situative use of the term victim can help congregation members to accept that their pastor, who probably has done a lot of good, transgressed professional boundaries, causing great damage. In addition to such a nuancing of the image of victims, also a nuancing of the way the pastoral relationship is presented can contribute to making it easier for congregations to accept the discourse of power. Also in this regard, the pastor's responsibility for the safety of the pastoral relationship has to be absolutely clear. This responsibility forms the framework within which any contact between the pastor and the congregation members takes place. Where this framework is clear, there is room for other aspects of the often plural relationship between the pastor and the congregation member. For example room for the responsibility and care which congregation members might feel for the pastor. And also room for a certain degree of mutuality. A mutuality, however, which needs to be monitored by the pastor in a way that cannot be expected from the congregation member.

Nuancing the discourse of power means that the story that needs to be told to a congregation right during the confusion and pain that comes along with the misconduct becoming known will be a complex story. At least it will be more complex than a story that takes a non-nuanced discourse of power as its starting point. This does not mean that the complex story should not be told. Probably it will be worthwhile to try and tell it, because even this more complex story is clear as it is founded on a clear decision. Within this clear decision, however, this more complex story leaves room for the complexity of human relationships.

While in the preceding chapters we did not offer theological concepts, the reflection that concludes the ninth chapter contains a sketch of two images which loosely connect to the nuancing of the discourse of power described above. The first one is the image of the primary

victim as a prophet. We use this image in a descriptive way at first, before additionally examining its normative possibilities. Using the image of the prophet for victims of boundary transgression portrays them as people who – much against their will – have to deliver a burdening and painful message which the others would prefer not to hear. Because prophets stand outside the community as well, we emphasize that also the image of the prophet needs to be used in a situative manner only. Using the concept of ‘foreigners’, the commandment to love foreigners, and the concept of the ‘mature congregation’, we hope to further develop this image in a way that contributes to weakening the dichotomy between victim and non-victim and prevent people from being tied to a fixed position. The image of the congregation as wounded Body of Christ on the one hand takes serious the responsibility and maturity of the congregation, and on the other hand can help congregations to be mild against themselves and take good care of themselves in this situation. For it takes great courage for a congregation to acknowledge what has happened and not to flee into all kinds of activism. Taking good care of the wounded body by slowing down its pace and by seeking assistance can help the congregation recover. If a congregation is successful in adapting its speed to the situation, this alone might offer the primary victims some room to stay if they wish to. Furthermore, congregations can support primary victims in their difficult and painful work of re-interpretation by resisting the urge to hold on to theological concepts that serve to comfort the bystanders at the cost of the primary victims. This need not imply that the congregation should let go off everything that has become difficult for the primary victim. But especially with regard to theodicy as well as in talking about forgiveness and reconciliation, those not directly affected should be modest. Primary victims alone can give a meaning to their experiences and talk about forgiveness and reconciliation, and they have to do that at their own speed. We have also seen that the congregation is not a bystander with regard to forgiveness and reconciliation. As we have seen, some of the people who have experienced boundary transgression are waiting for some kind of reconciliation with the congregation, maybe even if the events took place a long time ago.

What can we deduce for the practice of advising and assisting congregations from what we said in the analysis? Congregation advisors stress that what they do is precision work. Every situation is different and calls for a different approach, so that it cannot be put down in general terms what advising congregations in the aftermath of clergy sexual misconduct has to look like. For this reason, the following points should be considered only as possible means congregation advisors may want to resort to during their work:

In the Netherlands different churches developed protocols on how to react to alleged clergy misconduct. One of the measures these protocols prescribe (or recommend) is the formation of a steering group in the congregation. The steering group takes care of everything concerning the misconduct, giving the church counsel room to pursue their regular tasks. Such a steering group is presided by a congregation advisor from SMPR who received a special training. This congregation advisor assists in selecting the steering group’s members from the congregation, making sure that people who are able to bring in the primary victim’s perspective as well as the transgressing pastor’s are represented in the steering group. In this study it becomes apparent that the member that brings in the perspective of the primary victim has an important role in the development of the congregation dynamics. For this reason, great attention should be paid to the selection and support of this member. We have seen that for primary victims it is important to have people within the congregation who support them and stand up for them. However, these people risk being excluded themselves. First experiences made by congregation advisors with organizing support groups around primary victims are

promising. As a group these people should be strong enough not to be excluded. In addition, such a group can ease the burden on the person who brings in the victim's perspective within the steering group. A face-to-face meeting with the congregation advisor can mean very much for the primary victim. Although it is certainly very risky for congregation advisors to become more involved with the different factions in the congregation, we still recommend considering the possibility of such direct meetings in any consulting situation. An attitude of many-sided partiality, as it is described in contextual therapy, where this concept plays an important role, may make it possible to have contact with primary victims without losing the trust of the other factions in the congregation. As we found many of the participants in the study to be active and committed we suggest that congregation advisors seriously consider the possibility that the primary victim somehow might play a role in assisting the congregation. Such participation by primary victims might not only contribute to their own healing process, in our view people who experienced boundary transgression, due to their specific perspective, can make a constructive contribution to assisting the congregation.

In line with the dialogical character of this study, its evaluation in different focus group discussions is dialogical as well. For this reason, the 11th chapter, the last one, can be of a summarizing nature. We look back on the journey we made and we offer an outlook. In several regards the process of this study has not yet come to an end. Firstly, because sexual border-transgression in a pastoral relationship is a wound that does not stop calling for answers. As long as the wound exists, new answers need to be given. Secondly, because the discussions we initiated in this study are not yet completed. Each reaction of a dialogue partner triggered a new reaction of another. We hope that these discussions will continue. They are important. Thirdly we hope for a further valorisation of the study. A start was made with the discussions about the analysis. Fourthly, the experiences of people who suffered a boundary transgression call for further theological reflection. These people see a side of congregational life others cannot see. What significance do their experiences have for our faith and for the way we want to be Church? For example, 'safety' or 'shame' have not been central topics in theological and ecclesiological reflection so far. What would a theology look like that gave it a greater role? Fifthly, this study, in which we explicitly took the perspective of the primary victims in a context of conflicting stories, makes us ask what experiences other people have who are involved in a situation of clergy misconduct. In this respect we mention the congregation advisor's position as a perspective that deserves further examination. Sixthly, the study's methods could be further improved and investigated. Despite being work-intensive and sometimes emotionally demanding, our approach has proven adequate for studying the dynamics in a religious congregation from the victims' perspective. Our methodical and ethical reflections might be relevant for other studies on sensitive topics, as well as for attempts to do research in a dialogical manner.

Finally, the process will enter a new stage with the publication of the study. What will the publication mean for those who contributed to the study in some way or other? And what will it mean for other people who are affected by this study in some way? We don't know that. As a researcher, you have to let go off the study at some point and it goes its own way from there. May this way be blessed.



# Zusammenfassung

„Ich stehe draußen – aber ich schau schon hin“

Die Beziehungsdynamik in Kirchengemeinden nach sexueller Grenzüberschreitung in einem pastoralen Verhältnis, aus der Perspektive der primären Opfer.

Dass Pastoren sexuelle Beziehungen mit einem Gemeindeglied aufnehmen, kommt vor. Nicht einmal ganz selten. Lange Zeit wurden solche Beziehungen nur unter der Frage betrachtet, ob sie eine Form von Ehebruch darstellten. Sie wurden als sexuelles Problem behandelt, es ging darum, ob eine erlaubte Form von Sexualität vorliege. Oft wurden die betroffenen Frauen beschuldigt, ihren Pastor verführt zu haben. In den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts kam die Forderung auf, die Beziehungen zwischen Pastoren und Gemeindegliedern anders anzusehen. In diesem neuen Diskurs liegt der Fokus nicht auf Sexualität, sondern auf der Professionalität des Pastors und auf der Machtasymmetrie der pastoralen Beziehung. Dieser neue Diskurs lässt Menschen zu Wort kommen, die vorher nicht über eine angemessene Sprache für ihre Erfahrungen verfügten. Wegen der Mehr-Mächtigkeit des Pastors werden in diesem neuen Diskurs sexuelle Beziehungen zwischen Pastoren und Gemeindegliedern als eine Form von Missbrauch verstanden. Nachdem mehr Menschen angefangen haben, ihre Erfahrungen zu erzählen, wird der tiefe Schaden immer deutlicher sichtbar, den solche Beziehungen zunächst bei diesen Gemeindegliedern, dann aber auch bei anderen Betroffenen und bei der Kirchengemeinde als ganzer anrichten. Betroffene erzählen nicht nur von psychischen und spirituellen Folgen, sondern auch von erheblichen sozialen Auswirkungen, die das Geschehene für sie hat. Unter anderem, dass sie sich aus ihrer Kirchengemeinde ausgeschlossen fühlen.

Besonders die Frauenbewegung, dazu Menschen, die selbst eine Grenzüberschreitung erlitten hatten, haben die Einführung dieses neuen Machtdiskurses und die mit ihm verbundenen Entwicklungen erstritten. Zunehmend fühlen sich jetzt auch Kirchenleitungen für die Bekämpfung sexuellen Missbrauchs in pastoralen Beziehungen verantwortlich und unternehmen Schritte zur Prävention und zur Entwicklung von Prozeduren und Protokollen.

In den vergangenen Jahrzehnten ist also viel geschehen. Es ist bekannter geworden, dass es sexuellen Missbrauch in seelsorgerlichen Beziehungen gibt. So werden jetzt Menschen, die sexuelle Grenzüberschreitung erleben, vermutlich den sexualisierten Kontakt mit ihrem Pastor schneller in Frage stellen und wahrscheinlich werden sie weniger allein sein auf dem schmerzhaften Weg zu einem anderen Verständnis dieses Kontakts. Sie werden vielleicht weniger massiv mit der Beschuldigung konfrontiert werden, dass sie den Pastor verführt hätten, und sie werden auf größere Bereitschaft zum Handeln treffen, wenn sie sich entschließen, die Grenzüberschreitung anzuzeigen. Nach all der medialen Aufmerksamkeit der letzten Jahre für die Art, in der Kirchen in der Vergangenheit versucht haben, sich ihrer Verantwortung für sexuelle Gewalt ihrer Geistlichen zu entziehen, möchten Kirchen und Kirchengemeinden sich nun nicht mehr dem Vorwurf aussetzen, sie wollten etwas unter den Teppich kehren. Es ist also vieles zum Guten verändert.

Alle diese Veränderungen bedeuten aber nicht, dass es von Grenzüberschreitung betroffenen Menschen nun glückt, ihren Platz in ihrer Kirchengemeinde zu behalten. Aller Entwicklung ungeachtet haben primäre Opfer nicht das Gefühl dass sie frei entscheiden können, ob sie

in der Gemeinde bleiben wollen, in der die Grenzüberschreitung stattgefunden hat, oder ob sie sie lieber verlassen.

Die vorliegende Untersuchung ist veranlasst durch den Wunsch der Kirchen, sexuellen Missbrauch zu verhindern und so gut wie möglich den Missbrauchten und anderen Betroffenen gerecht zu werden. Hinter der Bereitschaft der Protestantischen Theologischen Universität zur Finanzierung und Durchführung dieser Studie steht die Hoffnung, in Zukunft Opfern und Gemeinden besser helfen zu können. Wenn wir nun aber hoffen, dass Opfer von Grenzüberschreitung in Zukunft in ihrer Kirchengemeinde bleiben können, wenn sie das wollen, dann müssen wir zunächst besser verstehen, welche Prozesse ihnen das zur Zeit nicht möglich machen. Hierbei ist die Suche nach Wegen, direkte Opfer besser zu unterstützen, nicht nur für diese relevant, sondern auch für die betroffene Gemeinde als ganze. Denn es gibt Hinweise, dass auch die ganze Kirchengemeinde die Beschädigung durch die Grenzüberschreitung besser überwindet, wenn es ihr gelingt, während ihres Gesundungsprozesses die primären Opfer nicht zu verlieren.

Um die Prozesse in der Kirchengemeinde in den Blick zu bekommen, fragen wir, wie Menschen, die sexuelle Grenzüberschreitung in einer seelsorgerlichen Beziehung erlitten haben, das Verhältnis zu ihrer Kirchengemeinde durch die Zeit hin erlebt haben. Auf diese Art will diese Arbeit die Beziehungsdynamik in Gemeinden in solchen Situationen aus der Perspektive der Opfer beschreiben und die Implikationen evaluieren, die das für Theologie und Gemeindeleben hat.

Die hiermit kurz beschriebene Beziehungsdynamik ist Thema des einleitenden ersten Kapitels dieser Studie. Daneben gehen wir in dem Kapitel auf die Terminologie ein, die wir gebrauchen. In dieser Arbeit sprechen wir vornehmlich von „Menschen, die sexuelle Grenzüberschreitung in einer pastoralen Beziehung erfahren haben“, um so anzudeuten, dass die Grenzüberschreitung – wie allesbestimmend sie manchmal auch sei – doch nur ein Aspekt ist. Menschen, die Grenzüberschreitung erfahren haben, sind noch anderes als nur Opfer. Daneben wechseln wir die Terminologie und sprechen, ohne Unterschied in der Bedeutung, von (primären) Opfern, Betroffenen, Missbrauchten und Geschädigten. Den in den USA viel gebrauchten Begriff „Überlebende“ (*survivor*) verwenden wir im Niederländischen nicht, weil er zu sehr an Überlebende von Konzentrationslagern denken lässt. Bei den anderen Begriffen lassen wir es zu, dass ihre Konnotationen sich in unserem Sprachgebrauch widerspiegeln. Es geht uns in dieser Untersuchung nicht um genaue Definitionen von Begriffen sondern um die Frage, was bestimmte Wörter tun, um ihre performative Wirkung also.

In Teil I dieser Untersuchung (dem zweiten und dritten Kapitel) gehen wir näher auf sexuelle Grenzüberschreitung in einer pastoralen Beziehung ein und auf ihre Folgen für die Betroffenen und für die betroffene Kirchengemeinde. Im zweiten Kapitel zeichnen wir in siebzehn Porträts die Widerfahrnisse von Menschen, die an dieser Untersuchung mitgearbeitet haben. Wir gehen also von der Praxis aus und beginnen mit den Erfahrungen primärer Opfer. Dieses Kapitel hat verschiedene Funktionen. Zunächst soll es Opfer sexueller Grenzüberschreitung in einer seelsorgerlichen Beziehung deutlicher sichtbar machen. Zweitens hilft dieses Kapitel uns zu verstehen was Grenzüberschreitung in einer pastoralen Beziehung ist und bewirkt. Diese Studie handelt von der Dynamik in der Kirchengemeinde, diese Dynamik kann aber erst verstanden werden wenn die Geschichte erzählt ist, die vorhergeht, die Geschichte also von der Grenzüberschreitung selbst.

Im dritten Kapitel bekommen die Porträts einen Kontext. In diesem Kapitel suchen wir das Gespräch mit der Literatur zu unserem Thema. Wir referieren die oben schon kurz berühr-

te Geschichte der Thematik und stellen die schwer zu beantwortende Frage, wie oft sexuelle Grenzüberschreitung in pastoralen Beziehungen eigentlich vorkommt. Nach einer Studie aus den Vereinigten Staaten geben von den Frauen, die regelmäßig in eine Kirche, Synagoge oder sonstige religiöse Institution gehen, drei Prozent an, dass sie seit ihrem achtzehnten Lebensjahr schon einmal von einem Pastor oder religiösen Leiter sexuell angegangen worden seien. Vergleichbare Zahlen aus den Niederlanden fehlen. Wir zeigen ein Muster auf, nach dem Gemeindeglieder verstrickt werden in Grenzüberschreitungen, die allmählich immer weiter gehen und über die sie mit niemandem zu sprechen wagen. Danach zeigen wir, wie groß die psychischen, sozialen und spirituellen Folgen häufig für die primären Opfer sind. Allgemeine Traumatheorien erweisen sich nicht nur als hilfreich, um die psychologischen Folgen beschreiben zu können, sondern machen zugleich die enormen Auswirkungen einer Grenzüberschreitung auf die Beziehungen der Betroffenen sichtbar. Diese Theorien machen einerseits deutlich, dass Menschen, die Grenzüberschreitung erlitten haben, beschädigt sind in ihrem Vermögen, Menschen zu vertrauen und sich auf Beziehungen einzulassen. Andererseits zeigen sie, wie inadäquat die Umgebung oft auf Opfer reagiert. So dient etwa der Mechanismus des *victim-blaming* dazu, dass Menschen in der Umgebung des Betroffenen sich durch das Geschehene weniger bedroht fühlen müssen. Auch für eine Kirchengemeinde sind die Folgen einer Grenzüberschreitung in einer pastoralen Beziehung groß. Selbst dort, wo die Grenzüberschreitung nie öffentlich bekannt wird, wird die Atmosphäre von einem tiefen subkutanen Misstrauen bestimmt, das sich vor allem auf die Nachfolger des grenzüberschreitenden Pastors richtet. Einige Modelle haben sich als hilfreich erwiesen, um die Dynamik in betroffenen Kirchengemeinden zu verstehen. So wirkt zum Beispiel ein auf den Trauerphasen von Elisabeth Kübler-Ross basierendes Modell verbindend, weil es sehen lässt, wie alle Betroffenen, jeder in seinem eigenen Tempo und auf seinem eigenen Weg, um das trauern, was durch die Grenzüberschreitung zerstört worden ist. Bei der Beschreibung möglicher Schritte in der Reaktion auf sexuelle Grenzüberschreitung in einer Kirchengemeinde reden verschiedene Autoren davon, wie wichtig eine gute Information der Gemeinde über die Grenzüberschreitung ist. Auch der Position des Pfarrers, der dem grenzüberschreitenden Pastor folgt, wird in dieser Literatur viel Aufmerksamkeit gewidmet.

In Teil II (viertes und fünftes Kapitel) verantworten wir die Untersuchung selbst. Im vierten Kapitel bieten wir die methodologische Verantwortung dieser Untersuchung und das Instrumentarium, das wir gebrauchen wollen. Wir situieren diese Arbeit, in der Grenzen solch große Rolle spielen, im „Grenzland“ und werden damit zugleich dem interdisziplinären Charakter sowohl narrativen Forschens als auch des breiten Feldes der praktischen Theologie gerecht. Danach beschreiben wir den narrativ-dialogischen Ansatz dieser Studie. Narrativ ist die Untersuchung durch ihre Konzentration auf das Erzählen von Menschen, durch den narrativen Charakter ihres empirischen Materials und durch die Art der Analyse und Präsentation. Dialogisch ist sie unter anderem durch die wichtige Rolle, die Gespräche darin spielen. Die verschiedenen Subfragen formen sozusagen die ‚Linsen‘, durch die wir auf die Dynamik in Kirchengemeinden sehen wollen. Diese Linsen werden in diesem Kapitel näher ausgearbeitet.

