

Dr. R. Ruard Ganzevoort

Reconstructies

Praktisch-theologisch onderzoek
naar de verhalen van mannen
over seksueel misbruik en geloof

RECONSTRUCTIES

Praktisch-theologisch onderzoek naar de

verhalen van MANNEN

over SEKSUEEL MISBRUIK

en GELOOF

Dr. R. Ruard Ganzevoort

© Uitgeverij Kok – Kampen 2001
Omslagontwerp Douglas Design
ISBN 90 435 0443 2 / W-boek
NUGI 635

Inhoud

Vooraf	7
1 Mannen, seksueel geweld, geloof - inleiding	11
2 Verantwoording van het onderzoek - methode	52
Reproducties	
3 Wat mannen vertellen- inhoudsanalyse	70
4 De eerste lezing - observaties	129
5 Weven met losse draadjes - structuuranalyse	151
Resonanties	
6 Meerstemmigheid	204
7 Macht	220
8 Schuld	243
9 Afstand	265
Achteraf	293
Summary	297
Literatuur	303

Paginanummering volgens gedrukte uitgave
Paginanummers in deze versie komen niet overeen met de gedrukte uitgave.

Vooraf

Wie een boek publiceert moet wel de indruk hebben dat er nog iets toe te voegen was aan de onafzienbare hoeveelheid die er al is. Of dat zelfoverschatting is, mag uitgemaakt worden door de lezers, maar ik wil in elk geval duidelijk maken waarom ik het de moeite waard vond. Het kan lijken of dit boek over een heel beperkt onderwerp gaat: het geloof van seksueel misbruikte mannen. Of smaller nog: de manier waarop ze daarover vertellen. Daar was inderdaad nog geen onderzoek naar gedaan, maar dat rechtvaardigt op zichzelf nog niet een publicatie. Nu gaat het boek natuurlijk ook niet alleen over deze vertelmogelijkheden van een aantal geïnterviewden. Om te beginnen wordt er een uitgebreid overzicht geboden van de literatuur over mannelijke slachtoffers van seksueel geweld. Vervolgens komen 12 uitgebreide levensverhalen ter sprake, compleet met grondige analyses. Tenslotte wordt er een brede theologische discussie gewijd aan fundamentele thema's als macht, schuld, nabijheid (lichamelijkheid en seksualiteit) en de meerstemmigheid van het menselijk bestaan. Al deze thema's komen op uit de verhalen van slachtoffers, zeker ook uit de verhalen van mannelijke slachtoffers. Maar ze zijn niet alleen voor hen van belang. Met dezelfde vragen zijn allerlei andere mensen bezig, waaronder ook theologen, therapeuten en wetenschappers.

Ik geloof dat het ook goed is dat dit boek er is voor de geïnterviewde mannen. Zij hebben het verslag van hun eigen verhaal wel gehad, maar nu ligt er een eindproduct waarin de verhalen naast elkaar liggen en met elkaar verbonden worden. Ik heb het schrijven van dit boek ervaren als een verantwoordelijkheid die ik ook ten opzichte van hen had. Ik ben zeer dankbaar voor de bijdrage die ze geleverd hebben, en ik wil graag stem geven aan hun verhalen. Uiteraard komen de verdere gedachten en theorieën in dit boek voor mijn rekening, maar zonder hun verhalen was het nooit geschreven. Als jullie dit lezen: het ga je goed.

Het boek krijgt als titel mee: *Reconstructies*. Die term mag op verschillende niveaus gelezen worden. Om te beginnen reconstrueren de geïnterviewden zelf hun leven in een verhaal. Het materiaal is daarmee geen objectieve weergave van een levensgeschiedenis, maar een opnieuw construeren van het verhaal in de ontmoeting met een ander. Op een tweede niveau geldt dat de analyse van de interviews ook weer een reconstructie is. Mijn doel daarbij was het zo precies mogelijk reconstrueren wat zij vertelden. Dat ze zich meestal herkenden in mijn voorlopige weergave van de interviews is voor mij een teken dat dat doel tenminste gedeeltelijk bereikt is. Deze invulling van de titel speelt vooral in het

eerste deel van het boek, 'reproducties'. Op het derde niveau ben ik - vooral in het tweede deel van het boek, 'resonanties' - bezig met de vraag hoe de centrale verhaallijnen theologisch kunnen worden geïnterpreteerd. Daarbij klinken ook andere vakdisciplines mee, maar de vraagstelling is vooral theologisch. Ik zoek daarbij naar een reconstructie zowel van de verhalen van deze mannen als van een aantal centrale begrippen uit de theologische traditie: macht, schuld, vergeving, relatie met God, enzovoorts.

Zoals gezegd hebben de twee delen van het boek ook een eigen titel meegekregen. Daaraan vooraf gaan twee inleidende hoofdstukken. Hoofdstuk 1 geeft een overzicht van wat uit de wetenschappelijke literatuur bekend is over seksueel misbruik en geloof bij mannelijke slachtoffers. De meeste aandacht gaat uit naar gegevens over seksueel misbruik (achtergronden, aard, ernst, omvang, gevolgen), omdat - zoals gezegd - over de relatie met geloof nauwelijks onderzoek gedaan is. Na deze inleiding geef ik een verantwoording van het onderzoek, waarbij zowel de methodische kant aan de orde komt als de vraag naar de plaats van het onderzoek binnen de praktische theologie (hoofdstuk 2).

Het deel dat dan volgt heb ik 'reproducties' genoemd. Dat woord kan drie zaken betekenen. Allereerst kan het gaan om het herstel van verloren gegane of beschadigde delen. Deze betekenis hangt samen met de inhoud van de verhalen, waar de mannen bezig zijn hun identiteit en levensverhaal op te bouwen en zo een deel van hun leven zich weer toe te eigenen. Reproductie kan echter ook betekenen nabootsing, oftewel een zo getrouw mogelijke weergave van een origineel. Dit slaat terug op het tweede niveau van het begrip reconstructies. De derde betekenis van reproductie is een psychologische: de herinnering van een vaag geworden of vergeten voorstelling. In dit tweede deel geef ik eerst de inhoudelijke samenvatting van de interviews weer (hoofdstuk 3). Daarna formuleer ik enkele overeenkomsten en verschillen (hoofdstuk 4). Tenslotte beschrijf ik de resultaten van een structuuranalyse en de patronen die daarin zichtbaar zijn geworden (hoofdstuk 5).

Het laatste deel van het boek heb ik 'resonanties' genoemd. Ik denk daarbij aan de naklank van bijvoorbeeld begrippen uit de christelijke traditie in de verhalen van deze mannen, maar ook andersom, de weergalm van de verhalen in het denken over God en geloof. Een omschrijving van resonantie is 'het meetrillen van de lucht in nabijzijnde ruimten.' Strikt genomen is dat precies wat ik dit deel van het boek nastreef: het in verbinding brengen van zaken die alles met elkaar te maken hebben, maar elkaar vaak niet ontmoeten omdat ze zich in verschillende ruimten bevinden. Aan de hand van een belangrijke observatie - de meerstemmigheid in de verhalen (hoofdstuk 6) - en drie belangrijke thema's - macht, schuld en afstand (hoofdstuk 7 tot 9)- bied ik een theologische doordenking waarbij de verhalen in verbinding worden gebracht met elkaar en met gesprekspartners uit onder meer de christelijke traditie. Mijn doel van dit wederzijdse gesprek is het zoeken naar heilzame herinterpretaties.

Ik heb met dit boek verschillende doelen. In de eerste plaats wil ik een kader schetsen dat slachtoffers, (pastorale) hulpverleners en wetenschappers kan helpen om de concrete ervaringen van mannen met seksueel geweld te duiden. In de tweede plaats doet het boek niet alleen verslag van een deel van een onderzoek, het vormt ook de basis voor het vervolg. De theorie over geloof en

seksueel geweld bij mannen, die hier opgebouwd wordt, zal in het vervolg van dit onderzoek worden gecontroleerd, verbeterd en aangevuld. Uiteindelijk is het doel te komen tot een betere pastorale begeleiding van mannen met negatieve seksuele ervaringen. Helemaal mooi zou het zijn wanneer er ook een preventieve werking van uitging. Op dit moment zie ik niet concreet hoe dat zou moeten, maar ik hoop van harte dat het aantal slachtoffers zal dalen, en dat er voor de bestaande slachtoffers goede opvang en mogelijkheid voor (minstens gedeeltelijk) herstel komt.

Ik verwacht en hoop dat het boek gelezen wordt door mensen vanuit een verschillende belangstelling. In de eerste plaats denk ik aan mannelijke slachtoffers van seksueel geweld zelf. Voor hen zullen de ervaringsverhalen en een deel van de analyse en theorie interessant kunnen zijn, met name om een kader te verschaffen voor hun eigen ervaringen. Meer dan één geïnterviewde vroeg of hij nu de enige was die bepaalde ervaringen, gevolgen of vragen had. Door stem te geven aan hun verhalen kan dit boek ook andere mannen helpen hun verhaal te plaatsen. In de tweede plaats denk ik aan hulpverleners en pastoraal betrokkenen. Voor hen zullen de verhalen kunnen helpen om meer inzicht in en gevoel bij de gevolgen van seksueel geweld te krijgen. Ik hoop dat zij met name ook baat hebben bij de beschrijving hoe deze mannen puzzelen met hun verhaal en hoe in die puzzel ook geloof meekomt. Dat kan bijdragen aan inzicht in de veelkleurigheid van geloof in het omgaan met seksueel geweld. In de derde plaats denk ik aan wetenschappers. Zij zullen vooral geïnteresseerd zijn in de achtergronden, methoden, resultaten en consequenties van het onderzoek. Hoofdstuk 4, 'verantwoording', is expliciet voor hen geschreven. Ik hoop dat zij het boek als een zinvolle bijdrage zullen zien aan het bredere onderzoeksveld van religie en seksueel geweld. Voor theologen, maar zeker ook voor mensen in de pastorale of therapeutische praktijk, bieden de hoofdstukken 6 tot en met 9 veel stof tot nadenken.

Ik heb bij het schrijven van dit boek veel steun gehad. Allerlei mensen hebben - vaak zonder het te weten - bijgedragen aan mijn gedachten. Waar dat toepasselijk en mogelijk leek heb ik hen vermeld in de noten. Van andere gesprekspartners noem ik René de Boer afzonderlijk, die onder meer hoofdstuk 1 kritisch doorlas. De winst van onze gesprekken over alles en nog wat is op heel wat punten in de tekst terug te vinden - althans door mij. Belangrijker nog dan dat is echter de vriendschap. De collega's van de afdeling Praktische Theologie aan de Theologische Universiteit Kampen hebben de bedding gevormd waarbinnen ik mijn onderzoek kon doen. Met name hoofdstuk 2 en 5 zijn onderwerp van grondige bespreking geweest. Vooral Jan Jonkers bleek een steun en toeverlaat bij de ontwikkeling van analyse-technieken. Bij de uitvoering van het onderzoek heb ik veel hulp gehad van de student-assistenten die in de verschillende fasen een rol speelden. Ik noem graag hun namen: Wielie Elhorst, Alexander Veerman, Ellen van der Ziel-Meeuwssen en Annet de Vries. Tot slot bedank ik graag de Universiteit en haar Commissie WetenschapsBeoefening voor het beschikbaar stellen van faciliteiten.

Kampen, najaar 2000

Mannen, seksueel geweld, geloof

Inleiding

Sommige mannen hebben negatieve seksuele ervaringen opgedaan in hun jeugd. Dat lijkt een open deur. Ieder mens maakt in zijn leven nu eenmaal positieve en negatieve gebeurtenissen mee, en draagt plezierige en onplezierige herinneringen met zich mee. Toch is de deur niet zo open als hij lijkt. Voor mannen met negatieve seksuele ervaringen is weinig oor. Velen van hen kunnen hun verhaal niet vertellen, durven het niet. Ze vrezen onbegrip, ongeloof, of nog erger. En soms terecht.

Hebben ze een probleem? Misschien niet allemaal. Maar diegenen die wel naar buiten komen met hun verhaal, maken duidelijk dat seksueel geweld en andere negatieve seksuele ervaringen een geweldige invloed op het leven kunnen hebben. Hun zelfbeeld, hun sociale en maatschappelijke functioneren, hun relaties, hun geloof, alles kan gestempeld zijn door ervaringen die door de omgeving en de samenleving niet worden erkend.

Dit boek vraagt aandacht voor een verzwegen groep. Het gaat in op wat er aan feiten bekend is, het vertelt een aantal verhalen van deze mannen, en het gaat vooral in op de vraag wat seksueel geweld bij mannen te maken heeft met hun geloof. Op dat punt is dit boek naar ik weet het eerste dat ooit geschreven is. Maar bovenal is dit boek geschreven met het oog op mannen die met deze ervaringen rondlopen, die er onder lijden of ze verdrongen hebben, of die niet weten dat hun problemen in het heden te maken hebben met de pijn van het verleden.

Er zijn verschillende hardnekkige mythen en vooroordelen als het gaat om mannen die seksueel misbruikt zijn (Holmes & Offen 1996; Johanek 1988). Het zou nauwelijks voorkomen. Als het al gebeurt, dan zou het voor de jongen minder emotionele betekenis hebben. Als het al betekenis heeft, dan zou een jongen / een man voldoende weerbaar zijn om het op eigen kracht te verwerken. Als mannen in hun jeugd misbruikt zijn zullen ze ook later wel anderen gaan misbruiken. Enzovoorts. Kortom: jongens lopen niet zoveel gevaar¹, seksueel geweld tegen mannen is nauwelijks een probleem, en als het dat al is, dan gaat het wel over, eventueel met wat hulpverlening. En als ze er zijn, dan zijn het eerder potentiële daders dan slachtoffers.

De feiten die - zij het mondjesmaat - aan de dag komen betekenen het einde van deze mythen. Seksueel geweld tegen mannen en jongens komt voor, veel vaker dan we denken en zouden willen. En de gevolgen zijn vaak groot, zodat

¹Dziuba-Leatherman & Finkelhor (1994) maken duidelijk dat de perceptie bij jongens van het risico dat zij lopen onder meer afhangt van hun postuur, eigen misbruik-ervaringen en criminaliteit in de omgeving. Praten met ouders vergroot deze perceptie; educatie-programma's verlagen de perceptie van het eigen risico. Een reden kan zijn dat educatie gericht is op het vergroten van controle en dat praten met ouders meer waarschuwend is.

het onaanvaardbaar is om er over te zwijgen. De zoektocht naar de feiten is echter niet eenvoudig. Alleen al de vraag hoe vaak het voorkomt is moeilijk te beantwoorden. Dat heeft te maken met de vooroordelen en de definities die gebruikt worden. Vandaar dat in het voorgaande enigszins voorzichtig werd gesproken over negatieve seksuele ervaringen. Dat is een veel bredere term dan seksueel misbruik of seksueel geweld en dat is ook nodig, omdat veel mannen die het meegemaakt hebben zichzelf niet als slachtoffer zullen benoemen, en ook niet snel over misbruik zullen spreken. Deze mannen zullen zich eerder in meer neutrale termen herkennen.

We raken hiermee aan een fundamenteel probleem in het onderzoek naar mannelijke slachtoffers van seksueel geweld. De conclusies - als het gaat om de frequentie, de aard van de ervaringen, de gevolgen, enzovoorts - die uit onderzoeken getrokken worden hangen sterk af van de gebruikte definitie, de samenstelling van de steekproef, het gebruik van controlegroepen, de meetinstrumenten, het meetmoment, de causaliteitsvragen, de controle op invloed van andere factoren, enzovoorts (Julius & Boehme 1997; Mendel 1995; Violato & Genuis 1993; Watkins & Bentovim 1992). Zoals in het literatuuroverzicht van dit hoofdstuk zal blijken, worden op verschillende punten de grote lijnen duidelijk zichtbaar, ook al hebben de onderzoekers een veelheid van methoden, onderzoeksgroepen, definities en dergelijke gebruikt. Tegelijk blijft voor ieder onderzoeksresultaat de vraag gelden in welke mate dit resultaat afhankelijk is van de specifieke keuzes van de onderzoeker. We komen verschillende van de dilemma's tegen in de tekst, waarbij ik probeer gegevens zoveel mogelijk met elkaar te verbinden, en mijn eigen keuzes te expliciteren.

Met welke woorden spreken we?

Omdat elk woord een bepaalde lading heeft zullen we beginnen met een toelichting op enkele centrale woorden. Onder seksueel geweld versta ik *de situatie waarin een kind door iemand met relatieve macht of relationeel overwicht tot het uitvoeren en / of ondergaan van seksuele activiteit in woorden, gebaren of handelingen wordt gebracht, of de dreiging daartoe, terwijl het kind dit niet wenst, dan wel niet in staat is over deze situatie te beslissen en controle uit te oefenen*². De nadruk in deze definitie ligt op de macht die de ander heeft over het kind en het gebrek aan vrijwilligheid (vgl. Julius & Boehme 1997). Een specifiekere vorm van seksueel geweld is seksueel misbruik, dat gedefinieerd wordt als seksueel geweld in afhankelijkheidsrelaties. Vaak wordt de term seksueel misbruik breder gebruikt als synoniem voor seksueel geweld. Bij de weergave van literatuur zal vaak de door die auteur gehanteerde term worden gebruikt. Voor de leesbaarheid gebruik ik wel het werkwoord misbruiken.

De mate van vrijwilligheid is moeilijk vast te stellen, omdat veel mannen die seksueel geweld hebben meegemaakt het voor zichzelf zo hebben ingevuld en uitgelegd dat het wel vrijwillig leek. Sommige definities proberen de vrijwilligheid te koppelen aan meer objectieve criteria zoals het leeftijdsverschil (bijvoorbeeld

²vgl. Van Outsem 1992, 23; Ganzevoort & Veerman 2000, 8.

minstens vijf jaar verschil), de leeftijd van het slachtoffer (onder de 12 of 14 of 16) of de aanwezigheid van dwang en dreiging. leeftijdsaspecten blijven echter willekeurige grenzen, en dwang en dreiging zijn even moeilijk vast te stellen. Tenslotte gaat het niet om een objectieve vraag, maar om de beleving van de betrokkene. In mijn definitie wordt geen leeftijdsgrens gebruikt. Dat blijven immers willekeurig gekozen grenzen. Op iedere leeftijd kan een jongen of een man misbruikt worden, tot ver in de volwassenheid. Toch ligt de nadruk (ook volgens de definitie) op ervaringen als kind, omdat die de meeste invloed lijken te hebben. Dat zijn ook de ervaringen die in dit onderzoek centraal staan, omdat ik geen mannen geïnterviewd heb die op volwassen leeftijd misbruik hebben meegemaakt. Of het kind de ervaringen op dat moment negatief vond is een belangrijk gegeven, maar niet het enige. Het kan ook zijn dat het pas later als negatief wordt beleefd. Ook in dat geval kan er sprake zijn van seksueel misbruik of geweld. Verder kan het zo zijn dat iemand zelf niet van misbruik wil spreken, terwijl er toch allerlei klachten en problemen zijn die verband kunnen houden met dergelijke vroegere ervaringen. Tenslotte zijn er aanwijzingen dat (lang) niet alle jongens die seksueel contact met volwassenen hebben gehad dit negatief beleven (Bauserman & Rind 1997, Bruinsma 1993; Sandfort 1988). Deze aanwijzingen leiden makkelijk tot een scherp debat met controversiële meningen. Voor sommigen 'bewijst' het dat (sommige? veel?) jongens zelf seksueel contact met volwassenen op prijs stellen. Volgens anderen is het vooral een gevolg van de ontkenning van negatieve gevolgen door de slachtoffers. Zo noemt Harten (1995) dergelijke positieve ervaringen een maatschappelijk geconstrueerde mythe. Deze discussie kan ik hier niet beslechten, zeker niet op basis van mijn onderzoek. Het is natuurlijk de vraag of men bij elk seksueel contact tussen volwassenen en kinderen van seksueel misbruik of geweld moet spreken. Die vraag kan beantwoord worden op subjectieve gronden - wat vindt het kind er zelf van, wat de volwassene, wat de omstanders? -, op psychologische gronden - wat zijn de aantoonbare gevolgen? -, of op morele gronden - is het per definitie toelaatbaar³? In dit boek laat ik die discussie verder rusten. Ik heb het over seksueel geweld of misbruik, omdat het boek gaat over de negatieve seksuele ervaringen van jongens en mannen. Een enkeling spreekt daarnaast van minder negatieve ervaringen en die komen dan ook mee in het onderzoek. De negatieve ervaringen verdienen hier de aandacht, los van de vraag of ieder seksueel contact van een jongen met een volwassene negatief beleefd wordt. In die zin zijn de termen 'seksueel misbruik' of 'seksueel geweld' geen beoordeling van alle seksuele contacten maar een afbakening van het onderzoeksveld.

Niet alleen het woord geweld kan verschillende reacties oproepen. Ook het woord 'slachtoffer' kan verschillend worden ervaren. Sommigen vinden dat het woord de betrokkenen te passief maakt. Het kan ook klinken als een noodlot, dat geen uitweg meer overlaat. Om die reden wil men dan bijvoorbeeld liever het woord 'overlevende' gebruiken. Daarin klinkt meer door dat mensen die seksueel

³De discussie spitst zich recentelijk vooral toe op het spanningsveld tussen pedoseksualiteit en seksueel misbruik (Ganzevoort (1999b; Howitt 1995; Jenkins 1996; Visser 1998 ed.). De discussie die in de jaren zeventig op gang kwam over pedofilie is verstomd geraakt door het bekend worden van gegevens over seksueel misbruik (Van den Broek 1991; Harten 1995).

geweld hebben meegemaakt de kracht hebben gehad om te overleven. Bovendien lijkt dit woord meer de mogelijkheid tot herstel te benadrukken. Kelly, Burton & Regan (1996) verwerpen de dichotomie of chronologische volgorde van de termen 'slachtoffer' en 'overlevende'. Zij laten zien hoe beide concepten betekenisvolle en problematische aspecten hebben. Ik kies in dit boek nadrukkelijk voor het woord 'slachtoffer'. De reden daarvoor is dat ik in de eerste plaats wil duidelijk maken dat mannen ook slachtoffer kunnen zijn. Ze zijn meer dan dat, uiteraard, en ieder woord is maar een momentopname. Maar voordat je kunt spreken van een overlevende (of welk ander woord ook), zul je eerst moeten kunnen erkennen dat er sprake is van een slachtoffer (Gonsiorek, Bera & LeTourneau 1994).

Ook de term 'dader' heeft kritiek ontmoet, met name vanwege de juridische lading (Van Dam & Eitjes 1994). Je zou dan het woord alleen mogen gebruiken voor mensen van wie het al vast staat dat ze schuldig zijn. Dit boek gaat nauwelijks over die juridische kant van de zaak. De vraag of iemand verdachte of dader is, is dan ook niet zo aan de orde. Bepalend lijkt mij wat iemand een ander heeft aangedaan. Of dat juridisch te bewijzen valt is daarbij niet de eerste vraag. Voor alle duidelijkheid gebruik ik daarom het woord 'dader', dat ik voor de leesbaarheid afwissel met 'pleger'. Ik gebruik de woorden dus vooral als een min of meer feitelijke aanduiding. Wie liever andere woorden gebruikt kan ze uiteraard bij het lezen vervangen.

Hoe vaak komt het voor?

Veel boeken en artikelen over seksueel misbruik of incest (seksueel misbruik door familieleden) hebben ergens een zinnetje dat er natuurlijk ook wel mannelijke slachtoffers zijn, maar dat zij minder voorkomen, of dat er over hen weinig bekend is. Hoe vaak seksueel geweld tegen jongens en mannen voorkomt is dan ook niet eenvoudig aan te geven. De schattingen lopen - voor het geheel van de mannelijke bevolking - uiteen van 2 % tot 29 %. Voor bijzondere groepen (plegers van seksueel geweld, homoseksuelen en biseksuelen, bezoekers van klinieken voor HIV-patiënten en seksueel overdraagbare aandoeningen) loopt dit som op tot ver boven de 50 % (vgl. Doll e.a. 1992). Dat wil zeggen dat van die groepen waarschijnlijk meer dan de helft het slachtoffer is geweest van seksueel geweld⁴.

Waarschijnlijk is het reëel om er vanuit te gaan dat ongeveer 10 % van de mannen en jongens tijdens de jeugd te maken heeft (gehad) met seksueel geweld. Dat lijkt in de verschillende onderzoeken een redelijk gemiddelde. Ongeveer 4 % van de mannelijke bevolking heeft dan te maken met een meer ernstige vorm van seksueel geweld⁵. Laten we eens schatten wat dat globaal betekent. Bij een

⁴Overzichten van prevalentie-cijfers worden gegeven in Julius & Boehme (1997); Hopper (1998); Mendel (1995), 46; Violato & Genuis (1993), 38; Watkins & Bentovim (1992), 199.

⁵Die conclusie trekken bijvoorbeeld Mendel (1995, 44-47) en Violato & Genuis (1993, 39), waar het een conservatieve schatting wordt genoemd. Het rapport 'Huiselijk geweld' van het Ministerie van Justitie meldt dat 13 % van de mannelijke respondenten slachtoffer is geweest van seksueel geweld in huiselijke kring. Uitsplitsing naar ernst is op basis van de publicatie niet mogelijk, evenmin als onderscheid tussen voorvallen in de jeugd en in de volwassenheid. Gegevens over seksueel geweld buiten de huiselijke kring ontbreken in het rapport. (Van Dijk e.a. 1997; vgl. Wiehe 1998)

bevolking van bijna 16 miljoen Nederlanders zijn of worden dan ongeveer 800.000 mannen en jongens tijdens hun jeugd het slachtoffer van seksueel geweld, waarvan 320.000 in ernstige mate. Uitgaande van een gemiddelde levensduur van ongeveer 80 jaren, betekent dit dat er ieder jaar 10.000 nieuwe mannelijke slachtoffers bijkomen. Dat komt overeen met 27 nieuwe slachtoffers per dag, waarvan er elf ernstig misbruikt worden.

Dit onderscheid tussen ernstig en minder ernstig seksueel geweld kan ook duidelijk maken waarom veel schattingen dichter bij de 4 % liggen dan bij de 10 %. Het is uit verschillende onderzoeken bekend dat jongens en mannen pas hulp vragen of hulp krijgen, als het seksueel geweld, de beleving of de gevolgen ernstiger zijn. Om welke reden ook, veel mannen doorbreken het zwijgen niet. Pas wanneer de problemen zich opstapelen, komt er iets naar buiten. Daardoor is ook bij sommige hulpverleners en wetenschappers het beeld ontstaan dat seksueel geweld tegen jongens minder vaak voorkomt, maar wel ernstiger vormen aanneemt. Waarschijnlijk is dat beeld alleen het gevolg van het feit dat de minder ernstige vormen van seksueel geweld simpelweg niet aan de dag treden, of niet als seksueel geweld herkend worden. Dat wil echter niet zeggen dat die ervaringen geen invloed zouden hebben!

Wat maken ze mee?

Het onderscheid tussen ernstig en minder ernstig seksueel geweld heeft met verschillende zaken te maken. Soms wordt alleen gekeken naar de seksuele handelingen die verricht worden, maar de ernst heeft ook te maken met macht en afhankelijkheid, de relatie tot de pleger, geheimhouding, aanvangsleeftijd, frequentie en duur van het seksueel geweld, enzovoorts. Over al deze zaken zijn inmiddels wel wat gegevens boven water gekomen. In de volgende alinea's gaan we verschillende factoren na. Deze factoren zijn steeds geïteriseerd.

Bij seksueel geweld tegen jongens en mannen komen alle denkbare *seksuele handelingen* voor. Soms wordt de definitie beperkt tot daadwerkelijk lichamelijk contact; in andere gevallen worden ook exhibitionisme, blootstellen aan pornografie, voyeurisme en dergelijke tot seksueel geweld gerekend. In elk geval kan er een soort ranglijst worden opgesteld van de ernst van verschillende handelingen. Ook in het strafrecht telt dit mee. Seksuele handelingen waarbij iemand het lichaam van een ander binnendringt worden gerekend als verkrachting, in andere gevallen is er sprake van aanranding. Bij verkrachting geldt een langere verjaringstermijn en hogere straf.

Ernstiger handelingen	anale geslachtsgemeenschap (actief of passief) vaginale geslachtsgemeenschap orale geslachtsgemeenschap
Matiger handelingen	genitaal contact zonder gemeenschap strelen, kussen
Lichtere handelingen	exhibitionisme blootstellen aan pornografie voyeurisme

Het probleem van een dergelijke indeling is dat de ernst van de beleving van het seksueel geweld niet gelijk staat aan de ernst van de 'objectieve' handelingen. Een lijstje als dit kan voor slachtoffers van 'lichtere' vormen van seksueel geweld bagatelliserend overkomen. Belangrijk daarbij is in ieder geval ook de manier waarop het geweld tot stand komt, en de vraag of daarbij sprake is van *agressie, dwang en macht*. Zo onderzochten Lamb & Coakley (1993) ervaringen van vrouwen op de grens van 'kinderspel' en seksueel misbruik. Zodra daar vormen van manipulatie, overtuigingskracht of dwang bij te pas kwamen, werd het sterker als misbruik beschreven⁶. In veel gevallen is er niet alleen sprake van seksueel geweld, maar ook van lichamelijke of geestelijke mishandeling. Slaan, trappen, verwonden, schelden, en dergelijke zijn veel voorkomende vormen van mishandeling. Ook worden slachtoffers soms vast gebonden tijdens het seksueel geweld, of aan andere wrede vormen van kindermishandeling bloot gesteld.

Maar het kan ook anders. Plegers van seksueel geweld kunnen ook hun slachtoffers bewerken met *vriendelijkheid, tederheid en warmte*. Dat lijkt op het eerste gezicht minder schadelijk. Toch kan het juist problematisch worden, omdat daardoor het slachtoffer moeite heeft om het contact als seksueel geweld te herkennen (Kirschner, Kirschner & Rappaport 1993). Wat het kind zoekt is dan in de eerste plaats de aandacht en liefde, en het seksuele contact wordt het betaalmiddel waarmee dat gekocht kan worden. Dat heeft voor het functioneren in latere relaties en ook voor het zelfbeeld vaak uiterst negatieve gevolgen. Hoe dan ook, of de macht nu brutaal wordt uitgeoefend of in fluweel wordt verpakt, het kind dat in een afhankelijke positie staat wordt slachtoffer gemaakt van de seksuele behoeften van de volwassene.

Een belangrijk gegeven voor de betekenis en de beleving van seksueel geweld is ook de *relatie tot de pleger*. Bij seksueel geweld tegen jongens wordt vaak gedacht aan de spreekwoordelijke enge man in de bosjes. Dat komt soms voor, maar in de meeste gevallen is de pleger een bekende, al dan niet uit de familiekring. Juist dit gegeven maakt het omgaan met de ervaringen buitengewoon ingewikkeld. Het merendeel van de plegers is voorzover bekend man, maar het taboe op vrouwelijke daders begint ook doorbroken te worden (Briggs 1995 ed.; Saradjian 1996). In de verhalen van de mannen in dit onderzoek komen zowel mannelijke als vrouwelijke daders voor. Op de vraag naar de achtergronden en motieven van de daders gaat dit boek verder niet in. Dat kan van belang zijn voor zaken als daderbegeleiding, maar voor het verstaan van de ervaringen van slachtoffers is het niet direct van belang. Het risico is groot dat de discussie over de beleving van het seksueel contact door de kinderen en de discussie over de beleving van seksueel contact door de volwassen pleger zo door elkaar gaan lopen dat beide perspectieven uit beeld raken (Ganzevoort 1999b). Daarom houden we het hier bij de vraag hoe de betrokken mannen terugkijken op hun ervaringen, en wat ze daarin (achteraf) als misbruikend zien.

⁶In een onderzoek van Neal en Mangis (1995) vielen de meeste misbruik-ervaringen in de categorie 'lost voice': deze vrouwen werden niet echt gedwongen, maar ze hadden het gevoel gekregen geen nee te kunnen zeggen.

Een volgend punt van belang is de *leeftijd* waarop het seksueel geweld begint. Uit een onderzoek in Amerika⁷ bleek de gemiddelde aanvangsleeftijd 5½ jaar te zijn (Mendel 1995, 149). Bij misbruik door ouders of grootouders lag dat een jaar eerder, bij misbruik door vreemden en overigen lag het gemiddelde boven de acht jaar. Aangenomen wordt dat naarmate het seksueel geweld eerder begint, de gevolgen groter zijn. Dat geldt ook voor de *duur van het seksueel geweld*: hoe langer het voort gaat, des te ernstiger is het voor het slachtoffer. Het genoemde onderzoek noemt een gemiddelde duur van zes jaar. Daarbij komt nog de *frequentie*: hoe vaker het seksueel geweld voorkomt, des te groter de consequenties⁸.