Die erste Subfrage nach den narrativen Konstruktionen von Menschen, die Grenzüberschreitung erfahren haben, unsere erste Linse, dient dazu, unsere Herangehensweise an die Erzählungen der Partizipanten von einem affirmativen Sozial-Konstruktionismus aus zu definieren. Diese Haltung hilft uns einerseits, uns in einem durch einander widerstreitende Erzählungen gekennzeichneten Kontext zu bewegen, und ermöglicht es andererseits, Respekt zu wahren vor der Wirklichkeit, die so viel größer und komplexer ist als das empirische Material,

auf dem Porträts und Collagen basieren. Durch die einander widerstreitenden Erzählungen wird die Subfrage nach den in den Konstruktionen hantierten Diskursen, die zweite Linse, zu einem Thema, das unumgänglich ist, wenn es um sexuelle Grenzüberschreitung in einem seelsorgerlichen Verhältnis geht. Die Frage nach den Diskursen spitzen wir zu auf die performative Wirkung des Opfer-Begriffs. Das Kontextuelle Denken, basierend auf dem Werk des Familientherapeuten I. Boszormenyi-Nagy, ermöglicht es uns, der Rolle, die Loyalitäten, Verantwortlichkeiten und Beziehungen in der Gemeindedynamik spielen, Rechnung zu tragen. Die dritte Subfrage nach den Verbundenheiten in den Konstruktionen der Partizipanten spitzen wir zu auf die Verantwortlichkeit, die primäre Opfer erfahren. Mit dieser Zuspitzung reagieren wir auf die Tatsache, dass Verantwortlichkeit in den Interviews ein wichtiges Thema ist. Die vierte Linse, die Subfrage nach der Theologie, hilft uns auf die Rolle zu achten, die theologische und ekklesiologische Bilder, Erwartungen und Begriffe in der Gemeindedynamik spielen. Diese Studie ist theologischer Art, weil sie auf die Theologie von Menschen gerichtet ist, die Grenzüberschreitung erlebt haben. Sie ist aber auch theologisch durch die Weise, wie wir von der Praxis ausgehen und dabei voraussetzen, dass diese Praxis theologisch relevant ist, auch wo theologische Themen nicht ausdrücklich genannt werden. Schließlich ist sie theologisch, weil wir Theologie im Anschluss an Mary McClintock Fulkerson als Versuch verstehen, auf eine Wunde zu antworten, die nach Antwort verlangt. Anhand des Denkens von Martin Buber und Emmanuel Levinas und des kontextuellen Ansatzes arbeiten wir das „nach Antwort Verlangen“ dieser Wunde näher aus. Dabei ist nicht nur das Unternehmen dieser Untersuchung einer der vielen Versuche auf die Wunde sexueller Grenzüberschreitung in einer seelsorgerlichen Beziehung zu antworten; dass wir in dieser Untersuchung ausgehen von der Perspektive von Menschen, die Grenzüberschreitung erfahren haben, bedeutet, dass wir vor allem fragen, wo primäre Opfer sich selber angesprochen wissen und wie sie versuchen, Antwort zu geben. Zuletzt ist die Studie theologisch durch die kurzen und fragmentarischen eigenen Reflexionen die wir darin anstellen.

Nachdem wir in Kapitel 4 gezeigt haben, dass die Validität dieser Untersuchung nicht an objektiven Kriterien hängt sondern durch Reflexion auf die Subjektivität zustande gebracht werden muss, soll die methodische und ethische Reflexion im fünften Kapitel die in diesem Zusammenhang geforderte Transparenz bieten, indem sie eine Art *audit trail* hinterlässt: Wie ist die Untersuchung verlaufen, welche Entscheidungen sind unterwegs getroffen worden? Dabei ist zum Beispiel wichtig, wie die Untersuchungsteilnehmerinnen gefunden wurden. Hier ist es auffällig, dass Menschen teilweise sehr aktiv angaben, an dieser Studie teilnehmen zu wollen. Allgemein gesprochen ist es nicht so, dass alle grenzüberschreitenden Pastoren männlich sind und alle Opfer weiblich. Die Teilnehmer an dieser Untersuchung aber sind durchweg Frauen und die erfahrene Grenzüberschreitung aller Teilnehmerinnen war heterosexuell. Des weiteren haben alle Teilnehmerinnen einen westlichen Hintergrund. Was allerdings Lebensalter, geographische Herkunft, formale Bildung und kirchlichen Hintergrund betrifft, sind die Unterschiede groß. Das gilt auch für die Frage, wie lange die Grenzüberschreitung her ist. Durch die offene Anlage der Untersuchung und die Flexibilität unserer Position darin gaben wir Partizipantinnen, die das wollten, die Möglichkeit, aktiv an der Durchführung der Untersuchung teilzunehmen. Diese Möglichkeit sich aktiv einzubringen erwies sich als adäquat. Aus zwei Gründen: Erstens, weil so Menschen, die früher eine schädigende Verobjektivierung erlebt haben, in dieser Untersuchung bis zu einem gewissen Grad selbst die Regie haben können über die Rolle, die sie spielen. Zweitens, inhaltlich: Der Beitrag der Partizipantinnen ist nicht nur als Information sehr wichtig; sie haben daneben auch wichtige Beiträge zur Analyse



geleistet. In der ethischen Verantwortung in diesem Kapitel gehen wir darauf ein, dass diese enge Betroffenheit der Partizipanten nicht nur kostbar ist sondern auch riskant. Da man ihnen hier als Untersucher so nahe kommt, kann man auch Schaden anrichten.

Das machte die Reise durch Grenzland oft zu einer Art Balanceakt. In diesem Zusammenhang gehen wir besonders auf die Möglichkeit von Parallelprozessen ein. Da die Interviewsituation in mancher Hinsicht der pastoralen Beziehung ähnelt, in der damals die Grenze überschritten wurde, läuft die Möglichkeit, dass nun noch einmal Vertrauen verletzt werden könnte, wie ein dunkler Graben quer durch die Untersuchungsbeziehung. Wir zeigen, wie wir im Lauf der Zeit lernten, solche Parallelprozesse nicht nur zu fürchten sondern auch als heuristisches Instrument einzusetzen um so Faktoren zu bemerken, die in der Gemeindedynamik eine Rolle spielen.

In Teil III, dem sechsten, siebenten, achten und neunten Kapitel, präsentieren wir die Analyse in verschiedenen Kollagen. In Kapitel 6, einem kurzen Kapitel über Zeit, das den übrigen Kollagen vorausgeht, betonen wir, dass alles, was wir in diesen Kollagen zu zeigen suchen, in einem bestimmten Zeitkontext verstanden werden muss. Was die Teilnehmerinnen erleben, erleben sie in einem bestimmten Moment eines längeren Prozesses. Das heißt: die hier gezeichneten Bilder dürfen nicht erstarren. Zugleich zeigen wir hier die wichtige Rolle der Zeit in der Gemeindedynamik. Oft sind die verschiedenen Betroffenen nicht gleich weit in dem Prozess. Dafür ein Auge zu haben ist hilfreich. Aber auch die Reflexion auf die verschiedenen von den Betroffenen gesetzten „Interpunktionen“ und auf das *timing* von Interventionen hilft zum Verständnis der Dynamik.

Nachdem wir auf den Faktor Zeit gesehen haben, kommen wir in Kapitel 7 zu einer räumlichen Zeichnung der Gemeindedynamik. Wir zeichnen die Kirchengemeinde als kompliziertes Netz von Beziehungen. Dabei lässt sich beobachten, dass Partizipanten in ihren Erzählungen die komplexe Beziehungsdynamik dieses Netzes oft als eine eindimensionale Bewegung wiedergeben: Richtung Zentrum oder eben Richtung Rand der Kirchengemeinde. Wir fragen, welche Interaktionen den Bewegungen Richtung Zentrum oder Rand vorausgehen. Danach achten wir auf die verschiedenen Positionierungen, denen wir in den Erzählungen begegnen. Vor allem fällt auf, wie von Grenzüberschreitung betroffene Menschen sich dagegen wehren, dass die Grenzüberschreitung nur auf der Ebene des Individuellen angesiedelt wird, als ob sie kein Problem der Gemeinde sei. Auch fällt auf, wie sie in aktiven Selbstpositionierungen die Regie über ihr eigenes Leben wiederzufinden suchen.

Was fällt auf hinsichtlich der Gemeindedynamik? Wir nennen einige Aspekte. Zuerst: alle Teilnehmerinnen an der Studie haben die Kirchengemeinde, in der die Grenzüberschreitung stattfand, letzten Endes verlassen. In ihren Erzählungen zeigt sich weiterhin deutlich eine negative Korrelation zwischen den Positionen des grenzüberschreitenden Pastors und des betroffenen Gemeindeglieds. Wo der eine ist, kann die andere nicht mehr sein. Dadurch verlieren Opfer den Raum, der dem Pastor geboten wird. Eine klare Entscheidung der Kirchengemeinde für das Opfer ist wichtig, wenn Betroffene sich sicher fühlen sollen. Und Sicherheit ist gewiss ein sehr zentraler Faktor, wenn es darum geht, dass Missbrauchte in ihrer Kirchengemeinde bleiben können. Außerdem fällt auf, dass, je deutlicher der sexuelle oder sexualisierte Kontakt als Missbrauch verstanden wird, desto günstiger für die primären Opfer die Gemeindedynamik verläuft. Und wir sahen, dass was ausschließend wirkt, nicht ausschließend gemeint sein muss. So kann zum Beispiel auch das Bedürfnis von Gemeindegliedern, nun wieder vorwärts zu gehen und die hässliche Missbrauchsgeschichte hinter sich zu lassen, ausschließend wirken. Auch manches, was als Hilfe gemeint ist, kann ausschließend wirken. Einige Teilneh-

merinnen an der Studie haben es erlebt, dass Hilfe von außerhalb der Kirchengemeinde, die nicht durch Hilfe von der Gemeinde selbst ergänzt wurde, zu ihrer Isolierung beitrug, weil durch die Präsenz externer Hilfe Menschen aus der Gemeinde sich nicht mehr für die Opfer verantwortlich fühlten. So wichtig sachkundige Begleitung etwa durch externe Vertrauenspersonen auch ist – Opfer brauchen daneben Menschen aus der Gemeinde, die sie unterstützen und für sie eintreten. Wir sahen, dass manchmal etwa Presbyter solche Unterstützer und Anwälte waren. Wir sahen aber auch, dass Menschen, die primäre Opfer unterstützten, zuweilen selbst Gefahr liefen, aus der Gemeinde ausgeschlossen zu werden.

Verschiedene Teilnehmerinnen geben an sich unwohl zu fühlen mit dem Begriff des Opfers. Im achten Kapitel legen wir den Finger auf die Schwierigkeiten mit diesem Begriff und versuchen zu beschreiben, welche Rolle er in der Gemeindedynamik spielt. Wir zeichnen erst die Bilder, mit denen Partizipantinnen konfrontiert werden, bevor wir auf die Bilder eingehen, die sie von sich selbst zeichnen. Mit Reflexionen besonders Jan van Dijks und Maria Katharina Mosers über den Opfer-Begriff versehen wir diese Bilder mit einem Kontext. Anhand der sogenannten *Boundary War* Debatte stellen wir die bis dahin vorausgesetzte Möglichkeit zur Diskussion, innerhalb des klaren Rahmens der Verantwortlichkeit des Pastors nuancierter über verschiedene Verantwortlichkeiten zu sprechen. Damit denken wir in diesem Kapitel zugleich über das Wesen der pastoralen Beziehung nach.

Was fällt auf, wenn es um die Rolle von Opferbildern in der Gemeindedynamik geht? Auch hier nennen wir einige Aspekte. Auffällig ist vor allem, dass die Teilnehmerinnen an der Studie oft nicht als Opfer anerkannt werden. In den Bildern, mit denen sie konfrontiert werden, zeigt sich, dass der sexuelle oder sexualisierte Kontakt oft von einem romantischen Diskurs aus interpretiert wird. Da aber, wo doch der Machtdiskurs hantiert wird, sehen wir neben der Dankbarkeit der Partizipantinnen für diese Anerkennung auch ihren Widerstand gegen das in diesem Diskurs implizierte Bild vom „jämmerlichen“ Opfer. Damit wehren sie sich zugleich gegen eine Individualisierung des Problems, die mit diesem Bild vom beschädigten Opfer verbunden sein kann. Die von ihnen empfundene Verantwortlichkeit für verschiedene Betroffene darf nicht nur als eine Phase auf dem Weg zu der Erkenntnis verstanden werden, dass sie Opfer geworden seien; das Festhalten an einer breit verstandenen Verantwortlichkeit ist auch für ihre Gesundheit relevant. Diese Verantwortlichkeit darf nicht verwechselt werden mit Schuld. Sie hat zu tun mit Verantwortung. Mit Antworten. Gerade beim Wiederfinden der Regie über das eigene Leben ist es für sie wichtig, dass sie – innerhalb des Rahmens der Asymmetrie der pastoralen Beziehung und der Verantwortung des Pastors die damit einher geht – festhalten an der Verantwortlichkeit, die sie erfahren.

In Kapitel 9 zeigen wir, auf welche Weise theologische und ekklesiologische Bilder eine Rolle spielen in der Gemeindedynamik. Wir beschreiben Vorstellungen, die durch die Grenzüberschreitung schwierig geworden sind, und gehen dann auf die Bilder ein, die Teilnehmerinnen in aktiver Neuinterpretation dagegen setzen. Unter anderem gehen wir auf verschiedene Bilder von der Kirche ein, denen wir in den Gesprächen begegnen, und auf die Rolle, die in der Gemeindedynamik Vergebung spielt

Was fällt auf, wenn es um die Rolle theologischer und ekklesiologischer Bilder, Erwartungen und Begriffe in der Gemeindedynamik geht? Auch hier nennen wir einige Aspekte. Die Grenzüberschreitung rührt an den Glauben, sowohl bei den primären Opfern wie bei den anderen Betroffenen. Glauben wird schwieriger. Jetzt kann wehtun, was früher selbstverständlicher Teil der eigenen Glaubensvorstellungen und des eigenen Glaubensvertrauens war. Wir sehen hier wieder die negative Relation zwischen grenzüberschreitendem Pastor und Gemein-

deglied. Denn beim Glauben und allem, was damit zu tun hat, erinnert ja vieles an den Pastor. Lieder und Texte können befleckt sein. Und auf tieferer Ebene kann die Grenzüberschreitung auch die Fähigkeit zum Vertrauen antasten. Vertrauen zu Menschen, die Pastor sind und vielleicht auch Vertrauen zu Menschen überhaupt. Auffällig ist, wie aktiv Teilnehmerinnen versuchen, das was schwierig und schmerzhaft geworden ist, nicht loszulassen, sondern neu und anders zu verstehen. Vieles von ihrem Handeln kann aus ihrer Liebe zur Kirche erklärt werden, sowohl das (anfängliche) Zögern, die Grenzüberschreitung anzuzeigen wie auch ihr Kampf darum, die Kirche auf ihre Verantwortlichkeit hinzuweisen. Sie haben eine besondere Hoffnung und Erwartung an die Kirche, „weil es die Kirche ist“. Die Kirche ist ihnen lieb und sie lassen sie nicht so leicht los.

Die Begriffe Vergebung und Versöhnung spielen in der Dynamik einer Gemeinde nach einer sexuellen Grenzüberschreitung in einer pastoralen Beziehung eine große Rolle. Es sind wichtige, aber auch belastete Begriffe für die Partizipantinnen. Einige von ihnen erzählen, wie sie aufgefordert wurden, dem Pastor zu vergeben, so dass der *status quo* in der Gemeinde in stand gehalten werden könnte. Einige erzählen, wie sehr sie danach verlangen, dem Pastor vergeben zu können, und wie weh es ihnen tut, dass der – indem er sich weigert zu sehen, wie viel Schaden sein Handeln angerichtet hat – sie nicht um Vergebung bittet. Auch im Verhältnis zu ihrer Kirchengemeinde oder Kirche können Menschen ein Bedürfnis nach Vergebung oder Versöhnung haben.

Der dialogische Charakter dieser Untersuchung wird unter anderem in den Gesprächen über die Analyse deutlich. In Teil IV, dem zehnten Kapitel, bieten wir eine Erörterung dieser Gespräche. Zuerst behandeln wir ein Gespräch mit einigen Teilnehmerinnen der Studie, dann besprechen wir eine Begegnung mit Menschen, die sich jahrelang im Kampf gegen sexuelle Grenzüberschreitungen in pastoralen Beziehungen eingesetzt haben und es teilweise immer noch tun. Zum Schluss gehen wir ein auf das Gespräch mit Gemeindebegleitern des SMPR, einer niederländischen interkirchlichen Arbeitsgruppe gegen Sexuellen Missbrauch in Pastoralen Relationen. Dabei bieten wir nicht eigentlich eine Zusammenfassung der Gespräche, sondern gehen von unseren eigenen Reflexionen über Opferbilder, Theologie und Gemeindebegleitung in den verschiedenen Analysekapiteln aus. Die gemeinschaftlichen Reflexionen aus den Gesprächen beziehen wir mit ein.

Die Teilnehmerinnen an der Studie erzählen, dass sie nicht als Opfer anerkannt werden und der Machtdiskurs in der Gemeinde nicht breit akzeptiert wird. Daraus folgt unseres Erachtens nicht, dass dieser Machtdiskurs noch nachdrücklicher erläutert oder der romantische Diskurs noch nachdrücklicher zurückgewiesen werden müsste. Fruchtbarer scheint es uns, unsere Aufmerksamkeit auf die Aspekte des Machtdiskurses zu richten, die seiner Annahme im Wege stehen. Mit anderen Worten: vielleicht hilft es, Kirchengemeinden einen in bestimmter Weise nuancierten Machtdiskurs anzubieten. Dabei ist es fundamental wichtig, dass die prinzipielle Entscheidung für den Machtdiskurs ganz deutlich bleibt: von seiner Professionalität aus ist der Pastor verantwortlich für die Wahrung sicherer Grenzen in der seelsorgerlichen Beziehung. Nur wo dieser Rahmen klar ist und die Leitung einer Kirchengemeinde das auch deutlich kommuniziert und in ihrem Handeln ausstrahlt, wird es möglich das Bild innerhalb dieses Rahmens zu nuancieren. Die Tatsache, dass Menschen, die sexuelle Grenzüberschreitung in einer pastoralen Beziehung erfahren haben, nicht als Opfer erkannt werden, bedeutet unserer Meinung nach nicht, dass Opferbilder in der Gemeindedynamik keine Rolle spielen würden. Vielmehr gehen herrschende Vorstellungen darüber, wie ein Opfer sei und wie sich ein Opfer verhalte, jeder Etikettierung oder Nicht-Etikettierung als Opfer voraus und bestimmen sie. Die

gesellschaftlich verfügbaren Bilder vom schwachen und passiven Opfer tragen einerseits dazu bei, dass Menschen, die eine Grenzüberschreitung erfahren haben, sich selbst ungen als Opfer verstehen. Andererseits sind diese Vorstellungen ein wichtiger Grund für die Mühe, die Kirchengemeinden oft mit dem Gedanken haben, dass Gemeindeglieder, die eine Grenzüberschreitung anzuzeigen versuchen und damit schmerzhaft an Dinge rühren, die anderen lieb und heilig sind, Opfer eines grenzüberschreitenden Pastors geworden sein sollen. Das bedeutet, dass das im Machtdiskurs implizierte Opferbild Nuancierung braucht.