Seksueel geweld gebeurt niet zomaar, maar ontstaat in een bepaalde situatie. Die *achtergrondsituatie* is ook van invloed op de ernst en de betekenis van het seksueel geweld. Veel slachtoffers komen uit een gezin dat niet stabiel is, bijvoorbeeld door huwelijksproblemen van de ouders, afwezigheid van één of beide ouders (door bijvoorbeeld echtscheiding), problemen met alcohol en drugs, geweld thuis, ouders met onvoldoende tijd of aandacht voor de kinderen, crisissituaties in het gezin, enzovoorts (Gold e.a. 1994; Isely & Isely 1990; Lisak 1994; Mendel 1995; Van Outsem 1992; Violato & Genuis 1993; Watkins & Bentovim 1992). Volgens Rind, Tromovitch & Bauserman (1998) hebben deze gezinsomstandigheden zelfs meer invloed op het functioneren en welbevinden dan het seksueel misbruik. Schoemaker (1991) constateert bovendien dat de objectieve gegevens over het gezin van herkomst geen voorspellende waarde hebben voor de latere mate van welbevinden, maar dat de subjectieve beleving wel van invloed is. Dit roept de vraag op of de beschrijving van de gezinsachtergrond niet achteraf is bijgekleurd door de latere ervaringen. Los van die vraag is er bij seksueel geweld binnen het gezin vaak sprake van een bredere problematiek; ook mannen die slachtoffer zijn geworden buiten het gezin hebben echter vaak een minder harmonieuze gezinsachtergrond. Deze achtergrond zorgt ervoor dat het kind onzeker en kwetsbaar wordt, en tegelijk te weinig mogelijkheden heeft om thuis de nodige warmte, opvang, rust en steun te vinden. Kwetsbare kinderen zullen eerder openstaan voor aandacht en warmte, ook als dat met seksuele handelingen moet worden 'gekocht'.

Verschillen tussen seksueel misbruik binnen en buiten het gezin zijn in kaart gebracht door Fischer & McDonald (1998). Zij constateerden dat misbruik binnen de familie vaak op jongere leeftijd begint, langer door gaat en meer emotionele en psychische schade berokkent (vgl. Bauserman & Rind 1997; Rind & Tromovitch 1997). Daders binnen de familie gebruiken minder geweld of

⁷In dit boek wordt een statistisch onderzoek gepresenteerd, waarbij 121 mannelijke slachtoffers uit de VS en Canada betrokken waren. De meesten waren blank, tussen de 25 en de 45, en alleenstaand. 36 % van de geïnterviewden noemde zichzelf geheel of gedeeltelijk homoseksueel. Hoewel de groep op een aantal punten niet representatief is voor de totale bevolking, is dit onderzoek onder slachtoffers tot op heden het meest gedegen.

⁸Dat wil zeggen: van elke geïnterviewde is de langst durende misbruik-relatie meegerekend. Totaal hadden de slachtoffers elk (gemiddeld) met 2,34 dader te maken. Over de frequentie: Dhaliwal e.a. 1996; Hunter 1990; Schoemaker 1991.

lokmiddelen en meer instructies om het geheim te houden. Daders buiten de familie kiezen vaker oudere slachtoffers en gebruiken daardoor meer geweld.

Volgens de Amerikaanse schrijvers Bolton, Morris & McEachron (1989) zijn de gezinssituaties waarin kinderen opgroeien te onderscheiden in acht typen, naar de wijze waarop de seksuele ontwikkeling in de jeugd wordt ondersteund of belemmerd. Zij beschrijven de volgende omgevingen:

1	Een ideale omgeving	Deze twee worden als niet-misbruikend beschouwd.
2	Een omgeving die de seksuele ontwikkeling vooral positief ondersteunt	
3	Een omgeving die seksualiteit verzwijgt	Deze vijf worden beschouwd als misbruik / pervertering van seksualiteit, waardoor de gewone en gezonde seksuele ontwikkeling van het kind wordt verstoord.
4	Een omgeving die alle emoties verzwijgt	
5	Een omgeving die geen grenzen stelt	
6	Een omgeving met een negatieve houding ten opzichte van seksualiteit	
7	Een omgeving met een voor het kind verleidelijke sfeer	
8	Een omgeving die seksueel contact met het kind stimuleert	Hier worden kinderen direct tot slachtoffer gemaakt.

De schrijvers baseren zich op een paar overwegingen. In de eerste plaats zien ze de ontwikkeling van seksualiteit in de jeugd als een continu proces. In de tweede plaats gaan ze ervan uit dat de context de mogelijkheid heeft dat proces te ondersteunen of te belemmeren. Vervolgens stellen ze dat die belemmeringen de proportie van misbruik kunnen aannemen. Tenslotte zeggen ze dat het kenmerk van seksueel misbruik gelegen is in de pervertering van seksualiteit ('abuse of sexuality') en van de seksuele ontwikkeling. Van belang is te zien dat het steeds gaat om graduele verschillen. Er is geen zwart-wit grens aan te geven, maar wel een schaal. Aan het ene uiterste vinden we de gezonde bevordering van seksuele ontwikkeling bij mannen en vrouwen, aan het andere uiterste de situatie waarin die ontwikkeling juist onmogelijk wordt gemaakt.

De eerste twee omgevingen worden als niet-misbruikend gezien. Dus ook de niet-ideale situatie van omgeving twee wordt als niet-misbruikend beoordeeld, waarmee voorkomen wordt dat ongenueanceerde beschuldigingen ontstaan. In deze twee omgevingen ontvangt het kind de mogelijkheid van het leren over en het ervaren van de eigen ontwikkelende seksualiteit in een ondersteunende, voedende, begrijpende en informerende omgeving.

De derde omgeving (vermijdt) verschaft spaarzaam informatie over seksuele zaken en kan doelbewust of per ongeluk het kind van verkeerde kennis en inzichten voorzien. In de vierde omgeving zijn passende uitdrukingsmogelijkheden voor emoties en gedrag afwezig. De toelattende omgeving (vijf) overwelddigt het kind door te vroeg en te veel informatie aan te bieden, waardoor het een stimulans ontvangt die niet bij de leeftijd past, en het kind niet de bijbehorende grenzen voor seksuele activiteiten leert. De negatieve

omgeving (zes) wordt gekenmerkt door negatieve en afwijzende houdingen ten opzichte van seksualiteit, zodat kinderen leren dat seksualiteit slecht is en ze gestraft worden voor het ontdekken van hun eigen lichaam. Daardoor worden seksuele ervaringen verbonden met schuldgevoel, schaamte en afwijzing.

Omdat ik bij de definitie ook de dreiging tot seksueel contact heb opgenomen als vorm van seksueel geweld, neem ik de verleidende omgeving (zeven) samen met de laatste. De verleidende omgeving geeft het kind de boodschap dat een volwassene op seksueel gebied geïnteresseerd is in het kind, zonder dat dit escaleert in openlijke seksuele activiteit. De openlijk seksuele omgeving (acht) tenslotte behelst expliciet seksuele interactie tussen volwassenen en kinderen⁹.

Een patroon dat dicht bij het feitelijk misbruik ligt is wat wel genoemd wordt de parentificatie van kinderen. Sommigen noemen dit emotionele incest¹⁰. In deze gezinsstructuur krijgt het kind de rol en verantwoordelijkheid die bij ouders horen. In een aantal situaties wordt dit expliciet seksueel, maar in elk geval wordt het kind op een positie geplaatst die niet past bij de leeftijd. Zo kan een ouder het kind tot 'gelijkwaardig' gesprekspartner maken bij huwelijksproblemen, verantwoordelijkheden geven om in het gezin mede-opvoeder te worden en dergelijke.

Een volgend punt van belang is de *vrijwilligheid*. In het voorgaande werd al duidelijk dat kinderen, die kwetsbaar geworden zijn, kunnen gaan zoeken naar aandacht, warmte en genegenheid. Wanneer dat uitloopt op seksueel contact, zullen ze dat niet snel als seksueel geweld ervaren. Of beter gezegd: dan zullen ze de neiging hebben hun eigen aandeel daarin te benadrukken. Jongens en mannen hebben sowieso al de neiging zichzelf eerder als actief dader dan als slachtoffer te beschrijven. Zo bleek bij een onderzoek bij de Kindertelefoon in Groningen, dat misbruikte meisjes vaak formuleringen gebruiken als 'mijn vader zit aan me', terwijl misbruikte jongens eerder iets zeiden als: 'ik ga met mijn moeder naar bed'¹¹. De grens tussen vrijwillig en onvrijwillig is niet altijd makkelijk te trekken. Dat geldt zeker in situaties waar het seksueel geweld is ingebed in een op zich positieve en plezierige relatie of in relaties met leeftijdgenoten. Vaak verschuift ook de inschatting van de vrijwilligheid en van het eigen initiatief. Wat iemand eens zag als vrijwillig, kan later worden gezien als seksueel geweld en omgekeerd.

Dit raakt aan de *strategieën* die gebruikt worden om het seksueel geweld tot stand te brengen. Dijkstra (1996, 74vv) heeft uit de analyse van uitgebreide interviews met slachtoffers de volgende strategieën gehaald: in de eerste plaats wordt door sommige plegers in het gezin het misbruik als iets gewoons voorgesteld. Plegers buiten het gezin gebruiken de positie die ze hebben (als jeugdleider, onderwijzer, priester, enzovoorts) om een vertrouwensband met de jongen en / of met de ouders op te bouwen. In de tweede plaats proberen plegers

⁹Beschrijvingen gebaseerd op Bolton, Morris & McEachron 1989 en Mendel 1995

¹⁰Love 1990, beschreven naar Mendel 1995, 130 vv, 204.

¹¹Frieling, Hulst & Drion 1990, geciteerd in Dijkstra 1996, 18.

de jongen voor zich te winnen met aandacht en warmte, soms afgewisseld met afwijzing en negeren. Hierbij horen beloningen en voorrechten, maar ook bruut misbruik van macht. In de derde plaats wordt het seksueel geweld meestal geleidelijk en geraffineerd opgebouwd. Deze strategieën zijn nodig om de jongen het gevoel te geven dat hij het eigenlijk zelf gewild heeft, zodat hij zelf 'verantwoordelijk' wordt voor het seksueel geweld.

Als het seksueel geweld eenmaal een feit is, wordt er vaak druk uitgeoefend om de jongen tot *geheimhouding* te dwingen. Dat kan met subtiele of grove dreigementen. Vaak is dat overigens niet eens zo erg nodig, omdat het slachtoffer er belang bij denkt te hebben te zwijgen¹². Seksueel geweld is voor een jongen een grondige bedreiging van zijn mannelijke identiteit, en het toegeven daarvan maakt het slachtoffer nog kwetsbaarder dan hij al is. Bovendien is het gevaar niet denkbeeldig dat hij niet geloofd wordt, of erger nog, dat hij er van beschuldigd wordt het zelf gewild te hebben. Tenslotte is het voor veel slachtoffers een zo overrompelende ervaring dat het niet eens in hen opkomt dat ze er over kunnen praten. Later ga ik in op de redenen voor het taboe. Hier benadruk ik dat de mate waarin geheimhouding wordt afgedwongen de ernst van het seksueel geweld mede bepaalt.

Tenslotte wordt de ernst van het seksueel geweld versterkt door de *gevolgen* ervan. De precieze effecten van seksueel geweld zijn een aanduiding van de ernst, maar omgekeerd geldt ook dat een aantal effecten / gevolgen de ernst van het seksueel geweld versterken (Holman & Cohen Silver 1996). Dat komt doordat het kind probeert om in de situatie van seksueel geweld te overleven. Daarvoor gebruikt hij strategieën die op dat moment adequaat lijken. Diezelfde strategieën echter kunnen hem later belemmeren bij het herstel. Zo is één van de strategieën het scheiden van gevoel en verstand, en het zich afsluiten voor contact met anderen. Wanneer dat langdurig gebeurt wordt het probleem alleen maar groter. Een ander punt is de bij slachtoffers veel voorkomende vraag naar de eigen seksuele geaardheid. Ook die vraag kan het probleem versterken. Op deze punten ga ik later nog nader in.

Factoren die de ernst bepalen

	<i>Minder ernstig</i>		<i>Ernstiger</i>
<i>Aanvangsleeftijd</i>	ouder		jonger
<i>Duur</i>	korter		langer
<i>Frequentie</i>	eenmalig		vaak
<i>Pleger</i>	vreemde leeftijdgenoot	bekende	vader / moeder

¹²Over zwijgen, patronen in het onthullen van de ervaringen en de psychologische effecten: Nagel e.a. (1997); Weingarten & Cobb (1995).

<i>Aantal plegers</i>	een		meer
<i>Seksuele handelingen</i>	exhibitionisme pornografie voyeurisme	genitaal contact zonder gemeenschap strelen, kussen	gemeenschap (actief of passief, anaal, vaginaal, oraal)
<i>Strategieën</i>	spel	schelden omkoping tederheid	fysieke mishandeling
<i>Achtergrondsituatie</i>	harmonieus		geweld thuis, alcohol, drugs
<i>Geheimhouding</i>	geen	vrijwillig	afgedwongen
<i>Vrijwilligheid</i>	wederzijds eigen initiatief	onduidelijk	dwang

De tabel van de vorige pagina vat de verschillende factoren die in het voorgaande genoemd zijn samen, met uitzondering van de gevolgen (Beitchman e.a. 1992). Uiteraard moet deze tabel wel met de nodige voorzichtigheid gebruikt worden, omdat er feitelijk nog steeds te weinig materiaal beschikbaar is om een dergelijke tabel wetenschappelijk te onderbouwen. Het doel van het schema is om een globale indruk te geven van de gradaties in ernst van seksueel geweld, en de verschillende factoren die daarbij een rol spelen. De individuele beleving kan natuurlijk afwijken van de tabel.

Waar zijn al die mannen?

Als seksueel geweld tegen jongens en mannen zo vaak voorkomt als eerder is gesteld, en als het een zo ernstige zaak is, hoe komt het dan dat bij steekproeven en in de hulpverlening zo weinig mannelijke slachtoffers gevonden worden? Voor een antwoord op die vraag is het nodig om te kijken naar de taboes die aan seksueel geweld kleven, en met name aan seksueel geweld tegen mannen. Het betekent dat we ook moeten kijken naar de vooronderstellingen die in de cultuur leven, en die ook bij onderzoekers en hulpverleners een woordje meespreken (Holmes, Offen & Waller 1997¹³).

Er is in de eerste plaats een algemeen taboe op seksueel geweld. Dat heeft te maken met het feit dat het erkennen van het bestaan van seksueel geweld een aantasting is van de illusie dat onze kinderen veilig zijn en dat de gezinnen in onze cultuur (of die nu kerkelijk of sociaal wordt afgegrensd) betrouwbare en vaste burchten zijn waar het goed leven is (Carr 1996). Hoeveel ellende er ook in de wereld mag zijn, bij 'ons' gebeurt dat niet. Hiermee gepaard gaat een sfeer van geheimhouding die werkt als instrument om het seksueel geweld in stand te houden. Het kind dat de opgelegde geheimhouding doorbreekt, breekt daarmee het systeem waarin het leeft open en dat is zowel voor het kind zelf als voor het sociale systeem een ernstige bedreiging. Voor het kind zelf ligt het probleem vaak

¹³Wiggins Frame (1996) onderzocht de houding van geestelijken ten aanzien van seksueel ambigu gedrag van collegae met als uitkomst dat mannen en oudere geestelijken aanzienlijk toleranter waren.

in de meerduidigheid van de relatie waarin het misbruik plaatsvindt. Die is enerzijds schadelijk, maar speelt anderzijds zo in op de behoeften en wensen van het kind dat breken met het misbruik ook betekent dat het afstand moet doen van bepaalde voordelen die het kreeg in ruil voor het seksuele contact (vgl. Cavanagh 1996). Voor het mannelijke slachtoffer zijn loyaliteit en identificatie met de dader (vaak ook een man) en verwarring over de mannenrol aanvullende factoren (Bullens 1990). Al met al is de kans bij jongens groter dat zij hun ervaringen niet als misbruik definiëren (Dhaliwal e.a. 1996). Eerder in dit hoofdstuk kwam naar aanleiding hiervan de vraag op of men dan van misbruik moet spreken. Ook zonder dat die vraag beantwoord kan worden, moet hier de constatering gedaan worden dat dit fenomeen ertoe bijdraagt dat mannen met misbruik-ervaringen onzichtbaar blijven.

In een aantal belangrijke opzichten is dit taboe in de afgelopen twintig jaar opengebroken. Toch is het niet voorbij, zoals blijkt uit de schokgolven wanneer een wat grotere zaak in de openbaarheid komt. Wel is het ontegenzeggelijk waar, dat er meer openheid en meer ruimte is gekomen. Met name de vrouwenbeweging heeft op dit punt baanbrekend werk gedaan. Daar werden de machtsverhoudingen aan de kaak gesteld waarin het seksueel geweld kon ontstaan. De bijdrage van het feminisme is zo ook voor mannen belangrijk, omdat de klassieke rolpatronen zowel voor vrouwen als voor mannen beperkend zijn. Steeds meer gaan we gelukkig merken dat vrouw-zijn en man-zijn veel meer verscheidenheid en veelkleurigheid toelaten dan in de stereotiepe beelden van 'de echte man' en 'de echte vrouw'. De hardnekkigheid van specifieke mannelijke en vrouwelijke rollen laat echter zien dat er nog veel werk te doen is.

Er is dus in de afgelopen twintig jaar een belangrijk begin gemaakt met het doorbreken van het zwijgen van slachtoffers van seksueel geweld. Daarbij lag het accent vooral op vrouwelijke slachtoffers. De aandacht voor hen, en de ideeën die daarbij werden gebruikt, konden ertoe leiden dat iedere vrouw als potentieel slachtoffer werd gezien en iedere man als potentiële dader (Molemaker 1994 in reactie op Imbens 1991). Voor zover mannen uitgenodigd werden om hun eigen beleving te bespreken ging het daarbij vooral om het aan de kaak stellen van de mannelijke dominantie waardoor vrouwen misbruikt konden worden. Er zou een soort collectieve schuldbelijdenis van alle mannen aan alle vrouwen moeten komen. De theorieën over het ontstaan van seksueel geweld leggen ook veel nadruk op patriarchale machtsverhoudingen in de rollen: vader, man en macht zijn woorden die de ene rol omschrijven; moeder, vrouw en onderdrukt worden duiden de andere aan (Adams 1995; Carlson Brown & Bohn 1989 eds.; Seymour 1998).

Dan ontstaat er een wonderlijke situatie. In principe zou het zo kunnen zijn dat vrouwen, die zich keren tegen deze stereotiepe versimpeling en mannelijke slachtoffers bondgenoten in dezelfde beweging zijn. Voor een deel is dat ook het geval. Tegelijk komen mannelijke slachtoffers in een soort patstelling terecht. Ze herkennen zich in de analyse van de machtsprocessen, maar ze zijn geen vrouwen en ze zijn ook geen kinderen meer, terwijl de categorie mannen staat onder dreiging van daderschap zodat ze zich daar ook niet of moeilijk mee kunnen identificeren. Sprekend zijn in dit verband de volgende citaten: 'Duidelijk komt naar voren dat seksueel misbruik vooral een gevolg is van de machtsverdeling tussen de seksen' en de daarbij gebruikte definitie: 'Onder

seksueel misbruik binnen gezin of familie verstaan wij de seksuele contacten die op initiatief van volwassenen (vader, stiefvader, oom, opa, huisvriend, oudere broer) plaatsvinden ...¹⁴. Dat is op zich niet onwaar, maar onvolledig. Mannelijke slachtoffers vallen tussen de wal en het schip en voelen zich onbegrepen. Trouwens: ook vrouwelijke daders blijven zo volledig buiten beeld. Terecht merkt Dijkstra (1996, 14) op: 'Bijna twee decennia later zijn dergelijke schijnbaar eenduidige analyses enigszins achterhaald' (vgl. Gruenell 1996).

Een opvallende illustratie vinden we in de Griekse mythen¹⁵. Aan de ene kant is er de mythe van Io, die gelezen kan worden als modelverhaal voor de ervaringen van vrouwelijke slachtoffers van seksueel geweld. De goddelijke familie is buitengewoon disfunctioneel: Hera is tegelijk de zuster en de vrouw van Zeus, en hun vader, Chronos, had zijn kinderen ernstig mishandeld tot en met een poging om Zeus op te eten. Io, dochter van de riviergod en koning van een stad van Hera-aanbidders, wordt door Zeus seksueel overweldigd, tot woede van Hera. Ze wordt veranderd in een koe, bewaakt door de 1000-ogige Argus. Zeus stuurt Hermes om Argus in slaap te sussen en te doden (tot Hermes' functies behoorden psychiatrische en medische interventies). Argus blijft Io in de gedaante van een horzel achtervolgen. Io vlucht de wereld rond en komt onder meer Prometheus tegen, die door Zeus gehaat werd omdat hij geheimen kende die Zeus' heerschappij zouden ondermijnen. Uiteindelijk reist ze naar de Nijl, wordt weer mens, herstelt het contact met haar familie en krijgt kinderen, waaronder de held Hercules. De mythe vertelt van een culturele context die seksueel gebruik (misbruik) van kinderen aanvaardt, maar ook van herkenbare symptomen van slachtoffers en van een weg van herstel. Relevante thema's in de mythe van Io zijn volgens Gardner, Wills & Goodwin (1995) lichaamsbeeld, vernedering, zwangerschap door misbruik, revictimisering (door Foeniciers), gevangenschap. Therapeuten kunnen Io overbeschermen (Argus) en zo haar kracht ontkennen, overactief handelen (Hermes doodt Argus). Prometheus echter hielp Io door haar te respecteren en haar eigen weg te laten gaan. Groepstherapie (herstel van de familie van Io) is ook zinvol (vgl. Herman 1993 en Prendergast 1993, die aantekent dat alleen zelfhulpgroepen daarbij effectief zijn). Zo wordt Io de held van haar eigen verhaal. De mythe is wellicht zo'n accurate metafoor omdat de oorsprong zou kunnen liggen in feitelijke ervaringen van seksueel misbruik. In elk geval bleek het verhaal voor vrouwelijke slachtoffers herkenbaar als canoniek verhaal.

De tegenhanger hiervan is de mythe van Ganymedes. Hij was de mooiste jongen die op aarde leefde en werd daarom door de goden gekozen om de beker van Zeus te dragen. Zeus ontvoert hem in de gedaante van een adelaar en maakt hem tot zijn bedgenoot. Deze mythe verwierf enorme populariteit in Griekenland en Rome, omdat het een religieuze rechtvaardiging bood voor de seksuele contacten met jongens. Vaak werden ze al op zevenjarige leeftijd uitbesteed aan

¹⁴Imbens & Jonker 1985. Het eerste citaat komt uit de inleiding, geschreven door M.J. Nottet en M. Punter. Het tweede citaat staat op p 19. Van Hoeve-de Jager (1996) stelt dat mannelijke macht, seksualiteit en rollen incestbevorderend werken.

¹⁵Met dank aan drs. E.M. van Riessen voor de bronnen.

een mentor, tegen de prijs van wat wij nu zouden noemen misbruik en verkrachting. Voordat de mythe van Ganymedes populair werd, werden deze vormen van homo-/pedoseksualiteit getolereerd als een extreme vorm van de aanbidding van een godin: de passieve partner werd in een vrouwelijke rol geplaatst. Met het verhaal van Zeus en Ganymedes verdedigde ook Plato zijn gevoelens voor zijn pupillen, al wees hij het seksuele gedrag van Zeus af (Graves 1981). Opvallend genoeg biedt de mythe van Ganymedes nauwelijks aanknopingspunten voor de ervaringen van mannelijke slachtoffers, maar slechts voor de wensen van de volwassene die het seksueel contact aangaat. Zo kan de mythe wel functioneren als canoniek herkenningspunt voor homoseksualiteit (Clark 1987; Fernandez 1992) en pedoseksualiteit (zie het gedicht 'Ganymedes' van Willem de Mérode), maar niet voor slachtoffers van seksueel misbruik.

Voor mannen die als kind seksueel misbruikt zijn, zijn er tot nu toe te weinig aanknopingspunten en herkenningsmogelijkheden voor hun eigen verhaal. Daardoor kunnen ze geen kader vinden, waarbinnen hun ervaringen passen¹⁶. Tot nu toe hoort het mannelijke slachtoffer bijna niets van de mogelijkheid dat jongens slachtoffer worden. Er is - om het zo te zeggen - geen rol, geen canoniek verhaal voorhanden, waarbinnen de eigen ervaringen geduid kunnen worden. Dat betekent niet alleen dat die ervaringen niet snel verteld zullen worden, het betekent ook dat ze niet snel herkend zullen worden als seksueel geweld. Zowel de hulpverlener als het slachtoffer hebben de neiging de ervaringen in andere categorieën onder te brengen, of zelfs helemaal niet te noemen. Ze weten vaak wel dat er iets gebeurd is, maar ze geven er een andere naam aan, zoals seksuele experimenten, vrijwillige relaties, enzovoorts. Niet voor niets kreeg een van de eerste boeken hierover in Nederland de titel 'er zijn geen namen voor' (Van den Broek 1991) en geeft Dijkstra (1996, 11) aan haar eerste hoofdstuk het motto mee: 'het is moeilijk te leven in een onbeschreven wereld', een citaat van Krystof Kieslowski. Deze boeken en de beginnende stroom ervaring- en zelfhulp literatuur vormen aanzetten voor een geleidelijke canonisering¹⁷.

Mannelijke slachtoffers kunnen zich dus niet zomaar invoegen in de theorieën en modellen voor vrouwelijke slachtoffers. Ze zijn immers niet alleen slachtoffer; ze zijn ook man. En dat betekent dat ze direct te maken hebben met beelden en rollen die bij mannelijkheid passen. Zij lopen dan ook met hun ervaringen aan tegen allerlei mannelijkheidsbeelden en rolvoorschriften. Alle emancipatie ten

¹⁶Hoe belangrijk dat is laat Crompton (1987) zien. De biseksuele dichter Byron was vertrouwd met de griekse en romeinse traditie, en kon daardoor een kader vinden waarin hij zijn eigen gevoelens kon verstaan. Veel van zijn tijdgenoten misten dat kader, en zouden homoseksuele gevoelens daarom niet als zodanig herkend of benoemd hebben. Opvallend is dat Crompton ook vertelt van een situatie van seksueel misbruik, maar daar niets mee doet. Kennelijk hadden noch Byron, noch Crompton een kader waarin die ervaringen pasten!

¹⁷Men zie bijvoorbeeld King (1995); Lew (1988). Geschreven voor (vooral) vrouwelijke slachtoffers Brown (1994); Delaplain (1997). Op andere, dichterlijke wijze beschrijft Van Lieshout (1999) vooral de ambivalenties van zowel positieve als negatieve herinneringen. Veel meer wetenschappelijke boeken - waaronder ook dit boek - bieden ook een weergave van concrete verhalen (Van den Broek 1991; Dijkstra 1996; Hunter 1990; Van Lichtenbrug & Thooft 2000; Mendel 1995; Van Outsem 1992).

spijt bestaat er nog steeds een kenmerkend beeld van hoe jongens en mannen in elkaar zitten en hoe ze functioneren. Mannen zijn sterk en kunnen zichzelf beschermen. Ze houden hun emoties in de hand, zijn niet bang voor geweld en tonen hun kwetsbaarheid niet¹⁸. Bovendien hebben ze voortdurend behoefte aan seks, waarbij lichamelijke aanraking en opwinding de aanwijzing vormen dat ze ook gemeenschap willen hebben. Deze mythen, die in de wereld waarin ze leven steeds weer levend worden gehouden, leiden ertoe dat er geen ruimte is voor de ervaring seksueel misbruikt te zijn. Het mannelijke slachtoffer doorbreekt zo niet alleen het standaardverhaal dat veel vrouwelijke slachtoffers nodig hadden of hebben, het doorbreekt ook het standaardverhaal dat mannen tot mannen maakt. Als ze het slachtoffer van een vrouwelijke dader zijn, dan hebben ze - in dit standaardverhaal - het geluk gehad dat ze er vroeg bij waren. Dat beeld wordt versterkt door boeken en films waarin seks tussen jongens en volwassen vrouwen aan de orde komt. Als precies hetzelfde zou gebeuren tussen een meisje en een volwassen man, dan zouden we het snel als seksueel geweld ervaren. Nu wordt het beleefd als inwijding, of als een humoristische ervaring¹⁹. Wanneer ze zelf moeite hadden met die ervaring, dan kan hun mannelijkheid in twijfel worden getrokken. Volgens Harten (1995) gaan mannen tegen hun wil op seksuele druk in om niet onmannelijk te lijken. Deze dwang komt voort uit geïnternaliseerde mannenrollen. Als ze het slachtoffer van een mannelijke dader zijn geweest, dan wordt dat snel geduid als een homoseksueel contact, wat weer andere vragen en stigma's met zich mee kan brengen. Binnen de geldende rolvoorschriften geldt immers ook voor homoseksuelen dat aan hun mannelijkheid getwijfeld wordt.

Ook hier ontstaat een wonderlijke situatie. In het zoeken naar een nieuwe, andere mannenrol, een tegenverhaal voor mannelijkheid, zou de homo-beweging een natuurlijke bondgenoot kunnen zijn. Zo eenvoudig ligt het echter niet, juist vanwege de verstrengeling in hun verhaal van seksuele ervaringen en seksuele identiteit en van seksueel geweld en homoseksualiteit. Op de een of andere wijze bestaan daar raakvlakken. Zo is uit onderzoek gebleken dat veel seksueel misbruikte mannen tijdelijk of blijvend verwarring kennen over hun eigen geaardheid; een duidelijk hoger percentage dan bij niet misbruikte mannen ontwikkelt een homoseksuele identiteit (Beitchman e.a. 1992). Overigens maakt het dan ook nog uit of de pleger een man of een vrouw is (Gianotten 1995, 48). Van een groep door een man seksueel misbruikte adolescenten benoemde ruim de helft zichzelf als homoseksueel of biseksueel. Een kwart van de door een vrouw misbruikte adolescenten benoemde zich zo. Van de niet-misbruikte adolescenten

¹⁸Over de betekenis van geweld in het algemeen voor de beleving van mannelijkheid: Stanko & Hobdell (1993). Als de geweldsconfrontatie vrijwillig is en fair (gelijkwaardig), wordt die geïnterpreteerd als vallend binnen de normale ervaringen van mannen. Fysieke beschadigingen van het lichaam zijn een aantasting van mannelijke gaafheid. Traumatisering wordt versterkt door het niet kunnen praten (bv uit angst om niet mannelijk genoeg te zijn). Mannelijke slachtoffers zien hun ervaring in een mannelijk kader, waardoor zwakte en hulpeloosheid centrale probleemvelden zijn. Dat isoleert, en vertaalt zich in woede, wat voor de omstanders moeilijker te hanteren is.

¹⁹Mendel 1995, 32-34, noemt (deels op basis van een onderzoek door James Trivelpiece) onder meer de volgende films: *The Last Picture Show*, *Summer of 42*, *The First Time*, *The Tin Drum*, *Tommy*, *My Life as a Dog*, *A Chorus Line* en *Murmur of the Heart*. Ik denk zelf aan een film als *La Luna* (Bertolucci), of aan het lied *Het Werd Zomer* van Rob de Nijs.

benoemde 8 % zich als homo- of biseksueel. Voor de verklaring van een dergelijk verband zijn twee modellen denkbaar, parallel aan de vraag die homoseksuele slachtoffers zichzelf vaak stellen: 'ben ik misbruikt omdat ik homo ben, of ben ik homo omdat ik misbruikt ben?' (Van den Broek 1991, 37) Het ene model gaat ervan uit dat de verwarring over de geaardheid en de opbouw van een homoseksuele identiteit het gevolg kunnen zijn van ervaringen van seksueel geweld. Dat kan dan bijvoorbeeld samenhangen met de fysieke reactie (de seksuele opwinding) tijdens het seksueel geweld. Het andere model gaat ervan uit dat jongens met een in aanleg homoseksuele of biseksuele geaardheid kwetsbaarder zijn (onder meer door de culturele normen en rollen) en daardoor eerder het slachtoffer zullen worden van seksueel geweld. Op dit moment is moeilijk te bepalen welk model het best klopt met de werkelijkheid.

In elk geval kan er dus sprake zijn van een verwevenheid van ervaringen van seksueel geweld en homoseksuele gevoelens of ervaringen. Op het punt van het zoeken naar een nieuwe mannelijke identiteit kan dat vruchtbaar zijn, maar voor het benoemen van seksueel geweld is het problematisch. Zowel de betrokkenen als de omgeving (en de homo-beweging) lijken behoefte te hebben aan duidelijkheid. Door te kiezen voor een homoseksuele identiteit ontstaat er een mogelijkheid het seksueel geweld neutraler te definiëren, en wordt de ernst geminimaliseerd. Op die manier kan het slachtoffer het gevoel opbouwen zelf gekozen te hebben. Zoals bij alle slachtoffers van seksueel geweld speelt ook bij mannelijke slachtoffers de vraag in hoeverre ze zelf aanleiding hebben gegeven tot, dan wel schuldig waren aan het gebeuren. Dat wordt versterkt door de eigen lichamelijke reactie en seksuele opwinding. Door jezelf homoseksueel of biseksueel te noemen kun je die ervaring serieus nemen en positief herwaarderden. Maar andersom kan het ook. Je kunt de misbruik-ervaringen centraal stellen en de homoseksuele gevoelens als problematisch gevolg zien. In dat geval kan het makkelijk komen tot een verdringing van die gevoelens, of zelfs tot angst en haat voor alles wat homoseksueel is of lijkt. Beide mechanismen dragen ertoe bij dat het niet vanzelfsprekend is dat mannelijke slachtoffers zich gesterkt zullen voelen door de homo-beweging. Als dat wel het geval is, dan zullen ze zich daar eerder als homoseksueel dan als slachtoffer van seksueel geweld presenteren.