Besonders ein situativer Gebrauch des Opfer-Begriffs hat sich uns als vielversprechend erwiesen. Situativer Gebrauch des Begriffs lässt nämlich wahrnehmen, dass Menschen, die sexuelle Grenzüberschreitung in einer pastoralen Beziehung erfahren haben, noch anderes sind als nur Opfer. Mutter zum Beispiel oder Kollege, Nachbarin oder Presbyter. Zugleich wird ein situativ gebrauchter Opferbegriff auch den grenzüberschreitenden Pastoren gerecht, die ebenfalls noch anderes sind als nur Täter. So kann ein situativ gebrauchter Opferbegriff Gemeindegliedern helfen, zu sehen und zu akzeptieren, dass ihr Pastor, der ja sicher auch viel Gutes getan hat, seine professionellen und amtlichen Grenzen überschritten und damit großen Schaden angerichtet hat. Vermutlich trägt neben dieser Nuancierung des im Machtdiskurs implizierten Opferbildes auch eine Nuancierung des im Machtdiskurs implizierten Bildes seelsorgerlicher Beziehungen dazu bei, die Akzeptierung des Machtdiskurses in Kirchengemeinden zu erleichtern. Auch hier gilt, dass die Verantwortlichkeit des Pastors für die Sicherheit der pastoralen Beziehung vollständig deutlich sein muss. Sie bildet den Rahmen, innerhalb dessen jeglicher Kontakt zwischen Pastor und Gemeindeglied sich abspielt. Wo dieser Rahmen klar ist, entsteht in ihm auch Raum für andere Verhältnisse in dem oft pluralen Kontakt zwischen Pastor und Gemeindeglied. Auch Raum für die Verantwortlichkeit und Fürsorge, die Gemeindeglieder für den Pastor empfinden können. Und – bis zu einem gewissen Grad – Raum für Gegenseitigkeit. Eine Gegenseitigkeit jedoch, die vom Pastor auf eine Weise reflektiert und vielleicht korrigiert werden muss, wie es von dem Gemeindeglied nicht erwartet werden darf.

Diese Nuancierung des Machtdiskurses bedeutet, dass die Geschichte, die einer Gemeinde mitten in ihrer schmerzhaften Verwirrung nach dem Bekanntwerden des Geschehenen erzählt werden muss, eine komplexe Geschichte sein wird. Komplexer jedenfalls als Erörterungen das wären, die auf einem nicht nuancierten Machtdiskurs basieren. Die hier vorgeschlagene *Arbeit am Symbolischen* wird eine wichtige und fortdauernde Aufgabe sein in der Zeit der Gemeindebegleitung und danach. Vermutlich lohnt es die Mühe, das Erzählen dieser komplexeren Geschichte zu versuchen. Weil auch diese komplexere Geschichte klar ist und von einer klaren Entscheidung zeugt. Und weil diese komplexere Geschichte innerhalb dieser klaren Entscheidung Raum lässt für die Komplexität menschlicher Beziehungen.

Während wir in der Studie bisher sehr zurückhaltend waren mit eigenen theologischen Gedanken, skizzieren wir in der das neunte Kapitel abschließenden Reflexion zwei Bilder, mit denen wir lose an die oben beschriebenen Nuancierungen des Machtdiskurses anschließen. Das erste Bild ist das Bild von primären Opfern als Propheten. Dieses Bild benutzen wir zunächst rein deskriptiv, in einem zweiten Schritt untersuchen wir jedoch auch die normativen Möglichkeiten dieses Bildes. Das Bild des Propheten für Opfer von Grenzüberschreitung zeichnet sie als Menschen, die gegen ihren Willen und ohne Dank eine belastende und schmerzhaft Botschaft verkünden müssen. Eine Botschaft, die die anderen lieber nicht hören wollen. Da auch die Propheten außerhalb der Gemeinschaft stehen, betonen wir nachdrücklich, dass auch das Prophetenbild nur situativ zu gebrauchen ist. Mit der Konzeption „Fremdling“, mit dem Gebot, Fremdlinge lieb zu haben und mit der Konzeption der mündigen Ge-

meinde versuchen wir dieses Bild auf eine Weise weiter auszuarbeiten, die hoffentlich hilft die Dichotomie zwischen Opfern und nicht-Opfern zu durchbrechen. Das zweite Bild ist das Bild der Kirchengemeinde als beschädigter Leib Christi. Dieses Bild nimmt einerseits die Verantwortlichkeit und Mündigkeit der Gemeinde ernst, kann aber andererseits auch betroffenen Gemeinden helfen, in dieser Situation mild gegen sich selbst zu sein und gut für sich zu sorgen. Um im Blick zu haben, was geschehen ist und was das Geschehene bedeutet, und in dieser Situation nicht in alle möglichen Betriebsamkeiten auszuweichen, braucht es Mut und Mündigkeit. Gute Sorge für den kranken Leib, indem das Tempo angepasst und vielleicht sachkundige Hilfe in Anspruch genommen wird, helfen, wenn es gut geht, der kranken Gemeinde zur Gesundheit. Und wenn es einer Gemeinde gelingt, ihr Tempo der Situation anzupassen, dann wird sie, so hoffen wir, schon dadurch den primären Opfern Raum bieten. Auch indem sie im Kontakt mit den Betroffenen der Neigung widerstehen, ihr eigenes Sinnggebungssystem aufrecht zu erhalten, können Kirchengemeinden primären Opfern Raum geben und sie bei der schwierigen und schmerzhaften Arbeit der Neuinterpretation unterstützen, die die jetzt leisten müssen. Wenn es gut ist, bedeutet diese Offenheit nicht, dass eine Kirchengemeinde alles fahren lassen müsste, was für primäre Opfer schwierig geworden ist. Aber sowohl hinsichtlich der Theodizee als auch im Reden über Vergebung und Versöhnung sollten Außenstehende äußerst zurückhaltend sein. Einem Geschehnis Sinn verleihen und über Vergebung sprechen können nur die, die es selbst betrifft, und zwar zu ihrer je eigenen Zeit. Wir sahen aber auch, dass die Kirchengemeinde kein „Außenstehender“ ist, wenn es um Vergebung und Versöhnung geht. Menschen, die Grenzüberschreitung erfahren haben, warten manchmal auf Versöhnung mit der Kirchengemeinde in irgendeiner Form.

Was bedeutet das in der Analyse Gesagte für die Praxis der Gemeindebegleitung? Die Gemeindebegleiter betonen, dass Gemeindebegleitung Maßarbeit ist. Jede Situation ist anders und jede Situation erfordert ein anderes Herangehen. Die hier genannten Punkte sind denn auch nur als Möglichkeiten aufzufassen, die Gemeindebegleitern bei ihrer Arbeit zur Verfügung stehen könnten:

In den Niederlanden haben verschiedene Kirchen Protokolle entworfen, um Gemeinden, die auf vermutete Grenzüberschreitung reagieren müssen, eine Handhabe für ihr Vorgehen zu geben. Eine der Maßnahmen ist die Einrichtung einer Leitungsgruppe in der betroffenen Gemeinde. Diese Leitungsgruppe ist angewiesen, sich um alles zu kümmern, was mit der Grenzüberschreitung zu tun hat, sodass das Presbyterium die Hände freibehält für seine regulären Aufgaben. Vorsitzender dieser Leitungsgruppe ist ein speziell ausgebildeter Gemeindebegleiter von SMPR. Dieser Gemeindebegleiter berät bei der Zusammenstellung der Leitungsgruppe, wobei er oder sie dafür sorgt, dass sowohl Gemeindemitglieder, die die Perspektive des primären Opfers einbringen, als auch Gemeindemitglieder, die die Perspektive des grenzüberschreitenden Pastors einbringen, in der Leitungsgruppe vertreten sind. Die Studie macht deutlich, dass das Leitungsgruppenmitglied, das die Perspektive des primären Opfers einbringt, eine wichtige Rolle spielt für den Verlauf der Gemeindedynamik. Deshalb verdient seine Auswahl und Begleitung große Aufmerksamkeit. Für primäre Opfer ist es wichtig, dass in der Kirchengemeinde Menschen da sind, die sie unterstützen und für sie eintreten. Diese Menschen laufen allerdings Gefahr, selbst ausgeschlossen zu werden. Erste Erfahrungen von Gemeindebegleitern mit der Organisation von Unterstützungsgruppen um das primäre Opfer herum sind vielversprechend. Wenn es gut ist, sind solche Gruppen stark genug, dass sie nicht selber ausgeschlossen werden können. Daneben kann eine solche Gruppe dazu beitragen, dass für den, der die Perspektive des Opfers in die Leitungsgruppe einbringt, die Last nicht zu schwer wird.

Für primäre Opfer kann eine direkte Begegnung mit dem Gemeindebegleiter sehr viel bedeuten. Obwohl es für Gemeindebegleiter sicher riskant ist, all den verschiedenen an der Dynamik Beteiligten näher zu kommen, empfehlen wir doch, die Möglichkeit einer solchen direkten Begegnung in jeder Begleitungssituation zu erwägen. Eine Haltung von Parteilichkeit nach mehreren Seiten hin, so wie sie in der Kontextuellen Seelsorge und in der Kontextuellen Therapie eine wichtige Rolle spielt, kann Gemeindebegleitern eventuell helfen, Kontakt mit primären Opfern zu haben, ohne dadurch das Vertrauen anderer Gruppen in der Gemeinde zu verlieren. Weil wir Teilnehmerinnen an der Studie oft als aktiv und engagiert erlebt haben, empfehlen wir Gemeindebegleitern der Möglichkeit Rechnung zu tragen, dass Geschädigte sich aktiv an der Gemeindebegleitung beteiligen und dabei mitdenken könnten. Solches Mitdenken primärer Opfer kann nicht nur für sie selbst in ihrem Gesundungsprozess wichtig sein; Menschen, die Grenzüberschreitung erfahren haben, können von ihrer Betroffenheit und ihrer spezifischen Perspektive aus vermutlich oft einen konstruktiven Beitrag zur Begleitung der Kirchengemeinde leisten.

So wie die ganze Studie dialogisch ist, ist auch die Evaluierung in den verschiedenen Gesprächen dialogischer Art. Das letzte, elfte Kapitel kann dann einfach zusammenfassend sein. Neben einem Rückblick bieten wir hier eine Vorschau. Denn der Prozess dieser Studie ist noch nicht zu Ende. In mehreren Hinsichten. Zuerst, weil sexuelle Grenzüberschreitung in einer pastoralen Beziehung eine Wunde ist, die nicht aufhört, nach Antwort zu verlangen. Solange die Wunde da ist, bleiben neue Antworten nötig und bleiben bereits gegebene Antworten vorläufig. Zweitens, weil die im Rahmen dieser Studie geführten Gespräche nicht beendet sind. Es erwies sich als schwierig, diese Gespräche abzurunden. Jede Reaktion eines Partners lockte ja eine Reaktion eines anderen heraus. Wir hoffen, dass diese Gespräche weitergehen werden. Sie sind wichtig. Drittens hoffen wir auf weitere Valorisierung der Studie. Ein Anfang waren die Gespräche über die Analyse. Wir hoffen, dass das weitergeht und dass die Richtung, die wir in der Studie zeigen, sich als guter Weg erweist. Viertens verlangen die Erfahrungen von Menschen, die Grenzüberschreitung erlitten haben, nach weiterer theologischer Reflexion. Diese Menschen sehen eine Seite von Kirchengemeinden, die andere nicht oder nicht gut wahrnehmen können. Was bedeuten ihre Erfahrungen für unseren Glauben und für die Weise, in der wir Kirche sein wollen? Zum Beispiel sind „Sicherheit“ oder „Scham“ bis jetzt in theologischer und ekklesiologischer Reflexion keine zentralen Themen. Wie würde eine Theologie aussehen, die das ernst nehmen? Fünftens provoziert diese Studie, in der wir – bei widerstreitenden Erzählungen – betont die Perspektive der primären Opfer angenommen haben, die Frage nach den Erfahrungen der anderen Betroffenen. Also nach Untersuchung aus anderen Perspektiven. Wir nennen hier besonders die Position des Gemeindebegleiters als Perspektive, die nähere Untersuchung verdient. Auch die in dieser Studie hantierte Methodik sollte weiter ausgearbeitet und erprobt werden. Unser Ansatz hat sich, obwohl er arbeitsintensiv und manchmal emotional schwer war, als adäquat für das Studium der Gemeindedynamik aus der Perspektive von Opfern erwiesen. Die methodischen und ethischen Reflexionen können relevant sein für andere Untersuchungen sensibler Themen, für Versuche, auf dialogische Weise zu forschen, und für Versuche Interviewpartnern Raum für eigenes Engagement zu bieten. Schließlich tritt mit der Publikation dieser Studie der Prozess noch einmal in eine neue Phase. Was bedeutet die Publikation für die an der Studie Beteiligten? Und was bedeutet sie für dritte, die in der einen oder anderen Art von dieser Studie betroffen sind? Das wissen wir nicht. Als Untersucher lässt man irgendwann seine Untersuchung los und sie geht ihren eigenen Weg. In der Hoffnung auf Segen.

# Appendix

Aansluitend aan de in het hoofdstuk 'Proces' geboden *audit trail* van dit onderzoek bieden wij in deze appendix enkele fragmenten van de tekst van de onderzoekswebsite zoals die er aan het begin van het onderzoek uitzag.



## Kerk en Grensoverschrijding

[home](#) | [het onderzoek](#) | [meedoen?](#) | [hoe spreek je erover?](#) | [links](#) | [contact](#)

### Onderzoek kerk en grensoverschrijding

**Wij zoeken mensen die zelf seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben meegemaakt**

**"Hoe heeft u de relatie met uw gemeente door de tijd heen ervaren?"**

Aanleiding tot dit onderzoek is de ervaring dat seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie vaak ingrijpende gevolgen heeft voor de onderlinge verhoudingen binnen de betrokken geloofsgemeenschap. En dan vooral voor de plaats van het slachtoffer in de gemeente. Maar hoe veranderen de verhoudingen dan eigenlijk? Wat speelt hierbij allemaal een rol? En vooral: wat zijn de ervaringen van slachtoffers met hun gemeente? Om meer zicht te krijgen op deze vragen, willen wij mensen die zelf seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie hebben meegemaakt graag uitnodigen om te vertellen hoe zij de relatie met hun geloofsgemeenschap door de tijd heen hebben ervaren

Gedacht wordt aan een eenmalig interview van anderhalf tot twee uur.

Op deze website vindt u meer informatie over het onderzoek.

Als u vragen heeft (voelt u zich vrij om die vrijblijvend te stellen), of als u mee wilt doen, kunt u contact opnemen met Christiane van den Berg.

Prof. dr. Henk de Roest

Dr. Hanneke Meulink-Korf

Drs. Christiane van den Berg-Seiffert



## Het onderzoek

[home](#) | [het onderzoek](#) | [meedoen?](#) | [hoe spreek je erover?](#) | [links](#) | [contact](#)

Seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie heeft ingrijpende gevolgen voor de betrokken geloofsgemeenschap. En dan vooral voor de plaats van het slachtoffer in de gemeente. Dat blijkt telkens weer. Tegelijk is er veel wat wij nog niet weten. Hoe veranderen de verhoudingen dan? En wat zijn de ervaringen van slachtoffers met hun geloofsgemeenschap? Om meer zicht te krijgen op deze vragen is dit onderzoek nodig. Ook om kerken te kunnen ondersteunen bij het zoeken naar wegen om de 'onomwonden keuze voor slachtoffers van seksueel misbruik' waar te maken.

Als u meer wilt weten over de achtergrond en de doelen van dit onderzoek vindt u hieronder uitgebreide informatie. Hier kunt u ook informatie vinden over de wijze waarop dit onderzoek is opgezet en wat kenmerkend is voor dit onderzoek. Verder leest u hier namens wie dit onderzoek wordt uitgevoerd en stellen de onderzoekers zich aan u voor.

### Waarom is dit onderzoek nodig?

De afgelopen jaren is er sprake van een groeiende bewustwording van de vaak schadelijke gevolgen van seksuele relaties tussen pastores (predikanten en anderen met een kerkelijk ambt of een kerkelijke functie) en gemeenteleden. Deze relaties worden vanwege hun inherente machtsongelijkheid nu doorgaans als een vorm van misbruik verstaan. Inmiddels is er, vooral in de Verenigde Staten, veel onderzoek gedaan naar de vaak ingrijpende gevolgen voor slachtoffers van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie. Daarnaast is er ook onderzoek gedaan naar de vaak eveneens heftige gevolgen voor geloofsgemeenschappen.

Terwijl bekend is dat seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie grote gevolgen heeft voor de onderlinge verhoudingen binnen de getroffen geloofsgemeenschap, vooral voor de plaats van het slachtoffer, is hierover echter nog maar weinig bekend. Tot dusver is er ook nog geen onderzoek gedaan dat zich specifiek richt op de vraag wat er met de onderlinge verbanden in een geloofsgemeenschap gebeurt na het bekend worden van de grensoverschrijding. Onderzoek hiernaar is nodig.

Allereerst is onderzoek nodig omdat blijkt dat in de relatie van slachtoffers met de geloofsgemeenschap de wonden van slachtoffers kunnen worden verdiept, maar ook dat relaties met mensen uit de gemeente voor slachtoffers genezend kunnen zijn. Beter zicht op deze relaties is daarom nodig om gemeentes in een dergelijke situatie goed te kunnen begeleiden bij het zoeken naar wegen om de 'onomwonden keuze voor slachtoffers van seksueel misbruik' (synode-uitspraak, PKN) werkelijk waar te maken.

Maar ook voor de betrokken gemeentes als geheel is een beter zicht op deze dynamiek belangrijk. Gemeentes staan in deze situatie voor de taak om werkelijk onder ogen te zien wat er in hun midden is gebeurd. De ervaring leert dat dit 'onder ogen zien' belangrijk is, ook om als gemeente op een gegeven moment weer verder te kunnen. Het zoeken naar wegen om de 'onomwonden keuze voor slachtoffers' waar te maken zou ook voor gemeentes een heilzame manier kunnen zijn om opnieuw te leren verstaan hoe zij 'kerk' willen zijn.