Tenslotte blijven mannelijke slachtoffers buiten het blikveld, omdat hulpverleners de diagnose en de behandeling gebaseerd hebben op ervaringen met vrouwelijke slachtoffers. In een boeiend onderzoek in Engeland werd aan verschillende hulpverleners dezelfde situatie voorgelegd, met een beschrijving van verschillende signalen van seksueel misbruik (Holmes & Offen 1996). De helft van de hulpverleners kreeg te horen dat de cliënt een man was, de andere helft een vrouw. Aan de hulpverleners werd gevraagd wat volgens hen de belangrijkste problemen waren en welke levenservaringen daar mogelijk aan ten grondslag zouden liggen. Bij de verhalen over een mannelijke cliënt veronderstelde 31% van de hulpverleners dat er sprake zou kunnen zijn van seksueel misbruik; bij de vrouwelijke cliënten was dat 66 %. In plaats daarvan werd voor de mannen vermoed dat het probleem zou kunnen liggen in een psychose, huwelijksproblemen of problemen met ouders. Ook werd voor mannelijke cliënten minder vaak het seksueel misbruik als centraal punt in therapie gezien door de hulpverleners. Dat veroorzaakt bij de mannen zelf het gevoel dat de ervaringen

van seksueel misbruik minder belangrijk zijn, en daarom zullen ze niet zo snel met hun verhalen komen, of het eerder zien als een bijverschijnsel.

Vaak worden ook alleen die signalen onderkend die voor vrouwen kenmerkend zijn. Verschillende signalen van mannelijke slachtoffers, zoals agressie, worden (als ze al herkend worden) al snel geïnterpreteerd als defensieve en schadelijke reacties (Hepburn 1994). De behandeling is vervolgens in veel gevallen gebaseerd op 'vrouwelijke' ideaalbeelden zoals het uitvoerig bespreken van de meest intieme ervaringen en gevoelens. Veel mannen zoeken echter een andere vorm van verwerking, en vinden in de hulpverlening dan ook niet wat zij nodig hebben²⁰. Gelukkig is er de laatste jaren wel van alles in beweging. Met name lichaamsgerichte therapieën trekken de aandacht, en het zou kunnen zijn dat dat vooral voor mannelijke slachtoffers zinvol is.

Al deze factoren dragen er aan bij dat mannelijke slachtoffers moeite hebben om gehoord en gezien te worden. Maar meer nog: het maakt het voor hen moeilijk zichzelf als slachtoffer te herkennen. Als ze al signalen afgeven, dan lopen ze het risico teleurgesteld te worden. Hun verhaal wordt niet serieus genomen, of ze krijgen het verwijt dat ze het zelf gewild of veroorzaakt hebben, of in elk geval niet hebben tegengehouden. Dat betekent dat ze hulpeloos of schuldig zijn, of allebei.

Bovendien betekent het zoeken van hulp dat ze die kwetsbaarheid, hulpeloosheid en schuld moeten erkennen. Dat is een nieuwe bedreiging (Hepburn 1994). Kort gezegd: het seksueel geweld heeft hen hun mannelijkheid ontnomen, en toegeven dat ze hulp nodig hebben, neemt hen het laatste restje van hun mannelijkheid af. De angst daarvoor betekent waarschijnlijk dat veel mannen niet de hulp zoeken die ze eigenlijk nodig hebben. Helaas, want juist daardoor zouden ze kunnen gaan ontdekken dat hun man-zijn heel anders en veel positiever uit de verf kan komen.

Wat zijn de gevolgen?

Seksueel geweld tegen mannen heeft niet alleen een veelheid van achtergrondfactoren, maar ook een veelheid van gevolgen. Voor een belangrijk deel komen die overeen met de gevolgen voor vrouwelijke slachtoffers. Voor een ander deel zijn ze specifiek voor mannen (Garnefski & Arends 1998; Garnefski & Diekstra 1997). Daarover is in het voorgaande al iets gezegd. Hier zet ik de mogelijke gevolgen op een rijtje.

²⁰Ontevredenheid met de beschikbare hulpverlening komt ook bij vrouwelijke slachtoffers voor. Gegevens over de verschillen en overeenkomsten heb ik echter niet. Wel deden Frenken en van Stolk (1989) onderzoek naar de belemmeringen in de hulpverlening, waarbij ze wizen op de loyaliteitsproblemen bij slachtoffers, onvoldoende beschikbaarheid van met name psychotherapeutische hulp, een gebrek aan ondersteunende begeleiding, onduidelijkheden in de hulpverleningsstructuren, en kennislacunes en persoonlijk-emotionele weerstanden bij hulpverleners. Aangenomen mag worden dat de situatie sindsdien enigermate verbeterd is. Als het gaat om de signalering en doorverwijzing rapporteert Kenny (1998) echter dat docenten veelal te weinig inzicht in de problematiek hebben, maar ook het vertrouwen in de hulpverlening missen.

LICHAMELIJKE GEVOLGEN EN PSYCHOSOMATISCHE KLACHTEN

In de eerste plaats kan er sprake zijn van directe *lichamelijke beschadiging*, vooral wanneer het jonge slachtoffer anaal verkracht is. Dat kan doorwerken in ontlastingsproblemen, als de kringspier van de anus gescheurd is. Soms gaat het seksueel geweld ook met ander geweld samen, waardoor bijvoorbeeld beschadigingen aan de geslachtsdelen optreden. Ook kan het slachtoffer last krijgen van seksueel overgedragen aandoeningen. In de interviews vinden we hier voorbeelden van. De seksueel overgedragen aandoeningen hoeven overigens geen direct gevolg te zijn van het seksueel misbruik. Onderzoek onder een groep Puerto-Ricaanse homoseksuele en biseksuele mannen liet zien dat mannen die seksueel misbruikt zijn meer riskant seksueel gedrag vertoonden dan anderen, zodat bijvoorbeeld HIV-besmetting als indirect gevolg aan de orde kan komen (Carballo-Dieguez & Dolezal 1995).

Ook zijn er allerlei *psychosomatische klachten* die verband kunnen houden met seksueel geweld: buikpijn, maagklachten, klachten aan de urinewegen, rugpijn, gespannen en stijve spieren, slapeloosheid en andere slaapproblemen, hoge bloeddruk, hartklachten, vage prostaatklachten, enzovoorts. Uiteraard zijn dit geen symptomen die specifiek wijzen op seksueel geweld. Het kunnen wel (mede) gevolgen zijn (Beelen 1996, 50; Gianotten 1995, 49). Wanneer de arts en de betrokkene niet vragen naar een eventueel verband met seksueel geweld, dan zullen dergelijke gevolgen waarschijnlijk onderbelicht blijven.

PSYCHISCHE GEVOLGEN

Op dit vlak zijn een hele serie mogelijke gevolgen te noemen (Albach 1993; Beelen 1996; Briere & Runtz 1993; Dhaliwal e.a. 1996; Drayer 1996b; Dijkstra 1996; Ensink 1992; Garnefski & Arends 1998; Gianotten 1995; Hopper 1998; Hunter 1990; Lisak 1994; Mendel 1995; Rick 1999; Schulte e.a. 1995). Die zijn te verdelen in gevolgen die in eerste instantie te maken hebben met de gedachtenwereld, gevolgen die vooral het gevoelsleven raken, en gevolgen die vooral te maken hebben met het gedrag. In elke categorie kunnen de gevolgen in ernst variëren van licht tot zeer zwaar, zozeer dat psychiatrische behandeling noodzakelijk is.

Gevolgen in het *gedachtenleven* hebben vooral te maken met de visie die iemand heeft op zichzelf en op de wereld. Deze gevolgen hangen samen met het taboe, dat in de vorige paragraaf aan de orde kwam. In het stilzwijgen hebben mannelijke slachtoffers veelal de neiging om de ervaringen van seksueel geweld te legitimeren. Dat kan door ze te minimaliseren, of door ze anders te benoemen. Ook kan het seksueel geweld gelegitimeerd worden door het eigen aandeel er in te benadrukken, maar dat levert weer andere vragen op, zoals rond schuld en schaamte. Of het slachtoffer nu kiest voor een uitleg die de eigen hulpeloosheid benadrukt, of voor een uitleg waarin hij zelf mede schuldig wordt, in beide gevallen leidt het tot een negatief zelfbeeld. Dat werkt door in gevoelens van minderwaardigheid en onaanvaardbaarheid. Ook het beeld van de wereld en van de medemensen wordt negatief ingekleurd. Mendel (1995, 173-178) vond zelfs heel specifieke samenhangen met verschillende aspecten van het seksueel geweld: Een negatief wereldbeeld hangt vooral samen met een begin van het seksueel

geweld op jonge leeftijd, seksueel misbruik binnen het gezin en lichamelijke mishandeling door de vader. Een negatief zelfbeeld hangt vooral samen met de duur van het seksueel geweld en gebruik van alcohol of drugs door de dader (dat laatste is waarschijnlijk zo te verklaren dat het voor het slachtoffer benadrukt dat hij geen invloed heeft op de situatie). Deze beelden die iemand heeft van zichzelf en de wereld werken uiteraard ook door in gevoelens en in gedrag, en omgekeerd.

De gevolgen in het *gevoelsleven* zijn veelkleurig en kunnen op verschillende velden liggen. In de eerste plaats is er vaak angst. Dat kan een vage vorm hebben, als verwarring, onzekerheid, gevoelens van machteloosheid en hulpeloosheid. Het kan ook concreter worden in angst voor bepaalde plaatsen of tijden en angst voor ontdekking. Het kan zich opdringen in nachtmerries en flash-backs (plotselinge herbelevingen), of uitwerken in paniekaanvallen en fobieën, die te maken kunnen hebben met bepaalde plaatsen, tijden, woorden, daden, personen, enzovoorts.

In de tweede plaats is er woede. Die wordt over het algemeen lang onderdrukt; het mannelijke slachtoffer kan juist zo bang zijn voor geweld dat tot elke prijs de eigen woede moet worden weg gehouden. De woede kan zich richten op de dader of op anderen, en kan opnieuw naar boven komen als hij merkt dat er weinig erkenning is voor zijn probleem. Het kan zich ook uiten in prikkelbaarheid, uitbarstingen van drift, agressie of crimineel gedrag. Ook het plegen van seksueel geweld kan een gevolg zijn.

In de derde plaats zijn er gevoelens van schuld en schaamte. Het schuldgevoel kan gericht zijn op het eerste seksueel geweld of op het feit dat langer bleef doorgaan, de eigen seksuele ervaring daarbij, het eigen aandeel in het seksueel geweld (bijvoorbeeld in het zoeken van genegenheid en aandacht), maar ook op de gevolgen van het seksueel geweld, zoals de genoemde woede en allerlei seksuele ontsporingen. De schaamte richt zich op het eigen lichaam, op seksualiteit, enzovoorts. Met elkaar kan dit leiden tot de neiging zichzelf te beschadigen, of zelfs tot zelfdoding. Treffend is het volgende citaat: 'Killing yourself is agreeing that keeping the sexual abuse secret is more important than keeping yourself alive'(Hunter 1990).

Dit raakt ook aan gevoelens van verlies en verdriet, wanneer het slachtoffer beseft dat zijn jeugd, onschuld en positieve herinneringen hem zijn afgenomen. Hier is de kans groot op ernstige vormen van depressie. Dat leidt tot een verlies van controle en macht, waardoor er moeite kan ontstaan met grenzen van zichzelf en van anderen. Het slachtoffer laat makkelijk over zich lopen, of heeft juist de behoefte om krampachtig alles in de hand te houden. Dit kan gemakkelijk uitmonden in voortdurende manipulatie of in extreme afhankelijkheid van anderen.

De gevolgen op dit vlak kunnen ook de vorm aannemen van ingrijpende psychische storingen, die te maken hebben met dissociatie (Michelson & Ray 1996 eds.). Dat is een psychisch proces, waarmee een blokkade in het gevoel wordt aangebracht, zodat de pijn van wat er gebeurt niet of minder doordringt in de beleving. Dissociatie kan allerlei vormen aannemen, van verdooving, tot de ervaring buiten je eigen lichaam te zijn, tot het creëren van andere persoonlijkheden (meervoudige persoonlijkheid). Ook psychotische symptomen kunnen optreden. Daardoor kunnen slachtoffers bang zijn om gek te worden. In feite zouden deze symptomen, hoe ernstig ook, gezien moeten worden als een

gezonde reactie op een abnormale situatie. Dissociatieve processen helpen juist om niet gek te worden, en zijn een belangrijke overlevingsstrategie. Toch kunnen ze op de langere termijn buitengewoon storend en schadelijk zijn, en is er vaak deskundige hulp nodig om andere strategieën op te bouwen. Vooral, omdat de strategieën gekozen zijn als bescherming tegen een dreigende wereld. Zodra de bescherming wordt opgegeven, herleeft de dreiging.

Er zijn in onderzoeken allerlei gevolgen in het *gedrag* geconstateerd, zoals alcohol- en drugsgebruik, geweld en suïcidaliteit (Garnefski & Arends 1998; Peters & Range 1995), maar het is niet altijd eenvoudig aan te geven wat het verband is met het seksueel geweld. In elk geval zal duidelijk zijn dat de gedragsproblemen verband houden met het gevoelsleven en het denken. Opvallend is dat mannelijke slachtoffers eerder onder de aandacht van hulpverleners komen door gedragsproblemen dan door het vertellen over seksueel geweld. Helaas is de kans reëel dat ze door de mazen van het hulpverleningsnet heenkomen, zodat het eerste systeem dat ze ontmoeten het juridische is. Dat gebeurt wanneer hun gedragsproblemen tot criminaliteit leiden (Mendel 1995, 102) en allerlei vormen van agressief gedrag. Misbruikte jongens en mannen zien zichzelf eerder als klein, hulpeloos en kwetsbaar. Daardoor kunnen ze gaan zoeken naar macht en beheersing van anderen, wat met de huidige ideeën over mannelijkheid kan gelden als gezond, of zelfs als 'bewijs' dat ze weinig schade van het misbruik hebben ondervonden (Hepburn 1994). Dat kan de vorm aannemen van manipuleren, intimideren, enzovoorts. Het kan ook leiden tot seksueel geweld tegen anderen. Daarover kom ik nog te spreken.

Een veel voorkomend gedragsprobleem na seksueel geweld is verslaving. Alcohol, drugs, gokken, seks en dergelijke blijken vooral voor slachtoffers van seksueel geweld moeilijk te hanteren te zijn. Daar zijn verschillende verklaringen voor te geven. In de eerste plaats is er een verzachtende, verdovende of afleidende werking. Door te vluchten in een verslaving wordt de pijn minder gevoeld. In de tweede plaats kan het een voortzetting zijn van een levenshouding waarbij de beheersing over het eigen leven uit handen is genomen. Door opnieuw de verantwoordelijkheid over te geven (aan in dit geval een verslavend middel) hoeft iemand niet zelf de leiding over het leven in handen te nemen. In de derde plaats kan er rebellie in zitten, opstandigheid tegen de ouders of de samenleving die niet beschermden. Die opstandigheid is op zichzelf een teken van nieuwe kracht, maar werkt op deze manier vernietigend. In de vierde plaats kan het een manier zijn om zichzelf te vernietigen vanuit het gevoel waardeloos te zijn. De verschillende kanten worden bij elkaar genomen in de beschrijving dat verslaafden een macht boven zich hebben, maar leven in de illusie zelf macht te hebben. Kenmerkend voor traumatische ervaringen is dat ze machteloos maken en isolement veroorzaken. Herhaling is een spontaan verschijnsel bij traumatisering. De kinderlijke strategieën om een situatie het hoofd te bieden voldoen niet meer in de adolescentie, en ze verstarren in verdoving of in spanning zoeken, en dat is nu juist kenmerkend voor verslavingen. Een verslaving geeft de illusie van macht en controle, maar herhaalt daarmee het seksueel geweld (Vos 1996).

Een bijzondere vorm van verslaving is de werk- en prestatiegerichtheid. Die dient om de eigen identiteit en waarde te bevestigen. Het slachtoffer dat onzeker is over die eigen waarde en twijfelt of anderen hem wel zullen accepteren, kan

proberen zichzelf zo waar te maken dat hij gezien en erkend wordt. Het probleem daarbij is dat ook dit proces een herhaling van de misbruiksituatie kan inhouden. Als een kwetsbaar kind genegenheid en warmte zoekt, en daarvoor moet betalen met seks, dan betekent dat een voorwaardelijke erkenning. Zolang het kind zijn lichaam afstaat wordt hij gezien. Ook werk en prestaties leiden tot een voorwaardelijke aanvaarding. Hoeveel iemand ook bereikt en presteert, hij kan nog steeds het gevoel houden dat hij niet om zijn persoon gewaardeerd wordt maar alleen om wat hij doet.

Er zijn uit verslagen van hulpverleners nog een heel aantal signalen te noemen, die niet automatisch in verband gebracht zouden worden met seksueel geweld. Zo wordt er gemeld dat slachtoffers soms opvallen door brandstichting, weglopen van huis, te kinderlijk gedrag, en meer (Mendel 1995; Julius & Boehme 1997; Violato & Genuis 1993). Bij volwassen slachtoffers kan het doorwerken in een onvermogen om ergens aan vast te houden. Sommigen verhuizen voortdurend of raken steeds hun baan kwijt.

Een gegeven dat in de literatuur weinig vermeld wordt, maar wel in de interviews en gesprekken die tot dit boek leidden aan de orde kwam, is de neiging van het slachtoffer om zichzelf elk plezier of genot te ontzeggen. Een van de geïnterviewden beschrijft dat zo: 'Ik heb mezelf zo allemachtig vaak dingen ontzegd. He, ik ga bij de HEMA een worstje halen. Heel gewoon, klein. Honderdduizend keer doe ik het niet. De haringkar voorbij lopen, en nou ga ik er naar toe en doe ik het niet. Een dagje hier naar toe? Ach, ik ga wel lekker uit eten. Doe ik het niet. We gaan lekker naar het strand, en als het dan zo ver is: Ah, waarom gaan we niet gewoon ...'

SOCIALE GEVOLGEN

Wat in het voorgaande genoemd is, heeft uiteraard gevolgen voor de omgang met anderen. Terwijl het voor mannen in het algemeen vaak al moeilijk is om gevoelens te uiten, is dit voor misbruikte mannen helemaal problematisch. Sommige onderzoekers zien problemen met intieme relaties als een centraal gegeven in de gevolgen van seksueel geweld. Een algemeen gegeven lijkt het *emotionele isolement* te zijn dat sociale relaties aan de oppervlakte houdt. Daar zijn verschillende oorzaken voor. In de eerste plaats zijn de emoties (zeker in relaties) verbonden met pijnlijke herinneringen. De meest veilige weg lijkt dan te zijn het afsluiten voor alle emoties. In de tweede plaats hebben deze mannen geleerd dat relaties (zeker seksuele) geen ruimte bieden voor de eigen behoeften en verlangens. Dat kan hen ervan weerhouden in een relatie te investeren, om niet opnieuw teleurgesteld te worden. Angst, schaamte en minderwaardigheid dragen bij aan het op afstand houden van andere mensen. Vooral bij intieme partner-relaties werkt dat belemmerend (Beitchman e.a. 1992; Finkelhor e.a. 1989). Ducharme, Koverola & Battle (1997) onderzochten de relatie tussen lichamelijke mishandeling en intimiteit. Mishandelde respondenten scoorden iets lager op intimiteit dan anderen. Er bleek overigens geen verschil tussen jongens en meisjes. De vraag staat nog open of het intimiteitsprobleem een gevolg of een antecedent van mishandeling is.

Nu wordt deze emotionele afstand vaak gezien als kenmerkend voor mannen. Mannelijke vriendschappen en contacten zijn minder openhartig,

minder intiem, en meer gericht op gezamenlijke activiteiten of doelen (Sherrod 1987). Dat lijkt het gevolg te zijn van vier samenhangende factoren: mannen hebben minder geleerd emoties te delen, ze leven met een taboe op teveel intimiteit, competitie tussen mannen wordt hoog gewaardeerd en homofobie is een belangrijke culturele norm die nabijheid problematiseert (Tjoelker 1995). De vraag kan dan ook gesteld worden of het emotionele isolement wel een direct gevolg is van seksueel geweld. In elk geval lijkt het er door te worden versterkt. Dat is voor dit moment het belangrijkste. Een opvallend gegeven dat lijkt samen te hangen met geproblematiseerde mannelijkheid en mannenrollen is dat jongens die slachtoffer zijn geworden in vergelijking met niet-slachtoffers vaker omgaan met jongere kinderen, terwijl meisjes die slachtoffer zijn vaker optrekken met oudere kinderen. De reden hiervoor wordt gezocht in de onzekerheid die misbruikte jongens ervaren over hun functioneren en de veiligheid die ze bij jongere kinderen ervaren (Gianotten 1995, 48). In het hoofdstuk over afstand ga ik nader in op de mannelijke rollen en de gevolgen ervan voor seksueel geweld en voor geloof.

Verschillende onderzoekers hebben een *onvermogen tot trouw* beschreven. Ze constateerden bij verschillende slachtoffers ontrouw in een relatie, promiscuïteit en / of het onderhouden van relaties met verschillende partners tegelijk (Mendel 1995, 114). In bepaalde gevallen kan dat het gevolg zijn van een meervoudige persoonlijkheid; vaak zal het meer te maken hebben met de scheiding die deze mannen hebben aangebracht tussen seks en gevoel.

SEKSUELE GEVOLGEN

Zoals verwacht mag worden zijn de gevolgen van seksueel geweld vooral ook op het seksuele vlak te herkennen. Prendergast (1993) zegt zelfs dat de beste indicator voor seksueel misbruik te vinden is in ongewenste seksuele gedachten, fantasieën of gedrag. Belangrijk daarbij is het idee dat die gedachten of dat gedrag zich opdringen. Ook al is ieder mens verantwoordelijk voor zijn eigen woorden en daden, de gevolgen van seksueel geweld kunnen zijn dat ze ervaren worden als een macht die moeilijk te beheersen is.

Dit gegeven wordt *seksualisering* genoemd, en komt bij mannelijke slachtoffers vermoedelijk sterker voor dan bij vrouwelijke slachtoffers (Dijkstra 1996, 25, 109; Gianotten 1995, 50). Wat veel voorkomt is een voortdurende seksuele ondertoon in de gedachten en ook in de woorden. Dat kan worden 'afgewend' door seksuele grappen en krachttermen die als mannelijk geaccepteerd worden, of door dat juist zoveel mogelijk te onderdrukken. Vaak worden ook perverse seksuele fantasieën gemeld, waaronder seks met dieren of voorwerpen, of seks op vreemde plaatsen. Pornografie kan een uitlaatklep zijn voor deze fantasieën. Ook is er vaak sprake van dwangmatige masturbatie, wat enerzijds een functie kan hebben als ontspanning en zelfbevestiging (Nelson 1992, zie ook hoofdstuk 9), maar anderzijds gevoelens van schuld, schaamte en walging kan oproepen (vgl. Bramblett & Darling 1997). In verschillende gevallen zou je zelfs moeten spreken van seksverslaving. Ook bestaat het risico dat slachtoffers in de prostitutie terechtkomen. Soms gebeurt dat onder dwang van de ouders, soms ook is het een 'keuze' van de jongen zelf.

Een tweede belangrijk gevolg op het vlak van de seksualiteit is het risico dat slachtoffers tot *daders* worden. Dat is een buitengewoon gevoelig punt, omdat daarmee het taboe op mannelijke slachtoffers versterkt kan worden. Als je als slachtoffer naar buiten komt, ben je daarmee immers onmiddellijk verdacht. Ook slachtoffers zelf hebben vaak een diepe angst dat ze gebrandmerkte daders zijn (wat er waarschijnlijk mee te maken heeft dat ze zich medeverantwoordelijk voelen voor het seksueel geweld). Het is dan ook nodig om aan het begin op te merken dat verreweg de meeste slachtoffers nooit dader worden. Zo citeert Mendel (1995, 121) een grondig onderzoek van Kaufman & Zigler waarin bleek dat 70 procent van ouders die zelf misbruikt waren hun kinderen niet seksueel misbruikten, niet mishandelden, niet verwaarloosden enzovoorts²¹. Andere onderzoeken scoorden nog hoger.

Het probleem bij deze ideeën over mogelijk daderschap ontstaat doordat uit onderzoeken naar daders (van seksueel geweld tegen kinderen, verkrachtingen en mishandeling) bleek dat een relatief groot aantal zelf misbruikt was (Beitchman e.a. 1992). Dat aantal kan bij onderzoeken oplopen tot ruim 90 procent. Van Outsem (1992, 71-72) maakt echter duidelijk dat dit niet zomaar gegeneraliseerd kan worden. In die onderzoeken gaat het vaak om gedetineerden, waarbij mensen uit lagere sociaal-economische groepen oververtegenwoordigd zijn. Het zou kunnen zijn dat daar zowel het risico op het ondergaan van seksueel geweld als de kans op het plegen van seksueel geweld en in elk geval de kans op gevangenschap groter is. Bovendien kan het voor gedetineerden van belang lijken misbruik-ervaringen te benadrukken in de hoop op strafvermindering. Verder kan een actieve dader makkelijk tientallen of zelfs honderden slachtoffers maken (Isely & Isely 1990, 91; Watkins & Bentovim 1992, 209). Zo wordt des te meer duidelijk en begrijpelijk dat een klein aantal slachtoffers daders worden, maar dat die (relatief kleine) groep daders (waar ook niet-misbruikte mannen bij horen) veel slachtoffers maakt.

Toch kunnen we er niet omheen dat het wel voorkomt dat slachtoffers tot daders worden. Gianotten (1995, 50) noemt een onderzoek waaruit bleek dat 25 % van de seksueel misbruikte mannen seksuele fantasieën heeft over kinderen. Bij niet misbruikte mannen lag dat op 9 % en bij seksueel misbruikte vrouwen op 3 %. De behoefte aan seksueel contact met kinderen lag meestal lager: respectievelijk 13, 6 en 4 %. Anderen stellen vast dat daderschap één van de mogelijkheden is waardoor mannelijke slachtoffers in het vizier van de hulpverlener komen (Johanek 1988), zodat slachtoffers die geen dader worden in de statistiek ondervertegenwoordigd raken. Zo constateerden Finkelhor e.a. (1989) in een groot bevolkingsonderzoek (niet-klinische populatie) dat mannelijke slachtoffers in het algemeen juist veel terughoudender zijn in het contact met kinderen uit angst voor grensoverschrijding of uit angst voor verdenking en stigma.

Over de vraag hoe en waarom slachtofferschap in daderschap wordt omgezet zijn verschillende theorieën, die echter tot nu toe geen van alle goed

²¹Interessant op dit punt is een onderzoek van Cheston (1999), die vond dat priesters die zelf seksueel misbruikt waren meer empathisch vermogen hadden dan anderen, wat opnieuw een aanduiding kan zijn dat de reactie op misbruik niet altijd schadelijk is voor anderen.

onderzocht zijn. Het zou te maken kunnen hebben met de overmatige seksualisering, met herhalingsdrang en het navolgen van aangeleerde voorbeelden, met pogingen om de machteloosheid te verdringen, met wraak, met identificatie met de pleger, enzovoorts (Van Outsem 1992, 73-76). Op grond van andere onderzoeken is een lijst van risico-factoren opgesteld. Tot op heden weten we niet goed hoe vaak, in welke gevallen, en waardoor een slachtoffer later dadergedrag kan gaan vertonen. De kans dat een slachtoffer tot dader wordt lijkt groter wanneer van de volgende risico-factoren er meer aan de orde zijn²²:

- Een mannelijk slachtoffer
- Een dader uit de naaste familie, en/of meerdere daders
- Herhaald, langdurig en ernstig seksueel geweld, bijkomend verbaal en fysiek geweld
- Het seksueel geweld begon op een jonge leeftijd (jonger dan acht jaar)
- Ervaring van misbruik als vanzelfsprekend of als (deels) plezierig
- Gespannen seksuele ontwikkeling, externaliserende verwerking, onzekerheid over seksuele identiteit, identificatie met de dader
- Gedragsstoornissen, posttraumatische stress stoornis, aandachtstekortstoornis, leerproblemen
- Geen hulp gezocht of gevonden voor meegemaakt seksueel geweld; geen hulp gezocht of gevonden bij het beginnen van plegen van seksueel geweld
- Seksueel misbruik in meerdere generaties van de familie, vage seksuele grenzen in het gezin, verbod op seksualiteit
- Sociaal isolement van leeftijdgenoten, gesocialiseerd in een 'mannelijk dominante' cultuur.

Een derde gevolg op dit vlak is dat veel slachtoffers seksuele relaties als *onbevredigend* ervaren. Dat kan te maken hebben met seksuologische problemen zoals impotentie (Gianotten 1995, 49). Het kan ook een gevoel zijn dat achterblijft, zelfs na lichamelijk bevredigende seksuele contacten. Veel slachtoffers lijden onder twijfels aan hun mannelijkheid en hun seksuele vaardigheid. Bovendien heeft de neiging om seksualiteit en emoties te scheiden tot gevolg dat seksuele contacten tot technische handelingen worden, die de man een gevoel van leegte en falen geven. Sommigen vermijden dan ook elk seksueel contact, om niet met angsten en onzekerheden te worden geconfronteerd (Mendel 1995, 115).

Een vierde gevolg op dit vlak is de vraag naar de *seksuele identiteit*. Omdat dat al eerder aan de orde kwam bij de bespreking van het taboe op mannelijke slachtoffers wil ik er hier niet teveel woorden aan besteden (zie ook nog hoofdstuk 9). Ik noem het wel, omdat het voor veel slachtoffers een thema is. Mendel (1995, 167-172) vergelijkt in zijn onderzoek de homoseksuele en heteroseksuele slachtoffers, en constateert dat er op het moment van de enquête geen verschillen tussen hen zijn als het gaat om hun algemeen functioneren, gevoel van zelfwaarde, en positief seksueel functioneren. Wel waren homoseksuele slachtoffers gemiddeld twee keer zo lang in psychotherapie geweest, hadden ze

²²Watkins & Bentovim (1992) noemen ook een mannelijke dader als factor; Briggs & Hawkins (1996) echter melden dat er bij tot dader geworden slachtoffers juist vaker een vrouwelijke dader was.

daarbij meer medicijnen gebruikt, en hadden ze meer pogingen tot zelfdoding achter de rug. Volgens Mendel heeft dat waarschijnlijk te maken met het gegeven dat het niet eenvoudig is om een identiteit op te bouwen die afwijkt van de culturele en maatschappelijke norm. Naast de 'gewone' identiteitsvraag van alle adolescenten, en de bijzondere problematiek van seksueel geweld, moesten zij ook nog een andere seksuele identiteit opbouwen. Opvallend genoeg hadden homoseksuele slachtoffers een positiever beeld van de wereld om hen heen. Dat kan volgens Mendel's onderzoek te maken hebben met de uitkomsten van de langduriger psychotherapie. De analyse van Mendel laat verder zien dat onder de slachtoffers van een mannelijke dader, en vooral van een broer, zich de meeste homoseksuelen bevonden. Maar, zo voegt hij toe, daarmee is niet gezegd dat dat een oorzaak van homoseksualiteit is (zie daartegenover Cameron & Cameron 1995), omdat de mannen dat seksuele contact vaak niet of nauwelijks als seksueel geweld hadden ervaren, en omdat ze zeiden daarvoor al homoseksueel gericht te zijn geweest. Dat wordt bevestigd in een groot kwalitatief onderzoek door naar de ontwikkeling van een homoseksuele identiteit bij jonge mannen (Savin-Williams 1998). In dat onderzoek wordt beschreven hoe deze mannen meestal komen tot een positieve zelfbeleving als homoseksueel. Dat geldt ook voor de mannen die ervaringen hebben opgedaan die als seksueel geweld zouden kunnen worden beschreven. Veel van die ervaringen worden niet als seksueel geweld geïdentificeerd, maar neutraal of positief geïnterpreteerd. Los van de vraag naar causale relaties tussen homoseksualiteit en seksueel geweld maken deze gegevens duidelijk dat het bij de verwerking van seksueel geweld, en bij de omgang met misbruikte mannen van belang is oog te hebben voor de vragen rond de seksuele identiteit. Ook op dat punt moet het slachtoffer wegen vinden om betekenis te geven aan zijn ervaringen, en dat is bemoeilijkt doordat er geen ongestoorde seksuele ontwikkeling kon zijn.

Discussie

Seksueel geweld is een buitengewoon complexe zaak. Er is sprake van achtergrondfactoren, die een kind kwetsbaar maken. Dan zijn er de strategieën van de dader om een kwetsbaar kind te misbruiken. We hebben te maken met de sociale omgeving, zowel tijdens als na het seksueel geweld, die het vooral voor jongens en mannen moeilijk maakt om met hun verhaal voor de dag te komen. Vervolgens zijn er de gevolgen van het seksueel geweld en de pogingen van het slachtoffer om te overleven, waardoor in veel gevallen de problemen alleen maar groter worden.

Omdat het zo complex is, is het op dit moment niet mogelijk om te bepalen welke onderdelen enkel en alleen door het seksueel geweld veroorzaakt zijn. In de meeste gevallen hebben we te maken met een problematische achtergrond, bijvoorbeeld in het gezin of in de eigen ontwikkeling. Daar komt dan het seksueel geweld bij. Het is moeilijk aan te geven of de gevolgen voortkomen uit het seksueel geweld, of dat ze ontstaan zijn door het geheel van problemen bij het opgroeien. Ook de verwevenheid van seksueel geweld, mannelijkheid, (homo-)seksualiteit, en relaties maakt het ingewikkeld.

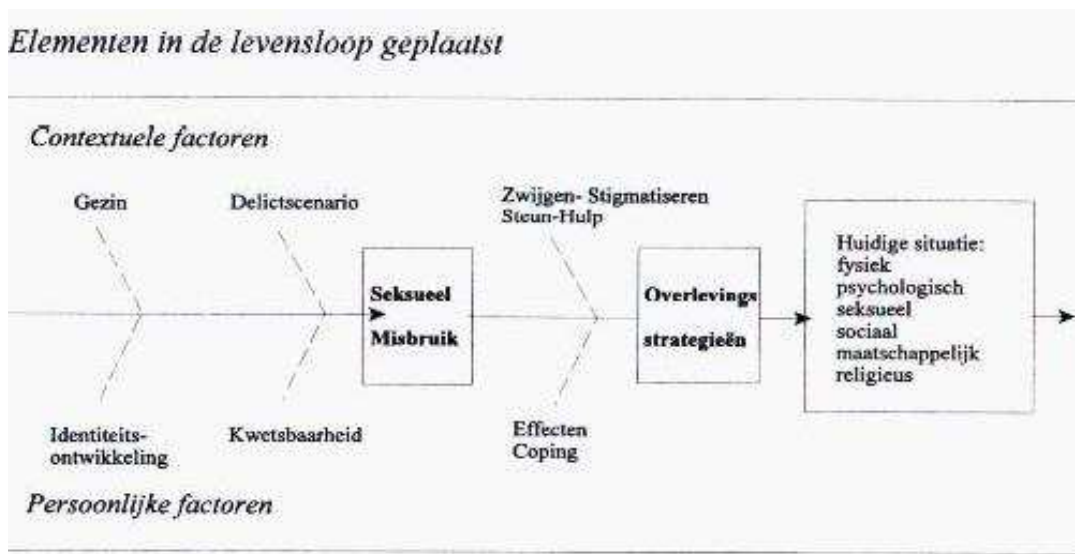
In zekere zin is de vraag naar specifieke gevolgen van seksueel geweld ook niet zo relevant. Wanneer we namelijk inzetten bij het mannelijke slachtoffer en

zijn ervaringen en vragen, dan hebben we te maken met concrete mensen die in een bepaalde complexe levensloop staan. Ook al is het wetenschappelijk van belang om verder onderzoek te doen en dit geheel te ontrafelen, uiteindelijk zal het daarbij moeten gaan om de hulp aan concrete mensen die niet met één enkel probleemveld leven, maar met een ingewikkelde verwevenheid.

In dat complex van ervaringen, die een man opdoet bij het opgroeien, is het seksueel geweld vaak wel een kernpunt. De structurele problemen, bijvoorbeeld in het gezin, waardoor hij kwetsbaar geworden is, worden bij het seksueel geweld geradicaliseerd. De ervaringen opgedaan tijdens het seksueel geweld worden in de loop van de tijd versterkt en ingebed in een soms grondig geproblematiseerde identiteit. Daarom moet bij seksueel geweld altijd het perspectief van de hele levensloop in acht worden genomen. We kunnen vermoeden dat zowel een seksualiserende als een anderszins problematiserende gezinscontext een grote invloed heeft op de ontwikkelende (sociale, seksuele en religieuze) identiteit, terwijl die identiteit verder vorm krijgt in de overlevingspogingen van het slachtoffer.

In het schema dat nu volgt zijn de verschillende velden bij elkaar in kaart gebracht langs de levensloop van het slachtoffer (vgl. de factoren bij Julius & Boehme 1997).

Elementen in de levensloop geplaatst



Uit het schema blijkt dat ik uit ga van twee belangrijke groepen van factoren. Enerzijds zijn er de persoonlijke factoren, anderzijds de contextuele factoren, die te maken hebben met de sociale omgeving, waaronder de dader. Op de achtergrond van de ontwikkeling van seksueel geweld, het voortbestaan en de verwerking ervan is voortdurend sprake van de invloed van contextuele factoren. De rol van de context moet naar de verschillende perioden worden beschreven. In de eerste plaats is er sprake van een contextuele achtergrond bij de voorgeschiedenis van het seksueel geweld. Dit is eerder in dit hoofdstuk beschreven, en valt in het schema onder de noemer *gezinsfactoren*, omdat met

name de rol van het gezin van herkomst van belang is. Aangenomen mag worden dat voor de rest van de sociale en culturele context hetzelfde geldt als voor het gezin, hoewel wellicht in mindere mate. De rol van de context tijdens het seksueel geweld komt ook aan de orde onder de noemer *delictscenario*. Daarmee is bedoeld het proces waarin een mogelijke pleger tot daadwerkelijk seksueel geweld komt, de benadering van het slachtoffer en de gebruikte strategieën om het slachtoffer te overweldigen of in te palmen (Bullens 1996; Borst 1995, 80-82; Dijkstra 1996, 71-89). Ook in de periode na het seksueel geweld speelt de sociale context een rol, die hier is aangeduid met de woorden *zwijgen en stigmatiseren* enerzijds en *steun en hulp* anderzijds. De sociale steun kan een belangrijke beschermingsfactor zijn in de periode na het misbruik (Herman 1993). Luster & Small (1997) constateerden dat aandacht en ondersteuning van de ouders het risico van probleemgedrag vermindert. Volgens onderzoek van Feiring, Taska & Lewis (1998) echter bleken adolescenten bij grotere aanpassingsmoeilijkheden meer behoefte te hebben aan steun van hun vrienden dan van hun ouders. Therapeutische hulp ligt voor mannen vaak moeilijk, omdat het een aantasting van hun 'mannelijke' onafhankelijkheid lijkt te betekenen (Hepburn 1994).

Naast de contextuele factoren is er sprake van persoonlijke factoren die te maken hebben met de ontwikkeling van de *identiteit*, waarbij ook de ontwikkeling van de eigen seksualiteit en religiositeit horen. In wisselwerking met de contextuele factoren kan dit in de voorgeschiedenis van het seksueel geweld leiden tot de factor *kwetsbaarheid*. Daarmee is bedoeld dat het kind wellicht meer dan andere kinderen het risico loopt misbruikt of anderszins beschadigd te worden. Voor de periode tijdens en na het seksueel geweld wordt onder de noemer *effecten en coping* de wisselwerking van de gevolgen van het seksueel geweld en de pogingen tot afweer van de dreiging ingegaan op persoonlijke factoren die daar aan de orde zijn, zoals eerder beschreven. Dat laatste, pogingen om de dreiging af te wenden of het seksueel geweld te verwerken, wordt coping genoemd (Ganzevoort 1994).

Het schema maakt ook duidelijk dat het belangrijk is zo vroeg mogelijk aan de verwerking te beginnen. Wanneer er eerder een doorbreking van de negatieve spiraal gevonden wordt, dan kunnen ook op langere termijn de gevolgen minder groot zijn. Hoe langer iemand door gaat met een negatief uitwerkende overlevingsstijl, des te groter worden de problemen en des te moeilijker wordt het daarin verandering aan te brengen. Gezien de taboes op mannelijke slachtoffers, zal dat echter niet snel gebeuren. De meeste mannen zullen proberen door te leven en te functioneren totdat dat helemaal niet meer gaat. Wanneer ze dan echt zijn vastgelopen, vragen ze pas hulp. Dan hebben ze echter ook niet meer het evenwicht, of de basis, waarmee ze aan de verwerking kunnen beginnen.

Gianotten (1995, 53) maakt duidelijk, dat de eerste stap in de hulpverlening als doel heeft het versterken van de sociale ondersteuning. De behandeling is een forse bedreiging van het evenwicht, en dat kan een mens alleen aan als er voldoende basis is in de vorm van een sociaal netwerk en / of een bevredigende werksituatie. Ook daarom is het wenselijk niet pas hulp te zoeken als de situatie onleefbaar is geworden, maar juist wanneer er nog een zeker evenwicht bestaat.

We sluiten deze paragraaf af met een samenvattende lijst van de besproken gevolgen.

Lichamelijke gevolgen	lichamelijke beschadigingen seksueel overdragen aandoeningen
Psychosomatische klachten	buikpijn, maagklachten, slapeloosheid rugpijn, gespannen spieren, hoge bloeddruk en hartklachten
Psychische gevolgen In het gedachtenleven	zelfbeeld beeld van de wereld minimaliseren van het seksueel geweld legitimeren van het seksueel geweld
Psychische gevolgen In het gevoelsleven	angst woede schuld en schaamte depressie, verlies en verdriet dissociatie
Psychische gevolgen In het gedrag	agressief gedrag verslaving prestatiedrang ontzeggen van plezier of genot
Sociale gevolgen	emotioneel isolement onvermogen tot trouw
Seksuele gevolgen	seksualisering in gedachten, taal en gedrag mogelijk ouderschap onbevredigende seksuele relaties vragen bij seksuele identiteit

Waarom werkt het zo?

Het beschrijven van de mogelijke effecten is één ding, het begrijpen waarom seksueel geweld tot bepaalde effecten leidt is iets anders. En als we willen begrijpen hoe die effecten in geloven doorwerken, hebben we begrip van de processen wel nodig. Vanuit de bestaande literatuur zijn een aantal beschrijvingen en verklaringsmodellen voorhanden als het gaat om de effecten van seksueel geweld. Geen daarvan gaat expliciet in op geloof of levensbeschouwing, maar op dat punt hoopt dit boek althans in beschrijvende zin een bijdrage te leveren.

Het eerste model uit de literatuur staat bekend als *'The four traumatic factors'*. Ten diepste is dit model niet zozeer een verklaring van het waarom maar een fenomenologische beschrijving van de effecten, waarin vier clusters van beschadigende invloeden worden gepresenteerd: traumatische seksualisering, verraad, machteloosheid, stigmatisering (Finkelhor 1988). Traumatische seksualisering betreft een proces waarin de seksualiteit van een kind (waaronder seksuele gevoelens en houdingen) door seksueel geweld gevormd wordt op een manier die niet past bij de ontwikkeling en niet functioneel is in contact met anderen. Finkelhor geeft de volgende beschrijving van de dynamieken: Seksueel misbruikte kinderen worden door de plegers vaak beloond voor seksueel gedrag dat niet past bij hun niveau van ontwikkeling. Vanwege die beloningen leren seksueel misbruikte kinderen seksueel gedrag te gebruiken, gepast of ongepast,

als een strategie om anderen te manipuleren voor hun eigen behoeften. Door de aandacht die ze krijgen, krijgen bepaalde delen van hun lichaam een verstoorde betekenis en belang. Kinderen raken verward en verwerven verkeerde ideeën over seksueel gedrag en seksuele moraal als een gevolg van wat de plegers doen of zeggen. Tenslotte kan de seksualiteit van een kind getraumatiseerd worden als beangstigende en onplezierige herinneringen in de gedachten van het kind worden geassocieerd met seksuele activiteit²³. Verraad betreft de dynamieken waar kinderen ontdekken dat iemand van wie ze wezenlijk afhankelijk zijn hen beschadigd heeft. Machteloosheid betreft het proces waarin de wil, verlangens en zelfredzaamheid van een kind worden tegengewerkt of ondermijnd. Stigmatisering wijst op de negatieve betekenissen (bijvoorbeeld slechtheid, schaamte, schuld), die het kind opvangt door de ervaringen van seksueel geweld en in zich opneemt.

Het tweede model stamt uit de psychiatrische literatuur, en staat bekend als 'Post-Traumatische Stress Stoornis' (PTSS). Men kwam dit op het spoor bij de behandeling van oorlogsveteranen. De stoornis wordt als volgt omschreven²⁴:

- A De betrokkene is blootgesteld aan een traumatische ervaring waarbij beide van de volgende van toepassing zijn:
 - 1 betrokkene heeft ondervonden, is getuige geweest van of werd geconfronteerd met één of meer gebeurtenissen die een feitelijke of dreigende dood of een ernstige verwonding met zich meebracht, of die een bedreiging vormde voor de fysieke integriteit van betrokkene of anderen.
 - 2 tot de reacties van betrokkene behoorde intense angst, hulpeloosheid of afschuw. N.B.: Bij kinderen kan dit zich in plaats hiervan uiten in chaotisch of geagiteerd gedrag.
- B De traumatische gebeurtenis wordt voortdurend herbeleefd op één (of meer) van de volgende manieren:
 - 1 recidiverende en zich opdringende onaangename herinneringen aan de gebeurtenis met inbegrip van voorstellingen, gedachten of waarnemingen. N.B.: Bij jonge kinderen kan dit zich uiten in de vorm van terugkerende spelletjes waarin de thema's of aspecten van het trauma worden uitgedrukt.
 - 2 recidiverend akelig dromen over de gebeurtenis. N.B.: Bij kinderen kunnen angstdromen zonder herkenbare inhoud voorkomen.
 - 3 handelen of voelen alsof de traumatische gebeurtenis opnieuw plaats vindt (hiertoe behoren ook het gevoel van het opnieuw te beleven, illusies, hallucinaties en dissociatieve episodes met flashback, met inbegrip van die welke voorkomen bij het ontwaken of tijdens intoxicatie). N.B.: Bij jonge kinderen kunnen trauma-specifieke heropvoeringen voorkomen.
 - 4 intens psychisch lijden bij blootstelling aan interne of externe stimuli die een aspect van de traumatische gebeurtenis symboliseren of er op lijken.
 - 5 fysiologische reacties bij blootstelling aan interne of externe stimuli die een aspect van de traumatische gebeurtenis symboliseren of er op lijken.

²³Voor nader onderzoek is door Matorin & Lynn (1998) een schaal ontwikkeld met vier aspecten van traumatische seksualisering: vermijding en angst van/voor seksuele en psychische intimiteit, gedachten over seks, de rol van seks in relaties en aantrekking van / interesse in seksualiteit.

²⁴*Beknopte handleiding bij de diagnostische criteria van de DSM-IV*. Vertaling van de *Quick reference*, uitgegeven door de American Psychiatric Association. Nederlandse uitgave in samenwerking met de Nederlandse Vereniging voor Psychiatrie.

- C Aanhoudend vermijden van prikkels die bij het trauma hoorden of afstomping van de algemene reactiviteit (niet aanwezig voor het trauma) zoals blijkt uit drie (of meer) van de volgende:
- 1 pogingen gedachten, gevoelens of gesprekken horend bij het trauma te vermijden.
 - 2 pogingen activiteiten, plaatsen of mensen die herinneringen oproepen aan het trauma te vermijden.
 - 3 onvermogen zich een belangrijk aspect van het trauma te herinneren.
 - 4 duidelijk verminderde belangstelling voor of deelneming aan belangrijke activiteiten.
 - 5 gevoelens van onthechting of vervreemding van anderen.
 - 6 beperkt uiten van affect (bijvoorbeeld niet in staat gevoelens van liefde te hebben).
 - 7 gevoel een beperkte toekomst te hebben (bijvoorbeeld verwacht geen carrière te zullen maken, geen huwelijk, geen kinderen, of geen normale levensverwachting).
- D Aanhoudende symptomen van verhoogde prikkelbaarheid (niet aanwezig voor het trauma) zoals blijkt uit twee (of meer) van de volgende:
- 1 moeite met inslapen of doorslapen.
 - 2 prikkelbaarheid of woede-uitbarstingen.
 - 3 moeite met concentreren.
 - 4 overmatige waakzaamheid.
 - 5 overdreven schrikreacties.

Naast een aanduiding van belangrijke symptomen biedt deze beschrijving een belangrijk extra gegeven: de wisselwerking van voortdurend herbeleven (onder B) en aanhoudend vermijden (onder C). Die wisselwerking wordt beschouwd als een belangrijk punt juist voor slachtoffers van seksueel geweld. Veel klachten en overlevingsstrategieën (waaronder dissociatieve elementen) kunnen hierin geplaatst worden. Een beperking is het gegeven dat dit model geen specifieke aandacht geeft aan seksueel geweld, zodat een aantal zaken die in dit hoofdstuk aan de orde zijn geweest (waaronder het taboe en de seksuele identiteit) buiten het gezichtsveld blijven²⁵. Bij PTSS wordt vooral gekeken naar nachtmerries, opdringende beelden, een gevoel van verdooving. Bij seksueel geweld kijkt men vooral naar angst, depressie, zelfbeschuldiging en seksuele problemen. Suïcidaliteit, verslaving en herhaald slachtofferschap vallen ook buiten de symptomen van PTSS. Bovendien blijkt dat niet alle slachtoffers de verschijnselen van PTSS hebben. En tenslotte is de theorie van PTSS niet altijd van toepassing. Bij seksueel geweld is er niet altijd een overweldigende gebeurtenis, ondraaglijk gevaar, enzovoorts. Soms gaat het meer via de weg van misbruik van vertrouwen, macht, en een langdurige relatie. Om deze redenen is het de vraag of een PTSS-theorie voldoende inzicht biedt in de gevolgen van seksueel geweld (Finkelhor 1988, Mendel 1995, 77-79).

²⁵Om deze reden is er ook een research-gerichte Trauma Symptom Checklist (TSC-33/40) en een meer klinische Trauma Symptom Inventory ontwikkeld waarin voor seksueel misbruik specifieke signalen worden gemeten (Briere e.a. 1995, Gold e.a. 1994; Zlotnick e.a. 1996).

Herman (1993, 158-159), die gespecialiseerd is in traumatische stoornissen, zowel door politiek als seksueel geweld, voert dan ook een pleidooi voor een nieuwe diagnose: Complexe Posttraumatische Stress-stoornis. Zij omschrijft daarvoor de volgende criteria:

1. Een voorgeschiedenis van onderwerping aan totalitaire controle gedurende een langere tijdsperiode (maanden of jaren). Voorbeelden zijn gijzelaars, krijgsgevangenen, overlevenden van concentratiekampen en overlevenden van bepaalde religieuze sekten. Andere voorbeelden zijn mensen die onderworpen zijn geweest aan totalitaire systemen in de seksuele en huiselijke sfeer, onder wie overlevenden van mishandeling in het gezin, kindermishandeling, seksueel misbruik in de kinderjaren en georganiseerde seksuele uitbuiting.
2. Veranderingen in de affectregulatie, waaronder
 - * aanhoudende dysforie
 - * chronische preoccupatie met zelfmoord
 - * zelfverwonding
 - * woede-uitbarstingen of uiterst geremde boosheid (kan afwisselend voorkomen)
 - * dwangmatige of uiterst geremde seksualiteit (kan afwisselend voorkomen)
3. Bewustzijnsveranderingen, waaronder
 - * geheugenverlies of sterke herinneringen aan traumatische gebeurtenissen
 - * voorbijgaande perioden van dissociatie
 - * depersonalisatie / derealisatie
 - * herbeleving, hetzij in de vorm van dwangmatige posttraumatische symptomen, hetzij in de vorm van steeds terugkerende preoccupaties.
4. Veranderingen in de zelfperceptie, waaronder
 - * een gevoel van hulpeloosheid of een verlamming van initiatief
 - * schaamte, schuldgevoelens en zelfverwijt
 - * het gevoel beoedeld of gestigmatiseerd te zijn
 - * het gevoel volstrekt anders te zijn dan anderen (onder meer een gevoel dat men 'bijzonder' is, een gevoel van volslagen eenzaamheid, de overtuiging door niemand begrepen te worden en het idee dat men een niet-menselijke identiteit heeft)
5. Veranderingen in de perceptie van de dader, waaronder
 - * preoccupatie met de relatie tot de dader (waaronder preoccupatie met wraak)
 - * onrealistische toeschrijving van totale macht aan de dader (opgepast: de beoordeling van de machtsrealiteit door het slachtoffer is vaak realistischer dan die van de therapeut)
 - * idealisering of paradoxale dankbaarheid
 - * het gevoel dat er sprake is van een bijzondere of bovennatuurlijke relatie
 - * aanvaarding van het geloofssysteem of de rationalisaties van de dader
6. Veranderingen in relaties met anderen, waaronder
 - * isolement en terugtrekking
 - * verstoring van intieme relaties
 - * herhaaldelijk zoeken naar een redder (kan afwisselend voorkomen met isolement en terugtrekking)
 - * aanhoudend wantrouwen
 - * herhaaldelijk falen van de zelfbescherming
7. Veranderingen in het zingevingssysteem
 - * verlies van vertrouwen

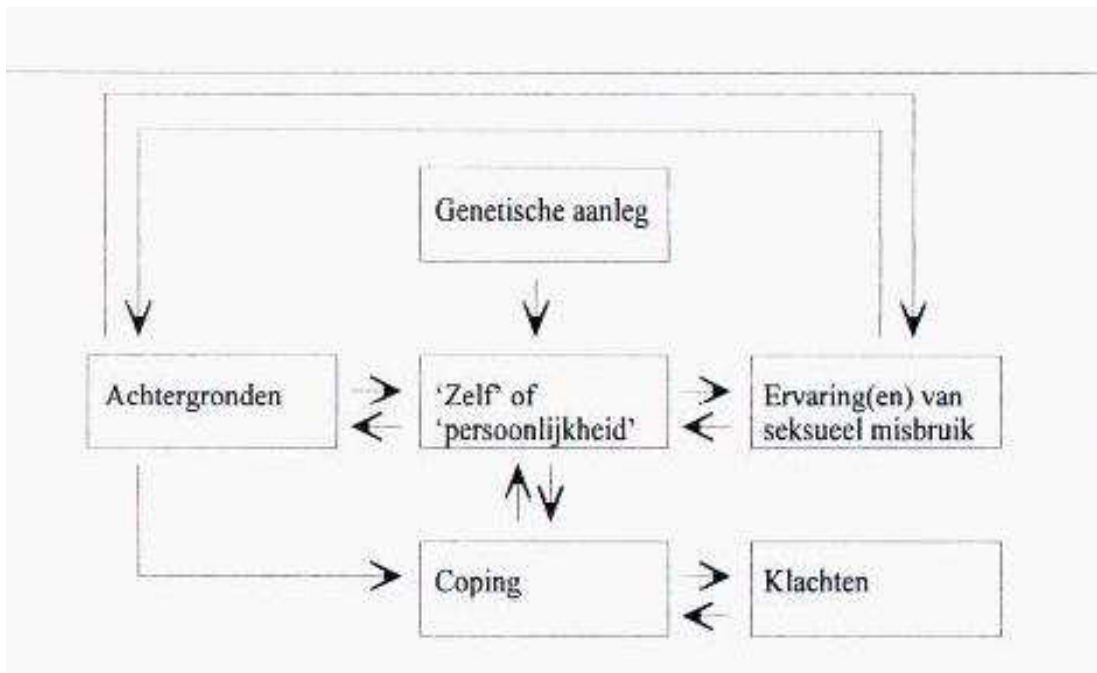
* een gevoel van hopeloosheid en wanhoop

Een voor ons belangrijke aanvulling is het 'Assumptive Worlds'- model (Janoff-Bulman 1988, 1992; Klein & Janoff-Bulman 1996). Dit is een benadering die meer aandacht geeft aan de cognitieve kant van gedachten, zelfbeelden en wereldbeelden. Volgens dit model zijn er met name drie fundamentele vooronderstellingen die in een traumatische ervaring (waaronder seksueel geweld) bedreigd worden. De eerste is de goedwillendheid van de wereld. Daar gaat het om het uitgangspunt dat de wereld en de mensen om je heen niet op het kwade uit zijn. De tweede is de betekenisvolheid van de wereld, dat wil zeggen dat er in de gebeurtenissen een zekere mate van rechtvaardigheid en beheersbaarheid is, en dat het niet enkel chaos of toeval is. De derde is de waarde van 'het zelf', waar het onder meer gaat om de mogelijkheid en het recht van de persoon om goede dingen mee te maken. Deze vooronderstellingen leven onbewust in mensen (en in de cultuur). Door ervaringen als seksueel geweld worden ze ondermijnd.

Het belang van dit model is dat het aangeeft dat trauma's - waaronder seksueel geweld - ook doorwerken in de manier waarop iemand zichzelf en de wereld beschouwt. Die interpretatievraag heeft parallellen in het vlak van het geloof. Het model is dan ook wel uitgewerkt om religieuze betekenisgeving te beschrijven (McIntosh 1995)²⁶. Schoemaker (1991) gebruikt een verwante 'script'-theorie, waarin basale aannames (Janoff-Bulman's basic assumptions), culturele vooronderstellingen, persoonlijke ervaringen en gender-boodschappen geplaatst worden. Een dergelijke benadering ligt ook onder het huidige onderzoek.

Uiteraard zijn er meer theorieën en modellen, waarbij bijvoorbeeld aandacht wordt gegeven aan biologische, neurofysiologische of psychosomatische processen, aan leergedrag en psychodynamische processen, aan gezinssystemen, gender-invloeden en sociale gevolgen, aan de manier van onthulling enzovoorts. Voor alle modellen geldt dat ze zich beperken tot bepaalde facetten. Daardoor kunnen ze niet, zoals Van Outsem (1992, 105) schrijft, 'verklaren waarom verschillende vormen van seksueel misbruik dezelfde 'gevolgen' hebben en waarom bij vergelijkbare vormen van seksueel misbruik vaak verschillende soorten klachten ontstaan.' Van Outsem (1992, 175) komt dan tot het volgende heuristische kader voor traumatisering in samenhang met seksueel misbruikervaringen:

²⁶Op andere wijze klinken de gedachten ook door in mijn boeken over geloof en crisisverwerking: Ganzevoort 1989, 1994, 1996b.



Het belang van dit model is het grote aantal interacties dat Van Outsem erin opneemt. Daarmee is de complexiteit weergegeven. Inhoudelijk zullen we - zeker in dit onderzoek - daarbij in het bijzonder ook denken aan factoren die te maken hebben met mannelijkheid en geloof en met de inbedding in sociale structuren. Voor een beter verstaan zullen we in het licht van een dergelijk heuristisch model moeten beginnen de hele levensloop van mensen te bestuderen en niet alleen de periode van het seksueel geweld of de tijd daarna. Een aspect daarvan is hoe mannen zelf hun verhaal vertellen, dat wil zeggen: hoe zij zelf hun context en levensloop construeren. Dat mag dan misschien niet het laatste woord zijn, voor de pastorale of psychotherapeutische begeleiding is die autobiografische betekenisgeving wellicht minstens zo relevant als de objectiverende verklaringstheorieën (Baird 1997). Verhalen zoals de betrokkenen die zelf vertellen leggen de verbanden die zij zien tussen oorzaken, betekenissen, gedrag en emoties. Ze bieden betekenissen voor het individu, maar ook herkenningkaders voor anderen (Bex Lempert 1994).

Seksueel geweld, mannen en geloof

We hebben het over een complexe zaak, en het onderwerp van dit boek maakt het nog complexer. Aan alle factoren die al aan de orde geweest zijn, voeg ik hier immers nog het onderwerp geloof toe. En geloof is waarschijnlijk een even complex gebeuren als de andere onderwerpen. Voordat ik kan overgaan tot een verkenning hoe geloof in deze verhalen een rol speelt, moet ik dan ook duidelijk maken wat ik onder geloof versta. In brede zin bedoel ik met geloof die vormen van zingeving die verband leggen met God. Sommigen zullen daarbij denken aan een persoonlijke God, anderen aan een meer onpersoonlijke goddelijke macht. Meer toegespitst beperk ik me feitelijk tot het christelijk geloof, zoals we dat in Nederland kennen. Ik weet niet of de verbanden tussen seksueel geweld en geloof

bij mannen in andere landen of godsdiensten precies hetzelfde liggen, en daarom doe ik daar geen uitspraken over. Wel neem ik ook het christelijk geloof zo breed mogelijk. Er zijn immers allerlei vormen waarin dat geloof naar voren komt. Ik heb het niet alleen over een bepaalde stroming binnen het christendom, of slechts over bepaalde overtuigingen of praktijken. Ook wil ik me niet beperken tot mensen die zichzelf nu als bewust gelovige zien. Wat ik wil proberen is uit te gaan van concrete mensen, die in hun eigen situatie op een bepaalde manier omgaan met geloven. Met dat materiaal en de verschillende velden die in dit hoofdstuk aan de orde zijn gekomen, wil ik bij een aantal centrale thema's zoeken naar de raakvlakken die daar liggen met geloof.

Ik had ook een andere invalshoek kunnen kiezen. Zo is het mogelijk om in te zetten bij wat er bekend is over het verband tussen seksueel geweld en geloof bij vrouwelijke slachtoffers, en te proberen dat te vertalen of te toetsen. Daarbij kan gedacht worden aan een beschadigd vermogen tot vertrouwen, hoop, intiem contact, het ervaren van acceptatie (Finkelhor e.a. 1989; Ganje-Fling & McCarthy 1996; Hall 1995; Rosetti 1995), aan centrale thema's in relatie tot geloof als schaamte, schuld, verantwoordelijkheid, vergeving, woede, afstandelijkheid, verlies van vrijheid en beheersing tegenover overgave, verbondenheid met een geloofsgemeenschap (Kane, Cheston, & Greer 1993; McLaughlin 1994; Smith e.a. 1995). Uit onderzoeken bleek seksueel misbruik ook negatief samen te hangen met religieuze betrokkenheid (Hall 1995), vooral voor mannelijke slachtoffers (Finkelhor, e.a. 1989) en voor slachtoffers uit conservatieve christelijke gezinnen. De religieuze praktijk nam juist toe voor agnostische en anders-religieuze slachtoffers (Elliott 1994). Kennedy, Davis & Taylor (1998) vonden bij de meerderheid van een groep van 70 vrouwelijks slachtoffers na een (volwassen) ervaring van seksueel geweld een toegenomen rol voor spiritualiteit in hun leven. Deze toegenomen spiritualiteit correleert met de veranderingen in gevoelens van welbevinden. Bij slachtoffers bij wie spiritualiteit was toegenomen, was het gevoel van welbevinden meestal hersteld, de anderen hadden nog vaak last van verminderd welzijn. De achtergrond hiervan lijkt te zijn dat een traumatische gebeurtenis het gevoel van welzijn vermindert, wat een toename in spiritualiteit veroorzaakt, wat vervolgens helpt het gevoel van welbevinden terug op het oude niveau te brengen. Dat kan samenhangen met de functies van spiritualiteit: de verbinding aan machtiger elementen, het verschaffen van hoop en bemoediging, de bevrediging van belangrijke persoonlijke behoeften, de relatie met anderen. Op al deze vier punten kan seksueel misbruik negatief inwerken (Ganje-Fling & McCarthy 1996), maar spiritualiteit / religie kan ook heilzaam bijdragen aan de verwerking, vooral wanneer het religieuze kader niet bij voorbaat door het seksueel misbruik is ingekleurd (zie de zojuist genoemde observaties van Elliott en de discussie aan het slot van hoofdstuk 5). Ook vond men een verband tussen godsbeelden en seksueel misbruik, maar alleen wanneer het ging om zeer ingrijpende traumatische ervaringen, wat verklaard wordt uit de verschillen tussen enkelvoudige en complexe posttraumatische stress-stoornissen (Doehring 1993). Andere literatuur gaat vooral ook in op de culturele en theologische dimensies van macht, seksualiteit, mannelijkheid en vrouwelijkheid, waarbij soms gesproken wordt van een 'godsdiensttrauma' (Capps 1995; Holderread Heggen 1993, 1996; Van Hoeve-de Jager 1996; Imbens & Jonker 1985; Jonker-de Putter 1990; Nadeau 1991; Pellauer e.a. 1987 eds.; Prendergast 1993).