Ten derde is een beter zicht op wat er gebeurt in deze dynamiek ook belangrijk voor de theologische reflectie. Met name voor het nadenken over de kerk. In de reflectie over wat

'kerk' voor mensen betekent en hoe mensen 'kerk' ervaren, horen immers ervaringen in de volle breedte thuis. Goede ervaringen, maar ook ervaringen die niet kloppen met wat wij van de kerk verwachten of hopen. Alleen als ook deze ervaringen worden gehoord en worden meegewogen, kan theologie werkelijk relevant zijn.

## **Wat is kenmerkend voor dit onderzoek: inzoomen op de verhoudingen**

Een gemeente zou je kunnen zien als een ingewikkeld web van allemaal draadjes tussen mensen. Ieder mens is dan een soort knooppunt in dat web en verbonden met een heleboel andere mensen. Met mensen in de gemeente, maar natuurlijk ook met mensen daarbuiten. Sommige draadjes zijn dun en los, sommige heel hecht en sterk.

Als we nog even in het beeld van het web blijven spreken, dan zouden wij kunnen zeggen dat wij met bijna alles wat wij in ons leven doen, tegelijk ook weven aan onze draadjes. Sommige draadjes proberen wij te versterken. Sommige draadjes raken weer wat lossier. En soms laten wij bepaalde draadjes los om andere vast te kunnen houden.

Als een seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie bekend wordt in de gemeente, dan kan dat misschien wel voelen alsof er een steen door dat web van verbanden heen wordt gegooid. Opeens knapt er misschien van alles en opeens is het hele web in de war. En in de buurt van het slachtoffer is de ravage vermoedelijk vaak het grootst.

Dit onderzoek wil proberen om beter zicht te krijgen op wat zo'n steen eigenlijk doet in zo'n web van verbanden. En dan wel door allereerst in te zoomen op het knooppunt van het slachtoffer en door als het ware vanuit dit knooppunt en als het ware in *slow motion* naar het web en naar alles wat daarmee gebeurt te kijken.

Door ook op deze manier naar de verbanden te kijken, hopen wij een nauwkeuriger beeld van de verhoudingen in een gemeente na een situatie van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie te krijgen, en misschien ook enig inzicht te verwerven in de vraag waardoor het komt dat seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie vaak zo'n vernietigende steen blijkt te zijn in het web van een gemeente.

## **Namens wie is dit onderzoek?**

Dit onderzoek wordt uitgevoerd en gefinancierd door de Protestantse Theologische Universiteit. Deze universitaire inbedding maakt onafhankelijk onderzoek mogelijk. Dat betekent ook dat het onderzoek onafhankelijk is van de Protestantse Kerk in Nederland (PKN). Wel is er binnen de Protestantse Theologische Universiteit sprake van een betrokkenheid op de kerk en dan met name op de PKN. Het feit dat de universiteit dit onderzoek uitvoert en financiert is een voorbeeld van deze kritische betrokkenheid en toont de wens om van de praktijk van de kerk te leren, ook daar 'waar het niet goed gaat'. Het is het doel van het onderzoek om deze ervaringen beschikbaar te maken en te delen. Ook met de kerk.

De directe aanleiding voor dit onderzoek vormt een vraag uit de kerken. Het 'Interkerkelijk Bestuurlijk Overleg tegen Seksueel Misbruik in Pastorale Relaties' (IBO-SMPR) heeft gevraagd om onderzoek naar *slachtoffers van seksueel misbruik in pastorale relaties en hun plaats in een kerkelijke geloofsgemeenschap nadien*. Het IBO-SMPR vormt sinds 2001 een interkerkelijk samenwerkingsverband, bestaande uit de volgende participerende kerken: Bond van Vrije Evangelische Gemeenten in Nederland, Oud Katholieke Kerk in Nederland, Protestantse Kerk in Nederland, Remonstrantse Broederschap, Doopsgezinde Broeder-

schap en de Zevendedags Adventisten.<sup>260</sup> Daarnaast is er als waarnemend lid het Leger des Heils. Het IBO-SMPR heeft facilitaire medewerking aan het onderzoek toegezegd. Het onderzoek is echter ook onafhankelijk van het IBO-SMPR.

## Meedoen?

[home](#) | [het onderzoek](#) | [meedoen?](#) | [hoe spreek je erover?](#) | [links](#) | [contact](#)

Voordat u erover nadenkt of u misschien deel zou willen nemen aan het onderzoek, wilt u misschien meer informatie. Hoe ziet 'meedoen aan het onderzoek' eruit? En wat gebeurt er dan met het gesprek met u? Is het wel veilig?

Hieronder vind u uitgebreide informatie over deelname aan het onderzoek. Hoe het in zijn werk gaat. Wat er vervolgens met de gesprekken gebeurt. Criteria voor de deelname. Vragen rond anonimiteit. Uw rechten om op elk moment weer te stoppen. Eventuele begeleiding. En meer...

## Afspraken

Het is gebruikelijk om bij een dergelijk onderzoek van tevoren enkele afspraken vast te leggen. Deze afspraken zijn bedoeld om uw vrijwilligheid en uw privacy te waarborgen. Wij stellen de volgende afspraken met u voor:

- Bij iedere vraag heeft u het recht niet te antwoorden, zonder dat u hoeft te zeggen waarom.
- Wanneer u dat wilt kunt u uw medewerking op ieder moment stopzetten, zonder opgave van redenen.
- Alle gegevens blijven anoniem. Niemand anders dan ikzelf krijgt te horen wie er geïnterviewd is. Ook binnen het begeleidingsteam zullen de gesprekken onder waarborging van de anonimiteit van de deelnemers worden besproken. Uiteraard worden uw naam en adres aan niemand doorgegeven zonder uw uitdrukkelijke toestemming.
- Van de gesprekken zullen digitale geluidsopnames worden gemaakt. Deze geluidsopnames zullen gedurende het onderzoek ontoegankelijk worden bewaard om er bij onzekerheden op terug te kunnen vallen. Na beëindiging van het onderzoek zullen de opnames worden vernietigd.
- U stemt er in toe dat (delen van) het anonieme materiaal gebruikt wordt voor het onderzoek en de daarbij behorende publicaties.

(Bij het samenstellen van deze lijst is met dank gebruik gemaakt van de afsprakenlijst uit: R.R. Ganzevoort, *Reconstructies*, Kampen 2001, blz. 60-62.)

---

<sup>260</sup> Gedurende de looptijd van het onderzoek is ook de Evangelische Broedergemeente Nederland gaan deelnemen aan SMPR.

## Criteria voor de deelname

Op zich zijn wij vrij breed op zoek naar verschillende ervaringen van slachtoffers van seksuele grensoverschrijding in een pastorale relatie met hun geloofsgemeenschap:

- Het onderzoek is niet beperkt tot een bepaald soort grensoverschrijder. Het maakt dus voor het meedoen niet uit of de grensoverschrijding door een predikant, een ouderling of door iemand anders met een duidelijke kerkelijke functie en vanuit deze functie is gepleegd.
- Het onderzoek beperkt zich ook niet tot een bepaalde groep slachtoffers. Wij zoeken dus naar mannelijke en vrouwelijke slachtoffers met homoseksuele en heteroseksuele grensoverschrijdende ervaringen.
- Ook wat de kerkelijke achtergrond en het soort gemeente betreft, zoeken wij breed.

Er zijn echter twee duidelijk geformuleerde criteria:

- Wij zoeken naar slachtoffers die ten tijde van de grensoverschrijdende relatie volwassen waren. De beperking tot volwassen slachtoffers heeft er mee te maken dat minderjarigheid een heel eigen problematiek kent en om een eigen zorgvuldigheid vraagt, waaraan binnen het kader van dit onderzoek geen recht kan worden gedaan.
- Wij willen relaties waarin het priestercelebaat een rol speelt, uitsluiten van het onderzoek. Ook met het celebaat zou immers een heel andere dimensie meekomen in het onderzoek. Ook hieraan kan binnen het kader van dit onderzoek geen recht worden gedaan.

## Een soort 'bijsluiter' bij het onderzoek

Wij proberen om dit onderzoek heel zorgvuldig op te zetten en uit te voeren. Een zorgvuldige omgang met u en met uw verhaal vinden wij hierbij zelf het allerbelangrijkst. Daartoe behoort ook het nadenken over mogelijke 'bijwerkingen' van het onderzoek. Voor zover wij mogelijke 'bijwerkingen' voorzien, en die wij niet helemaal kunnen uitsluiten, vinden wij het belangrijk dat u daarvan op de hoogte bent. Vandaar deze alinea als een soort 'bijsluiter' bij het onderzoek.

- Zoals gezegd is niet in zijn algemeenheid te zeggen hoe het voor u zal zijn om aan het onderzoek deel te nemen. De onderzoeker zal er gedurende het contact met u alert op proberen te zijn hoe het met u gaat. Vanuit haar rol als onderzoeker is het voor haar echter niet mogelijk om deelnemers zelf te begeleiden. Daarom bieden wij de mogelijkheid van gespecialiseerde en zorgvuldige begeleiding door de IKON-pastores en de vertrouwenspersonen van SMPR.
- Het onderzoek is bewust zo opgezet dat de stemmen van slachtoffers zo goed mogelijk zullen worden gehoord. Wat de presentatie van het onderzoek betreft, betekent dit onder andere dat wat u zegt vooral gehoord zal worden binnen het verband van uw verhaal. Uw verhaal zal door zorgvuldige anonimisering niet meer als uw verhaal herkenbaar zijn. Desondanks blijft het bij deze opzet van het onderzoek de vraag of volledige anonimiteit *altijd* gegarandeerd kan worden, omdat er misschien mensen zijn die u en uw verhaal zo goed kennen dat zij het door alle veranderingen heen toch menen te kunnen herkennen.
- Bij de analyse van de gesprekken is de leidende gedachte om zo goed mogelijk te luisteren naar uw verhaal. En om u te allen tijde in uw waarde te laten. Tegelij-

kertijd biedt het onderzoek u niet de garantie dat u zich volledig zult herkennen in alle analyses van het onderzoek in zijn geheel. Alles wat verder gaat dan een zonder enig commentaar naast elkaar zetten van de verschillende ervaringen, brengt immers deze mogelijkheid van 'niet-herkenning' met zich mee.

- De in de onderzoeksopzet geïmpliceerde analysemethode is tijds- en arbeidsintensief. Dat betekent dat de tussenpoos tussen het interview en het opsturen van een samenvatting van het gesprek naar u groot kan zijn. De onderzoeker zal pogen om per interview realistische en haalbare termijnen te noemen.

## Hoe spreek je erover?

[home](#) | [het onderzoek](#) | [meedoen?](#) | [hoe spreek je erover?](#) | [links](#) | [contact](#)

Heb je het over slachtoffers, overlevenden, misbruikten, of benadeelden? Spreek je over misbruik, grensoverschrijding of over relaties? Hoe je erover spreekt doet ertoe! Een van de aandachtsvelden van het onderzoek is dan ook de vraag wat de verschillende manieren om er over te spreken *doen* als het gaat om de plaats van slachtoffers in de geloofsge-meenschap.

Maar ook de manier waarop er in dit onderzoek over wordt gesproken maakt uit. Wij hebben er (voorlopig) voor gekozen om van 'slachtoffers' en 'grensoverschrijding' te spreken. Wij zijn ons ervan bewust dat deze woorden eenzijdig zijn en ook nadelen hebben. Misschien ervaart u deze woorden als vertekenend. Of als verdoezelend. Wij stellen het zeer op prijs als u ons dat vertelt. En wij zijn zeer benieuwd of u alternatieven heeft gevonden, die goed voor u zijn.



## Literatuur

- Aarts, P. (2007). De geschiedenis van het trauma. In: P. Aarts & W.D. Visser (Eds.), *Trauma : diagnostiek en behandeling* (21-36). Houten: Bohn Stafleu Van Loghum.
- Aarts, P. & Van Dantzig, A. (2007). Het trauma in de samenleving. In: P. Aarts & W.D. Visser (Eds.), *Trauma : diagnostiek en behandeling* (37-48). Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
- Aarts, P. & Visser, W.D. (Eds.). (2007). *Trauma : diagnostiek en behandeling*. Houten: Bohn Stafleu Van Loghum.
- Abgrall, J.-M. (2007). *Soul snatchers : the mechanics of cults*. New York, NY: Algora Publishing.
- Adam, E.L. (1998). Echoes of Nalinika : a monk in the dock. *Journal of Buddhist Ethics*, 5, 261-276.
- Alesandro, J.A. (1996). Study of canon law : dismissal from the clerical state in cases of sexual misconduct. *Catholic Lawyer*, 36(3), 257-300.
- Alexander, M.L. (2005). *Social inclusion, social exclusion and social closure : what can we learn from studying the social capital of social elites*. Paper presented at the International Conference on Engaging Communities, Brisbane, Australia.
- Allman, D. (2013). The sociology of social inclusion. *Sage Open*, 3(1), 1-16.
- Alphen, E.C.J.E. (2007). Kritiek op het autonome subject : de plek en functie van het subject bij Jean Baudrillard en Peter Sloterdijk.
- Ammerman, N.T. & Farnsley, A.E. (1997). *Congregation & community*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Anderson, T.L. (2008a). Dimensions of women's power in the illicit drug economy. In: T.L. Anderson (Ed.), *Neither villain nor victim : empowerment and agency among women substance abusers* (15-32). New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Anderson, T.L. (Ed.). (2008b). *Neither villain nor victim : empowerment and agency among women substance abusers*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Andrews, M. (2008). Never the last word : revisiting data. In: M. Andrews, C. Squire & M. Tamboukou (Eds.), *Doing narrative research* (86-101). Los Angeles, CA/London: Sage.
- Andrews, M., Squire, C. & Tamboukou, M. (Eds.). (2008). *Doing narrative research*. Los Angeles, CA/London: Sage.
- Arendsen Hein, M. (2004). *Psychodrama en transactionele analyse : inzicht door (trans)actie*. Houten: Bohn Stafleu Van Loghum.
- Arms, M.F. (2003). When forgiveness is not the issue in forgiveness : religious complicity in abuse and privatized forgiveness. *Journal of religion & abuse*, 4(4), 107-128.
- Astley, J. (2002). *Ordinary theology : looking, listening and learning in theology*. Aldershot: Ashgate.
- Atkinson, P. (1997). Narrative turn or blind alley? *Qualitative Health Research*, 7(3), 325-344.
- Atkinson, P. & Coffey, A. (2003). Revisiting the relationship between participant observation and interviewing. In: J.F. Gubrium & J.A. Holstein (Eds.), *Postmodern Interviewing* (109-122). London: Sage.
- Augsburger, D.W. (1996). *Helping people forgive*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Bakema, M. (2007). Vergeving en exoneratie : werken aan het helen van relaties, als heil voor heden en toekomst. In: M. Thans (Ed.), *Uit betrouwbare bronnen : de pastorale praktijk vanuit contextuele optiek* (142-159). Zoetermeer: Meinema.
- Bal, M. (1988). *Verkrachting verbeeld : seksueel geweld in cultuur gebracht*. Utrecht: HES.

- Baranov, D. (2004). *Conceptual foundations of social research methods*. Boulder, CO/London: Paradigm.
- Barbour, R.S. (2005). Making sense of focus groups. *Medical education*, 39(7), 742-750.
- Barnard, M., Klomp, M., Sonnenberg, R., Belderbos, S. & Van Andel, N. (2009). Dots on a blank sheet : procedures in ritual and liturgical research. *Jaarboek voor liturgie-onderzoek*, 25(0).
- Bates, P. & Davis, F.A. (2004). Social capital, social inclusion and services for people with learning disabilities. *Disability & Society*, 19(3), 195-207.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Cambridge/Malden, MA: Polity Press Cambridge/Blackwell.
- Baur, S. (1996). A brief history of sexual intimacy in psychotherapy. In: K.H. Ragsdale (Ed.), *Boundary wars : intimacy and distance in healing relationships* (1-28). Cleveland, OH: Pilgrim Press.
- Baur, S. (1998). *Het intieme uur : liefde en seks in de psychotherapie*. Amsterdam: Anthos.
- Beal, J.P. (2007). The 1962 instruction crimen sollicitationis : caught red-handed or handed a hed herring? *Studia canonica*, 41(1), 199-236.
- Becka, M. (2008). Maria Katharina Moser, Opfer zwischen Affirmation und Ablehnung : feministisch-ethische Analysen zu einer politischen und theologischen Kategorie. *Theologie. Geschichte. Zeitschrift fuer Theologie und Kulturgeschichte*, 3.
- Begeman, F. (2007). Intergenerationele traumatisering : geweld, gezin en kinderen. In: P. Aarts & W.D. Visser (Eds.), *Trauma. Diagnostiek en behandeling* (525-537). Houten: Bohn Stafleu Van Loghum.
- Benyei, C.R. (1998). *Understanding clergy misconduct in religious systems : scapegoating, family secrets, and the abuse of power*. New York, NY: Routledge.
- Benyei, C.R. (2006a). Psychological and spiritual resources for afterpastors. In: B.A. Gaede (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (163-170). Herndon, VA: Alban Institute.
- Benyei, C.R. (2006b). Systems : identifying the roots. In: B.A. Gaede (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (37-39). Herndon, VA: Alban Institute.
- Benyei, C.R. (2006c). Whistle-blowers : persevering against injustice. In: B.A. Gaede (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (91-94). Herndon, VA: Alban Institute.
- Berkhof, H. (1990). *Christelijk geloof*. Nijkerk: Callenbach.
- Bernstein, M.J., Sacco, D.F., Young, S.G., Hugenberg, K. & Cook, E. (2010). Being “in” with the in-crowd : the effects of social exclusion and inclusion are enhanced by the perceived essentialism of ingroups and outgroups. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 36(8), 999-1009.
- Best, J. (1997). Victimization and the victim industry. *Society*, 34(4), 9-17.
- Biele, N. (2006). Creating safer congregations. In: B.A. Gaede (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (147-155). Herndon, VA: Alban Institute.
- Biezeveld, K. (2008). *Als scherven spreken : over God in het leven van alledag*. Zoetermeer: Meinema.
- Birchard, T. (2000). Clergy sexual misconduct : frequency and causation. *Sexual and Relationship Therapy*, 15(2), 127-139.
- Blanchard, G.T. (1991). Sexually abusive clergymen : a conceptual framework for intervention and recovery. *Pastoral Psychology*, 39(4), 237-246.