Ook is het mogelijk om theorieën over geloof en crisisverwerking als basis te nemen en die toe te spitsen op seksueel geweld en mannen (Ganzevoort 1994, 1998f; Pargament 1997; Van Uden 1985; Van der Ven & Vossen 1995). Een derde optie is te beginnen bij het thema van de 'normale' functie en ontwikkeling van mannelijke seksualiteit en geloof, en van daar uit te kijken naar de storende invloed van seksueel geweld (Nelson 1992; Brod 1987 eds.). En tenslotte kunnen we een ontwikkelingspsychologische kijk op godsdienst gebruiken als kader (o.a. Fowler 1981; Jongsma-Tieleman 1993; Wulff 1991). Het nadeel van deze benaderingen is dat bij alle vier de opties de stap van de bestaande theorie naar de concrete situatie van ons onderzoek speculatief wordt. Daarom heb ik een exploratief onderzoek opgezet, uitgaande van de eigen verhalen van mannen over seksueel geweld en geloof, aangevuld met een vragenlijst waarin verschillende van de genoemde factoren zijn opgenomen. In de verschillende interpreterende en reflecterende hoofdstukken zal ik herhaaldelijk terugrijpen op de hier genoemde en andere invalshoeken.

Verantwoording van het onderzoek

De aanleiding voor het onderzoek ligt in het feit dat kennis en inzicht ontbreken in de relatie tussen seksueel geweld en geloof bij mannelijke slachtoffers. Dat heeft gevolgen voor de pastorale en therapeutische begeleiding van deze mannen, maar ook voor de theorievorming omtrent geloof en seksueel misbruik in het algemeen die immers tot op heden gebaseerd is op onderzoek bij vrouwelijke slachtoffers. Het onderzoek maakt deel uit van een breder programma. In het hier beschreven onderzoek ligt het accent op de persoonlijke betekenisgeving van seksueel misbruikte mannen. In een volgend project zal nagegaan worden welke specifieke aspecten van seksueel misbruik samenhangen met specifieke aspecten van geloof.

Probleemstelling

Het doel van dit onderzoek is te beschrijven als *het verwerven van kennis en inzicht in de autobiografische constructie ten aanzien van geloof en seksueel misbruik bij mannelijke slachtoffers met het oog op een meer adequate pastorale ondersteuning*. Hierbij is het kennisdoel de primaire focus in het empirische deel van het onderzoek. De verbetering van de pastorale ondersteuning zal met name meewegen in die delen van het boek waar de reflectie op het materiaal plaats vindt (het theoretisch-hermeneutische deel van het onderzoek). Met autobiografische constructie bedoel ik het weefwerk van betekenissen die een mens toekent aan zijn of haar ervaringen.

De vragen die in het onderzoek beantwoord dienen te worden zijn dan de volgende:

- *Welke betekenis geven mannen aan hun ervaringen met seksueel misbruik en met geloof, en hoe verbinden ze deze betekenissen?*
- *Hoe zijn deze betekenissen psychologisch en theologisch te waarderen?*
- *Welke implicaties heeft dit voor de pastorale theorie en praktijk?*

Met deze drie onderzoeksvragen wordt respectievelijk een beschrijvend, een duidend en een handelend accent gelegd²⁷. Deze accenten gelden echter niet

²⁷In de discussie over het vakgebied van de praktische theologie komt een dergelijke drieslag telkens voor. Browning (1991) spreekt van 'descriptive theology', 'systematic theology' en 'strategic practical theology.' Heitink (1993, 156-160) onderscheidt empirische, hermeneutische en strategische benaderingen, die hij koppelt aan de begrippen 'verklaren', 'begrijpen' en 'veranderen'. Van Kessel (1989) gebruikt de trits 'zien, oordelen, handelen.' In zijn bespreking van parallellen tussen deze indelingen plaatst Dingemans (1996, 63) wonderlijk genoeg Heitinks concept 'verklaren' naast Van Kessels 'oordelen' en Brownings' 'vision', dat wil zeggen de tweede fase (na de beschrijving en analyse) waarin de theologische interpretatie en evaluatie plaatsvindt. Het lijkt juist hier Heitinks concept 'begrijpen' te plaatsen. Overigens zijn het bij Heitink eerder benaderingen naast elkaar dan fasen na elkaar.

exclusief, alsof de drie vragen van het onderzoek zouden behoren tot verschillende scherp gescheiden fasen. In mijn visie op praktische theologie zijn de drie accenten onlosmakelijk met elkaar verweven. Ik schets eerst mijn visie op het vakgebied en bepaal daarna de positie van dit onderzoek daarbinnen.

Praktische theologie

Bij praktische theologie gaat het om de systematische bestudering van en reflectie op het 'spreken over God' (in de breedste zin) zoals dat in de bronnen van de praxis te vinden is. Daarmee bedoel ik dat de (al dan niet religieuze) praxis van mensen en gemeenschappen de primaire locus of bron voor de theologiebeoefening vormt. Parallel daaraan zou ik ook de andere theologische disciplines willen omschrijven als de systematische bestudering van en reflectie op het 'spreken over God' zoals dat in andere bronnen te vinden is, voor de bijbelse vakken in de bronnen van de bijbel, voor de systematische vakken in de bronnen van de christelijke leer en voor de historische vakken in de bronnen van de geschiedenis / traditie. Deze omschrijving impliceert een methodisch gelijke waardering voor de verschillende theologische disciplines. Bij elk van deze velden is sprake van eigensoortige bronnen die bestudeerd kunnen worden en van eigen hulpwetenschappen die daarbij dienen (Fowler 1983). De interactie tussen de verschillende disciplines kan bijdragen aan de eenheid van de theologie, maar principieel is elke discipline in zichzelf al voluit theologisch. Het voordeel van deze omschrijving is dat het gebruik van de adjectiva in de naam van de theologische disciplines gesynchroniseerd wordt. Zo wordt de term bijbelse theologie niet gebruikt in onderscheid met enige onbijbelse theologie, maar als aanduiding van een theologische bestudering van de theologie in of van de bijbel. Net zo staat systematische theologie niet tegenover onsystematische theologie, maar duidt het de theologische bestudering van de geloofssystemen (leerstellingen) aan. Het begrip praktisch in praktische theologie benoemt op dezelfde wijze het veld waarin het 'spreken over God' bestudeerd wordt.

Wat is dat 'spreken over God' dan?²⁸ Ik ga uit van het gegeven dat mensen altijd proberen betekenisvol te leven, dat wil zeggen: betekenis verlenen aan hun werkelijkheid. In termen van een narratieve theorie: mensen vertellen aan zichzelf en anderen verhalen waarin ze proberen hun leven te verstaan in een zinsamenhang. Dat vertellen is - impliciet of expliciet - altijd verbonden met de significante anderen die het publiek van het verhaal vormen. Deze zingeving valt nog niet automatisch samen met geloof. Ik laat vooralsnog in het midden of dat slechts een kwestie van vocabulaire is - 'God' als term voor wat anderen anders benoemen. Ik ga ervan uit dat de betekenis van termen altijd afhangt van de interactie tussen een verteller en zijn of haar publiek. Met die interactie hebben we ook als theologisch onderzoeker te maken.

²⁸Delen van deze gedachtengang verschenen in Ganzevoort (2000c) in het kader van een artikel over de theologische kwaliteit van het pastorale gesprek, waarbij de basis gezocht werd in het theologische materiaal dat de 'pastorant' (bij gebrek aan een beter woord) aandraagt.

Een toespitsing van zingeving is het begrip spiritualiteit. De exegeet Wink (1984, 1986, 1992) heeft in een trilogie over de geestelijke machten in het Nieuwe Testament beschreven hoe de geestelijke machten te zien zijn als het innerlijke aspect van de materiële werkelijkheid. Die geestelijke of spirituele werkelijkheid bestaat niet los van de materie, maar is er dialectisch mee verbonden. Dat sluit aan bij Henning Luther (1992), die een twee-werelden model afwijst. We hebben alleen deze concrete werkelijkheid, maar we blijven zoeken en verlangen naar wat boven deze werkelijkheid uitwijst. Symbolen spelen hierin een belangrijke rol, omdat ze present stellen wat in een materialistische wereldvisie niet benoemd kan worden. Spiritualiteit beschrijf ik dan ook als de binnenkant van deze werkelijkheid.

Geloof zou ik in dit verband willen omschrijven als verhalen dat het anders zou kunnen zijn (Streib 1997). Het gelovige van onze verhalen ligt er in dat we niet opgesloten blijven in onze verhalen, zelfs niet in de spirituele binnenkant daarvan. Het valt niet samen met ons verlangen. Geloof is een antwoord van mensen die aangesproken, uitgenodigd, aangespoord worden om te zien dat de werkelijkheid anders zou kunnen zijn (vgl. Ricoeur 1995). Dat zet ons in beweging in een heilige onrust waar de stem van ons verlangen en de stem die op ons toekomt elkaar willen ontmoeten. Binnen het christelijk geloof hebben we die stem die op ons toekomt de stem van God leren noemen, herkend in Jezus die in woord en daad steeds liet zien dat het anders zou kunnen zijn.

Bij dit alles is steeds sprake van een verbinding tussen het individuele en het collectieve. Dat is voor een adequate beschrijving van de praktische theologie en voor een positiebepaling daarbinnen noodzakelijk. Zingeving, spiritualiteit en geloof bestaan in de voortdurende interdependentie van persoon en context, van verteller en publiek. Zowel het individu als de gemeenschap leeft daarbij in interactie met de bredere context in tijd en ruimte. De bredere context in de tijd verwijst naar de sociale en religieuze traditie waarin men geworteld of ingegroeid is en naar de (uiteindelijk eschatologische) verwachtingen die het leven richting geven. De bredere context in de ruimte verwijst naar de culturen en samenlevingsverbanden met wie men in contact staat. De relatie tot en communicatie met deze bredere context behoren mede tot het object en de taak van de praktische theologie.

De praktische theologie bestudeert en bereflecteert de concrete werkelijkheid van mensen en gemeenschappen op zoek naar zingeving, spiritualiteit en geloof. Daarbij wordt de aandacht onmiddellijk ook gericht op God. Als praktisch theoloog ben ik geïnteresseerd in hoe mensen zich aangesproken weten door God en daarop antwoorden. Dat beperkt zich niet per definitie tot mensen die dat aangesproken zijn herkennen in de verhalen van de christelijke traditie en cultuur. Wel ligt daar voor mij het eerste referentiekader.

Mijn benadering geeft dus een eigen invulling aan, maar verwijdt zich niet van de definitie die Heitink (1993, 18) geeft voor de praktische theologie: de empirisch georiënteerde theologische theorie van de bemiddeling van het christelijk geloof in de praxis van de moderne samenleving. De keuze voor een omschrijving van praktische theologie als bestudering van de bronnen van de praxis betekent wel een nuancering van een bepaalde interpretatie van het handelingsperspectief. Dit perspectief is sinds de jaren zeventig dominant geworden in de visie op praktische theologie, waarmee een directe verbinding tussen kennis en theorie enerzijds en strategisch handelen anderzijds werd

gelegd. Het gaat dan om de analyse van de bestaande praxis en het ontwikkelen van een nieuwe praxis. Er zijn verschillende bezwaren in te brengen tegen de wijze waarop praktische theologie als handelingswetenschap is ontwikkeld (Failing & Heimbrock Hrsg 1998). In de eerste plaats is het de vraag of de gerichtheid op sociale handelingen niet bij voorbaat het zicht op het handelen Gods inperkt. Dat is niet noodzakelijkerwijs zo; Heitink (1993, 164) ziet God (preciezer: de Heilige Geest) als subject van het bemiddelend handelen. Het probleem daarbij is dat een definitie van bemiddeling los van deze theologische interpretatie ontbreekt. Daardoor dreigt een cirkelredenering: sociale handelingen zijn bemiddelend als God handelt, en dat doet Hij als er bemiddeling is. In de tweede plaats draagt de gerichtheid op verandering in zich dat de menselijke werkelijkheid als maakbaar wordt gezien, waarbij rationaliteit en functionaliteit centrale criteria worden. Dat beperkt bovendien het zicht op alledaagse religieuze ervaring. Van der Laan (1994, 20) stelt in dat kader dat de wending naar het subject meebrengt dat praktische theologie niet alleen een handelingswetenschap is of kan zijn maar vooral ook een theologische duidingswetenschap. In de derde plaats wordt het handelen om pragmatische redenen (maar ten onrechte) vaak beperkt tot kerkelijk of ambtelijk handelen (Heitink, 1993, 123vv; Van der Laan, 1979; Van der Laan 1990, 270).

Verdiscontering van deze bezwaren leidt niet per definitie tot een afwijzing van het hermeneutisch georiënteerde handelingsperspectief (Heitink 1998a, 554), maar wel tenminste tot een onderscheid tussen twee lagen van het handelen. Van der Ven & Visscher (1985, 193) onderscheiden bijvoorbeeld enerzijds het religieus communicatief handelen (het geloof) en anderzijds het pastoraal handelen dat op dit religieus communicatief handelen is gericht. Heitink (1993, 20, 164) spreekt van een dubbele praxis: de praxis van de moderne samenleving (inclusief religieuze aspecten) en de praxis van de bemiddeling van het christelijk geloof die het directe object van de praktische theologie is.

Van der Laan (1994) hanteert een zelfde onderscheiding tussen wat hij noemt geloofspraxis en pastoraal handelen. Onder geloofspraxis verstaat hij het religieuze handelen en leven (de geloofsuitingen) van individuen en groepen, het religieus-communicatief handelen (het geloofsgetuigenis) en de intra-persoonlijke religieuze communicatie: 'die psychische of geestelijke processen, die betrekking hebben op het - mee in relatie tot het christelijk geloof - omgaan met existentiële ervaringen.' Zo beschouwt Van der Laan het veld van de individuele en collectieve godsdienstigheid als behorend tot het object van de praktische theologie. De geloofspraxis van zogenaamde leken hoort voor hem tot het materiële of eigen object van de praktische theologie. Deze wending naar het subject is sterk beïnvloed door Ernst Lange (Van der Laan 1989) en goed gearticuleerd door Henning Luther (1992). Van der Laan bekritiseert de limitatieve opvatting die deze geloofspraxis slechts vanuit het intermedieërend handelen aan de orde stelt in de praktische theologie.

Deze aanzetten maken twee lijnen zichtbaar die onderling sterk samenhangen. De ene betreft de verbreding of verschuiving van het handelend subject. Dat betreft niet meer slechts de ambtsdrager, zelfs niet het handelen van de kerk als geheel, maar ieder die religieus-communicatief handelt. De andere betreft de verschuiving van handelen naar duiden. De laatste verschuiving is geen exclusieve keuze voor duiden boven handelen; wel wordt principieel het primaat gelegd bij de betekenissen van het handelen.

Nu komt de vraag op of hiermee in mijn benadering aan het pastoraal strategisch handelen niet een te kleine plaats wordt gegeven. Het mag duidelijk zijn - ook door de drievoudige vraagstelling in dit onderzoek - dat dat niet mijn bedoeling is. Wel wil ik nog twee kanttekeningen plaatsen ter verheldering van de relatie tussen de geloofspraxis en het pastoraal handelen. In de eerste plaats acht ik het principieel juist voorrang te geven aan de geloofspraxis. Het pastoraal handelen is ondergeschikt aan de geloofspraxis en dienend daarop gericht. In de tweede plaats ben ik ongelukkig met de verbinding (soms bijna gelijkstelling) van pastoraal handelen met 'de bemiddeling van het christelijk geloof' of met het strategisch perspectief. Zo schrijft Heitink (1993, 20): 'Praktische theologie houdt zich bezig met de vraag hoe deze processen (bemiddeling en communicatie, RRG) zo kunnen verlopen en hoe deze structuren zodanig kunnen worden ingericht, dat werkelijk van overdracht van de christelijke traditie sprake is'. En: 'Dit communicatieve handelen (in dienst van het evangelie, RRG) vormt de basis voor vormen van bemiddeling, verstaan als *strategisch* (cursief in origineel, RRG) handelen, die willen bevorderen dat de werkelijkheid meer gaat beantwoorden aan het perspectief dat ons in het geloof en in de hoop op de komst van het Rijk Gods geschonken is' (153). Nu denkt Heitink bij bemiddeling ook aan wederkerigheid en wijst hij 'elke bevoogdende en betuttelende vorm van bemiddeling' af (164). Toch krijgt door de invulling de term bemiddeling te zeer de klank van het overdragen in een subject-object relatie, en wordt te weinig verdisconteerd dat het christelijk geloof reeds in de praxis van gelovige subjecten aanwezig is.

Dat geldt eveneens voor het strategische perspectief. Strategisch handelen is niet beperkt tot de pastor en hoeft evenmin door de praktisch theoloog te worden ingevoerd. In de praxis van gelovige subjecten is al sprake van intentioneel en strategisch handelen gericht op een verandering van die praxis. Het strategisch handelen door de pastor is dan ook niet het begin van de verandering van de praxis. Het gaat bij het strategisch perspectief primair om de bestudering van en reflectie op de veranderingen die reeds in de praxis gaande zijn of die door betrokkenen in die praxis gewenst worden. Dat wordt bijvoorbeeld zichtbaar in wat de mannen in de interviews zelf vertellen.

De norm of het ideaal waaraan het (strategisch, agogisch) handelen wordt gemeten, wordt niet buiten de geloofspraxis bepaald. De praktisch theoloog is in voortdurende interactie met de direct betrokkenen in een concrete situatie. In die interactie wordt de geloofspraxis beschreven en geanalyseerd (empirisch perspectief), geduid en gewaardeerd waarbij Schrift, traditie, cultuur en samenleving in de relatie meekomen en de interactie leidt tot een normstellende interpretatie (hermeneutisch perspectief), en worden aanzetten voor een verdere ontwikkeling van de geloofspraxis ontworpen en beproefd (strategisch perspectief). Dat wil zeggen dat het bepalen van normen en idealen voor de geloofspraxis in diezelfde geloofspraxis plaats vindt. Immers, de bestaande geloofspraxis heeft - ook los van de praktische theologie - een eigen toegang tot Schrift en traditie die voor de betrokkenen normstellend zijn. Andersom heeft de praktische theologie - los van de geloofspraxis - geen mogelijkheden te komen tot een interpretatie van die geloofsbronnen die voor de geloofspraxis normatief zou moeten zijn.

Dat degradeert de praktisch theoloog niet tot neutrale of objectief gedistantieerde toeschouwer. Zij of hij brengt in de bestudering en reflectie ook

een eigen visie, belang en beleving mee. Ook de praktisch theoloog zal als (gelovig) subject deel uitmaken van de interactie die in elk onderzoek aan de orde is. In die interactie kan de praktisch theoloog ook de positie van kritisch tegenover innemen. Zeker mag van de praktisch theoloog verwacht worden dat de geloofspraxis van 'leken' structureler en systematischer in gesprek wordt gebracht met Schrift, traditie, cultuur en theologie. Waar het mij om gaat is het benadrukken van een principiële voorrang voor de geloofspraxis van het gelovig subject en een maximale helderheid over de positie die de praktisch theoloog in de interactie kiest.

Overigens impliceert deze visie op de rol en taak van de praktisch theoloog een aantal fundamentele normen en waarden. Zo wordt hermeneutisch prioriteit gegeven aan mensen boven teksten, aan ontmoeting boven waarheid, enzovoorts. Bovendien wordt het uitgangspunt genomen in het recht van mensen auteur van hun eigen verhaal te zijn. Dat suggereert een vergaand relativisme, maar impliceert tegelijk dat de praktisch theoloog zich dient te verzetten tegen alles wat dat auteursrecht weerstaat. Het beschrijven en valideren van bronnen in de praxis heeft dan ook van meet aan een normatieve dimensie.

De samenhang van beschrijving, duiding en handeling is in elk voluit praktisch-theologisch onderzoek aan de orde. De volgorde en de mate van explicitering kunnen verschillen. Dat heeft er onder meer mee te maken dat elk onderzoek ook weer deel uitmaakt van een grotere stroom van onderzoek. Zo kan een bepaald onderzoek zich vooral richten op de empirische beschrijving van interventies rond een bepaald fenomeen, waarbij de beschrijvingscategorieën genomen worden uit de systematische theologie²⁹. De onderzoeksrouten is dan schijnbaar hermeneutiek - strategie - empirie. Binnen elke fase van dit onderzoek is echter sprake van een nieuwe samenhang van beschrijven, duiden en handelen, terwijl op een hoger niveau dit gehele onderzoek kan gelden als een empirische bijdrage. De kwaliteit van praktisch-theologisch onderzoek hangt niet enkel af van de kwaliteit van deze drie aspecten op zichzelf, maar vooral van hun onderlinge samenhang (Jonkers 2000).

Het huidige onderzoek

In dit onderzoek ben ik primair gericht op de betekenissen die seksueel misbruikte mannen toekennen aan zichzelf, anderen en God en op de handelingen die daar uit voortkomen. Ik zoek die betekenissen in de autobiografische constructie en presentatie, waarbij ik vooral kijk naar de plaats die seksueel misbruik en geloof in hun verhalen innemen. Mijn eerste taak daarbij is het registreren en interpreteren van deze verhalen en betekenissen die zij zelf geven. Daarmee worden deze verhalen en betekenissen gehoord en gevalideerd: het serieus nemen van hun verhalen impliceert een erkenning van hun ervaring en interpretatie. Mijn tweede taak is het reflecteren op deze betekenissen in hun onderlinge relatie en in de bredere context van de christelijke

²⁹Van der Ven (1990, 138-179), beschrijft een bepaalde volgorde van empirisch praktisch-theologisch onderzoek. Veel onderzoek in deze stroming werkt met interventiemomenten zoals cursussen, waarbij voor- en nametingen gehouden worden. Zie bijdragen in Van der Ven & Vossen (1995).

traditie, waarbij ik zoek naar heilzame (her-)interpretaties. In het vervullen van deze twee taken ben ik bezig de constructies ten aanzien van geloof en zingeving communicatief vruchtbaar te maken³⁰. Dat staat ten dienste van de ontmoeting tussen (gelovige) subjecten met en binnen de kerk. Uit deze hermeneutische communicatie vloeien strategische en agogische overwegingen en adviezen voort.

PARTICIPANTEN

Aan het onderzoek hebben twaalf mannen meegewerkt. Zes van hen meldden zich vrijwillig na een oproep in het blad *Perspectief* van de 'Vereniging tegen Seksuele Kindermishandeling in het Gezin'(VSK). Drie participanten meldden zich na een oproep in het tijdschrift *Praktische Theologie* die ze rechtstreeks of via hun predikant onder ogen hadden gekregen (Ganzevoort 1996c). Twee participanten werden op andere wijze door een predikant of therapeut geattendeerd op het onderzoek. Een participant tenslotte meldde zich na een lezing die ik over het onderwerp had gehouden. Voor allen geldt dat ze op de hoogte waren van het doel van het onderzoek en wisten dat de onderzoeker theoloog en predikant was. De helft van de deelnemers wist vooraf dat de onderzoeker ook zelf ervaringen van seksueel misbruik kende. Dit droeg bij aan het vertrouwen dat zij hadden in het interview. De meeste participanten maakten duidelijk dat ze belang stelden in het onderzoek omdat op deze wijze de beleving van mannelijke slachtoffers meer aandacht zou kunnen krijgen. We hebben in het onderzoek te maken met een gevarieerde groep participanten. De gemiddelde leeftijd is 47 (van 33 tot 62). Ook op andere punten is sprake van variatie, zoals blijkt uit onderstaand overzicht. Hoewel het onderzoek geen enkele pretentie heeft op het punt van statistische generaliseerbaarheid, is het voor de weging van de resultaten van belang dat de groep participanten niet te eenzijdig is samengesteld. In hoofdstuk 4 worden nadere gegevens gepresenteerd over de aard van het misbruik en de religieuze dan wel kerkelijke betrokkenheid. Ook daar wordt een aanzienlijke spreiding zichtbaar.

Tabel 2.1 Demografische gegevens van de respondenten

Woonplaats	Jeugd	Heden	Levensbeschouwing	Jeugd	Heden	Beroepssector ³¹
westen	5	3	rooms-katholiek	6	2	zorgsector 2
zuiden	5	2	protestants	5	3	overheid 2
noorden	1	2	protestants / Joods	1		bedrijfsleven 5
oosten	1	4	ongedifferentieerd		3	onderwijs 1
midden	-	1	oosters		1	kerk 2
			geen		3	

³⁰Luther (1992, 13) benadrukt dat de reflecties en constructies van 'leken' ten aanzien van geloof als theologie moeten worden aangemerkt, en noemt het communicatief vruchtbaar maken daarvan als specifieke taak van de wetenschappelijke theologie.

³¹Van deze mannen zijn er vier ten tijde van het interview niet werkzaam wegens langdurige ziekte of arbeidsongeschiktheid.

METHODE

De primair gebruikte onderzoeksmethode is de analyse van narratieve interviews. Voorafgaand aan het interview werd de participanten informatie toegestuurd over het project en over de te maken afspraken (informed consent). Deze brief gaf bij geen van de participanten aanleiding tot nadere vragen of aarzelingen. De brief luidde als volgt:

Geachte Heer <naam>

Van <naam contactpersoon> begreep ik dat u er geen bezwaar tegen had wanneer ik u zou benaderen (of: Allereerst mijn hartelijke dank voor uw reactie op de oproep) voor het onderzoek dat ik momenteel uitvoer aan de Theologische Universiteit Kampen. Het onderzoek waarvoor ik uw medewerking vraag betreft het geloof van seksueel misbruikte mannen. Preciezer gezegd gaat het om de vraag of en hoe seksueel misbruik invloed heeft op de persoonlijkheid en het geloof. Omdat er over mannelijke slachtoffers nog vrij weinig bekend is (zeker als het gaat om het verband met geloof), is het van het grootste belang dat rechtstreeks betrokkenen aan het woord komen. Dit onderzoek is nodig om de pastorale deskundigheid op dit punt te vergroten, en om vergelijkingsmateriaal te kunnen bieden voor theorieën die helemaal gebaseerd zijn op vrouwelijke slachtoffers. Ik besef dat meewerken aan dit onderzoek voor u moeilijk kan zijn. Toch kan het ook zijn dat de gelegenheid om deze ervaringen te bespreken u verder helpt in uw omgaan ermee. Dan is het onderzoek niet alleen waardevol voor de wetenschap en de hulpverlening, maar ook voor uzelf. De bedoeling is, dat ik u zal interviewen. Het interview zal ongeveer twee uur duren. We kiezen een plaats die u geschikt vindt. Dat kan bij u thuis zijn, in Kampen op de universiteit, of elders. Het interview begint met de uitnodiging om uw eigen verhaal te vertellen. In welke vorm en volgorde u dat doet is uw vrije keus. Wanneer bepaalde punten nog niet helemaal duidelijk zijn, zal ik aanvullende vragen stellen. Ook zal ik u vragen om een paar feitelijke gegevens uit uw levensloop, om de structuur van het interview goed te kunnen analyseren. Aan het einde van het interview zal ik ook vragen of het gesprek voor u aanleiding is om op enige wijze hulpverlening te zoeken. Waar dat nuttig is wil ik graag helpen om te proberen passende hulpverlening te vinden.

Om het materiaal zorgvuldig te kunnen bestuderen worden de interviews op cassette opgenomen. De interviews worden vervolgens onderzocht, en de samenvatting van de analyse van uw interview leg ik aan u voor, om uw reactie daarop te kunnen horen. Waar nodig wordt de analyse bijgesteld. Naast het interview wordt u een schriftelijke vragenlijst voorgelegd. Het doel hiervan is op verschillende onderdelen preciezere gegevens te vinden. Dat is nodig om te ontdekken op welke punten de verbinding tussen seksueel misbruik en geloof ligt. Bovendien is deze vragenlijst nodig om de groep die geïnterviewd wordt te vergelijken met een grotere groep aan wie de vragenlijst wordt voorgelegd³².

De gegevens worden vanaf het begin anoniem gebruikt. Namen worden weggelaten, details veranderd, enzovoorts. Zo probeer ik (in overleg met u) te waarborgen dat u anoniem blijft. Ook de cassette-opname van het interview wordt

³²Dit voornemen is in het huidige project nog niet gerealiseerd.

na afloop gewist. Op de regel van absolute geheimhouding zal slechts in noodgevallen een uitzondering worden gemaakt, zoals hieronder wordt aangegeven. De reden van die uitzondering ligt in de (wettelijke en morele) plicht om in bepaalde gevallen melding te doen.

Om uw vrijwilligheid en privacy vast te leggen stel ik dus de volgende afspraken 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 opgaaf van redenen.
- Alle gegevens blijven anoniem. Niemand anders dan ikzelf krijgt te horen wie er geïnterviewd is. Uiteraard worden uw naam en adres aan niemand doorgegeven zonder uw uitdrukkelijke toestemming.

- Op de regel van geheimhouding zal ik uitzondering moeten maken in twee gevallen:

als een identificeerbare ander aanwijsbaar gevaar loopt het slachtoffer te worden van seksueel misbruik, of

als in het gesprek blijkt dat het noodzakelijk is dat hulpverleners of vertrouwensartsen worden verwittigd.

Ik zal dit met u bespreken, en waar mogelijk met u overleggen.

- U stemt er in toe dat (delen van) het (anonieme) materiaal gebruikt wordt voor het onderzoek en daarbij behorende publicaties.

Over ongeveer twee weken zal ik contact opnemen via telefoonnummer <telefoonnummer>. U kunt natuurlijk ook bellen als u op dit moment al nadere vragen heeft of informatie wenst.

Hoogachtend,

De interviews werden afgenomen door de onderzoeker en werden meestal bij de participanten thuis gehouden. Twee participanten prefereerden een gesprek ten huize van de onderzoeker, en een participant werd geïnterviewd in de werkkamer van de onderzoeker. De gesprekken duurden steeds ongeveer twee uur. De opening van de interviews was steeds vrijwel letterlijk gelijk, bijvoorbeeld: 'Nou, zoals gezegd, ik zou je willen vragen om ehm je verhaal te vertellen, hoe en vanaf waar je maar wilt.' Het verhaal dat de participanten daarop begonnen te vertellen werd door de interviewer niet onderbroken. Wel werden aanzetten gegeven om verder te vertellen, en werd doorgevraagd als er een stilte viel. Wanneer na verloop van tijd de grote lijnen waren verteld, werd indien nodig expliciet gevraagd meer te vertellen over geloof en religie. De interviews werden afgerond met de vraag of er nog iets ontbrak.

De interviews zijn op band opgenomen en na het gesprek uitgetypt, compleet met coderingen voor pauzes, gekuch, onderbrekingen, onduidelijkheden en hoorbare gemoedstoestanden. Deze transcriptie vormt de basis voor de analyse, al werd bij onduidelijkheden terug gegrepen op de geluidsband.

De analyse van de interviews was gericht op de autobiografische constructie en presentatie. Daartoe werd eerst een samenvatting van het verhaal gemaakt die expliciet aandacht gaf aan levensloop, geloof, seksueel misbruik, beleving en verwerking (hoofdstuk 3). Op grond hiervan werd een aantal voorlopige thema's vastgesteld die in dat specifieke interview centraal leken. De

samenvatting is aan de participanten toegezonden met de vraag of de weergave adequaat was en geen dreiging inhield voor de anonimiteit van de participant. Met twee participanten is het contact verbroken geraakt, waarschijnlijk door verhuizing. Hun verhaal is dan ook ongecorrigeerd opgenomen.

De tweede fase (hoofdstuk 4) van de analyse is gericht geweest op het constateren van inhoudelijke samenhangen, overeenkomsten en verschillen. In aansluiting bij het literatuuroverzicht van hoofdstuk 1 is beschreven hoe allerlei aspecten en facetten van seksueel misbruik en geloof bij deze mannen aan de orde komen. Ook zijn de centrale thema's hier geordend naar hun overeenkomsten.

In de derde fase van de analyse is de aandacht gericht op de structuren in de interviews (hoofdstuk 5). De tekst van de interviews werd op de voor dit interview centrale thema's gecodeerd, waarbij de definitieve vaststelling van de thema's in wisselwerking met de codering plaats vond met als criterium een 'best fit'. Dat wil zeggen dat de vaststelling van de categorieën en de codering van de tekst bijgesteld werden tot alle tekst op natuurlijke wijze paste bij één van de geleidelijk preciezer wordende categorieën. Per interview werden uiteindelijk drie tot vijf thema's (verhaallijnen) vastgesteld. De vaststelling van de codering geschiedde op basis van consensus tussen de onderzoeker en de onderzoeksassistent, Annet de Vries. Aan de hand van deze codering werd de tekst in fragmenten verdeeld, waarbij de overgang van de ene verhaallijn naar de andere als grens tussen de fragmenten werd genomen.