- Bleakley, A. (2013). Working in "teams" in an era of "liquid" healthcare: What is the use of theory? *Journal of Interprofessional Care*, 27(1), 18-26.
- Bleiberg, J.R. & Skufca, L. (2005). Clergy dual relationships, boundaries, and attachment. *Pastoral Psychology*, 54(1), 3-22.
- Bos, J. (2007). *Discoursanalyse*. Bussum: Coutinho.
- Bosch, R.A., Endedijk, P., Breimer, J. & Interkerkelijke Stichting van het Kerklied (Eds.). (2013). *Liedboek : zingen en bidden in huis en kerk*. Zoetermeer: BV Liedboek.
- Boswijk-Hummel, R. (1997). *Liefde in wonderland : overdracht en tegenoverdracht in de hulprelatie*. Haarlem: De Toorts.
- Boszormenyi-Nagy, I. (1972). Loyalty implications of the transference model in psychotherapy. *Arch Gen Psychiatry*, 27(3), 374-380.
- Boszormenyi-Nagy, I. & Krasner, B.R. (1994). *Tussen geven en nemen : over contextuele therapie*. Haarlem: De Toorts.
- Boszormenyi-Nagy, I. & Spark, G.M. (1973). *Invisible loyalties : reciprocity in intergenerational family therapy*. New York, NY: Harper & Row.
- Bouwkamp, R. & De Vries, S. (1992). *Handboek psychosociale therapie : theorie en praktijk*. Amersfoort: College.
- Brewster, A.B. (1996). Clergy sexual misconduct : the affair everyone remembers. *Pastoral Psychology*, 44(6), 353-361.
- Briggs, C.L. (2003). Interviewing, power/knowledge, and social inequality. In: J.F. Gubrium & J.A. Holstein (Eds.), *Postmodern interviewing* (243-254). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Brinkgreve, C., Onland, J.H. & De Swaan, A. (1979). *Sociologie van de psychotherapie I : de opkomst van het psycho-therapeutisch bedrijf*. Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum.
- Brinkhof, W. (2002). Wat dichtbij komt laat sporen na : overdracht en tegenoverdracht in supervisie.
- Brinkmann, S. & Kvale, S. (2005). Confronting the Ethics of Qualitative Research. *Journal of Constructivist Psychology*, 18(2), 157-181.
- Brock, R.N. (1995). Ending innocence and nurturing willfulness. In: C.J. Adams & M.M. Fortune (Eds.), *Violence against women and children : a christian theological sourcebook* (71-84). New York, NY: Continuum.
- Brock, R.N. & Parker, R.A. (2002). *Proverbs of ashes : violence, redemptive suffering, and the search for what saves us*. Boston, MA: Beacon Press.
- Brouwer, R. (2003). Als één die gerechtigd is tot vertrouwen : een door I. Boszormenyi-Nagy geïnspireerde contextueel-ecclesiologische oefening. In: G. Immink & H.P. de Roest (Eds.), *Praktische theologie in meervoud* (215-231). Zoetermeer: Meinema.
- Brouwer, R. (2004a). Conflict in contextueel perspectief. *Nieuwsbrief Werkverband Kerkelijke Opbouwwerk*, 55, 13-16.
- Brouwer, R. (2004b). Leiderschap in systemisch-contextueel perspectief : Friedman en Nagy over leiderschap. In: J. van Ark & H.P. de Roest (Eds.), *De weg van de groep : leidinggeven aan groepen in gemeente en parochie* (283-291). Zoetermeer: Meinema.
- Brouwer, R. (2007). Het komt in de beste geloofsgemeenschappen voor. In: M. Thans (Ed.), *Uit betrouwbare bronnen : de pastorale praktijk vanuit contextuele optiek* (86-110). Zoetermeer: Meinema.
- Brouwer, R. (2009). *Geloven in gemeenschap : het verhaal van een protestantse geloofsgemeenschap*. Kampen: Kok.

- Brown, J.C. & Parker, R. (1995). For God so loved the world? In: C.J. Adams & M.M. Fortune (Eds.), *Violence against women and children : a christiane theological sourcebook* (36-59). New York, NY: Continuum.
- Browning, D.S. (1996). *A fundamental practical theology : descriptive and strategic proposals*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Bruner, J. (1986). *Actual minds, possible worlds*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Buber, M. (1983 [1958]). Schuld en schuldgevoelens. In: T. de Bruin (Ed.), *Adam waar ben je? : de betekenis van het mensbeeld in de joodse traditie en in de psychotherapie* (207-235). Hilversum: Folkertsma Stichting voor Talmudica.
- Buber, M. (1997 [1962]). *Das dialogische Prinzip*. Gerlingen: L. Schneider.
- Buber, M. & Rogers, C.R. (1983 [1965]). Dialogue between Martin Buber and Carl R. Rogers. Uit: *The knowledge of man : selected essays*, Harper & Row (T. de Bruin, Trans.). In: T. de Bruin (Ed.), *Adam waar ben je? : de betekenis van het mensbeeld in de joodse traditie en in de psychotherapie* (237-256). Hilversum: Folkertsma Stichting voor Talmudica.
- Buchanan, M. (2003). *Nexus : small worlds and the groundbreaking theory of networks*. New York, NY: W.W. Norton.
- Calhoun, L.G. & Tedeschi, R.G. (2006). *Handbook of posttraumatic growth : research & practice*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Cameron, H. (2010). *Talking about God in practice : theological action research and practical theology*. London: SCM Press.
- Castells, M. (2000). *The rise of the network society*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Cavanaugh, W.T. (1998). *Torture and Eucharist : theology, politics, and the body of Christ*. Oxford/Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Celenza, A. (2011). *Sexual boundary violations : therapeutic, supervisory, and academic contexts*. Northvale, NJ: Jason Aronson.
- Chaves, M. & Garland, D. (2009). The prevalence of clergy sexual advances toward adults in their congregations. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48(4), 817-824.
- Chenoweth, L. & Stehlik, D. (2004). Implications of social capital for the inclusion of people with disabilities and families in community life. *International Journal of Inclusive Education*, 8(1), 59-72.
- Christie, N. (1986). The ideal victim. In: E.A. Fattah (Ed.), *From crime policy to victim policy : reorienting the justice system* (17-30). Basingstoke: Macmillan Press.
- Clandinin, D. & Murphy, M. (2007). Looking ahead : conversations with Elliot Mishler, Don Polkinghorne, and Amia Lieblich. In: D.J. Clandinin (Ed.), *Handbook of narrative inquiry : mapping a methodology* (632-650). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Clandinin, D.J. (2007). *Handbook of narrative inquiry : mapping a methodology*. Thousand Oaks, CA: Sage
- Clandinin, D.J. & Rosiek, J. (2007). Mapping a landscape of narrative inquiry : borderland spaces and tensions. In: D.J. Clandinin (Ed.), *Handbook of narrative inquiry : mapping a methodology* (35-75). Thousand Oaks, CA: Sage
- Cooper-White, P. (1994). Desperately Seeking Sophia's Shadow. *Journal of Pastoral Care*, 48(3), 287-292.
- Couser, R.B. (2006). Attorneys : finding the best advice. In: B.A. Gaede (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (122-128). Herndon, VA: Alban Institute.

- Coyle, C.T. (2002). Forgiveness, reconciliation, and healing. In: M.M. Fortune & J.L. Marshall (Eds.), *Forgiveness and abuse : Jewish and Christian Reflections* (95-105). New York, NY: Haworth Pastoral Press.
- Crisp, B.R. (2007). Spirituality and sexual abuse issues and dilemmas for survivors. *Theology and sexuality*, 13(3), 301-314.
- Cross, R. & Parker, A. (2004). *The hidden power of social networks: Understanding how work really gets done in organizations*. Boston, MA: Harvard Business School Press.
- Czarniawska, B. (2006). Book Review : Bruno Latour : Reassembling the social : an introduction to actor-network theory. *Organization Studies*, 27(10), 1553-1557.
- Dankoski, M.E. & Deacon, S.A. (2000). Using a feminist lens in contextual therapy. *Family process*, 39(1), 51-66.
- Darlington, Y. & Scott, D. (2002). *Qualitative research in practice : stories from the field*. Buckingham: Open University Press.
- De Groot, C.N. (2006). The church in liquid modernity : a sociological and theological exploration of a liquid church. *International journal for the Study of the Christian Church*, 6(1), 91-103.
- De Groot, C.N. (2007). Fluïde vormen van kerk-zijn. In: R. Brouwer, C.N. de Groot, H.P. de Roest, E. Sengers & S. Stoppels (Eds.), *Levend lichaam : dynamiek van christelijke geloofsgemeenschappen in Nederland* (240-280). Kampen: Kok.
- De Haene, L., Grietens, H. & Verschuere, K. (2010). Holding harm : narrative methods in mental health research on refugee trauma. *Qualitative Health Research*, 20(12), 1664-1676.
- De Roest, H.P. (1998). *Communicative identity : Habermas' perspectives of discourse as a support for practical theology*. Kampen: Kok.
- De Roest, H.P. (2002). *Van de aanspraak - naar de anderen : over geloofscommunicatie en gemeenschapsvorming*. Leiden: Universiteit Leiden.
- De Roest, H.P. (2004). Theodicee in de praktische theologie. *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 58(3), 254-272.
- De Roest, H.P. (2007). Ecclesiology of ideology? : een kritische lezing van I Korintiërs 12 als *Leitbild* voor een christelijke geloofsgemeenschap. *Kerk en theologie*, 58, 46-61.
- De Roest, H.P. (2010). *Een huis voor de ziel : gedachten over de kerk voor binnen en buiten*. Zoetermeer: Meinema.
- De Vries, M.W., Caes, C.I.M. & Ganzevoort, R.R. (2007). Cultuur en trauma. In: P. Aarts & W.D. Visser (Eds.), *Trauma : diagnostiek en behandeling* (49-66). Houten: Bohn Stafleu Van Loghum.
- Deenik-Molhuizen, J.M. & Parmentier-Blankert, A.M. (2004). *Iemand valt niet samen met zijn daden : pastoraat aan daders van seksueel misbruik*. Utrecht: PKN.
- Deetman, W., Draijer, N., Kalbfleisch, P., Merkelbach, H., Monteiro, M. & De Vries, G. (2011). *Seksueel misbruik van minderjarigen in de Rooms-Katholieke Kerk*. Amsterdam: Balans.
- Demasure, K. (2004). *Verdwaald tussen liefde, macht en schuld : een hermeneutisch model voor pastorale begeleiding van dader en slachtoffer bij seksueel misbruik van kinderen*. Leuven/Dudley, MA: Peeters.
- Demasure, K. (2006). Schuld en schaamte bij slachtoffers van seksueel misbruik. *Rondom gezin*, 27(1), 13-23.

- Demasure, K. & Müller, J. (2006). Perspectives in support of the narrative turn in pastoral care. *Nederduitse Gereformeerde Theologische Tydskrif*, 47, 410-419.
- Den Dulk, M. (2001). Twee controversiele boeken. In: M. den Dulk & H. Zock (Eds.), *Pastoraat in cultuurfilosofisch perspectief* (14-25). Zoetermeer: Meinema.
- Denzin, N.K. & Lincoln, Y.S. (2011). *The Sage handbook of qualitative research*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Depoortere, F. (2008). *Christ in postmodern philosophy : Gianni Vattimo, René Girard and Slavoj Žižek*. London/Bloomsbury: T & T Clark.
- Dickson-Swift, V., James, E.L., Kippen, S. & Liamputtong, P. (2007). Doing sensitive research : what challenges do qualitative researchers face? *Qualitative Research*, 7(3), 327-353.
- Diekmann, M. (2005). Scheiden en verbinden met "een taal erbij". *Systeemtherapie*, 17(2), 68-81.
- Dijk, D.J.J. (2008). Reconciliation : a real possibility for survivors of sexual abuse in pastoral relationships? *Liturgy*, 23(4), 11-18.
- Dillen, A. (2001a). Exoneratie, vergeving, verzoening : op zoek naar inzicht in een moeilijk, maar bevrijdend proces. *Nieuwsbrief Vereniging van Contextueel werkers*, 6(3), 24-24.
- Dillen, A. (2001b). Vergeving of exoneratie? : kritische kantekeningen vanuit en bij de theorie van Ivan Boszormenyi-Nagy. *Tijdschrift voor theologie*, 41(1), 61-84.
- Dillen, A. (2004). *Ongehoord vertrouwen : ethische perspectieven vanuit het contextuele denken van Ivan Boszormenyi-Nagy*. Antwerpen/Apeldoorn: Garant.
- Disch, E. (2001). Research as clinical practice : creating a positive research experience for survivors of sexual abuse by professionals. *Sociological Practice: A Journal of Clinical and Applied Sociology*, 3(3), 221-239.
- Disch, E. & Avery, N. (2001). Sex in the consulting room, the examining room, and the sacrilege : survivors of sexual abuse by professionals. *American Journal of Orthopsychiatry*, 71(2), 204-217.
- Dohmen. (2010). *Vrome zondaars : misbruik in de Rooms-Katholieke Kerk*. Rotterdam: NRC Boeken.
- Doorman, M. & Pott, H.J. (2005). *Filosofen van deze tijd*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Doyle, T.P. (2004). Canon Law and the clergy sex abuse crisis : the failure from above. In: T.G. Plante (Ed.), *Sin against the innocents : sexual abuse by priests and the role of the Catholic Church* (25-38). Westport, CT: Praeger.
- Doyle, T.P. (2009). The spiritual trauma experienced by victims of sexual abuse by Catholic clergy. *Journal of Pastoral Psychology*, 58(3), 239-250.
- Dunn, J.L. (2010). Vocabularies of victimization : toward explaining the deviant victim. *Deviant Behavior*, 31(2), 159-183.
- Duyndam, J. (2003). Voorwaarden voor vergeving : een stappenplan. *Justitiële verkenningen*, 29(5), 88-97.
- Eder, H. (2012). *Kirche als pastorales Netzwerk : Chancen und Konsequenzen einer operativen Kirchenkonzeption*. Wien: Lit-Verlag
- Eiesland, N.L. (1994). *The disabled God : toward a liberatory theology of disability*. Nashville, TN: Abingdon Press
- Elias, N. (1970). *Was ist Soziologie? : Grundfragen der Soziologie 1*. München: Juventa Verlag.
- Engler, S. (2004). Constructionism versus what? *Religion*, 34(4), 291-313.
- Failing, W.-E. & Heimbrock, H.-G. (1998). *Gelebte Religion wahrnehmen : Lebenswelt - Alltagskultur - Religionspraxis*. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer Verlag.
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity.

- Farrell, D. (2004). An historical viewpoint of sexual abuse perpetrated by Clergy and religious. *Journal of religion & abuse*, 6(2), 41-80.
- Fater, K. & Mullaney, J.A. (2000). The lived experience of adult male survivors who allege childhood sexual abuse by clergy. *Issues in Mental Health Nursing*, 21(3), 281-295.
- Fleming, P., Lauber-Fleming, S. & Matousek, M.T. (2007). *Broken trust : stories of pain, hope, and healing from clerical abuse survivors and abusers*. New York, NY: Crossroad Publishing.
- Flick, U. (2009). *An introduction to qualitative research*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Flick, U., Von Kardorff, E. & Steinke, I. (2004). *A companion to qualitative research*. London/Thousand Oaks, CA: Sage.
- Flynn, K.A. (2003). *The sexual abuse of women by members of the clergy*. Jefferson, NC: McFarland & Company.
- Flynn, K.A. (2008). In their own voices : women who were sexually abused by members of the clergy. *Journal of Child Sexual Abuse*, 17(3-4), 216-237.
- Flyvbjerg, B. (2006). Five misunderstandings about case-study research. *Qualitative Inquiry*, 12(2), 219-245.
- Fogler, J.M., Shipherd, J.C., Clarke, S., Jensen, J. & Rowe, E. (2008). The impact of clergy-perpetrated sexual abuse : the role of gender, development, and posttraumatic stress. *Journal of Child Sexual Abuse*, 17(3-4), 329-358.
- Fogler, J.M., Shipherd, J.C., Rowe, E., Jensen, J. & Clarke, S. (2008). A theoretical foundation for understanding clergy-perpetrated sexual abuse. *Journal of Child Sexual Abuse*, 17(3-4), 301-328.
- Fontana, A. (2003). Postmodern trends in interviewing. In: J.F. Gubrium & J.A. Holstein (Eds.), *Postmodern interviewing* (51-65). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Fontana, A. & Rosenheck, R. (2004). Trauma, change in strength of religious faith, and mental health service use among veterans treated for PTSD. *The Journal of nervous and mental disease*, 192(9), 579-584.
- Forbat, L. & Henderson, J. (2005). Theoretical and practical reflections on sharing transcripts with participants. *Qualitative Health Research*, 15(8), 1114-1128.
- Fortune, M.M. (1989). *Is Nothing Sacred? : when sex invades the pastoral relationship*. San Francisco, CA: Harper & Row.
- Fortune, M.M. (1994a). Boundaries or barriers : an exchange (a response to Heyward's response). *Christian Century*, june 1-8, 580-582.
- Fortune, M.M. (1994b). Therapy and intimacy : confused about boundaries. *Christian Century*, 111(17), 524-526.
- Fortune, M.M. (1995a). Forgiveness : the last step. In: C.J. Adams & M.M. Fortune (Eds.), *Violence against women and children : a christian theological sourcebook* (201-206). New York, NY: Continuum.
- Fortune, M.M. (1995b). The transformation of suffering : a Biblical and theological perspective. In: C.J. Adams & M.M. Fortune (Eds.), *Violence against women and children : a christian theological sourcebook* (85-91). New York, NY: Continuum.
- Fortune, M.M. (1996). The joy of boundaries. In: K.H. Ragsdale (Ed.), *Boundary wars : intimacy and distance in healing relationships* (78-95). Cleveland, OH: Pelgrim Press.
- Fortune, M.M. & Poling, J. (1995). Calling to accountability : the church's response to abusers. In: C.J. Adams & M.M. Fortune (Eds.), *Violence against women and children : a Christian theological sourcebook* (453-463). New York, NY: Continuum.