Alle fragmenten werden vervolgens gecodeerd voor een aantal centrale variabelen die voortkomen uit de narratieve theorie die het onderzoek draagt (Ganzevoort 1998a, 1998e). Daarin worden zes dimensies van narrativiteit onderscheiden aan de hand van de definitie van het narratieve proces als *de verhaal-achtige 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.*

Bij *structuur* gaat het om de ordening van feiten, de tijdsorde en de zinsamenhang waarin een en ander wordt geplaatst. Eerder impliciet dan expliciet komt hier de vraag aan de orde naar samenhang of fragmentering, geschiedenis en toekomst, verlangen en vrees, teleurstelling en tevredenheid, oorsprong en hoop. Bij *perspectief* gaat het om de vraag welk discours gehanteerd wordt en wie de macht heeft het discours te bepalen. Hier wordt het subjectieve van de verteller benadrukt en gevalideerd, om vervolgens in gesprek gebracht te worden met andere subjectieve vertellers. Bij de dimensie van *ervaren en verstaan* gaat het om de wisselwerking tussen lichaam, emoties en verhaal. Het verhaal van een mens is niet slechts een cognitieve zaak. De betekenissen die een mens toekent aan zichzelf, anderen en gebeurtenissen zijn omvattender. Bij de *rolverdeling* gaat het om de vraag wie in het verhaal worden opgenomen en wie niet, en hoe de verteller ieder een plaats geeft. Dat betreft ook de impliciete of expliciete rol van God. De *relationele positionering* betreft de vraag hoe de verteller het eigen verhaal gebruikt om de ontmoeting vorm te geven. Dat gebeurt van beide kanten. De positionering waarmee de interviewer de gesprekspartner tegemoet treedt is evenzeer bepalend voor wat er aan communicatie geschiedt. De laatste dimensie, die van het *publiek* betreft de verantwoording van het leven: is mijn verhaal plausibel, legitiem? Mag het

er staan zoals ik het vertel? Is het publiek uniform of incoherent samengesteld?

Van deze zes dimensies is voor de analyse gekozen voor structuur (specifieker: tijd en waardering), en rolverdeling. De fragmenten van de interviews werden derhalve gecodeerd op verschillende dimensies. In de dimensie tijd werd gecodeerd voor jeugd, verleden, heden en toekomst. Bij waardering werd onderscheiden tussen gewenst, ongewenst en gemengd / neutraal. Bij rolverdeling werd gecodeerd voor ieder persoon en collectief in het verhaal. Daarnaast werd gecodeerd voor geloof (onderscheiden naar beleving, overtuigingen en gedrag), seksualiteit en seksueel misbruik (achtergronden, gebeurtenissen, beleving, gevolgen). Op deze wijze werd aan ieder fragment een aantal codes toegekend.

In een statistische analyse zijn vervolgens clusters van min of meer gelijksoortige tekstfragmenten bepaald en is de samenhang van deze clusters met de coderingsvariabelen berekend. Daardoor werden patronen van coderingen zichtbaar, aan de hand waarvan de autobiografische constructie nader is geïnterpreteerd. Met behulp van deze structuuranalyse zijn een aantal bovenindividuele patronen geïdentificeerd. Deze patronen hebben vooral te maken met de vraag hoe het verhaal wordt geconstrueerd. Daarbij spelen verhaallijnen, perioden en waardering een belangrijke rol. De verschillende constructiemethoden worden aan het eind van hoofdstuk 5 beschreven. Zo kunnen we met deze patronen zowel de uniciteit van de autobiografische constructies als de overeenkomsten beschrijven.

Met deze drie fasen is getracht een stap verder te komen dan de vaak wat intuïtieve inhoudsanalyse die kwalitatief onderzoek soms eigen is. In een dialectiek van 'begrijpen' en 'verklaren' (Ricoeur 1991) worden betekenissen getoetst door een zekere mate van objectivering. De door de onderzoeker 'gelezen' betekenissen worden in de structuur-analyse aangescherpt, terwijl de meer objectief gevonden structuren in het licht van de inhoudelijke betekenissen worden geïnterpreteerd.

ONDERZOEKER

De rol van een onderzoeker in een onderzoek als dit is groot. In het algemeen kan gesteld worden dat een onderzoeker een eigen laag van betekenissen toevoegt aan het materiaal. Dat gebeurt uiteraard bij de interpretatie van interviews, maar het speelt ook bij de formulering van een probleemstelling, de keuze voor onderzoeksmethoden, de reflectie op het materiaal en de wijze van publicatie. In de lijn van mijn visie op narrativiteit en praktische theologie zijn de subjectiviteit en het persoonlijke perspectief van de onderzoeker belangrijke en positief te waarderen bijdragen aan het onderzoeksproces. Om die reden vind ik het van belang hier verantwoording af te leggen van mijn positie in het onderzoeksveld. Ik heb er naar gestreefd mijn interpretaties doorzichtig te maken en duidelijk te zijn wanneer ik eigen interpretaties aanbiedt, om zo de lezer in staat te stellen de interpretaties te wegen. In de theologische reflecties van de slothoofdstukken zijn mijn positie en visie uiteraard nog meer in het geding dan in de beschrijvende hoofdstukken.

Om te beginnen is die positie gekleurd door het gegeven dat ik zelf seksueel misbruik heb meegemaakt (Ganzevoort 1996c). Dat kan gevolgen hebben voor de wijze waarop ik gegevens uit de interviews interpreteer. Vervolgens wordt mijn

interpretatie en verdere reflectie gekleurd door mijn visie op geloof en op de aanwezigheid van God in deze werkelijkheid. Ik ben oprecht geïnteresseerd in de diverse verschijningsvormen van geloof en religie in onze cultuur, maar heb uiteraard niet met elke vorm evenveel affiniteit. Wel is blijkens de interviews en de nagesprekken over de samenvattingen de interactie blijvend bepaald geweest door respect en begrip.

In de rol van onderzoeker zijn twee posities te onderscheiden. De ene is de opstelling van de onderzoeker, die - als empirisch onderzoeker - een enigszins gedistantieerde positie inneemt. De andere invloed is die van de concrete interactie van het interview, waarbij de aandacht van de onderzoeker voor het verhaal van de participant de facto validerend werkt. Ons onderzoek bevindt zich tussen deze twee invloeden. Dreyer (1998) wijst op de dialectische verhouding in praktisch theologisch onderzoek tussen de positie van objectief observator en die van betrokken participant. Hij verbindt de twee met behulp van Ricoeurs hermeneutische theorie van toe-eigening en distantiatie. Dreyer noteert dan vier van Ricoeurs hermeneutische proposities: Om te beginnen wordt alle objectiverende kennis voorafgegaan door een relatie van toe-eigening (beloning) waarop we nooit helemaal kunnen reflecteren. Door distantiatie ontstaat een relatieve autonomie van objectiverende kennis. Distantiatie (en de bijbehorende objectiverende kennis) is daarbij de voorwaarde voor de mogelijkheid van ideologiekritiek. Distantiatie is vervolgens ook een moment van de toe-eigening zelf. Daarom is objectiverende kennis altijd partieel en kan zij zich slechts gedeeltelijk vrij maken van de toe-eigening. Ideologiekritiek is derhalve altijd incompleet: kennis onttrekt zich voortdurend aan de ideologie, maar de ideologie blijft het model voor de interpretatie.

Concreet betekent dat dat tijdens het interview niet alleen sprake is van objectiverende data-verzameling, maar tevens van betrokken erkenning van het verhaal van de participant. In de analyse-fase wordt gestreefd naar een voor de participant maximaal herkenbare weergave van zijn betekenisgeving terwijl gelijktijdig kritische vragen worden gesteld bij de belangen die meespelen als zij hun verhaal vertellen. Zo lijkt bij participanten als verteldoel mee te spelen dat zij erkenning zoeken voor het misbruik als verklaring voor hun ingewikkelde en ernstige problematiek. Bij enkele andere participanten kan men op grond van hun verhaal vermoeden dat zij zelf anderen beschadigd of misbruikt hebben; hun verteldoel lijkt te liggen in zelfrechtvaardiging. In de reflectiefase wordt gestreefd naar een strategisch gerichte hermeneutische doordenking van de betekenisgeving en het geloof van deze mannen. Tegelijk wordt in deze doordenking gezocht naar heilzame correcties en interventies. De publicatie van dit onderzoek tenslotte is evenzeer een blijk van betrokken erkenning als een verbreiding van enigermate objectiverende kennis. **BETEKENIS EN BEPERKINGEN VAN HET ONDERZOEK**

Het onderzoek dat hier gepresenteerd wordt heeft een relevantie en betekenis die verder gaat dan de eenmalige ontmoeting met deze twaalf mannen. Het kent ook een aantal beperkingen die bij weging van de resultaten bedacht moeten worden.

Om te beginnen is het onderzoek van belang voor de theorievorming over de relatie tussen seksueel geweld en geloof. Bij kwalitatief onderzoek als het onderhavige wordt de eis van generaliseerbaarheid anders ingevuld dan bij kwantitatief onderzoek. Daar gaat het om het generaliseren van de resultaten naar een grotere populatie; bij kwalitatief onderzoek om het verbreden van de

resultaten tot een geldige theorievorming. Ik trek derhalve geen conclusies over de totale populatie van mannelijke slachtoffers van seksueel geweld, laat staan over vrouwelijke slachtoffers. Wel wordt een bijdrage geleverd aan de praktisch-theologische theorie. Die bijdrage ligt op een aantal terreinen. Zo wordt zichtbaar gemaakt dat religieuze betekenisgeving in een situatie van seksueel geweld op verschillende manieren en met verschillende ladingen aan de orde komt in het vertellen over de verschillende levensfasen (voor, tijdens en na het seksueel geweld). Vervolgens wordt helder dat die betekenisgeving gereconstrueerd kan worden aan de hand van de verschillende verhaallijnen die mensen gebruiken in hun autobiografische presentatie. Daarbij wordt duidelijk dat de uniciteit van deze autobiografie niet uitsluit dat er gedeelde verhaallijnen of herkenbare patronen zijn.

Inhoudelijk leidt het onderzoek tot de conclusie dat de betekenis van het christelijk geloof voor deze mannen zowel schadelijke als heilzame aspecten kent. Een belangrijke consequentie van deze conclusie is dat theorieën die uitgaan van een vereenzelviging van mannelijkheid, ouderschap en negatieve invloeden van het christelijk geloof dienen te worden genuanceerd. Hiermee is het onderzoek een illustratie van de mogelijkheid en de relevantie van empirisch kwalitatief onderzoek binnen de praktische theologie. Tenslotte dragen de theologisch interpretatieve hoofdstukken materiaal aan dat noodzakelijk is voor een kritische doordenking van centrale begrippen en elementen uit de christelijke traditie: macht en afhankelijkheid, schuld en vergeving, afstand en nabijheid. Het doordenken van deze begrippen vanuit de ervaring van beschadigde mensen kan ertoe bijdragen dat heilzame en schadelijke betekenissen onderscheiden worden. Zo kunnen we komen tot een reconstructie van het verstaan van het evangelie.

Het onderzoek vraagt om verdere uitwerking, verbreding en toetsing. In het huidige onderzoek is beperkt triangulatie toegepast. Daaronder wordt verstaan het inzetten van verschillende onderzoekers, methoden, perspectieven en databronnen om zo tot een grotere betrouwbaarheid en geldigheid van de uitkomsten te komen (Berg 1995). In dit geval is een combinatie van methoden gehanteerd, het bepalen van de verhaalthema's en de codering van de fragmenten zijn door de onderzoeker en de onderzoeksassistente samen gedaan, terwijl de samenvatting ook door de participant is geëvalueerd. De onderzoekspopulatie was divers samengesteld, maar blijft in aantal en verscheidenheid toch beperkt. Het is zeer de moeite waard het onderzoek te verbreden naar mannen uit andere bevolkingsgroepen, jonge en oude mannen, enzovoorts. Tenslotte is op te merken dat reflectie op de thematiek en het materiaal uit andere perspectieven tot verdiept inzicht kan leiden. Gedacht kan worden aan psychodynamische, gender-kritische, klinisch-psychologische en juridische perspectieven (DuMont & Stermac 1998; Horton & Williamson 1988).

Het ligt in de bedoeling in de nabije toekomst ook een kwantitatief onderzoek uit te voeren. In dat onderzoek komt een andere kant van de thematiek aan de orde. Het huidige onderzoek richtte zich op de wijze waarop seksueel misbruikte mannen betekenis geven aan seksueel misbruik en geloof. Vervolgonderzoek zal onder meer gericht zijn op de correlaties tussen specifieke aspecten van seksueel misbruik (bijvoorbeeld ernst, ontvangen hulp, mate van geheimhouding) en dimensies van geloof (bijvoorbeeld beleving van de relatie met God, geloofsgedrag, kerkelijke betrokkenheid, geloofsinhouden).

Het huidige onderzoek naar betekenisgeving is uiteraard beperkt tot het moment van het interview. Dat heeft tot gevolg dat allerlei herinterpretaties die in de loop van het leven van de participanten hebben plaats gevonden niet direct traceerbaar zijn, maar alleen via de constructie en presentatie van het moment van het interview. Dat betekent dat we over de verhouding tussen geloof en seksueel misbruik geen uitspraken doen op het niveau van de fenomenen, maar op het niveau van de betekenis die dat heeft in het huidige leven van de participanten. De winst van dit onderzoek is dat de betekenis die de participanten geven ook verdiept en verrijkt is door de herinterpretaties en overwegingen in de loop van hun leven. Voor de participanten van dit onderzoek tenslotte is het van groot belang geweest dat hun verhalen, zoals zij die op dit punt van hun leven konden vertellen, aan de orde kwamen.

Deel 1:

Reproducties

Wat mannen vertellen

Inhoudsanalyse van de levensverhalen

In dit hoofdstuk worden de levensverhalen van twaalf seksueel misbruikte mannen weergegeven. De beschrijving is zodanig geanonimiseerd dat elk vermoeden van herkenning waarschijnlijk een illusie is. De weergave is door de mannen zelf gecorrigeerd. De namen zijn fictief en volgen voor het gemak het alfabet.

Levensverhaal van André

André³³ is net voor de oorlog geboren als eerste (en ongewenst) kind. Zijn vader en moeder zijn dan respectievelijk 36 en 32 jaar oud. Als klein kind is André vaak ziek, en tijdens de oorlog verblijft hij enige tijd in een doorgangskamp, omdat zijn moeder joods is. In dat kamp wordt hij (op vier-jarige leeftijd) seksueel misbruikt door een bewaker. In de periode daarna woont hij bij zijn oma, die hem materieel zoveel mogelijk geeft, maar geen warmte biedt. In deze periode heeft André enkele vriendjes in de buurt, maar hij blijft toch veel op zichzelf. Hij gaat regelmatig bij zijn ouders langs, die op een afstand van een half uur lopen wonen. Welkom is hij daar nauwelijks. Zijn vader mishandelt hem vaak. Als hij een jaar of zeven is, begint zijn vader hem ook seksueel te misbruiken.

Op negenjarige leeftijd is André geslachtsrijp. De ontdekking daarvan is belangrijk voor hem, en ook dat die eerste ervaring plaatsvindt op het terrein van het bedrijf waar zijn vader werkt. Hij experimenteert daar geruime tijd, waarbij ook zelfpijniging een rol speelt. In deze tijd wordt zijn broer geboren. Twee jaar later begint zijn moeder samen met een vriend van haar hem seksueel te misbruiken. Dat gaat twee jaar door. Op school wordt André in dezelfde tijd misbruikt door een onderwijzer. De signalen die hij afgeeft aan zijn oma, huisarts en andere hulpverleners worden niet serieus genomen. Als André elf is gaat hij zelf op zoek naar contacten waarin hij warmte en liefde verwacht. Die contacten krijgen een seksuele gestalte, waarin ook onvrijwillige elementen zitten. Vanaf een jaar of twaalf verblijft André enige tijd in kindertehuizen. In die periode wordt André ook door de buurman van zijn ouders gedurende vier jaar seksueel misbruikt, deels tegen beloning in de vorm van vakantie en dergelijke. Op dertienjarige leeftijd eindigt het seksueel misbruik door zijn vader. André heeft in de perioden dat hij thuis is niet de vrijheid om vrienden of vriendinnen op zijn kamer te ontvangen. Als hij zestien is, vertelt hij zijn ouders dat hij zich ook aangetrokken voelt tot jongens. Zijn ouders hebben een zeer negatieve houding ten opzichte van homoseksualiteit, wat zich onder meer uit in een verergering van de lichamelijke mishandeling.

³³Deze case study is eerder beschreven in Ganzevoort (2000d).

De lichamelijke mishandeling door zijn vader eindigt als André achttien is. In die tijd heeft hij zijn eerste homoseksuele relatie, en André begint een opleiding in de gezondheidszorg. Als hij 21 is, en zijn vriend nog net minderjarig, wordt hij gearresteerd en tot drie maanden veroordeeld, na een aangifte van zijn ouders. Zijn vriend houdt tijdens zijn gevangenschap contact. De relatie duurt totaal negen jaar, en eindigt doordat zijn vriend naar het buitenland vertrekt.

Als André eind twintig is gaat hij een kunstzinnige opleiding doen. Kort daarna gaat hij samenwonen. Met zijn vriendin krijgt hij drie kinderen. Bijna elf jaar later komen zijn partner en kinderen bij een ongeval om het leven. Zijn vader is enkele jaren daarvoor overleden.

Zowel voor, tijdens als na deze relatie woont André regelmatig in het buitenland om ontwikkelingswerk te doen. Het isolement dat dat met zich meebrengt verdiept zijn religieuze betrokkenheid en vragen. Na zijn definitieve terugkomst overlijdt zijn moeder. Als André vijftig is, komt hij in contact met een evangelische gemeente, waar hem genezing van zijn herinneringen in het vooruitzicht wordt gesteld. In dat kader laat André zich dopen, maar als van hem verlangd wordt een evangelische therapie te ondergaan, wijst hij dat af. Dat brengt een teleurstelling in de gemeente met zich mee. Hij sluit zich daarna aan bij een rooms-katholieke kerk, waar hij een jaar later gedoopt wordt, omdat zijn doop in de evangelische gemeente door de pastoor niet erkend werd.

Enkele jaren later biedt hij opvang aan een jongen van vijftien, die vervolgens bij hem komt wonen. Dat groeit uit tot een relatie. Als de (alleenstaande) moeder van die jongen hem vraagt bij haar te komen wonen, doet hij dat, en ook met haar krijgt hij een relatie. In deze periode doet een (volgens André jaloerse) vriendin aangifte van misbruik van haar kinderen door André, en André zit ruim vijf maanden in voorarrest. De aangifte blijkt vals, maar de pastoor van de kerk vraagt hem om niet meer te komen. Daarna blijkt dat de vrouw bij wie André nu woont haar zoon lichamenlijk mishandelt. André vlucht met de jongen, en na een tijd vinden ze een woning. Kort daarna vertrekt de jongen naar zijn biologische vader, waarna André geen contact meer met hem heeft. Op het moment van het interview woont André alleen in een andere stad. Hij heeft zich weer aangesloten bij een rooms-katholieke kerk. De gezondheid van André is niet goed, en daarom werkt hij op het moment nauwelijks.

SEKSUEEL MISBRUIK IN HET VERHAAL VAN ANDRÉ

De relatie tussen de ouders van André was slecht. Zijn moeder had ook relaties met andere mannen. Veel later ontdekte André dat zijn vader niet zijn verwekker was. Toen ook begreep hij waarom zijn vader hem uitmaakte voor 'hoerenkind'. Over seksualiteit werd in het gezin niet gesproken. André mocht geen vriendjes of vriendinnetjes op zijn kamer ontvangen: 'Dat heb ik later verklaard, dat hij misschien ook wel jaloers zou geweest kunnen zijn, dat ik, als ik met anderen, ja er zou wel eens wat kunnen gebeuren, en ik tel toch niet meer mee.' Het gezin wordt beschreven als kil, gesloten, onrustig, niet steunend en weinig verbonden. Ruzie, geweld en huwelijksproblemen waren zeer sterk aanwezig. Daarnaast waren er (beperkte) alcoholproblemen. In het gezin bestond ten opzichte van seksualiteit een zwijgende en afwijzende houding, waarbij tegelijk weinig grenzen werden gesteld.

Over het seksueel misbruik door een bewaker in het doorgangskamp zegt André: 'Ik heb nog in een kamp gezeten. Daar heb ik trouwens ook de eerste

seksuele ervaring gekend. Toen was ik een kind van een jaar of vier, vijf.'Ik denk dat die militair verder is met me gegaan, en dingen gedwongen heeft om te doen dan mijn vader.' 'Die militair heeft me onder andere gedwongen om, eh.. dat ik zijn piemel eh.. in mijn mond stopte en andere dingen.' De moeder van André verbleef ook in het kamp, en zei tegen hem: 'dat hoort er nu eenmaal bij in dit kamp.'

Het seksueel misbruik door zijn vader begint als André zeven is en eindigt als hij een jaar of dertien is door een verandering in de situatie. Het vond wekelijks plaats. 'Hoe het tot stand gekomen is. Nou ik was dan in ieder geval boven dus, omdat ik me afzonderde, dat vertelde ik al. En, ehm.. dan op zeker moment komt hij boven, en dan kroop ik al een beetje in de hoek, want ik was echt bang voor hem. En daar maakte hij dus misbruik van, want eh hij wist dan dat ik weerloos was, en ehm, gooide hij me dan op mijn buik, op het bed, deed mijn broek naar beneden, en eh.. lag dan gewoon op me te rijden. Hij stopte hem er niet een twee drie in. (zacht:) Dat is pas op latere leeftijd gekomen.' Het contact met zijn vader ziet André als het meest misbruikend, ook omdat er sprake was van bedreiging en geweld. André zocht bij zijn vader aandacht en tederheid, maar werd in plaats daarvan misbruikt.

Tijdens en na afloop van de periode van misbruik wordt zowel door André zelf als door zijn ouders geheimhouding nagestreefd. 'Want je geneerde je ervoor, en je vond jezelf vies.' 'Jawel, ja, want als ik mijn mond open zou doen, dan eh, zou ik dood gaan, of zou ik mishandeld worden. Nou ja, de mishandeling van mijn vader wist ik zo langzamerhand wel. Maar dat werd ook steeds erger.'

'Mijn moeder heeft me ook een paar keer tot seksuele spelletjes gedwongen. En in die spelletjes is het naar voren gekomen dat ze ook wist van mijn vader. En mijn moeder had al veel vriendjes. Ik bedoel eh.. naast mijn vader.' Dit misbruik duurde ongeveer twee jaar en vond maandelijks (soms vaker) plaats vanaf de tijd dat André elf was; een vriend van zijn moeder participeerde hierin. Het eindigde door verzet van André zelf.

Naast deze voorvallen werd André toen hij tien was in een periode van enkele maanden een paar keer seksueel misbruikt door een onderwijzer. Volgens André gebeurde dat ook met andere jongens. Vanaf zijn dertiende wordt André gedurende vier jaar regelmatig misbruikt door een buurman. 'Ik moest zo nodig ingelicht worden door een buurman, die me daarna ook nog seksueel misbruikte...' André vertelt hierover weinig, maar zegt wel dat dit seksueel het meest vergaande misbruik was.

Als André een jaar of elf is, zoekt hij aandacht door middel van seksuele contacten. 'En dat ga je dan prolongeren, deze aandacht, als je dan zelf geslachtsrijp bent, om zelf de straat op te gaan, en je dan rustig mee te laten nemen door een meisje of door een jongen, en dan is het seksuele contact niet zo belangrijk, maar die aandacht, de warmte, dat is belangrijk.' Hij benadrukt de vrijwilligheid: 'Dat is een initiatief van mezelf. En niet voor het seksuele contact, want dat vond ik niet eens zo prettig. Maar het was in ieder geval.. het was een vorm om aandacht te krijgen.' 'En als je het vrijwillig doet, ook als kind, zoek je zelf de figuren uit, want was er een of andere man of vrouw, zou zeggen: ga je mee, en hij of zij stond me niet aan, dan ging ik ook niet mee.' Toch is het de vraag hoe vrijwillig het was: 'Soms kreeg ik er ook wel eens geld voor.' 'Er zijn best wel in die contacten wel eens dingen die ik zei: nou dat wil ik dus niet, en daar werd ik toe gedwongen. Ja (zucht) ik zou bijna zeggen: dat is het risico van het

vak. Dat heb ik dan ook niet als een heel negatief punt ervaren.’ De contacten eindigen meestal doordat de anderen hem verder negeerden.

De beleving van het seksuele contact in het doorgangskamp is getekend door de spanning en angst die daar heerste, toegespitst op de vraag of hij daar wel zou mogen blijven. Als seksuele ervaring speelt het een beperkte rol: ‘Je bent nog zo klein. Het is wel een hele nare ervaring. Ten eerste: je bent al opgefokt door dat spul wat rondloopt in zo’n kamp. He, die neemt je dan ook nog mee, en daar gebeuren dan dingen waar je eh ... waar je aan de ene kant heel nauw bij betrokken bent, en de andere kant de angst; ja, ik zal toch ook niet weg moeten uit dat kamp, want dat speelde natuurlijk ook een rol. En al snapt het kind het niet helemaal wat er allemaal zich afspeelt, voel je de geladen toestand.’ Hoewel deze bewaker in het seksueel contact volgens André verder ging dan zijn vader, was de ervaring minder sterk: ‘Dat staat wat verder van je af. Ik wil niet zeggen dat de ervaring daardoor minder is of meer is, maar hij is anders.’ André verklaart dit uit de leeftijd en het onbegrip. Wel is er van meet af aan de afkeer en het besef dat het niet goed is. Ook de instemming van zijn moeder kleurt de ervaring in.

Het als meest misbruikend ervaren seksueel contact is dat met zijn vader geweest. Emoties die daarbij zijn opgeroepen zijn in volgorde van belangrijkheid: angst, pijn, verdoving, schok, verdriet, schaamte, schuldgevoel, afkeer, haat. André tekent daarbij aan dat de manier waarop het seksueel contact tot stand is gekomen (dwang, geweld) van invloed is op de beleving. Zo is er ook een duidelijk verschil tussen de beleving van het misbruik door zijn vader en moeder en van dat door anderen. ‘Ouders ligt veel ... dieper en kent veel meer vernedering. Dat is te dichtbij, daar had je alles aan willen toevertrouwen.’ ‘En je ouders, als die dat doen, is dat teleurstellender.’

De beleving van het misbruik is overwegend negatief, maar André noemt ook de ervaring van vanzelfsprekendheid: ‘Dat komt niet bij een kind op, dat het niet klopt. Bij een kind is het niet, wordt het op een zeker moment een patroon, dat er ingebracht, alsof het normaal is. En zo wordt het ook gebracht.’ Ook blijft André gemengde gevoelens houden: ‘Vernedering. Wel. Het geeft wel een verne.. Aan de andere kant geeft het ook een vorm van aandacht.’ ‘Het is wel negatieve aandacht, maar voor een kind die nog niet goed duidelijk weet wat positief en negatief is, is het wel aandacht.’ Verder noemt André de schaamte: ‘Want je genereerde je ervoor, en je vond jezelf vies.’

André heeft de verschillende misbruiksituaties duidelijk verschillend beleefd. Hij zegt dat hij op het moment zelf het seksueel contact met zijn buurman niet als misbruikend zag, het seksueel contact met zijn vader en de onderwijzer als enigszins misbruikend, en dat met zijn moeder als sterk misbruikend. André geeft hiervoor verschillende redenen: a) Hij was in de periode van de buurman meer homoseksueel georiënteerd; b) de participatie van de vriend van zijn moeder was extra belastend; c) de cumulatie van misbruikervaringen doet sterk afbreuk aan het vertrouwen in volwassenen. Nu ziet André het contact met de buurman als sterk misbruikend en de overige contacten als zeer sterk misbruikend.

GELOOF IN HET VERHAAL VAN ANDRÉ

De religieuze achtergrond van André is niet eenvormig. Zijn vader was lid van een christelijke kerk (vermoedelijk midden-orthodox), maar niet actief betrokken; zijn moeder was joods, en ging op latere leeftijd over tot het christelijk geloof, en werd

daar ook zeer meelevend. De boodschap die hij als kind opving was dat God liefde was, maar dat kon hij zelf niet zo beleven. Ook het idee dat God zijn vader zou vergeven riep weerstand op. De beleving van het geloof als kind was enerzijds 'klakkeloos', anderzijds noemt hij kenmerkend voor een gewond kind 'dat je vraagtekens gaat stellen achter eh achter het geloof. Het enige voordeel als je nog kind bent, ik heb het nu over het geloof van het kleine kind, het zondagschoolkind, dat je de beleving in je geloof nog vaststelt met een eigen beleving.' Als tiener toont André meer bedenkingen: 'Als mijn moeder terug kwam uit de kerk, en (...) ik was verplicht om mee te gaan. (...) Dan ... ja, dan had ze het maar over de liefde van Christus, en van alles en nog wat. Prima. Maar hoe vaak ik haar wel niet gezegd: en wat is dan de liefde als mens?'

Wanneer André aan zijn ouders vertelt over zijn geaardheid, reageren zij zeer negatief, waarbij ze zich beroepen op bijbelteksten. Later gaat André deze herinterpreteren, maar in eerste instantie voelt hij zich afgewezen. Die afwijzing voelt hij opnieuw bij ernstige tegenslagen, waarbij hij zich ook verzet tegen God: 'Natuurlijk trap je tegen van alles en nog wat. Trap je tegen God. Ik heb Hem best uitgemaakt voor rotte vis, en wat er nog meer kan. Want Hij was de schuldige, althans in mijn ogen. Is niet helemaal juist dat je Hem dan de schuld geeft, maar het is wel een normale, het is een normale reactie.'

Herhaling van de afwijzing ervaart André in de kerk. In een pinkstergemeente loopt hij teleurstellingen op: 'En er zou zoveel aan mij gebeuren, als ik me dan liet dopen door een manier van onderdompeling, want de doop die ze in de andere kerken kenden, met uitzondering dan van de baptisten en de doopsgezinden, etcetera, die deden dan wel wat besprenkeling, maar dat had niks met die doop te maken. Okee. Want, nou ja, want Jezus ging ook de Jordaan in, en van alles en nog wat. Enfin, als het dan inderdaad zo verandert, en ik zou dan minder herinneringen krijgen en van alles en nog wat, dan laat ik me zo dopen. Nou, wat ze ook beweerden, de doop was best prettig, dat wil ik helemaal niet zeggen dat het niet een hele fijne dag is geweest. En je voelt je op dat moment best wel eventjes herboren. Maar de herinneringen blijven. En dat hebben ze me erg kwalijk genomen. En van al deze mensen heb ik ook niets meer gehoord daarna.' Later wordt hij lid van een rooms-katholieke kerk. Als hij verdacht is geweest van seksueel misbruik, en ook weer is vrijgesproken, weigert de pastoor hem de communie, en vraagt hem niet meer in de kerk te komen. Hierdoor wordt zijn moeite met gezagsdragers versterkt, en ervaart hij ook meer afstand ten opzichte van God.

Toch blijft André zoeken naar God. Positieve ervaringen zijn er in de natuur en in het bidden om genezing. Inhoudelijk vindt hij meer mogelijkheden bij de persoon van Jezus dan bij God de Vader: 'God de Vader en mijn vader als vader. Als mijn vader dan al zo was, hoe moet dan God wel zijn, vroeg ik. Want dat was in feite nog een vreemde. Althans, zo beleefde ik dat op dat ... Later ga je dat wel op (?) bijschaven..' 'Ik kon God niet zien als liefde. Dat kon ik veel meer vinden terug in Jezus, want die was de Zoon. En dan kun je natuurlijk dan wel zeggen dat eh, daar kan je weer een verbintenis in leggen, maar ook dat is dan weer later beredeneren.' Uiteindelijk krijgt zijn geloof de gestalte van een kinderlijke afhankelijkheid.

Levensverhaal van Ben

Ben is net voor de oorlog geboren in het westen van het land. Hij is de tiende van dertien kinderen in het gezin. Zijn vader (werkend in de detailhandel) is dan 37, zijn moeder 36. Het gezin is midden-orthodox en meelevend lid van een protestantse kerk. Tussen de kinderen onderling bestaat enige spanning; de oudere kinderen worden betrokken in de zorg voor de jongere kinderen. Positieve gesprekken zijn er nauwelijks.

Als Ben zes jaar is, komt hij regelmatig op een boerderij bij kennissen, waar hij wel gezelligheid en warmte vindt. Daar wordt hij gedurende ruim een jaar seksueel misbruikt door een boerenzoon van ongeveer 25. Na verloop van tijd neemt een vriend van deze boerenzoon deel aan het misbruik. Eenmaal is een jongen uit de buurt getuige van de handelingen.

In dezelfde periode begint Ben mee te werken in de detailhandel. Daarna voltooit hij een lagere beroepsopleiding. Als hij achttien is emigreert hij en begint daar een bloeiend bedrijf. Na enkele jaren trouwt hij met een Nederlandse, en worden er vier kinderen geboren. Als hij elf jaar in het buitenland heeft gewoond, komt hij voor het eerst met vrouw en kinderen terug naar Nederland. In de weken voor vertrek raakt hij overspannen en krijgt een zenuwinstorting.

Als Ben halverwege de dertig is begint hij aan een studie theologie. Na zeven jaar wordt hij predikant, eerst in het land waar hij dan woont, daarna in Nederland. Pastorale zorg aan verslaafden en incest-slachtoffers hebben duidelijk prioriteit in zijn werk. Drie jaar geleden werd Ben zich bewust dat hij zelf slachtoffer is van seksueel misbruik.

SEKSUEEL MISBRUIK IN HET VERHAAL VAN BEN

De eerste seksuele ervaring die Ben meldt is het seksueel misbruik op de boerderij. Zijn zus had verkering met een boerenzoon, en daarom mocht Ben op de boerderij komen. Hij vertelt over de gang van zaken met opvallende aarzeling: 'Ik was toen een jaar of zes, denk ik. Het was oorlog, ... en eh (lange stilte) Nou ja, daar was ook een ehm.. Mijn zwager die was heel goed voor me, en zijn broer ook, die was ook een knapenleider, nog vind ik hem een fidele en hartstikke fijne vent. Hij leeft nog steeds. Maar een andere broer, die eh en nou, ik was misschien toen eh zeven, acht, ik weet niet welk jaar. Eh, dat is, dat was zo'n eeuwige student. En die is, later is gestorven aan leukemie. En.. die kon niet van me afblijven, die ging met me rotzooien. En later kwam er zijn kameraad bij, toen waren ze met zijn tweeën. En ehm ... ik kan me daar zo weinig van herinneren. Dat heeft denk ik een jaar of anderhalf, twee geduurd. En dan probeerde ik altijd, kijk, die warmte van die boerderij, die warmte van die stal, en dat vreten van die koeien, dat gaf gezelligheid, dat gaf een gevoel van ik was graag in die stal. Het liefst helemaal alleen bij die koeien, dan was je lekker veilig, en gezellig en warm. En eh... Als er dan het hooi kwam, en dan werd er een hooiberg, balen opgestapeld, strobalen opgestapeld op zolder, en die knapenleider, die bouwde dan, terwijl ze die stapel stapelden een tunnel, en dan helemaal midden in een klein kamertje. Dat was aarde nacht, doodstil, en daar zat ik graag. Hele uren, helemaal alleen in het donker daar. Ook geen lucifer of niks bij me, dat was levensgevaarlijk daar. Die duisternis, die stilte, dat lekkere veilige. Ja, nou kijk ik terug, nou zeg ik, ja, dat was een baarmoeder-gevoel. Maar op de een of andere manier eh wist zo'n

knaap je toch altijd te vinden.’ Opvallend in dit fragment zijn naast de aarzelings vooral de positieve verwijzingen als inkadering van de negatieve ervaring.

‘Ineens dan stond hij achter mij bijvoorbeeld, in de stal. Of, hij kwam me tegen op het erf. En dan zei hij: Ben, ga even mee, en dan pakte hij mijn hand en dan ging je mee. En dan ging de staldeur dicht en dan greep hij naar mijn gup en dan begon het weer. Of hij vond me in het bos. Bij de eenden. En dan ging het daar weer. En dan deed het ook zeer. Soms. Maar beelden voor me halen. Er komt niks los. Ik zit puur uit mijn geheugen, uit mijn herinnering. Niet uit mijn beleving. Dat heb ik nog steeds niet.’ De hooiberg gaf Ben een veilig, warm gevoel, maar ‘op de een of andere manier eh wist zo’n knaap je toch altijd te vinden. Je bent tenslotte maar een kind. En die ging dan weer met me aan het rommelen, en dan moest ik aan zijn penis komen, en ik moest hem aftrekken en dan zat hij tegen me aan te raggen van achteren, en dan moest ik dat ook doen met mijn handen.’ Het misbruik bestaat uit exhibitionisme, masturbatie, en anale gemeenschap. De dader suggereerde steeds dat Ben zelf het initiatief nam of het fijn vond.

Ben wilde van meet af aan het misbruik geheim houden hoewel de dader daartoe geen expliciete aandrang uitoefende. ‘Dat was niet eens nodig. Dat doe je vanzelf. Want het wordt al in het geheim gedaan. Er waren geen.. ja, zonder dat spel met hem mocht ik niet op de boerderij komen. Nou, ik zie nu dat dat voor mij de behoefte was aan een gezinsvervangend tehuis, want dat was het ten diepste. Wat een kind gewoon nodig heeft. Nodig. Nood. Ja, daar geef je alles voor op. Dat was zijn machtspositie. Dat was zijn machtspositie. Mijn behoefte aan die boerderij. En in de nabijheid zijn van die knapenleider. Dat was zijn machtspositie. Maar nooit en nooit en nooit heb ik het iemand verteld.’ De macht van de dader werd versterkt door zijn zachte uitstraling, die contrasteerde met de hardheid bij Ben thuis.

Over zijn motief om te zwijgen zegt hij: ‘Ik voelde mij een bankovervaller. En dat mag niemand ontdekken. Ik heb de bank overvallen. Ik heb misdaden gepleegd. Want ik heb dat gedaan, en het voelde goed, en ik ben het blijven doen. Ik ben schuldig. En dat moet verborgen blijven.’ Ben ervaart deze gevoelens weer als hij na jaren in het buitenland te hebben gewoond in Nederland terugkomt. Hij vreest de jongen tegen te komen die getuige is geweest van het misbruik: ‘En die jongen maalde het meeste door mijn hoofd. ‘s Nachts in bed. Dat ik die tegen zou komen. Daar kreeg ik die zenuwen steeds van. Kan je nagaan, (snikkend) hoe intensief onrechtvaardig diep je je eigen schaamt voor iets waar die dader zich voor moet schamen. Niet ik, ik ben een jongetje van zes jaar. Maar goed, ik heb me dus gevoeld altijd als een voortvluchtige. Voor het oog der mensen.’

Als gevolgen van het seksueel misbruik beschrijft Ben vooral een seksuele preoccupatie, die nieuwe schaamte oproept. ‘Zodoende leerde ik heel lang, eh al heel vroeg om met je penis te spelen, totdat je plezierschokken kreeg, terwijl er nog helemaal geen sperma was. En eh, dat heb ik ook veel toen gedaan in bed, alleen, als ik in bed was.’ Hij vertelt over fantasieën die hem beheersten: ‘Fantaseren, in mijn hoofd, op school, en alles liep door mekaar heen, want ik had hele seks-orgies met paarden en met hengsten en met stieren en met honden en met meisjes, en dan het favoriete meisje met de mooiste hengst. Ik dacht alles door elkaar heen of bij elkaar en alles maakte me warm. En daar heb ik heel wat jaartjes mee moeten knokken om dat te zuiveren in mijn hoofd.’ Later ‘waren mijn seksuele fantasieën veel en veel minder, en meer gekanaliseerd naar de hoeren.

Dus, niet dat ik naar de hoeren ging, wel op de hoeren gericht. In mijn hoofd allemaal.' 'Al die seksuele fantasie. En daar heb ik nog.. ik heb nog een strijd seksueel.' 'Ik zit hier nou te vertellen wat ik nog nooit verteld heb. Seksuele fantasieën: bij die intieme vrienden kan ik wel zeggen dat ik seksuele fantasieën heb, maar ik geef alleen labeltjes, weet je wel? De titels van de boekranden. Maar niet het verhaal.'

Een ander veld dat als gevolg kan worden gezien is een stagnatie in relaties. 'En ik heb heel vaak verkering gehad, met meisjes, ik kon makkelijk meisjes krijgen. Ik had een krullenkop en een bijdehand bekkie, dat lukt meestal wel goed. En toch heb ik nooit een grietje genomen, maar 's avonds in bed fantaseerde ik me stapelgek.' 'Wat ik wel gehad heb, nou ik terug kijk, waarom heb ik dertig meisjes gehad? Zo ongeveer, ik weet het niet precies. En ik denk van de dertig, zo achtentwintig zelf uitgemaakt. Een diepe ontevredenheid in mezelf. En dan eh als ik maar half dacht, nou, ik weet het niet, ze kon me wel eens een keer zat worden, dat dacht je gewoon in, en dan maakte ik er zelf een eind aan, dat deed lang zoveel pijn niet.' Zijn huwelijk beleeft hij als warm, maar seksualiteit speelt daarin geen rol, omdat Ben geen opwinding ervaart bij zijn vrouw. Dit in tegenstelling tot verschillende pastorale contacten met vrouwen die moeite hebben met intimiteit en seksualiteit in hun eigen huwelijk, maar wel warme gevoelens en verlangens hebben naar hem toe. Andersom zijn die gevoelens er ook, maar Ben zegt daar niet aan toe te geven. 'Ik hou ze ook goed vast, maar ik ga niet met ze naar bed. Dat zeg ik ook altijd van te voren. Ik zeg: ik ook, ik ben ook hartstikke warm, maar ik zeg, we weten van te voren: dit werkt niet, dat wordt donderjagen, niet doen.' Concluderend valt op dat er een scherpe scheiding is aangebracht tussen relaties en seksualiteit. Ben spreekt objectiverend over seksualiteit en beschrijft de contacten met vrouwen als zeer positief en open. Vriendschappen met mannen zijn meestal problematisch of afwezig geweest. Het intense contact met vrouwen, waarin seksualiteit besproken, maar niet gepraktiseerd wordt, 'verbetert mijn relatie met mijn vrouw. Ik voel me man. Begrijp je.'

In eerste instantie heeft Ben het misbruik verdrongen dan wel niet als misbruik geïnterpreteerd. Zijn zelfgevoel was en is zeer negatief: 'Ik voel mij waardeloos en leef met het gevoel dat mijn hele bestaan elk moment in elkaar stort, terwijl in feite al mijn ondernemingen goed tot zeer goed verlopen en lopen.' Zijn verdere leven bestaat uit ontlopen en compenseren. Op de vraag hoe hij geprobeerd heeft zijn ervaringen te verwerken, reageert hij: 'Ik ben het land uitgegaan. Alleen. Een zaak begonnen. Ik heb mij in het kerkleven gestort en ben dominee geworden. Zodoende heb ik er nooit iets van gevoeld.'

In het interview speelt met name het werk een grote rol. Ben vertelt dat hij het werk heeft gebruikt als vlucht voor zijn eenzaamheid, en nog gebruikt als vlucht voor zijn verdriet. Daarbij maakt Ben duidelijk dat hij in alles zeer succesvol was, en dat hij daar persoonlijk geen enkele bevrediging in vond. 'Ik heb me natuurlijk altijd waardeloos van binnen gevoeld. En dat bedekt met functioneren. Ik heb piramides gebouwd. Ik heb de wereld afgebroken.' 'Het is net alsof ik er verdoofd ben. Ik beleef niks.'

Pas drie jaar voor het interview werd Ben zich ervan bewust dat zijn eigen jeugdervaringen als seksueel misbruik te typeren zijn. Hij was toen zeer actief in de pastorale zorg voor vrouwelijke incestslachtoffers. Zijn eigen ervaringen kregen betekenis door een artikel dat hij las, waarbij het ook ging over misbruik door

niet-familieleden. ‘En het was alsof de bliksem bij me insloeg. Plotseling zag ik mijn hele leven voor me liggen.’ Ben ontdekt bij zichzelf: ‘een vulkaan zit er. Er zit echt een vulkaan. Dus dat ben ik gaan onderdrukken. En onderdrukken en af en toe kwam het een beetje naar boven.’ Langzamerhand vertelt hij ook in kleine kring dat hij slachtoffer van seksueel misbruik is: ‘Toen ik het de eerste keer vertelde, vertelde ik het lachende. Gewoon lachend. Emotioneel gevoel heb ik, los wat ik nu heb, nooit gehad. Ik wist niet wat me overkwam dat ik hier (buik) wat ging voelen.’ Nog steeds vertelt hij geen details, maar alleen dat het gebeurd is. Het meewerken aan dit onderzoek roept veel bij hem op: ‘Toen die brief van jou kwam, toen zag ik even ineens een heel stuk voor me liggen. Gewoon helder. En dat zakte weer weg naderhand. Ik kan ook niet, niet lang huilen of zo. Er zit veel meer, maar het komt er niet uit. Het begint een beetje. Ik krijg nou af en toe wat tranen. Van de week ook. Toen jij die brief .. twee straaltjes tranen.’ Bij het invullen van de vragenlijst rapporteert hij ‘een zeer zeldzame en enorme huilbui’. Dat betreft de vraag naar mogelijke gevolgen en problemen, waar hij bij schrijft: ‘Hier moest ik even stoppen en bijna overgeven van verdriet. Want ieder ander die mij kent zou over mij alleen de ‘niet’ hokjes hebben ingevuld.’

Over de verdere verwerking is Ben sceptisch: ‘Ik vrees dat er in de komende jaren wel veel los gaat komen. Als mijn memory open gaat. Als het verdringingsmechanisme blijft doorsmelten. Ik zie dat ook een beetje als de noordpool he, waar alles onder het ijs zit tot het voorjaar komt, en dan gaat dat zo’n beetje. Nou, ik ben bang, dat dat proces niet te stoppen is.’ Door gesprekken komen er bij Ben depressies op: ‘En ik ben de laatste tijd ehm.. in mezelf, in mijn inwendige zelf, chronisch verdrietig. Ik ben zo allemachtig verdrietig en verlangend naar de dood. Ik werk dag en nacht om er niet teveel aan toe te geven. En misschien ook maar goed joh. Als ik die hele route nog door moet gaan... Dan moet ik terug gaan kijken over 53 jaar? Nou, ik heb er niet veel plezier in, hoor. Om dan nog twee jaar gelukkig te leven? Terwijl het allemaal voorbij is? Mijn kindertijd is voorbij, mijn seksuele leven is voorbij, hoe het had kunnen zijn, enzovoorts.’ Tegelijk beseft Ben dat het ontwikkelen van en ruimte geven aan zijn emoties ook betekent dat hij de pijn moet toelaten.

GELOOF IN HET VERHAAL VAN BEN

De religieuze beleving in de jeugd van Ben is eenduidig positief. Expliciet worden de zegen en de beleving die hij bij zijn vader opmerkt genoemd: ‘En mijn vader, die had zo’n waffel, het was een grote vent, (...) dan kwam ik ‘s ochtends wel eens beneden heel vroeg, en dan lag hij op zijn knieën voor de stoel te bidden. In zo’n lange onderbroek. Dan dacht ik: Wauw. Dan is dat toch echt iemand daarboven. En het tweede wat me altijd bijgebleven is, als het avondmaal was, dan gingen ze aan tafels en dan kwamen ze weer terug. En dan bleven de mannen staan, die deden een gebed. En dan keek ik zo naar hem en dan liepen er altijd twee tranen. Wauw. Dat moet toch wel wat zijn. En hij huilt. Voel je? Dus op de een of andere manier heeft hij daardoor ook weer tegen mij gezegd zonder woorden. Het is geen tale, het zijn geen woorden... Daarmee gaf hij de boodschap: je moet bij mij niet wezen, je moet boven zijn. Nou, in de kerk gaven ze daar antwoord op. Ik snap.. nou ja, het zal wel voorzienigheid zijn, want in die zin is het huis een bevestiging van wat er in de kerk gebeurde.’ Ben vertelt dat hij thuis weinig warmte ontving, maar dat wel in de kerk vond: ‘In de kerk had je een naam, op catechisatie had je een naam. Ze noemde je Ben. Thuis heette je “je”, of “de jongens”, “breng jij die

gasten naar bed.” En eh, ja, in de kerk, waarom weet ik niet, het ging daar ook altijd over een vader.’ ‘Er was een dominee bij ons, toen ik nog kind was. En die man, die kon huilen als hij preekte over de ellende van mensen en de goedheid van God. Ik vond dat zo machtig mooi, dat je iemand zag huilen. Ik zag mensen alleen maar kwaad. Of chagrijnig.’ Deze en andere predikanten ziet Ben als een vader, en hij neemt hun geloofsleer en normen over.

Later wordt het geloof van Ben vooral gekenmerkt door een emotionele distantie, hoewel hij dit enigszins nuanceert, en het de laatste jaren ook weer verandert. Er is sprake van een geloofszekerheid als bestaansfundament, waarin geen sprake is van angst voor God: ‘Ik heb nooit het gevoel gehad dat God me veroordeelde. Ik heb nooit en nog steeds niet, ik heb nooit gedacht dat ik verloren ga of zo.’ Centraal is de invulling dat God een vader is, anders dan zijn eigen vader, en ook anders dan Ben zelf als vader voor zijn kinderen is. ‘Jezus heb ik een lange tijd een irritante hinderpaal gevonden op de weg naar God toe. Ik dacht vaak: wat moet jij toch, ik moet bij die Vader zijn.’ ‘Behoeft aan een vaderfiguur denk ik, God als een Vader. Abba Vader, u alleen, dat spul. U behoort mij toe. Hij is er altijd, Hij eh is achter me, als ik val, dan val ik in Hem terug. Ik zie God ook als een hooiberg, waar ik in speelde, waarin ik sprong. Je kon zo gek niet springen of zo stom doen, of je kwam altijd goed terecht.’

De distantie benoemt Ben zelf als een ‘historisch geloof’. Dat betreft hij expliciet op de persoon van Jezus en op zijn roeping tot predikant. Zijn beleving is kritisch, op het sceptische af: ‘Door genade word ik behouden, al die cliché’s kan ik wel uit gaan zitten spellen. Als ik echt in mijn oer-innerlijke instinct zelf denk ik geen eens dat er genade nodig is. God is gewoon mijn schepper, dus waarom zou Hij mij weggooien? Waarom al die moeite doen? Om mij in het leven te houden. Als de Here Jezus daarvoor gestorven is, vind ik dat prachtig. Ik verkondig het elke zondag. Ik geloof het ook wel, denk ik, maar zo niet is het ook goed.’ Inhoudelijk houdt hij vast aan de gereformeerde belijdenis: ‘Maar mijn godsbeeld was goed. Ik heb een opvoeding gehad in de kerk. En die is gewoon goed. Calvinistische geloofsleer. Dat godsbeeld is gewoon goed. Genade is genade. En God is God. God is je Vader, God heeft je gemaakt. Jezus heeft je weer gekocht, je bent twee keer van de Heer. Nou, dat heb ik eh dat heb ik doorgegeven aan mijn kinderen. Dat heeft de aardse ervaring me niet kunnen verpletteren.’

Over zijn beleving zegt hij verder: ‘Ik krijg haast mijn gevoelens er niet bij.’ ‘Intiem met God bedoel je? Eigenlijk niet heel bewust. Eh..bij Hem, in Hem. Dus ik hoef Hem niet te zoeken. Ik bid weinig. Ik bid veel voor mijn werk. En ik meen elk gebed.’ ‘Eh. Maar als ik alleen ben... Als ik naar bed ga, dan zeg ik eh, als het een mooie dag is eh, zo in mijn hoofd van eh Thanks. En eh als ik het zat ben, zeg ik: welterusten.’ ‘God is niet iemand die mij opdrachten geeft, of voor wie ik dingen moet doen om zijn gunsten te winnen. Hij is er gewoon, en ik denk gewoon: we zijn gewoon samen lekker bezig.’ ‘Hij is er altijd. Ik kan met alles bij Hem aankloppen als ik wil. Maar om nou echt met problemen bij Hem aan te kloppen over mezelf. Nou. Ik kan het wel voor anderen.’

Terugkijkend beschrijft hij zijn opstelling: ‘Maar wat heb ik nou werkelijk gedaan? Ik heb mijzelf ingekleefd met een warme deken, en wat is nou nog warmer in mijn cultuur dan de Here Jezus te verkondigen? Ook al bestaat hij niet, het is nog een mooi verhaal. En het werkt, mensen worden er door gesterkt. En ze vinden je een hartstikke fijne vent. Ik heb Jezus gewoon gebruikt. En Hij heeft zich laten gebruiken, dat moet ie zelf weten. Trouwens, zo doet Hij altijd.

Met een kromme stok maakt hij rechte slagen. Ik heb hem gewoon gebruikt.’ ‘Al die tijd heb ik mij omkleed met Jezus, om niet te beleven en anderen te laten uitvinden hoe waardeloos ik mij inwendig voel.’

Levensverhaal van Cees

Cees is net na de oorlog geboren als achtste kind in een klein stadje in het noorden van het land. Zijn ouders waren toen rond de veertig. Zijn vader was beroepsmilitair en zijn moeder huisvrouw. Het gezin stond onder druk door het aantal kinderen en door psychische problemen van zijn vader (vermoedelijk door de oorlog). Het gezin was actief lid van een evangelische gemeente. Rond de geboorte van Cees overleed zijn tweelingzusje. Omdat het een zware zwangerschap was, nam zijn oudste zus hem kwalijk dat zijn geboorte bijna ten koste van het leven van zijn moeder ging.

Vanaf zijn vijfde jaar wordt Cees seksueel misbruikt door zijn oudste zus. Er is een leeftijdsverschil van 13 jaar. Aan het seksueel misbruik gaan enkele jaren van mishandeling door dezelfde zus vooraf. Als zij 22 is, raakt ze in verwachting van haar vriend, en moet dan trouwen. Dat leidt tot een scherp conflict met de kerk, waarna de vader van Cees zich onttrekt. Het seksueel misbruik stopt.

Na de lagere school gaat Cees in opleiding bij een bakker die hem eveneens seksueel misbruikt. Enkele jaren later wordt hij kok in het leger, waar hij tien jaar blijft werken. Vanaf deze tijd drinkt hij veel. Daarna werkt hij vijftien jaar als instellingskok. Hij trouwt, en na een paar jaar stopt hij met drinken. Zijn vader overlijdt in diezelfde periode. Door problemen met zijn gezondheid komt hij in de hulpverlening op het spoor van zijn verdrongen herinneringen aan het seksueel misbruik. Inmiddels is hij negen jaar in therapie. Zijn vrouw ondersteunt hem daarbij. Zij is ook bij het gesprek aanwezig. Sinds een jaar is hij arbeidsongeschikt verklaard. Inmiddels is zijn moeder ook overleden. Cees houdt zich nu vooral bezig met kunstzinnige expressie van wat er in hem leeft. Hij heeft twee kinderen.

SEKSUEEL MISBRUIK IN HET VERHAAL VAN CEES

Hoewel Cees niet over bewijzen beschikt, spreekt hij het vermoeden uit dat seksueel misbruik een doorgaand patroon is in de familie. Hij zegt aanwijzingen te hebben dat zijn overgrootmoeder seksueel misbruikt is. Hij vermoedt dat zijn vader misbruikt is en later ook dader werd. Verder vermoedt hij dat zijn oudste zus ook misbruikt is en dat zijn broer drie van de zusters heeft misbruikt. Het feit dat zijn vrouw weinig herinneringen aan haar jeugd heeft roept bij hem ook vragen op, maar daar trekt hij geen conclusies uit. Dat zijn zus misbruikt zou zijn, is voor hem geen reden haar te verontschuldigen.

Naast dit patroon van misbruik was er ook sprake van mishandeling. Voordat Cees begon met therapieën, was er een steeds terugkerende droom: ‘een bepaalde droom die altijd terug kwam. Ehm, door alle jaren heen heeft die droom een, ja, een eigen betekenis gekregen, alsof mijn keel dichtgedrukt werd, het gevoel dat je tong opzet, een prikkelervaring, ja, en die droom heb ik echt jaren gehad. Echt jaren. Tot het moment dat in de therapie naar boven kwam wat dat betekende, en dus, dat ze me letterlijk bij de keel heeft gehad, toen ik drie jaar

was.’ In therapie ontdekt hij ‘dat de pesterijen eigenlijk begonnen toen ik een baby was, toen ik in de wieg lag, dat ze (zijn zus, RRG) me de dekens aftrok, en met de opmerking van, schreeuw maar, ze horen je toch niet. De pesterijen zijn eigenlijk heel vroeg begonnen. En toen ik drie was, ehm, dat ze me gesmoord heb achter het huis, ehm, dat mijn moeder mij vond.’ ‘Waarom lig je op de grond. Ik zeg van: ik heb pijn in mijn keel. Dat zij dat geen reden vond om op de grond te liggen.’ Cees heeft later geconcludeerd dat zijn zus hem de schuld gaf dat zijn moeder bijna bezweek aan de zwangerschap. Deze zus oefende niet alleen op Cees terreur uit: ‘ja, als jij een klein jongetje zo in de ballen knijpt, of je dwingt je zuster om voor het raam te gaan staan, enne naar de bliksem te kijken, waar je doodsbang voor bent, dan zijn er meer dingen, makkelijk zat.’

Cees was niet makkelijk als kind. ‘Ik moet ergens toch ook wel een treiterkont geweest zijn. Ook niet verwonderlijk.’ Zijn vrouw vult aan: ‘wat ik heel vaak heb gehoord, Cees oh Cees was een oude schreeuwerd. Cees schreeuwde altijd. Ja, maar waarom schreeuwde die? Maar dat is wat heel vaak er weer uitkomt. Want Cees is ook al veel vroeger naar de kleuterschool gegaan, omdat moeder vond hem ook maar een oude schreeuwerd, en die vond dat lastig, en druk en laatste kind, en dat kon ze niet aan, je was drieëneenhalf of zo, toen je naar de kleuterschool ging. Nou in die tijd, was dat inderdaad nog heel erg jong.’ Cees zegt dan: ‘Ik was altijd teveel. Dus dan zit je jaren op de kleuterschool.’

Ook de herinnering aan het seksueel misbruik zelf begint met flarden: ‘je kunt het vergelijken met een stilstaand plaatje van een film. Dat ik op handen en knieën eh, tussen haar opengesperde benen zit, ja, en, en, ik kan mij niet anders herinneren, dan dat plaatje er altijd was.’ In therapie wordt het verhaal duidelijker: ‘Vanaf mijn vijfde jaar is ze seksueel met mij aan de gang gegaan en mijn eigen herinnering daarin is, dat ik bij haar in bed lig, dat is een kamertje aan de voorkant van het huis, helemaal bovenin, ja, en ik ben, ja, vijf jaar. Enne, zak onder de dekens. En zij had een nachtjapon aan, maar geen onderbroek. Ik weet dat ik de vraag stelde: wat is dat? Daar moet je afblijven, maar dat doe je niet, dus ik heb altijd mijzelf jarenlang daar de schuld van gegeven. Ik ben begonnen, hè, maar het is andersom.’ ‘Het beklemd zitten tussen haar benen, dat soort dingen, dat kwam ook regelmatig naar boven toe. Letterlijk klem zitten. Dus als ze klaar kwam, dan eh, ging het naar mekaar toe (diepe zucht). Eh, ze heeft me meegenomen op de fiets naar een boerderij. (...) En dat ze naar een boerderij ging, daar stond een paard, en die moest ik strelen, die moest ik, eh, op bepaalde plaatsen strelen, zodat het ding eruit kwam, en dan stond zij achterin de stal zichzelf klaar te maken.’

Dit proces van ontdekken van herinneringen gaat nog steeds door. ‘Gisteren kwam er bijvoorbeeld nog uit, in therapie, vanne, ik heb een ribfluwelen broek, korte broek aan, en zij heeft haar hand zo bij mij -je had toen nog niet van die onderbroeken zoals je die nu hebt, dat hing gewoon zo - zij heb haar hand bij mij in de broek en knijpt mij in de ballen. Dus ik moet op die leeftijd 8 jaar geweest zijn, dan is het spul nog niet ingedaald, en knijpt daarin, die dingen hebben bij mij, ik kan mij niet anders herinneren altijd zeer gedaan. Nou weet ik waarom. Ze knijpt daarin, met een verzadigde glimlach, zit ook als een, nee, ze heb, ze zit eigenlijk een beetje half met de benen zo naast zich, een bloemetjesjurk met iets lichtjes, het was warm. Maar de manier waarop ze je dan aankijkt, ja (diepe zucht), dus dat toch vallen elke keer weer puzzelstukjes op hun plaats.’

Tot de strategie van zijn zus behoorden vooral bedreigingen en de suggestie dat Cees het initiatief had genomen. Er was een zeer sterke druk tot geheimhouding. 'Als je huilt of als je schreeuwt, dan hoort een ander je, en als jij dingen vertelt, dan maak ik je dood. Dat was een opmerking die zij ook nog om de haverklap voor mijn kiezen gaf.' Het misbruik strekte zich uit tot en met gemeenschap (oraal, anaal, vaginaal). Het seksueel misbruik door zijn zus stopt als zij zwanger wordt van haar vriend. 'Ik kan me nog herinneren dat ik daar heel kwaad over was, want er valt aandacht weg. Het absoluut niet leuk vond, dat dat gebeurde.'

Als hij een jaar of 15 is wordt hij misbruikt door een werkgever: 'Ik kom bij een banketbakker aan de slag, en de chef, die is inmiddels ook overleden, ik heb gigantisch veel van die man geleerd, maar hij kon niet van mij afblijven. Maar je laat het toe omdat het vroeger ook moest. Is heel simpel, en het zijn dingen die je later dus allemaal kunt uitvogelen, van zo zit het in elkaar, daar was je je toen niet van bewust. Je gaf er gewoon aan toe. Omdat het niet anders kon. Het hoorde zo.' Deze herinneringen heeft Cees niet verdrongen, omdat het minder bedreigend was: 'Hij dwong mij niet. Naar mijn gevoel dwong hij mij niet. Hij vroeg het mij. En door mijn ervaringen met mijn zus zei ik: ja.'

Cees beschrijft een dwangmatige seksualiteit als gevolg van het misbruik: 'dat ik dan naar de veemarkt ging, alleen was ik een jaar of 10, die herinnering heb ik wel, ja, die heb ik, die herinnering heb ik altijd gehad. En ik ging er heel dwangmatig naar toe, elke keer als er vakantie was, dan ging ik dinsdag naar de veemarkt, en dan ging ik erbij zitten, en dan kon het gebeuren dat er een paard naast gezet werd, en dan was ik doodsbang. Diep in mijn hart ben ik dat nog. Toen helemaal, maar ik bleef zitten, want dat moest zo. Puur dwangmatig geweest.' 'Maar de seksualiteit naar die dieren toe was er altijd, naar ik mij kan herinneren.' Ook voor de beleving van seksualiteit in zijn huwelijk heeft het gevolgen gehad: 'Ik heb jarenlang de seksualiteit die mij geleerd is op mijn vrouw geprojecteerd totdat zij op een gegeven moment zei: ik wil dat niet meer. En terecht. Dat ik haar dingen liet doen, en dat ik dingen bij haar deed die ik vroeger bij mijn zus heb gedaan.'

In het interview valt op dat de herinneringen lange tijd niet op de voorgrond stonden, afgezien van een paar beelden, die Cees niet concreet verbond aan gebeurtenissen. Pas als hij zich door zijn psychosomatische klachten bewust wordt van een onderliggend probleem wordt dat helderder. Tot op heden komen er herinneringen naar boven. In de tijd dat Cees zich niet bewust was van wat er voorgevallen was had hij veel meer last van algemene traumatische spanningsklachten. Zo vertelt Cees dat hij enkele malen zwaar overspannen was en veel dronk. Ook vertelt hij dat hij vaak wegliep van moeilijke gevoelens of situaties. Hij brengt dit in verband met schaamte, wat volgens hem een centraal gegeven is in zijn leven. Andere centrale emoties bij het seksueel misbruik zijn angst, schuldgevoel, haat, liefde, verdriet en woede.

GELOOF IN HET VERHAAL VAN CEES

In het gezin waar Cees uit komt was een actieve betrokkenheid bij het christelijk geloof en bij de evangelische gemeente waarvan het gezin lid was. Terugkijkend noemt hij het 'dweperig'. Een aantal herinneringen zijn hem bij gebleven: 'mijn jongste zus en ik, zij is dan anderhalf jaar ouder dan ik, we naar moeder toe gingen: wanneer krijgen we sneeuw? Ga er maar om bidden, was de opmerking die wij toen kregen, dus mijn zus en ik, op de knieën, bij het grote bed van pa en

moe, bidden om sneeuw. Maar het gevoel, dat ik daar bij had, dat heb ik nog. Dat ik eigenlijk heel bizar vond, het klopt niet, 't is, zo doe je dat niet.' De kerkdiensten spreken hem niet aan, wel de jeugddiensten waar de kinderen als alternatief heen mochten. Verder herinnert Cees zich dat hij eens twee kwartjes uit de collectezak stal en welke angst voor ontdekking dat opleverde. Van doopdiensten herinnert Cees zich alleen de geaccentueerde lichaamsvormen van (volwassen) vrouwelijke dopelingen.

Cees heeft steeds moeite gehad met de geloofsbeleving van zijn moeder. 'Ik heb haar verteld wat ik toentertijd wist wat er gebeurd was. En zij had de problemen die zij had in de handen van de Heer gegeven: dat zijn haar letterlijke woorden.' 'Ik heb altijd als gevoel gehad, of altijd, de laatste jaren, dat mijn moeder geweten heeft wat er gebeurd is. Dat kan niet anders. De manier waarop zij reageerde in het gesprek, de gesprekken die ik met haar had, zo koud en afstandelijk. Als je dat eerste naast de opmerking legt: ik heb mijn problemen in de handen van de Heer gegeven, dat klopt niet. In mijn gevoel klopt dat niet.' Zijn vrouw vult dan aan: 'En weet je wat ze ook altijd zei: mijn God heeft mij vergeven. Mijn God heeft mij vergeven, met een stalen gezicht. Vreselijk gewoon, dat zei ze zo vaak. Mijn God heeft mij vergeven.' Cees heeft meer waardering voor zijn vader die de kerk verliet na het conflict over zijn dochter. In de laatste periode van zijn leven zocht zijn vader weer een kerk, 'of in ieder geval de zekerheid van een geloof. Niet specifiek verbonden met (...) niet specifiek verbonden met een kerk, maar dat hij gewoon een plaats zocht waar hij met zijn geloof bezig kon zijn.' Kort daarna overleed hij.