- Frambach, N. (2003). Congregations in mission : rethinking the metaphor of "family". *Currents in Theology and Mission*, 30(3), 210-216.
- Frampton, E.L. (2006a). Conflict management : selecting the right tools. In: B.A. Gaede (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (28-36). Herndon, VA: Alban Institute.
- Frampton, E.L. (2006b). Responding to the offender and family. In: B.A. Gaede (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (156-162). Herndon, VA: Alban Institute.
- Frampton, E.L. (2006c). Response teams : laying a foundation for recovery. In: B.A. Gaede (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (111-116). Herndon, VA: Alban Institute.
- Frawley-O'Dea, M.G. (2004). The history and consequences of the sexual-abuse crisis in the Catholic Church. *Studies in Gender and Sexuality*, 5(1), 11-30.
- Frawley-O'Dea, M.G. (2007). *Perversion of power : sexual abuse in the Catholic church*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press.
- Friberg, N. (1995). Wounded congregations. In: N.M. Hopkins & M. Laaser (Eds.), *Restoring the soul of the church* (55-74). Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Friberg, N. & Laaser, M.R. (1998). *Before the fall : preventing pastoral sexual abuse*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Friedman, E.H. (1985). *Generation to generation : family process in church and synagogue*. New York, NY: The Guilford Press.
- Friese, S. (2012). *Qualitative data analysis with ATLAS.ti*. London: Sage.
- Fulkerson, M.M. (2007). *Places of redemption : theology for a worldly church*. Oxford/New York, NY: Oxford University Press.
- Fulkerson, M.M. (2012). Interpreting a situation : when is 'empirical' also 'theological'? In: P. Ward (Ed.), *Perspectives on ecclesiology and ethnography* (124-144). Grand Rapids, MI/Cambridge: W.B. Eerdmans.
- Gaede, B.A. (Ed.). (2006). *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct*. Herndon, VA: The Alban Institute.
- Ganzevoort, R. (2007). Teaching that matters. A course on trauma and theology. *Journal of Adult Theological Education*, 5(1), 8.
- Ganzevoort, R. & Visser, J. (2007). *Zorg voor het verhaal: achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*. Zoetermeer: Meinema.
- Ganzevoort, R.R. (1998a). De praxis als verhaal : introductie op een narratief perspectief. In: R.R. Ganzevoort (Ed.), *De praxis als verhaal : narrativiteit en praktische theologie* (7-27). Kampen: Kok.
- Ganzevoort, R.R. (1998b). Hoe leest gij? : een narratief model. In: R.R. Ganzevoort (Ed.), *De praxis als verhaal : narrativiteit en praktische theologie* (71-90). Kampen: Kok.
- Ganzevoort, R.R. (1998c). Reading by the lines : proposal for a narrative analytical technique in empirical theology. *Journal of Empirical Theology*, 11(2), 23-40.
- Ganzevoort, R.R. (2001). *Reconstructies : praktisch-theologisch onderzoek naar de verhalen van mannen over seksueel geweld en geloof*. Kampen: Kok.
- Ganzevoort, R.R. (2003). Vergeving moet : maar het maakt wel uit hoe. In: R.R. Ganzevoort et al. (Ed.), *Vergeving als opgave : psychologische realiteit of onmogelijk ideaal?* (17-33). Tilburg: KSGV.

- Ganzevoort, R.R. (2004). What you see is what you get : social construction and normativity in practical theology. In: J.A. van der Ven & M. Scherer-Rath (Eds.), *Normativity and empirical research in theology* (17-34). Leiden/Boston, MA: Brill.
- Ganzevoort, R.R. (2005). Als de grondslagen vernield zijn : religie, trauma en pastoraat. *Praktische Theologie*, 32(3), 344-361.
- Ganzevoort, R.R. (2006a). Barsten in de levensloop : narratieve identiteit, canonieke verhalen en traumatisering. In: J. Dohmen & F. de Lange (Eds.), *Moderne Levens lopen niet vanzelf* (88-102). Amsterdam: Humanistic University Press.
- Ganzevoort, R.R. (2006b). *Violence, trauma, and religion*. Paper presented at the International Academy of Practical Theology-conference, Leuven, Belgium.
- Ganzevoort, R.R. (2008). Scars and Stigmata : trauma, identity and theology. *Practical Theology*, 1(1), 19-31.
- Ganzevoort, R.R. (2009a). All things working together for good? : theodicy and post-traumatic spirituality. In: W. Gräß & L. Charbonnier (Eds.), *Secularization theories, religious identity, and practical theology* (183-192). Münster: Lit-Verlag.
- Ganzevoort, R.R. (2009b). *Forks in the road when tracing the sacred*. Paper presented at the conference: Practical theology as hermeneutics of lived religion. Presidential address to the International Academy of Practical Theology, Chicago, IL.
- Ganzevoort, R.R. (2011). Narrative approaches. In: B.J. Miller-McLemore (Ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology* (214-223). Chichester: Wiley-Blackwell.
- Ganzevoort, R.R. (2013). Ultieme breuken - ultieme bronnen : de fundamentele relaties tussen seksualiteit, trauma en religie. In: R.R. Ganzevoort et al. (Ed.), *Geschonden vertrouwen : seksueel misbruik in een religieuze context* (17-37). Tilburg: KSGV.
- Ganzevoort, R.R. & Veerman, A.L. (1998). *Schuilplaats in de Wildernis? : nota over kerkelijk beleid rond seksueel geweld ten behoeve van de gezamenlijke vergadering van de synoden NHK, GKN en ELK (triosynode) op 28, 29 en 30 januari 1999*.
- Ganzevoort, R.R. & Veerman, A.L. (2000). *Geschonden lichaam : pastorale gids voor gemeenten die geconfronteerd worden met seksueel geweld*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Garland, D.R. (2006). When wolves wear shepherds' clothing. *Journal of religion & abuse*, 8(2), 37-70.
- Garland, D.R. & Argueta, C. (2010). How clergy sexual misconduct happens : a qualitative study of first-hand accounts. *Social Work and Christianity*, 37(1), 1-27.
- George, S. (2011). Voices and visions from the margins on mission and unity : a disability-informed reading of the Pauline metaphor of the church as the body of Christ. *International Review of Mission*, 100(1), 96-103.
- George, W.H. & Martínez, L.J. (2002). Victim blaming in rape : effects of victim and perpetrator race, type of rape, and participant racism. *Psychology of Women Quarterly*, 26(2), 110-119.
- Gergen, K.J. (1994). *Realities and relationships : soundings in social construction*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gergen, K.J. (1999). *An invitation to social construction*. London/Thousand Oaks, CA: Sage.
- Gidley, J., Hampson, G., Wheeler, L. & Bereded-Samuel, E. (2010). Social inclusion : context, theory and practice. *The Australasian Journal of University-Community Engagement*, 5(1), 6-36.
- Gilchrist, A. (2000). The well-connected community : networking to the edge of chaos. *Community Development Journal*, 35(3), 264-275.

- Gillham, B. (2005). *Research interviewing : the range of techniques*. Maidenhead: Open University Press.
- Goffman, E. (1963). *Stigma : notes on the management of spoiled identity*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Goldner, V. (2004). The sexual abuse crisis and the Catholic Church : gender, sexuality, power and discourse. *Studies in Gender and Sexuality*, 5(1), 1-10.
- Gonsiorek, J.C. (Ed.). (1995). *Breach of trust : sexual exploitation by health care professionals and clergy*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Graham, L.K. (1992). *Care of persons, care of worlds : a psychosystems approach to pastoral care and counseling*. Nashville, TN: Abingdon Press
- Graham, L.K. (1996). Healing the congregation : the dynamics of a congregation's process of recovery from its minister's sexual boundary crossing with parishioners. *Pastoral Psychology*, 44(3), 165-184.
- Graham, L.K. & Fortune, M.M. (1993). Empowering the congregation to respond to sexual abuse and domestic violence. *Pastoral Psychology*, 41(5), 337-345.
- Gready, P. (2008). The public life of narratives : ethics, politics, methods. In: M. Andrews, C. Squire & M. Tamboukou (Eds.), *Doing narrative research* (137-150). Los Angeles, CA/London: Sage
- Greenspan, M. (1996). Out of Bounds. In: K.H. Ragsdale (Ed.), *Boundary wars : intimacy and distance in healing relationships* (129-136). Cleveland, OH: Pilgrim Press.
- Grenz, S.J. & Bell, R.D. (1995). *Betrayal of trust : sexual misconduct in the pastorate*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Grundy, A.L., Pollon, D.E. & McGinn, M.K. (2008). The participant as transcriptionist : methodological advantages of a collaborative and inclusive research practice. *International Journal of Qualitative Methods*, 2(2), 23.
- Gubrium, J.F. & Holstein, J.A. (2003a). From the individual interview to the interview society. In: J.F. Gubrium & J.A. Holstein (Eds.), *Postmodern interviewing* (21-49). Thousand Oaks, CA/London: Sage.
- Gubrium, J.F. & Holstein, J.A. (2003b). *Postmodern interviewing*. Thousand Oaks, CA/London: Sage.
- Gubrium, J.F. & Holstein, J.A. (2003c). Postmodern sensibilities. In: *Postmodern interviewing* (3-18). Thousand Oaks, CA/London: Sage.
- Gude, R. & Roovers, D. (2010). *Kleine geschiedenis van de filosofie*. Diemen: Veen Magazines.
- Haasdijk, H. (2008). Waarheidsvinding, vergeving en verzoening als mogelijkheid tot herstel van de gemeenschap?
- Hall, S. (2001). Foucault : power, knowledge and discourse. In: M. Wetherell, S. Yates & S. Taylor (Eds.), *Discourse theory and practice : a reader* (72-81). Thousand Oaks, CA/London: Sage
- Harré, R. & Van Langenhove, L. (1999a). *Positioning theory : moral contexts of intentional action*. Oxford/Malden, MA: Blackwell.
- Harré, R. & Van Langenhove, L. (1999b). Reflexive positioning : autobiography. In: R. Harré & L. van Langenhove (Eds.), *Positioning theory : moral contexts of intentional action* (60-73). Oxford/Malden, MA: Blackwell.
- Haskin, D. (1995). Afterpastors in troubled congregations. In: N. Friberg, N.M. Hopkins & M. Laaser (Eds.), *Restoring the soul of the church* (155-164). Collegeville, MN: Liturgical Press.



- Hauschildt, E. & Pohl-Patalong, U. (2013). *Kirche*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Hawthorne, N. (2009 [1850]). *The scarlet letter*. Charlottesville, VA: Readable Classics.
- Healy, N.M. (2000). *Church, world and the Christian life : practical-prophetic ecclesiology*. Cambridge/New York, NY: Cambridge University Press.
- Healy, N.M. (2010). *A (somewhat) chastened ecclesiology*. Paper presented at the Conference 'Being surprised by God' : embodied ecclesiology in local contexts, Utrecht, The Netherlands.
- Heggen, C.H. (1993). *Sexual abuse in Christian homes and churches*. Scottsdale, PA: Herald Press.
- Hegstad, H. (2013). *The real Church : an ecclesiology of the visible*. Eugene, OR: Pickwick Publications.
- Herman, J.L. (1997). *Trauma and recovery*. London: Pandora.
- Herman, J.L. (2001). *Trauma en herstel : de gevolgen van geweld : van mishandeling thuis tot politiek geweld*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Hermans, C.A.M. (2002). Social constructionism and practical theology : an introduction. In: C.A.M. Hermans (Ed.), *Social construction and theology* (vii-xxiv). Boston, MA: Brill.
- Hermans, H.J., Kempen, H.J. & Van Loon, R.J. (1992). The dialogical self : beyond individualism and rationalism. *American Psychologist*, 47(1), 23-33.
- Hewitt, J. (2007). Ethical components of researcher - researched relationships in qualitative interviewing. *Qualitative Health Research*, 17(8), 1149-1159.
- Heyward, C. (1993). *When boundaries betray us : beyond illusions of what is ethical in therapy and life*. San Francisco, CA: Harper.
- Heyward, C. (1994). Boundaries or Barriers: An Exchange (a response to Fortune's review). *The Christian Century*, June 1-8, 579-580.
- Heyward, C. (1995). *Staying power : reflections on gender, justice, and compassion*. Cleveland, OH: Pilgrim Press
- Heyward, C. & Harrison, B.W. (1996). Boundaries : protecting the vulnerable or perpetuating a bad idea? In: K.H. Ragsdale (Ed.), *Boundary wars : intimacy and distance in healing relationships* (111-128). Cleveland, OH: Pelgrim Press.
- Hinton, P.R. (2000). *Stereotypes, cognition and culture*. Hove, East Sussex/Philadelphia, PA: Psychology Press.
- Hochschild, M. (2003). Networking : eine Chance des ständigen Diakonats für die Kirche. *Diakonia Christi*, 38, 5-20.
- Hoffman, E. & Arts, W. (1994). *Interculturele gespreksvoering*. Houten: Bohn Stafleu Van Loghum.
- Hollies, L.H. (1995). When the mountain won't move. In: C.J. Adams & M.M. Fortune (Eds.), *Violence against women and children : a Christian theological sourcebook* (314-327). New York, NY: Continuum.
- Holstein, J.A. & Gubrium, J.F. (2003). Active Interviewing. In: J.F. Gubrium & J.A. Holstein (Eds.), *Postmodern Interviewing* (67-80). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Hopewell, J.F. (1987). *Congregation : stories and structures*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Hopkins, N.M. (1991). Congregational intervention when the pastor has committed sexual misconduct. *Pastoral Psychology*, 39(4), 247-255.
- Hopkins, N.M. (1995a). Further issues for afterpastors. In: M. Laaser & N.M. Hopkins (Eds.), *Restoring the soul of a church : healing congregations wounded by clergy sexual misconduct* (165-172). Collegeville, MN: Liturgical Press.

- Hopkins, N.M. (1995b). Living Through the Crisis. In: M. Laaser & N.M. Hopkins (Eds.), *Restoring the soul of a church : healing congregations wounded by clergy sexual misconduct* (201-231). Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Hopkins, N.M. (1998). *The congregational response to clergy betrayals of trust*. Collegeville, MN: Liturgical Press
- Hopkins, N.M. (2006a). Best practices after betrayal is discovered. In: B.A. Gaede (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (2-13). Herndon, VA: Alban Institute.
- Hopkins, N.M. (2006b). Congregations : further steps in healing. In: B.A. Gaede (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (64-73). Herndon, VA: Alban Institute.
- Hopkins, N.M. (2006c). Integrating the experience. In: B.A. Gaede (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (131-134). Herndon, VA: Alban Institute.
- Hopkins, N.M. (2006d). Paid and volunteer staff : tending their overlooked needs. In: B.A. Gaede (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (87-90). Herndon, VA: Alban Institute.
- Hopkins, N.M. (2006e). Remembering the victim. In: B.A. Gaede (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (141-146). Herndon, VA: Alban Institute.
- Hopkins, N.M. (2006f). The wider community : toward recovery for all. In: B.A. Gaede (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (117-121). Herndon, VA: Alban Institute.
- Hopkins, N.M. & Laaser, M. (Eds.). (1995). *Restoring the soul of a church : healing congregations wounded by clergy sexual misconduct*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Horsfield, P. (2003). Forgiving abuse : an ethical critique. *Journal of religion & abuse*, 4(4), 51-70.
- Horst, E.A. (1998). *Recovering the lost self : shame-healing for victims of clergy sexual abuse*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Hosking, D.M. (2011). Telling tales of relations: Appreciating relational constructionism. *Organization Studies*, 32(1), 47.
- Hosking, D.M. & Pluut, B. (2010). (Re)constructing reflexivity : a relational constructionist approach. *The Qualitative Report*, 15(1), 59-75.
- Hoskins, M. & Stoltz, J.A. (2005). Fear of offending : disclosing researcher discomfort when engaging in analysis. *Qualitative Research*, 5(1), 95-111.
- Hoyle, C., Bosworth, M. & Dempsey, M. (2011). Labelling the victims of sex trafficking : exploring the borderland between rhetoric and reality. *Social & Legal Studies*, 20(3), 313-329.
- Hydén, M. (2008). Narrating sensitive topics. In: M. Andrews, C. Squire & M. Tamboukou (Eds.), *Doing narrative research* (121-136). Los Angeles, CA/London: Sage.
- Imbens, A. & Jonker, I. (1985). *Godsdienst en incest*. Amersfoort: De Horstink.
- Interkerkelijke Stichting voor het Kerklied (Ed.). (1973). *Liedboek voor de Kerken*. Zoetermeer/Heerenveen: Boekencentrum/Jongbloed.
- Irons, R. & Roberts, K. (1995). The unhealed wounders. In: N.M. Hopkins & M. Laaser (Eds.), *Restoring the soul of a church : healing congregations wounded by clergy sexual misconduct* (33-54). Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Isely, P.J., Isely, P., Freiburger, J. & McMackin, R. (2008). In their own voices : a qualitative study of men abused as children by Catholic clergy. *Journal of Child Sexual Abuse*, 17(3-4), 201-215.

- James, T. & Platzer, H. (1999). Ethical considerations in qualitative research with vulnerable groups : exploring lesbians' and gay men's experiences of health care – a personal perspective. *Nursing Ethics*, 6(1), 73-81.
- Janoff-Bulman, R. (1992). *Shattered assumptions : towards a new psychology of trauma*. New York, NY: The Free Press.
- Janoff-Bulman, R. (2006). Schema-change perspectives on posttraumatic growth. In: L.G. Calhoun & R.G. Tedeschi (Eds.), *Handbook of posttraumatic growth : research & practice* (81-99). Mahweh, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Johnson, J.M. (2002). In-depth interviewing. In: J.F. Gubrium & J.A. Holstein (Eds.), *Handbook of interview research : context and method* (103-119). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Johnson, S. (2009). How is the body of Christ a meaningful symbol for the contemporary christian community? *Feminist Theology*, 17(2), 210-228.
- Josselson, R. (2007). The ethical attitude in narrative research : principles and practicalities. In: D.J. Clandinin (Ed.), *Handbook of narrative inquiry : mapping a methodology* (537-566). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Karnieli-Miller, O., Strier, R. & Pessach, L. (2009). Power relations in qualitative research. *Qualitative Health Research*, 19(2), 279-289.
- Kavanaugh, K. & Ayres, L. (1998). "Not as bad as it could have been" : assessing and mitigating harm during research interviews on sensitive topics. *Research in Nursing and Health*, 21, 91-97.
- Keene, F.W. (1995). Structures of forgiveness in the New Testament. In: C.J. Adams & M.M. Fortune (Eds.), *Violence against women and children* (121-134). New York, NY: Continuum.
- Kelly, A. (2009). The body of Christ has AIDS : the Catholic Church responding faithfully to HIV and AIDS in Papua New Guinea. *Journal of religion and health*, 48(1), 16-28.
- Kennedy, M. (2002). White collar crime : vulnerable women, predatory clergymen. *The Journal of Adult Protection*, 4(4), 23-33.
- Kennedy, M. (2003). Sexual abuse of women by priests and ministers to whom they go for pastoral care and support. *Feminist Theology*, 11(2), 226-235.
- Kenney, J.S. (2002). Victims of crime and labeling theory : a parallel process? *Deviant Behavior*, 23(3), 235-265.
- Kitzinger, J. & Barbour, R.S. (1999). *Developing focus group research : politics, theory, and practice*. London/Thousand Oaks, CA: Sage.
- Kline, P.M., McMackin, R. & Lezotte, E. (2008). The impact of the clergy abuse scandal on parish communities. *Journal of Child Sexual Abuse*, 17(3-4), 290-300.
- Knudsen, C. (1995). Understanding congregational dynamics. In: N.M. Hopkins & M. Laaser (Eds.), *Restoring the soul of a church : healing congregations wounded by clergy sexual misconduct* (75-101). Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Kool, J. (2002). *Goed bedoeld : levensbeschouwelijk kijken naar handicap en ziekte*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Kosian, M. (1994). Over macht en liefde : een kritiek op Nagy vanuit het vrouwenpastoraat. *Mara. Tijdschrift voor Feminisme en Theologie*, 7(2), 45-52.
- Krueger, R.A. & Casey, M.A. (2000). *Focus groups : a practical guide for applied research*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Kunz, R. (2012). Inklusive Gottesdienste : eine Vision und Mission der Gemeinde. *Pastoraltheologie. Monatschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft*, 101(3), 87-101.

- Kvale, S. (1996). *InterViews : an introduction to qualitative research interviewing*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Kvale, S. (2007). *Doing Interviews*. London: Sage.
- Kvale, S. & Brinkmann, S. (2009). *InterViews : learning the craft of qualitative research interviewing*. Los Angeles, CA: Sage.
- Laaser, M. (1995). Long-term healing. In: N. Hopkins & M. Laaser (Eds.), *Restoring the soul of a church : healing congregations wounded by clergy sexual misconduct* (232-250). Collegetown, MN: Liturgical Press.
- Laaser, M.R. (1991). Sexual addiction and clergy. *Pastoral Psychology*, 39(4), 213-235.
- Laaser, M.R. & Adams, K.M. (1997). Pastors and sexual addiction. *Sexual Addiction & Compulsivity : The Journal of Treatment and Prevention*, 4(4), 357-370.
- Labonte, R. (2004). Social inclusion/exclusion : dancing the dialectic. *Health Promotion International*, 19(1), 115-121.
- Lang, G. & Molen, H.T. (1997). *Psychologische gespreksvoering : een basis voor hulpverlening*. Soest: Nelissen.
- Langellier, K.M. (1989). Personal narratives : perspectives on theory and research. *Text and Performance Quarterly*, 9(4), 243-276.
- Lascaris, A. (1987). *Advocaat van de zondebok : het werk van René Girard en het evangelie van Jezus*. Hilversum: Gooi & Sticht.
- Lascaris, A. (1993). *Het soevereine slachtoffer : een theologisch essay over geweld en onderdrukking*. Utrecht: Ten Have.
- Lascaris, A. & Weigand, H. (1992). *Nabootsing : in discussie over René Girard*. Kampen: Kok Agora.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social : an introduction to actor-network-theory*. Oxford/New York, NY: Oxford University Press.
- Lawrence-Lightfoot, S. & Davis, J.H. (1997). *The art and science of portraiture*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Lebacqz, K. & Barton, R.G. (1991). *Sex in the parish*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.
- Lebacqz, K., Barton, R.G. & Ragsdale, K.H. (1996). Boundaries, mutuality, and professional ethics. In: K.H. Ragsdale (Ed.), *Boundary wars : intimacy and distance in healing relationships* (96-110). Cleveland, OH: Pilgrim Press.
- Lee, R.M. (1993). *Doing research on sensitive topics*. London/Newbury Park, CA: Sage.
- Leene, A.M.J. (2013). *Triniteit, antropologie en ecclesiologie : een kritisch onderzoek naar implicaties van de godsleer voor de positie van mannen en vrouwen in de kerk*. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn Motief.
- Legg, A. & Legg, D. (1995). The offender's family. In: M. Laaser & N.M. Hopkins (Eds.), *Restoring the soul of a church : healing congregations wounded by clergy sexual misconduct* (140-154). Collegetown, MN: Liturgical Press.
- Lepore, S.J. & Revenson, T.A. (2006). Relationships between posttraumatic growth and resilience : recovery, resistance, and reconfiguration. In: L.G. Calhoun & R.G. Tedeschi (Eds.), *Handbook of posttraumatic growth : research and practice* (24). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Levinas, E. (2003). *Het menselijk gelaat (Essays van Emmanuel Levinas. Gekozen en ingeleid door Ad Peperzak)*. Utrecht: Ambo.
- Lew, M. (2004). *Victims no longer : the classic guide for men recovering from sexual child abuse*. New York, NY: Quill.

- Leydesdorff, S. (2004). *De mensen en de woorden : geschiedenis op basis van verhalen*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Liamputtong, P. (2007). *Researching the vulnerable : a guide to sensitive research methods*. Thousand Oaks, CA/London: Sage.
- Liberty, P.L. (2006a). Grief and Loss : dealing with feelings. In: B.A. Gaede (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (40-45). Herndon, VA: Alban Institute.
- Liberty, P.L. (2006b). Power and abuse : establishing the context. In: B.A. Gaede (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (25-27). Herndon, VA: Alban Institute.
- Liberty, P.L. (2006c). Victims/survivors : the healing journey. In: B.A. Gaede (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (74-80). Herndon, VA: Alban Institute.
- Liberty, P.L. (2006d). What's ahead for the victim? In: B.A. Gaede (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (187-190). Herndon, VA: Alban Institute.
- Liberty, P.L. (2006e). What's ahead for the wider church? In: B.A. Gaede (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (191-196). Herndon, VA: Alban Institute.
- Liedke, U. (2012). Menschen. Leben. Vielfalt : Inklusion als Gabe und Aufgabe für Kirchengemeinden. *Pastoraltheologie. Monatschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft*, 101(3), 71-86.
- Lindijer, C.H. (1984). *Pastor en therapeut : wat kan pastoraat leren van psychotherapie?* 's Gravenhage: Boekencentrum.
- Link, B.G. & Phelan, J.C. (2001). Conceptualizing stigma. *Annual review of Sociology*, 27, 363-385.
- Lorenz, K. (1965). *Er redete mit dem Vieh, den Vögeln und den Fischen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Luther, H. (1992). *Religion und Alltag : Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart: Radius Verlag.
- Maes, Y.M. & Slunder, B. (1999). *The cannibal's wife : a memoir*. New York, NY: Herodias.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of piety : the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mann, C., Steward, F. (2003). Internet Interviewing. In: J.F. Gubrium & J.A. Holstein (Eds.), *Postmodern Interviewing* (81-105). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Maris, M. (1995). "... that which is hidden will be revealed" (Luke 12:2). In: N. Hopkins & M. Laaser (Eds.), *Restoring the soul of a church : healing congregations wounded by clergy sexual misconduct* (3-22). Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Mason, J. (2007). *Qualitative researching*. London: Sage.
- McClintock, K.A. (2004). *Preventing sexual abuse in congregations : a resource for leaders*. Herndon, VA: Alban Institute.
- McLaughlin, B.R. (1994). Devastated spirituality: The impact of clergy sexual abuse on the survivor's relationship with God and the church. *Sexual Addiction & Compulsivity: The Journal of Treatment and Prevention*, 1(2), 145-158.
- Meininger, H.P. (2008). The order of disturbance : theological reflections on strangeness and strangers, and the inclusion of persons with intellectual disabilities in faith communities. *Journal of Religion, Disability & Health*, 12(4), 347-364.
- Mellum, L.D. (2006). Lay leaders : taking responsibility. In: B.A. Gaede (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (81-86). Herndon, VA: Alban Institute.

- Merrill, B. & West, L. (2009). *Using biographical methods in social research*. Los Angeles, CA/London: Sage.
- Meulink-Korf, J.N. (1997). *Ik in conflict : omgaan met conflicten in relaties*. Zoetermeer: Toerusting.
- Meulink-Korf, J.N. (2007). Een geduldige optiek : Nagy's praktijktheorie als antwoord en oproep. In: M. Thans (Ed.), *Uit betrouwbare bronnen : de pastorale praktijk vanuit contextuele optiek* (15-45). Zoetermeer: Meinema.
- Meulink-Korf, J.N. (2008a). Dadermechanismen : hoe de predikant/begeleider daarmee te maken krijgt. In: S. van Delden (Ed.), *Doen wat je moet doen : een werkboek voor predikanten die gemeenteleden begeleiden bij het verwerken van seksueel misbruik in een pastorale of gezagsrelatie* (40-45). Utrecht: SMPR.
- Meulink-Korf, J.N. (2008b). Slachtoffermechanismen : hoe de predikant/begeleider daarmee te maken krijgt. In: S. van Delden (Ed.), *Doen wat je moet doen : een werkboek voor predikanten die gemeenteleden begeleiden bij het verwerken van seksueel misbruik in een pastorale of gezagsrelatie* (33-39). Utrecht: SMPR.
- Meulink-Korf, J.N. (2009). Verbindend waarnemen en werken : kerkelijke conflicten in contextueel perspectief. *Tijdschrift Conflictbanering*, 4(6), 12-17.
- Meulink-Korf, J.N. (2013). *Opnieuw aangesproken : doordenken op contextueel pastoraat*. Gorinchem: Narratio.
- Meulink-Korf, J.N. (2014). *Schaamte : een teer punt in een kostbaar leven*. Paper presented at the 'Afscheid van Marthe Link', Haarlem.
- Meulink-Korf, J.N., Bierlaagh-Lucas, C.I.T., Snijders, A.A. & Weima, H. (2003). *Gerechtigheid, barmhartigheid en verantwoordelijkheid : handreiking voor het maken van een protocol voor gemeenten in zake seksueel misbruik in pastorale en gezagsrelaties*. Retrieved from.
- Meulink-Korf, J.N. & Van Rhijn, A. (2002). *De onvermoede derde: inleiding in het contextueel pastoraat*. Zoetermeer: Meinema.
- Michielsen, M., Mulligen, W. & Hermkens, L. (1998). *Leren over leven in loyaliteit : handboek contextuele therapie*. Leuven/Amersfoort: Acco.
- Miller-McLemore, B.J. (2003). Sloppy mutuality : just love for children and adults. In: H. Anderson (Ed.), *Mutuality matters : family, faith, and just love* (121-135). Lanham, MD: Rowman & Littlefield
- Miller-McLemore, B.J. (2012). Five misunderstandings about practical theology. *International Journal of Practical Theology*, 16(1), 5-26.
- Miller-McLemore, B.J. (2013). Embodied knowing, embodied theology : what happened to the body? *Pastoral Psychology*, 62(5), 743-758.
- Miller, R. (2000). *Researching life stories and family histories*. London: Sage.
- Mishler, E.G. (2003). Representing discourse : the rhetoric of transcription. In: Y.S. Lincoln & N.K. Denzin (Eds.), *Turning points in qualitative research : tying knots in a handkerchief* (297-326). Walnut Creek, CA: Alta Mira Press.
- Misztal, B.A. (2001). Normality and trust in Goffman's theory of interaction order. *Sociological Theory*, 19(3), 312-324.
- Moltmann, J. (1995). *Das Kommen Gottes : christliche Eschatologie*. Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.
- Morris, W. (2013). Transforming able-bodied normativity : the wounded christ and human vulnerability. *Irish Theological Quarterly*, 78(3), 231-243.
- Moser, M.K. (2007). *Opfer zwischen Affirmation und Ablehnung : feministisch-ethische Analysen zu einer politischen und theologischen Kategorie*. Wien: Lit-Verlag.

- Mount Shoop, M.W. (2010). *Let the bones dance : embodiment and the body of Christ*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Mouttapa, M., Valente, T., Gallaher, P., Rohrbach, L.A. & Unger, J.B. (2004). Social network predictors of bullying and victimization. *Adolescence*, 39(154), 315-335.
- Müller, J. (2009). HIV/AIDS, narrative practical theology, and postfoundationalism : the emergence of a new story. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 60(1/2), 293-306.
- Müller, J.C. (2005). A post-foundationalist, HIV-positive practical theology. *Practical Theology in South-Africa*, 20(2), 72-88.
- Munhall, P.L. (2010). *Nursing research : a qualitative perspective*. Sudbury, MA: Jones & Bartlett Learning.
- Narayan, K. & George, K.M. (2003). Personal and folk narrative as cultural representation. In: J.F. Gubrium & J.A. Holstein (Eds.), *Postmodern interviewing* (123-140). Thousand Oaks, CA: Sage
- Nason-Clark, N. (1998). The impact of abuses of clergy trust on female congregants' faith and practice. In: A. Shupe (Ed.), *Wolves within the fold : religious leadership and abuses of power* (85-100). New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Neimeyer, R.A. (2006). Re-storying loss : fostering growth in the posttraumatic narrative. In: L.G. Calhoun & R.G. Tedeschi (Eds.), *Handbook of posttraumatic growth : research and practice* (68-80). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Olesen, V.L. (2011). Feminist qualitative research in the millennium's first decade : developments, challenges, prospects. In: N.K. Denzin & Y.S. Lincoln (Eds.), *The Sage handbook of qualitative research* (129-146). Thousand Oaks, CA: Sage
- Op den Velde, W. & Van der Kolk, B. (2007). Neurobiologie en trauma. In: P. Aarts & W.D. Visser (Eds.), *Trauma : diagnostiek en behandeling* (107-127). Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
- Pargament, K.I., Desai, K.M. & McConnell, K.M. (2006). Spirituality : a pathway to posttraumatic growth or decline? In: L.G. Calhoun & R.G. Tedeschi (Eds.), *Handbook of post-traumatic growth : research and practice* (121-137). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Pargament, K.I., Murray-Swank, N.A. & Mahoney, A. (2008). Problem and solution : the spiritual dimension of clergy sexual abuse and its impact on survivors. *Journal of Child Sexual Abuse*, 17(3-4), 397-420.
- Patterson, W. (2008). Narratives of events : Labovian narrative analysis and its limitations. In: M. Andrews, C. Squire & M. Tamboukou (Eds.), *Doing narrative research* (22-40). Los Angeles, CA/London: Sage
- Patton, M.Q. (2002). *Qualitative research and evaluation methods*. Thousand Oaks, CA/London: Sage.
- Peirce, C.S. (1966). *Charles S. Peirce : selected writings (values in a universe of chance)*. New York, NY: Dover Publications.
- Pellauer, M.D., Chester, B. & Boyajian, J.A. (1987). *Sexual assault and abuse: a handbook for clergy and religious professionals*. San Francisco, CA: Harper & Row.
- Peres, J.F.P., Moreira-Almeida, A., Nasello, A.G. & Koenig, H.G. (2007). Spirituality and resilience in trauma victims. *Journal of Religion and Health*, 46(3), 343-350.
- Phoenix, A. (2008). Analysing narrative contexts. In: M. Andrews, C. Squire & M. Tamboukou (Eds.), *Doing narrative research* (64-77). Los Angeles, CA/London: Sage.

- Pinnegar, S. & Daynes, J.G. (2007). Locating narrative inquiry historically : thematics in the turn to narrative. In: D.J. Clandinin (Ed.), *Handbook of narrative inquiry : mapping a methodology* (3-34). Thousand Oaks, CA: Sage.
- PKN. (2011). *Het ambt na een tuchtmaatregel : daderbeleid van de Protestantse Kerk in Nederland na veroordeling voor Seksueel Misbruik in Pastorale Relaties : Nota ten behoeve van de generale synode van de Protestantse Kerk in Nederland op 12 november 2011*.
- Plante, T.G. (2004). *Sin against the innocents : sexual abuse by priests and the role of the Catholic Church*. Westport, CT: Praeger
- Poling, J.N. (2005). God, sex and power. *Theology and sexuality*, 11(2), 55-70.
- Poling, N.W. (1999). *Victim to survivor : women recovering from clergy sexual abuse*. Cleveland, OH: United Church Press.
- Pooler, D.K. (2011). Pastors and congregations at risk : insights from role identity theory. *Pastoral Psychology*, 60(5), 705-712.
- Pope-Lance, D. (2006a). Afterpastors : restoring pastoral trust. In: B.A. Gaede (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (53-63). Herndon, VA: Alban Institute.
- Pope-Lance, D. (2006b). Clergy colleagues : responding from a unique perspective. In: B.A. Gaede (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (95-101). Herndon, VA: Alban Institute.
- Pope-Lance, D. (2006c). Introduction. In: B.A. Gaede (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (xvii-xxv). Herndon, VA: Alban Institute.
- Pope-Lance, D. (2006d). Trauma intervention : planning strategies for recovery. In: B.A. Gaede (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (46-50). Herndon, VA: Alban Institute.
- Ragsdale, K.H. (Ed.). (1996). *Boundary wars : intimacy and distance in healing relationships*. Cleveland, OH: Pilgrim Press.
- Ravesteyn, A. (1999). *De roepende : een theologisch onderzoek naar het appèl karakter van de relatie God, de ander en ik*. Zoetermeer: Meinema.
- Reagan, D.A. (2013). Reclaiming the body for faith. *Interpretation. A Journal of Bible and Theology*, 67(1), 42-57.
- Remmerswaal, J. (2006). *Begeleiden van groepen : groepsdynamica in praktijk*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
- Reynolds, T.E. (2012). Theology and disability : changing the conversation. *Journal of Religion, Disability & Health*, 16(1), 33-48.
- Richards, A.F.C. (2004). Sexual misconduct by clergy in the Episcopal Church. *Studies in Gender and Sexuality*, 5(2), 139-165.
- Riessman, C.K. (1994). *Narrative analysis*. Newbury Park, CA: Sage.
- Riessman, C.K. (2002). Analysis of personal narratives. In: J.F. Gubrium & J.A. Holstein (Eds.), *Handbook of interview research : context & method* (695-710). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Riessman, C.K. (2008a). Concluding Comments. In: M. Andrews, C. Squire & M. Tamboukou (Eds.), *Doing narrative research* (151-156). Los Angeles, CA/London: Sage.
- Riessman, C.K. (2008b). *Narrative methods for the human sciences*. Los Angeles, CA: Sage.
- Rivera, M. (1996). I-thou : interpersonal boundaries in the therapy relationship. In: K.H. Ragsdale (Ed.), *Boundary wars : intimacy and distance in healing relationships* (173-196). Cleveland, OH: Pelgrim Press.



- Robison, L.H. (2004). The abuse of power : a view of sexual misconduct in a systemic approach to pastoral care. *Pastoral Psychology*, 52(5), 395-404.
- Römkens, G.M.F. & Dijkstra, S. (1996). *Het omstreden slachtoffer: geweld van vrouwen en mannen*. Baarn: Ambo.
- Roscam Abbing, P.J. (1970). *De mondige gemeente*. 's-Gravenhage: Boekencentrum.
- Rosenblatt, P.C. (2002). Interviewing at the border of fact and fiction. In: *Handbook of interview research : context & method* (839-910). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Rubin, H.J. & Rubin, I.S. (1995). *Qualitative interviewing : the art of hearing data*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Ruth, K.S. & McClintock, K.A. (2007). *Healthy disclosure : solving communication quandaries in congregations*. Herndon, VA: Alban Institute.
- Rutter, P. (1989). *Sex in the forbidden zone : when men in power - therapists, doctors, clergy, teachers, and others - betray women's trust*. Los Angeles, CA/New York, NY: J.P. Tarcher.
- Saldana, J. (2012). *The coding manual for qualitative researchers*. Thousand Oaks, CA/London: Sage.
- Salmivalli, C., Lagerspetz, K., Björkqvist, K., Österman, K. & Kaukiainen, A. (1996). Bullying as a group process : participant roles and their relations to social status within the group. *Aggressive behavior*, 22(1), 1-15.
- Salmon, P. & Riessman, C.K. (2008). Looking back on narrative research : an exchange. In: M. Andrews, C. Squire & M. Tamboukou (Eds.), *Doing narrative research* (78-85). Los Angeles, CA/London: Sage.
- Salter, A.C. (2003). *Predators : pedophiles, rapists, and other sex offenders : who they are, how they operate, and how we can protect ourselves and our children*. New York, NY: Basic Books.
- Sarbin, T.R. (1986). *Narrative psychology : the storied nature of human conduct*. New York, NY: Praeger Publishers.
- Scharen, C. & Vigen, A.M. (2011). *Ethnography as Christian theology and ethics*. New York, NY: Continuum.
- Schiffrin, D. (1994). *Approaches to discourse*. Oxford/Cambridge, MA: Wiley-Blackwell.
- Schoener, G.R. (1995). Historical overview. In: J. Gonsiorek (Ed.), *Breach of trust : sexual exploitation by health care professionals and clergy* (3-17). Thousand Oaks, CA: Sage
- Schoener, G.R. (2005). *Clergy sexual abuse of women : some historical perspectives*. Paper presented at the Interfaith Conference - Clergy Sexual Misconduct: Helping Survivors and Communities to Heal.
- Schoener, G.R. & Gonsiorek, J. (1988). Assessment and development of rehabilitation plans for counselors who have sexually exploited their clients. *Journal of Counseling & Development*, 67(4), 227-232.
- Sculley, G. (2006). Judiciary leaders : a resource for healing. In: B.A. Geade (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (102-110). Herndon, VA: Alban Institute.
- Seat, J.T., Trent, J.T. & Kim, J.K. (1993). The prevalence and contributing factors of sexual misconduct among Southern Baptist pastors in six southern states. *Journal of Pastoral Care*, 47(4), 285-294.
- Seiffert, C. (2002). Intercultureel pastoraat.
- Selles, L. (2001). *De herder was een huurling : mijn weg terug na misbruik door een pastor*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Shadid, W.A.R. (1998). *Grondslagen van interculturele communicatie: studieveld en werkterrein*. Houten: Bohn Stafleu Van Loghum.

- Shaw, A., Joseph, S. & Linley, P.A. (2005). Religion, spirituality, and posttraumatic growth : a systematic review. *Mental Health, Religion & Culture*, 8(1), 1-11.
- Sheldon, J.P. & Parent, S.L. (2002). Clergy's attitudes and attributions of blame toward female rape victims. *Violence Against Women*, 8(2), 233-256.
- Shupe, A.D. (1995). *In the name of all that's holy : a theory of clergy malfeasance*. Westport, CT: Praeger Publishers.
- Shupe, A.D. (1996). Authenticity lost : when victims of clergy abuse confront betrayed trust. *Religion and the Social Order*, 6, 261-279.
- Shupe, A.D. (1998). *Wolves within the fold : religious leadership and abuses of power*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Shupe, A.D. (2007). *Spoils of the Kingdom : clergy misconduct and religious community*. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Shupe, A.D. (2008). *Rogue clerics : the social problem of clergy deviance*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Shupe, A.D., Stacey, W.A. & Darnell, S.E. (2000). *Bad pastors : clergy misconduct in modern America*. New York, NY: New York University Press.
- Simmel, G. (1950). The Stranger. In: *The Sociology of Georg Simmel, Compiled and translated by Kurt Wolff* (402-408). New York, NY: Free Press.
- Sloterdijk, P. (1999). *Globen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (2004). *Schäume*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (2005). *Sphären 1. Blasen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Smaling, A. (2009). Generaliseerbaarheid in kwalitatief onderzoek. *Kvalon*, 14(3).
- Smith, D. & Sellon, M. (2006). Preparing to call a new pastor. In: B.A. Geade (Ed.), *When a congregation is betrayed : responding to clergy misconduct* (179-186). Herndon, VA: Alban Institute.
- Smith, R.C. (2003). Analytic strategies for oral history interviews. In: J.F. Gubrium & J.A. Holstein (Eds.), *Postmodern interviewing* (203-224). Thousand Oaks, CA: Sage
- Sneller, H.W. (2002). *Hoe het vles weer Woord wordt : ethiek tussen incarnatie en desincarnatie*. Zoetermeer: Meinema.
- Spiegel, M.C. (2005). Bibliography of sources on sexual and domestic violence in the Jewish community. *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal*, 2(1).
- Squire, C. (2008). Experience-centered and culturally-oriented approaches to narrative. In: M. Andrews, C. Squire & M. Tamboukou (Eds.), *Doing narrative research* (41-63). Los Angeles, CA/London: Sage
- Stacey, W.A., Darnell, S.E. & Shupe, A. (2000). How much clergy malfeasance is really out there? In: A. Shupe, W.A. Stacey & S.E. Darnell (Eds.), *Bad pastors : clergy misconduct in modern America* (187-213). New York, NY: New York University Press.
- SteinhoffSmith, R.H. (1998). The boundary wars mystery. *Religious Studies Review*, 24(2), 131-142.
- Suarez, E. & Gadalla, T.M. (2010). Stop blaming the victim : a meta-analysis on rape myths. *Journal of Interpersonal Violence*, 25(11), 2010-2035.
- Sumerel, M.B. (1994). Parallel Process in Supervision. *ERIC Digest*.
- Tamboukou, M., Andrews, M. & Squire, C. (2008). Introduction : what is narrative research? In: M. Andrews, C. Squire & M. Tamboukou (Eds.), *Doing narrative research* (1-26). Los Angeles, CA/London: Sage.

- Thoburn, J. & Whitman, D.M. (2004). Clergy affairs : emotional investment, longevity of relationship and affair partners. *Pastoral Psychology*, 52(6), 491-506.
- Thompson, F.H. (1996). Walking the bounds : historical and theological reflections on ministry, intimacy, and power. In: K.H. Ragsdale (Ed.), *Boundary wars : intimacy and distance in healing relationships* (29-43). Cleveland, OH: Pilgrim Press.
- Tijdink, D. (2013). Over overdracht en tegenoverdracht bij traumatisering ten gevolge van seksueel misbruik. In: R.R. Ganzevoort et al. (Ed.), *Geschonden vertrouwen. Seksueel misbruik in een religieuze context* (93-110). Tilburg: KSGV.
- Troch, G.M.F. (1996). *Verzet is het geheim van de vreugde : fundamenteel-theologische thema's in een feministische discussie*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Tromp, T. (2011). *Het verleden als uitdaging*. Zoetermeer: Boekencentrum Academic.
- Tutu, D. (1999). *No future without forgiveness*. New York, NY: Doubleday.
- Tutu, D. & Tutu, M. (2014). *Het boek van vergeving*. Houten: Spectrum.
- Tweed, T.A. (2006). *Crossing and dwelling : a theory of religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Van Ark, J. (2008). Processen in de gemeente. In: S. van Delden (Ed.), *Doen wat je moet doen : een werkboek voor predikanten die gemeenteleden begeleiden bij het verwerken van seksueel misbruik in een pastorale of gezagsrelatie* (46-53). Utrecht: SMPR.
- Van Beek, I., Naezer, M. & Schakenraad, W. (2011). Van bagatelliseren naar bekwamen : visie op en hulp na seksueel misbruik vanaf 1945. In: W. Deetman (Ed.), *Seksueel misbruik van minderjarigen in de Rooms-Katholieke Kerk. Deel 2: De achtergrondstudies en essays* (260-276). Amsterdam: Balans.
- Van Dam, G. & Eitjes, M. (1994). 'Een pastor moet je toch kunnen vertrouwen!' : over seksueel misbruik door pastores. Zoetermeer: Meinema.
- Van Delden, S. (Ed.). (2006). *De zeggenschap over jezelf terug : verslag SMPR 2002-2005*. Utrecht: SMPR.
- Van Delden, S., Du Long, R., Stelwagen, J. & Willemze, M. (2007). *Protocol voor gemeenten die geconfronteerd worden met (seksueel) misbruik in pastorale en gezagsrelaties*. Utrecht: Protestantse Kerk in Nederland.
- Van den Berg-Seiffert, C.C.L.H. (2007). Als de ander anders is : intercultureel contextueel pastoraat. In: M. Thans (Ed.), *Uit betrouwbare bronnen : de pastorale praktijk vanuit contextuele optiek* (64-85). Zoetermeer: Meinema.
- Van den Bout, J. (2009). Niet langer lijdzaam. *De Psycholoog*, 44(4), 205-206.
- Van den Eerenbeemt, E.M. & Oele, B. (1984). De contextuele therapie : verdiende vrijheid. In: J. Hendrickx, E. Boeckhorst, T. Compennolle & A. van der Pas (Eds.), *Handboek Gezinstherapie* (1-24). Deventer: Van Loghum Slaterus.
- Van der Kolm, G.J. (2001). *De verbeelding van de kerk : op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Van der Meulen, H. (2011). Pastoraat als 'andere levenshulp' : Henning Luthers bijdrage aan de pastorale theologie. *Nederlandsch theologisch tijdschrift*, 65(3), 212-226.
- Van der Schaaf, T. (2008). Vergeving in het 'Onze Vader' : een bijbels-theologische pastorale benadering. *HTS Theological Studies/Teologische Studies*, 63(2), 773-786.
- Van der Ven, J.A. (1996). *Ecclesiology in context*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans
- Van der Ven, J.A., Vossen, E. & Hermans, C. (1995). *Suffering : why for God's sake? : pastoral research in theodicy*. Kampen: Kok.

- Van der Werf, J. (2008). Wat is seksueel misbruik in pastorale relaties. In: S. van Delden (Ed.), *Doen wat je moet doen : een werkboek voor predikanten die gemeenteleden begeleiden bij het verwerken van seksueel misbruik in een pastorale of gezagsrelatie* (5-15). Utrecht: SMPR.
- Van Dijk, J. (2012). *The network society*. Thousand Oaks, CA: Sage
- Van Dijk, J.J.M. (2008a). In the shadow of Christ? : on the use of the word "victim" for those affected by crime. *Criminal Justice Ethics*, 27(1), 13-24.
- Van Dijk, J.J.M. (2008b). *Slachtoffers als zondebokken : over de dubbelhartige bejegening van gedupeerden van misdrijven in de westerse cultuur*. Apeldoorn: Maklu Uitgevers.
- Van Dijk, J.J.M. (2009a). De herrijzenis van het slachtoffer in het strafproces : een dupliek. *Tijdschrift voor Herstelrecht*, 9(1), 70-76.
- Van Dijk, J.J.M. (2009b). De komende emancipatie van het slachtoffer : naar een verbeterde rechtspositie voor gedupeerden van misdrijven. *Tijdschrift voor Herstelrecht*, 9(1), 20-39.
- Van Dijk, J.J.M. (2009c). Free the victim : a critique of the western conception of victimhood. *International Review of Victimology*, 16(1), 1-33.
- Van Dijk, T.A. (2003). Critical Discourse Analysis. In: T.A. van Dijk (Ed.), *The handbook of discourse analysis* (352-371). London/Orlando, FL: Academic Press.
- Van Dyke, B. (1997). *What about her? : a true story of clergy, abuse, survival*. Mukilteo, WA: Wine-Press Pub.
- Van Holten, J. (2009). *Rol en roeping : een praktisch-theologisch onderzoek naar de rolopvatting van aanstaande, beginnende en oudere predikanten, gerelateerd aan hun roepingsbegrip*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Van Huyssteen, J.W. (2006). *Alone in the world? : human uniqueness in science and theology*. Grand Rapids, MI/Göttingen: W.B.Eerdmans/Vandenhoeck und Ruprecht.
- Van Keulen, I. (1993). *Loyaliteit, steen des aanstoots? : Nagy en feministische partijdigheid in vrouwenhulpverlening en vrouwenpastoraat*. Den Haag: PSVG.
- Van Klinken, A.S. (2010). When the body of Christ has AIDS : a theological metaphor for global solidarity in light of HIV and AIDS. *International Journal of Public Theology*, 4(4), 446-465.
- Van Langenhove, L. & Harré, R. (1999a). Introducing positioning theory. In: R. Harré & L. van Langenhove (Eds.), *Positioning theory : moral contexts of intentional action* (14-31). Oxford/Malden, MA: Blackwell.
- Van Langenhove, L. & Harré, R. (1999b). Positioning as the production and use of stereotypes. In: R. Harré & L. van Langenhove (Eds.), *Positioning theory : moral contexts of intentional action* (127-137). Oxford/Malden, MA: Blackwell.
- Van Maanen, J. (1988). *Tales of the field : on writing ethnography*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Van Raay, C. (2008). *Uit liefde voor jezelf : gids voor vrouwen die misbruikt zijn*. Houten: Unieboek.
- Van Regenmortel, T. (2009). Empowerment als uitdagend kader voor sociale inclusie en moderne zorg. *Journal of Social Intervention: Theory and Practice*, 18(4), 22-42.
- Van Rhijn, M.A. & Meulink-Korf, J.N. (1997). *De Context en de Ander : Nagy herlezen in het spoor van Levinas met het oog op pastoraat*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Veerman, A.L. (2005). *Ontredderd : het proces in de kerkenraad als de predikant seksueel misbruik heeft gepleegd*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Veerman, A.L. (2006). "I did not have sex with that woman!". *Contextuele Berichten*, 11(1), 8-11.

- Verhoef, W. (2006). Beelden en mythen rond slachtoffers. In: S. VPSG (Ed.), *Praat er over : achtergronden en praktische tips bij het praten over seksueel geweld in de kerken* (33-41). Haarlem: Stichting VPSG.
- Vogelsang, J.D. (1993). From denial to hope : a systemic response to clergy sexual abuse. *Journal of Religion and Health*, 32(3), 197-208.
- Vossen, H.J.M. (1985). *Vrijwilligerseducatie en pastoraat aan rouwenden : een pastoraaltheologisch onderzoek naar een curriculum voor vrijwilligers in het pastoraat over het bijstaan van rouwenden*. Kampen: Kok.
- VSNU. (2005). *Gedragscode voor gebruik van persoonsgegevens in wetenschappelijk onderzoek*.
- Vuyk, K. (2000). Nihilisme en naastenliefde. Vattimo en het zwakke denken. In: B. Voorsluit (Ed.), *Spiritualiteit en postmodernisme* (66-81). Zoetermeer: Meinema.
- Ward, P. (2002). *Liquid church*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.
- Ward, P. (2003). *Kerk als water* (J. van der Vlist, Trans.). Kampen: Kok.
- Ward, P. (2012). *Perspectives on ecclesiology and ethnography*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans.
- Warren, C.A.B. (2002). Qualitative interviewing. In: J.F. Gubrium & J.A. Holstein (Eds.), *Handbook of interview research : context and method* (83-101). Thousand Oaks, CA: Sage
- Watkins, C. (2012). Practical ecclesiology : what counts as theology in studying the church? In: P. Ward (Ed.), *Perspectives on Ecclesiology and Ethnography* (167-181). Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans
- Watzlawick, P., Beavin, J.H., Jackson, D.D. & De Bruin, G.R. (2001). *De pragmatische aspecten van de menselijke communicatie*. Houten: Bohn Stafleu Van Loghum.
- Wellen, B. (1993). *De mythe van de slachtofferrol : een visie op hulp aan vrouwen met seksuele geweldservaringen*. Utrecht: SWP.
- Wells, K. (2003). A needs assessment regarding the nature and impact of clergy sexual abuse conducted by the Interfaith Sexual Trauma Institute. *Sexual Addiction & Compulsivity: The Journal of Treatment and Prevention*, 10(2-3), 201-217.
- Wengraf, T. (2001). *Qualitative research interviewing : biographic narrative and semi-structured methods*. Thousand Oaks, CA/London: Sage.
- West, T.C. (1996). Race and gender oppression can really get in the way : ethical concerns in the counseling of African American women. In: K.H. Ragsdale (Ed.), *Boundary wars : intimacy and distance in healing relationships* (44-50). Cleveland, OH: Pilgrim Press.
- White, W.L. (1986). *Incest in the organizational family : the ecology of burnout in closed systems*. Bloomington, IL: Lighthouse Training Institute.
- Willerscheidt, P.A. (1995). Healing for victims. In: N.M. Hopkins & M. Laaser (Eds.), *Restoring the soul of a church : healing congregations wounded by clergy sexual misconduct* (23-32). Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Wind, L.H., Sullivan, J.M. & Levins, D.J. (2008). Survivors' perspectives on the impact of clergy sexual abuse on families of origin. *Journal of Child Sexual Abuse*, 17(3-4), 238-254.
- Yong, A. (2010). Disability and the gifts of the Spirit : Pentecost and the renewal of the Church. *Journal of Pentecostal Theology*, 19(1), 76-93.
- Zomer, S. (2004). *Tot ik weer vliegen kon... : een verhaal van seksueel misbruik door een pastor*. Kampen: Kok.
- Zomer, S. (2008). Duizend bloemen : verhaal van God, verhaal van mij.
- Zorgdrager, H.E. (2014). Gewoon goddelijk : *theosis* als oecumenisch zoekontwerp voor een inclusief denken over verlossing. *Rede ter gelegenheid van de inauguratie van dr. H.E. Zorgdrager, 30 oktober 2014*.

## Curriculum Vitae

Christiane van den Berg-Seiffert is in 1974 geboren in Dortmund in Duitsland, waar zij in 1994 haar Abitur (vwo) aan de Rudolf Steiner Schule in Bochum behaalde. In het kader van een sociaal-diaconaal jaar via de vrijwilligersorganisatie *Aktion Sübnezeichen* werkte zij anderhalf jaar lang bij de *Deutsche Seemannsmission* in de Rotterdamse haven. Haar studie theologie aan de Universiteit Leiden sloot zij in 2002 af met een doctoraalexamen (cum laude). In 2004 rondde zij de kerkelijke opleiding af aan de Protestantse Theologische Universiteit (cum laude). Na een tijd werkzaam geweest te zijn als kerkelijk medewerker in het Haagse Laakkwartier en als geestelijk verzorger in het Sophia Revalidatiecentrum in Den Haag, trad zij in 2007 als promovenda in dienst van de Protestantse Theologische Universiteit. Sinds 2012 werkt Christiane van den Berg-Seiffert als predikante (participantenpastor) in de Leidse Studenten Ekklesia. Zij is getrouwd en heeft drie kinderen.