Voor Cees heeft zijn gelovige achtergrond een invloed gehad op zijn hele leven. Zonder zich te binden aan een kerk of aan een bepaalde geloofsinhoud, is het religieus besef er steeds geweest. 'Als je nagaat dat dat bidden om sneeuw, dat dat zo'n reactie bij mij oproept, van, dit is bizar, dat heeft niks met het geloof uit te staan, dan denk ik wel dat ik daar ergens mee bezig was.' Voor een deel is dat geladen met aversie: 'Het is er natuurlijk ook ingestampt. Je raakt dat niet meer kwijt. Dat op zich zit mij ook in de weg. Je bent eigenlijk, gedwongen is niet het goede woord, je krijgt dat mee, van baby af aan. Af en toe dan lig ik nog weleens in bed, dan schiet mij het gebedje te binnen, of wat je altijd moest zeggen voordat je ging slapen: daar was ook een tweede coupletje bij. De eerste regel was daarin: het slechte wat ik heb gedaan. En verder kom ik niet. Want dan heb ik een gevoel: dat klopt niet. Want ik heb niks slechts gedaan. Helemaal niet als kind. Dat heb ik ook altijd een fout, letterlijk een fout gevonden, in dat avondgebedje. En waarschijnlijk komt daarom ook het tweede deel niet naar boven toe. Het eerste gedeelte is prima, maar het tweede gedeelte juist met die ene zin doet bij mij alle haren overeind staan.' Voor een ander deel maakt het hem moeilijk beelden en woorden te vinden die niet gekleurd zijn door een bepaalde traditie. 'Toen je vroeg naar beelden voor God, toen had ik onmiddellijk iets met Gods troon, dan zie je iemand op een troon zitten. Maar dat vind ik een beeld van vroeger. Dat is niet mijn werkelijkheid. Dat is een beeld dat je meeneemt van vroeger.' 'Het vervelende is dat de woorden die in mijn hoofd zitten nu, die hebben voor mijn gevoel ook weer dat dweperige en daarom zeg ik ze ook niet. Want dat is niet echt wat ik zelf voel. En ik kan het niet in woorden uitdrukken wat ik eigenlijk daarbij voel.'

Volgens Cees zijn alle godsdiensten in de kern gelijk. Integratie van verschillende stromingen, zoals christelijk geloof en paranormale ervaringen, ziet

hij als positief. Hij heeft ook positief gewaardeerde ervaringen met helderzienden en magnetiseurs. Echtheid en eerlijkheid zijn voor hem centrale begrippen, evenals het aanvaarden en waarderen van zichzelf en zijn gevoel. In zijn verwerking en kunstzinnige expressie komen centrale christelijke symbolen en begrippen naar boven: wedergeboorte, opstanding, het kruis, vuur. 'Dat is er gewoon. Dat is niet bewust gebeurd. Tenminste, ik ben me daar niet bewust van. Ja, want ik zag dat ook gewoon zo. Opstanding, ik weet nog dat ik ermee bezig was en dat ik de titel op zich al had, ik was er nog niet eens klaar mee. Ja, heel heel apart.'

'De laatste tijd ben ik met dat godsbeeld bezig. Zeg, de laatste drie jaar dat ik er een beetje mee bezig ben. Ik kan dat niet concreet aangeven in tijd. Maar dat is toch iets dat geleidelijk aan ontstaat vanuit het besef dat je dat ik daarmee bezig ben. Dat het mij bezighoudt en dat ik toch zoek naar iets van misschien wel houvast of wat dan ook. Kijk, als ik bij mijn therapeut moet zeggen van: help me, in de therapie, dan heb ik daar stevast het woord God voor of na. Van: help me alsjeblieft. Want dan krijg je als opdracht om dat te zeggen, en wie dat dan ook zijn mag, dat kun je dan in je hoofd invullen. En dat doe ik dan ook. Maar om het hardop te zeggen is punt twee. Ik lig vaak genoeg 's avonds in bed, dan denk ik van: ga maar op je knieën, ga maar naast je bed, maar ik doe het niet. Maar de gedachte is er wel.'

Cees vertelt van een sterke afname van geloofsgedrag op alle fronten, en van de verbondenheid met / betrokkenheid bij de kerk. Voor Cees is voornamelijk ruimte voor eigen gevoelens belangrijk in het geloof.

Levensverhaal van Dennis

Dennis is een paar jaar na de oorlog geboren in een klein dorpje in Noord-Brabant. Zijn ouders hadden daar een eigen zaak. Dennis is de jongste in een gezin met vier kinderen. Hij heeft een broer, die tien jaar ouder is, en twee zussen, die respectievelijk 5 en 9 jaar ouder zijn. Zijn ouders waren rooms-katholiek, maar niet echt meelevend. Met name sinds een conflict met de pastoor nam de betrokkenheid af.

Omdat zijn moeder vaak meehielp in de zaak nam de oudste zus van Dennis een deel van zijn opvoeding, met tegenzin, op zich. Zijn moeder was reumatisch en was daardoor veel met zichzelf bezig. Ook zijn vader had niet veel tijd voor hem. Hij had, nadat de eigen zaak was verkocht, een baan in een grote stad in het westen van het land, waardoor hij dagelijks ver moest reizen. Het gezin woonde een paar kilometer buiten het dorp, waardoor er niet veel contact met mensen was. Dennis had geen vriendjes.

De broer van Dennis had een ongeluk gehad en daarbij een gebroken been en een hersenbeschadiging opgelopen. Omdat hij in het ziekenhuis niet te hanteren was moest hij thuis revalideren. In die tijd vond het misbruik door zijn broer bij Dennis plaats. Na vier maanden werd hij uit huis geplaatst en was het misbruik afgelopen.

Uiteindelijk verhuist het gezin naar de stad, waar zijn vader werk had. Hier wordt hij misbruikt door zijn jongste zus, gedurende een periode van anderhalf jaar. Enkele jaren eerder heeft zij waarschijnlijk ook al gedurende enkele maanden seksuele spelletjes met hem gedaan, wat hij achteraf als misbruik ziet.

Tussen zijn veertiende en zestiende jaar maakt hij in verschillende situaties misbruik mee. Hij wordt benaderd door een kapelaan, samen met een vriendinnetje aangerand door een groep jongens uit zijn klas en in ruil voor spijbelbriefjes op de technische school misbruikt door een man bij wie hij klusjes doet.

Door deze verschillende ervaringen en de onveilige thuissituatie is Dennis het vertrouwen in de mensheid kwijt geraakt. Hij vindt het moeilijk liefde te geven en te ontvangen. Zijn zelfvertrouwen heeft een behoorlijke deuk opgelopen. Ook werken deze dingen door in zijn huwelijk en in zijn omgang met seksualiteit. Dennis zit midden in de verwerkingsperiode en heeft moeite iets van de zin van het leven te zien. Hij noemt zichzelf labiel en depressief. Hij heeft al verschillende malen overwogen een eind aan zijn leven te maken. Hoe het verder moet weet hij niet. Wat hem nu drijft is dat hij wil laten zien dat hij zal overwinnen, dat hij zich er niet onder laat krijgen.

Geloof speelt in zijn leven geen rol. Hij heeft zich afgekeerd van het rooms-katholicisme en heeft de bewuste keuze gemaakt als een goed medemens te willen leven. Hij denkt daar geen kerk of God bij nodig te hebben. Dennis is inmiddels voor de tweede keer getrouwd. Zijn eerste huwelijk liep na drie jaar stuk. Bij zijn huidige vrouw, met wie hij, op het moment van het interview, ruim twintig jaar getrouwd is, heeft hij twee kinderen: een dochter van zestien en een zoon van achttien. De relatie met zijn vrouw en kinderen staat onder grote druk van zijn verwerkingsproces.

Dennis is op het moment van het interview een jaar thuis en gaat de WAO in. Hij is momenteel niet in staat in zijn werk te functioneren. Hij volgt therapie en neemt ook deel aan verwerkingsweekenden. Hier leert hij grenzen te stellen en emoties te uiten. Dit laatste kost hem nog veel moeite, hoewel hij in het interview af en toe op het punt staat in huilen uit te barsten. Zijn eigen verhaal, dat hij heeft geschreven, staat bol van de emoties. Er zit veel woede bij Dennis, wat zich uit in een grof taalgebruik. Hij spreekt hier de haat naar zijn moeder uit en de woede op zijn zussen, die hem niet hadden geholpen toen ze het misbruik door zijn broer ontdekten.

SEKSUEEL MISBRUIK IN HET VERHAAL VAN DENNIS

Dennis zegt vrijwel aan het eind van het interview: 'Het is, bij mij is het niet alleen dat seksueel misbruik, maar alles wat er omheen hangt (...) ik denk dat de geestelijke verwaarlozing of, of, of de mishandeling of hoe je het ook noemen wilt, dat die net zo zwaar is geweest.' Het zijn veel factoren bij elkaar. De gezinssituatie, met het gebrek aan genegenheid, acht Dennis dan ook meebepalend. Hij heeft altijd alleen gestaan. Als hij terug kijkt op zijn jeugd waren er weinig leuke dingen en de laatste twee jaren in Brabant heeft hij zelfs als een hel ervaren.

Het positieve van het met zijn moeder naar de markt gaan, het gevoel van intimiteit dat hij daardoor kreeg, verdween abrupt toen zijn moeder met hem uitgebreid bleef kijken bij een gruwelijk ongeval. Dennis heeft dat ervaren als misbruik van vertrouwen en genegenheid, wat zijn moeder zo vaak bij hem heeft gedaan: '... er zijn, er zijn veel meer dingen geweest met mijn moeder, dat ze mijn vertrouwen geschonden heeft, op een gigantische manier en dat ze je voor lul zette en noem maar op.'

Hij zag zichzelf als een eenling. 'Ik was altijd gigantisch eenzaam, ik had ook, ik had ook geen vriendjes...' Hij heeft het gevoel onderdrukt te zijn door zijn ouders die hem in zijn bewegingsvrijheid beletten, door te bepalen dat hij maar 150 meter van huis mocht gaan. Er was geen vertrouwen in zijn ouders. 'Ik werd ook nooit geloofd over school.' Daar kon hij zich niet concentreren en kreeg hij soms driftaanvallen. Zijn ouders beschouwden hem als een moeilijk en dom kind en 'ik kreeg alleen maar op mijn donder, zowel thuis als, als op school.' Ook met betrekking tot het misbruik heeft hij altijd alleen gestaan, hoewel hij bijna zeker weet dat zijn ouders er van af wisten. Ook zijn zussen wisten het, doordat zij hen een keer betrappt hadden, maar er gebeurde niets. Dennis denkt dat het hele gezin gebukt ging onder de terreur van zijn broer. Hij vermoedt dat zijn jongste zus eveneens door zijn broer is misbruikt.

Dennis heeft zich als kind al zo eenzaam gevoeld dat hij op zijn negende dacht: 'was ik er maar niet meer, hield het maar op.' 'Voor mij was het een grote boze wereld, waar ik in zat, en een heel groot, zwart gat, waar ik, waar ik geen draai kon vinden, waar ik ook geen ruimte kreeg om, om, om je te ontwikkelen.' Toen hij hoorde dat hij een buitenechtelijk kind was verklaarde dat veel voor hem. 'Toen zag ik ook, doorzag ik ook een heleboel dingen, waarom de situatie bij ons thuis zo slecht was, waarom ik altijd het middelpunt van de ruzies was en de ellende was en waarom ik altijd de pispaal was, zeg maar.'

In het leven van Dennis zijn vijf situaties aan te wijzen, die met seksueel misbruik te maken hebben. Het is begonnen met het misbruik door zijn broer, toen Dennis 8 jaar oud was en zijn broer met hersenletsel en een gebroken been thuis was. Dit misbruik heeft 4 maanden geduurd, waarna zijn broer uit huis is geplaatst vanwege onhandelbaarheid. Dennis heeft zijn broer altijd als erg bedreigend ervaren: 'als er wat gebeurde van: houd je kop.' 'Dat zat er gewoon ingestampt en als achtjarige, ja, wat moet je anders.' Ook zijn zussen, die zijn broer betrapten op het moment dat hij misbruik pleegde lieten zich door hem intimideren en zwegen evenals zijn ouders.

'Ik weet niet meer hoe het gekomen is, maar op een gegeven moment lig je bij hem in bed. En in het begin is dat een stuk genegenheid wat je krijgt, een stuk warmte wat je krijgt en het volgende moment wat ik me herinner dat het, dat er seksualiteit aan te pas kwam en vervolgens dat er misbruik plaatsvond.' Achteraf begrijpt hij niet dat hij het heeft laten gebeuren, maar op die momenten 'je werd gewoon gestuurd. Het werd je aangewezen, het werd je voorgedaan wat je moest doen en je ging mee in die stroom. Gewoon pure onmacht.'

Het seksueel misbruik door zijn jongste zus heeft hij lang niet als zodanig erkend. Hij heeft het lang weggestopt en vergoelijkt. Dit misbruik begon toen hij twaalf jaar was en heeft ongeveer anderhalf jaar geduurd. Het vond plaats in de tijd dat de vriend van zijn zus in het buitenland was voor zijn werk. Het misbruik door zijn zus vond hij 'in ieder geval iets prettiger als bij mijn broer, dat was, daar was een stuk genegenheid bij, daar was geen bedreiging meer. ... Bij mijn zus was het een geheim, wat wij samen hadden.' Het had ook meer van een wederzijds initiatief. Het begon toen zij 's weekend bij elkaar in bed gingen liggen om wat te praten. Voor Dennis had dat de betekenis van warmte en genegenheid. 'Dat praten 's morgens in bed, dat werd op een gegeven moment tegen elkaar aanliggen eh, aanhalen en de volgende stap was seksualiteit ...' Toen de verloofde van zijn zus terugkwam was het afgelopen. Maar daardoor was ook de aandacht voor Dennis weg, wat maakte dat hij zich erg in de steek gelaten voelde. Er komen nog steeds

herinneringen naar boven aan een eerder misbruik door zijn jongste zus, toen ze nog in Brabant woonden. Helemaal compleet is dit plaatje echter nog niet ingevuld.

Voor het gevoel van Dennis is er een duidelijk verschil tussen de beide misbruiksituaties. Dat van zijn broer typeert hij als machtsmisbruik en dat van zijn zus als genegenheidsmisbruik. Het gevoel van machtsmisbruik heeft hij ook in latere situaties gehad. 'En als dat maar even dreigde, dan gingen bij mij de bellen en de toeters weer rinkelen.'

Die dreiging werd concreet bij de kapelaan van de parochie waar hij als kind mocht meehelpen. 'En die kwam op een gegeven moment ook toenadering zoeken. Dat was niet de vriendelijkheid die je altijd kreeg, die ik ook kreeg met de andere jongens samen. Nee, dit was heel erg gericht op mij. Toen ben ik ook weggelopen, ben ik gewoon letterlijk bij hem weggerend en ook nooit meer terug geweest.' Dennis was toen ongeveer dertien jaar.

Op zijn zestiende is hij misbruikt door een man bij wie hij met een vriend klusjes deed terwijl hij van school spijbelde, en die in ruil daarvoor zorgde voor 'spijbelbriefjes'. Al gauw echter werd hij ook door hem misbruikt. 'Het overkomt je weer van: zie je wel, hier is mijn broer ook weer.'

Tot slot is hij ook nog een keer, toen hij vijftien was, samen met een klasgenootje door een groep jongens uit zijn klas misbruikt. Ze werden beiden aan een boom vastgebonden, waarna ze seksuele handelingen moesten ondergaan. Geen van beiden kon de ander helpen. Het kost Dennis moeite hierover te vertellen. Hij schaamt zich dat hij dat meisje niet kon helpen. Hun vriendschap raakte door deze gebeurtenis verbroken en Dennis kon er met niemand over praten. In de vragenlijst maakt Dennis duidelijk dat hij dit contact emotioneel als het meest misbruikend heeft ervaren.

Dennis beschrijft verschillende gevolgen. Hij kon zich op school moeilijk concentreren en had last van driftaanvallen. Hij werd een moeilijk kind genoemd. Als hij zich verveelde ging hij lopen treiteren en zieken. Ook heeft hij eens in een woedeaanval een poesje doodgegooid, terwijl hij veel van dieren houdt. Hij denkt dat deze agressie er mee te maken heeft dat hij zijn verhaal aan niemand kon vertellen. 'En je voelt je alleen maar rot en alleen maar eenzaam.'

Dennis heeft moeite met emoties. Thuis was daarvoor geen ruimte en later in zijn relatie is het moeilijk ze te tonen. Hij heeft zijn emoties lang weggestopt en blijft zich ook nu nog verschuilen achter een muur, met een heel klein deurtje, dat hij vaak dichtklapt. Dat scheidt een kloof in de relatie met zijn vrouw. Wel heeft hij altijd voor anderen klaargestaan. Een motief daarbij was zijn behoefte aan aanvaarding en waardering: 'het is gewoon fijn om een schouderklopje te krijgen en als je dat niet uit jezelf krijgt en je hebt een paar gouden handen, dan ga je toch gewoon lekker klussen bij iemand.'

Ook heeft hij veel moeite met het geven van liefde. Heel sprekend is voor Dennis de tekst van het lied 'How' door John Lennon. 'How can I give love, if I don't know what love is?' Deze dubbelheid ervaart hij ook in de relatie met zijn kinderen. Hij durft hen geen pijn te doen, maar ook niet te knuffelen. Hij verwijt de ouders van het misbruik, dat ze hem dat vermogen ontnomen hebben. Het is de angst voor emoties en gevoelens. Er is hem, ook door zijn ouders, niet voorgedaan hoe je moet liefhebben. 'Verdomme, hetgene wat ik bereikt heb nu, dat heb ik wel zelf gedaan. Dat hebben ze me niet geleerd, dat hebben ze me niet

voorgedaan, dat heb ik zelf moeten doen, door vallen en opstaan, en heel veel vallen.'

Een ander gevolg is de labiliteit van Dennis. Hij omschrijft zichzelf nu als labiel, onevenwichtig, twijfelend, depressief. Vaak denkt hij aan zelfdoding. Al als jongen van negen jaar vond hij het leven niet de moeite waard. Toch heeft hij dat lange tijd voor zichzelf weten te verbergen. In zijn werk was hij goed en dat gaf hem zelfvertrouwen. Pas nadat hij met het verhaal naar buiten is gekomen heeft hij echt last van depressiviteit en heeft hij ondanks de medicatie die hij gebruikt vaak suïcidale neigingen.

Daarnaast vertelt Dennis van een minderwaardigheidscomplex over zijn lichaam. Hij vergeleek zijn lichaam met dat van zijn broer en hoewel hij later op school zag dat er geen ideaal en perfect lichaam bestaat, heeft hij zich altijd geschaamd voor zijn gestalte. Met name zijn penis vond hij veel te klein. Pas rond zijn 25ste is er iets van acceptatie gekomen.

Vaak twijfelt Dennis over zijn gaardheid. 'Ik ben altijd wel heel eh, heterogericht eh, ben ik, of geweest in ieder geval, maar ik heb af en toe ook best mijn twijfels, zo van: zou ik met een man kunnen vrijen? Ik kan best, ik kan best genegenheid tonen naar een man. Ja, ik heb altijd wel mijn twijfel gehad, zo van: zou ik biseksueel zijn? Ik ben niet homo, dat weet ik zeker.' Zijn gedachten over de omgang met mannen zijn niet zozeer op seksueel contact gericht, maar meer op het tonen van genegenheid.

Dennis seksualiseert naar eigen zeggen dingen heel snel, vooral in gedachten: 'die gedachte komt steeds en steeds en steeds weer terug. Ook al wil ik dat niet, ook al wil ik er helemaal niks mee, toch denk ik eraan.' Tegelijk heeft Dennis moeite met seksualiteit, en is hij onzeker op dat punt. In enkele buitenechtelijke relaties had hij zelfs het gevoel dat er sprake was van een soort misbruik of gebruik. Hij kon zijn grenzen daarin niet stellen. 'Er toch in meegaan en je dan achteraf klote voelen.' Het gevoel de touwtjes niet in handen te hebben. Ook in zijn relatie is seksualiteit een probleem. Zijn eerste relatie is op het verschil in seksuele behoefte en beleving stukgelopen en met zijn huidige partner is het seksueel 'altijd een probleem tussen aanhalingstekens geweest, het is nooit hyperactief geweest. En wat bij mij altijd wel invloed gehad heeft, is van: zodra ik klaargekomen was, moest ik ook weg. Dat vluchten, dat zat er helemaal ingebakken en waar ik nog steeds heel veel last van heb, is van spermalucht. Ik vind het een verschrikking, ik vind het nog steeds walgelijk.' Dat roept direct associaties met zijn broer op.

GELOOF IN HET VERHAAL VAN DENNIS

Dennis is opgegroeid in een rooms-katholiek dorpje in het zuiden van het land, waar kerkgang min of meer verplicht was om met andere mensen om te mogen gaan. Ook voor de klandizie in de zaak van zijn ouders was kerkgang noodzaak.

Geloof en kerk zijn voor Dennis negatief beladen onderwerpen. Zijn ouders hadden ruzie met de pastoor gehad over de plaats waar zij, als middenstanders, in de diensten moesten gaan zitten en vanaf die tijd 'werd er ook alleen maar heel minderwaardig over de kerk en over de pastoor en weet ik het wat gepraat. En dan ga je ook alleen maar de negatieve dingen zien als kind.' Dennis was toen ongeveer zeven jaar. 'Maar ik heb de kerk altijd als een dwang gezien vanaf het moment dat ik eigenlijk bewust geworden ben van de hele kerk.' 'Ik heb het ook altijd ervaren als iets wat heel onderdrukkend is. Nog steeds heb ik het beeld van

onderdrukking bij de Katholieke kerk.' Als kind heeft hij het allemaal als een schertsvertoning ervaren. Hij had er geen vertrouwen in omdat de pastoor voor zijn gevoel samenspande met de onderwijzers op school. Uit de Vragenlijst wordt duidelijk dat de relatie met God vooral beleefd werd als afstandelijk en dreigend.

Zijn ouders hebben afstand genomen van de kerk na hun verhuizing. 'En die kerk is in principe opgehouden op dat moment ...' Voor Dennis zelf speelt religie geen rol meer. Hij heeft zich erg afgezet tegen de Katholieke kerk, omdat hij er niets positiefs uit heeft kunnen halen; 'het heeft me niet echt gebracht wat ik er eigenlijk van zou kunnen verwachten.' Hij heeft dan ook besloten gewoon te gaan leven zoals hij denkt te moeten leven; 'zorgen voor andere mensen, als ze wat nodig hebben, als ze hulp nodig hebben ...' 'Ik heb zo iets van: daar heb ik geen kerk voor nodig, daar heb ik geen God voor nodig.' Hij wil niet langer vastzitten aan een geloofsgemeenschap en zegt: 'Ik wil gewoon een goed medemens zijn.' Dennis weet niet wat de zin in zijn leven is. De drijfveer in zijn leven is het overwinnen van de misbruikervaringen. 'Ik wil er bovenuit komen, want ik wil me niet laten kennen. Ik zal dit overwinnen.'

Het misbruik heeft volgens Dennis niets te maken met het afstand nemen van de kerk. Het vertrouwen in een gemeenschap is niet geschonden; 'je kunt niet de hele kerkgemeenschap eh, de schuld geven van iets wat één persoon uit die kerkgemeenschap doet, hè, zoals die pastoraal medewerker ...' Hij heeft momenteel de behoefte niet om zich ergens bij aan te sluiten. 'Nee, ik denk dat ik gewoon een kringetje om mij heen heb, waarin ik af en toe, af en toe met mijn bootje aan het aanlegsteigertje kan aanleggen.' Wel zegt hij dat het vertrouwen in de rooms-katholieke kerk in de kiem is gesmoord, door wat hij thuis heeft gezien.

Levensverhaal van Erik

Erik is opgegroeid in een min of meer verbrokken gezin. Zijn biologische moeder is opgenomen in een psychiatrische inrichting toen Erik nog een baby was. Erik noemt zijn vader hier de oorzaak van: 'die ehm heeft mijn eerste moeder eigenlijk eh door zijn agressie ehm een psychose, een psychose ingeslagen zeg maar.' Zijn vader is hierna hertrouwd. Deze vrouw bracht ook een dochter mee in het huwelijk. Erik heeft naast deze zus een vier jaar oudere broer en een jongere broer, die uit het tweede huwelijk komt.

De verbrokkelde gezinssituatie en de maatschappelijke en sociale positie van het gezin in het dorp zijn van invloed geweest op het leven van Erik. Dat hij de eerste jaren van zijn leven alleen door zijn vader is opgevoed en dat hij ook later geen echte band met zijn eigen moeder kon opbouwen, door haar opname in een psychiatrisch ziekenhuis, verklaart volgens hem dat hij onwillekeurig steeds relaties aangaat met oudere vrouwen, als om een gemis te compenseren.

Ook de armoede in het gezin heeft een stempel gedrukt op zijn ontwikkeling. De daardoor argwanende en teleurgestelde houding ten opzichte van de buitenwereld heeft ervoor gezorgd dat Erik niet geleerd heeft hoe hij sociale contacten moest opbouwen en onderhouden. Omdat zijn ouders voor hun problemen geen schuldige hadden reageerden ze hun boosheid en teleurstelling af op hun kinderen. 'Ik zou wel kunnen zeggen dat ik het zwarte schaap was. Want ehm ik kreeg van dingen de schuld, waar ik eigenlijk als kind helemaal niks aan kon doen.' Als voorbeelden hiervan noemt hij de armoede en de bijdrage in de

kosten voor de behandeling van zijn moeder in de psychiatrische inrichting. Naast beschuldigingen uitte de gespannen situatie zich in mishandeling.

Erik is seksueel misbruikt door zijn stiefmoeder en los daarvan ook in dezelfde periode door zijn eigen vader. Ook zijn zusje en zijn oudere broer zijn incestslachtoffers. Er was bij Erik niet alleen sprake van seksueel misbruik door zijn stiefmoeder, maar ook van emotioneel misbruik. Zijn stiefmoeder voelde zich niet verantwoordelijk voor hem. Het seksuele misbruik heeft al met al enkele jaren geduurd. Het emotionele misbruik heeft zo lang geduurd als hij thuis woonde. Erik noemt het 'geestelijke terreur.' Hij heeft herinneringen aan het opsluiten in de kelder, aan mishandeling en geslagen worden.

Het gezin woonde in een stad in België en was meelevend rooms-katholiek. Het geloof heeft de ontwikkeling van Erik in grote mate positief beïnvloed. Hij leerde er vertrouwen te hebben in zichzelf en zijn gaven te onderkennen.

Als gevolg van het misbruik heeft Erik moeite met het aangaan van relaties. Hij heeft een aantal relaties gehad, is ook getrouwd geweest en heeft een dochter uit deze relatie. Inmiddels is hij gescheiden en heeft op het moment van interview sinds een paar maanden een nieuwe relatie.

Erik werkt momenteel niet. Hij houdt zich intensief bezig met de verwerking van het misbruik. Jarenlang heeft hij deelgenomen aan zelfhulpgroepen, maar dit bleek begin '96 niet langer voldoende. Daarop heeft hij professionele hulp gezocht.

SEKSUEEL MISBRUIK IN HET VERHAAL VAN ERIK

Het seksueel misbruik vond in eerste instantie plaats door zijn stiefmoeder. De achtergrond hiervan was dat zij wist dat Eriks vader haar dochter misbruikte. Dit was al bij de aanvang van hun relatie het geval: 'en die zijn eigenlijk op basis van eh onbewuste incestueuze, incestueuze relatie zijn ze dan samen gegaan, omdat mijn stiefmoeder een dochter had.' Ze dreigde met represailles 'door te zeggen tegen mijn vader van eh: als jij mijn dochter lastig valt, dan eh val ik jouw zoon lastig. En zo is het ook gegaan.' Later is 'mijn vader dat gaan nabootsen. Die is daaraan gaan meedoen eigenlijk. Maar dat is meestal eigenlijk langs elkaar heen gegaan. (...) Ik heb geen herinneringen dat het tegelijkertijd was, maar wel dat het naast elkaar leefde.' Het misbruik begon toen Erik een jaar of drie was. Wanneer het precies geëindigd is weet hij niet, waarschijnlijk rond een jaar of tien, want vanaf die tijd heeft hij gewone herinneringen aan zijn kindertijd. Zijn stiefmoeder gebruikte dwang bij het misbruik. Zijn vader niet. 'Maar die kwam wel eh gewoon bij je in bed liggen dan.'

Erik beleefde het misbruik als in complete paniek. Hij noemt het zelf een 'misvorming van eh van mijn eigen waarneming.' 'Ik denk ook wel complete verwarring van eh van het bewustzijn. Complete verwarring dus, dus het de wanorde.' 'Dus gevoelens en emoties en eh verwarring en wanorde, en de manier van waarnemen, die zijn dingen die allemaal eigenlijk eh als een heksenketel door mekaar geschud zijn.'

Er was ook sprake van angst. Angst die ervoor zorgde dat hij het geheim hield. 'Je denkt überhaupt niet aan eh aan geheim houden of eh het te zullen zeggen.' 'Je weet gewoon niet anders als kind. En eh, je, ik was eh, ik was eigenlijk constant eh overrompeld door de druk van die sfeer, die daar heerst in huis.' De gehoorzaamheid aan en afhankelijkheid van zijn ouders maakten het onmogelijk iets bekend te maken. 'Ik was een hoopje chaos, die daar rond liep in

huis. Dus ik had alleen maar zoiets van pijn onderdrukken en emoties onderdrukken en eh en eh allerhande manieren in bochten wringen om om om te overleven zeg maar.'

Erik heeft lange tijd niet geweten dat hij seksueel misbruikt is. Pas in het najaar van 1988 kwamen de eerste herinneringen vaag naar boven. Dit kwam doordat hij destijds een relatie had met een vrouw, die seksueel misbruikt was. Hij wilde haar helpen en las daarom ook artikelen over misbruik. Steeds meer ging hij daarin herkennen van wat hijzelf had meegemaakt. 'Maar met dat ik die tijdschrift lees, begin ik steeds meer dingen te herkennen. En ik zie plotseling verbanden met mijn eigen verleden. En heel af en toe krijg ik zelf een beeld, maar dat zie ik eigenlijk net niet, zo, weet je wel.' 'Het schemerde al.' In eerste instantie had dit betrekking op het emotionele misbruik door zijn stiefmoeder, maar in de jaren die volgden kwamen ook de andere herinneringen naar boven en werd het plaatje steeds meer compleet, hoewel er nog steeds zwarte bladzijden in zijn herinneringen zijn.

Als gevolg van het misbruik noemt hij het onvoldoende hebben kunnen ontwikkelen van zijn identiteit. Hij denkt dat hij, omdat het misbruik al voor het zesde jaar plaatsvond, (wanneer een kind gaat onderscheiden tussen zichzelf en de wereld om hem heen) is blijven steken in de fase van vereenzelviging met de buitenwereld. Nog steeds zegt hij daar niet zijn eigen plaats in te hebben kunnen vinden. 'Waar is ik vroeg ik mij altijd af. Dat was nog steeds helemaal doorkruist met met met mijn stiefmoeder, met mijn vader, met dat seksueel misbruik, mijn broer, noem maar op. Dus, dus ik was eigenlijk na die periode, en nu vaak nog steeds, bezig met van, hij is ik.'

Pas rond zijn 21ste ging hij een stukje eigen identiteit opbouwen. Door de vele boeken die hij had gelezen had hij een hoop antwoorden op zijn vragen gekregen en was de verwijdering van zijn ouders nog groter geworden. Het geloof in zichzelf werd er sterker door. 'Ik ging de dingen, die ik allemaal onderzocht toetsen aan mijn eigen gevoel.' 'Het was mijn enige houvast. Ik had niks anders, dus eh, ik ging daarop bouwen. Dat was eigenlijk het eerste stukje identiteit dat ik eh in mijn leven aan ... begon op te bouwen.'

Een ander gevolg is dat hij een teruggetrokken jongen werd die iedereen te vriend wilde houden. Ook in zijn puberteit veranderde dat niet; 'maar ik werd helemaal niet rebels, ik hield me altijd koest, want ik kon zo een klap voor mijn kop verwachten hè.' In plaats van te rebelleren nam Erik innerlijk afstand van zijn ouders. Dit kwam met name door de invloed die de kerk op hem had. 'En op den duur was de afstand zo groot, er waren helemaal geen raakvlakken meer. Niks.' Erik spreekt ook over angst als gevolg van het misbruik. 'Ik was eigenlijk voor iedereen bang, hè. Ook voor vrienden en kennissen.' Die had hij dan ook niet of nauwelijks en ook op het moment van het interview lijken ze te ontbreken.

Seksualiteit vormde eveneens een probleem voor Erik. In zijn puberteit was hij daaromtrent heel schuw en verlegen. Hij schaamde zich er ook voor. Hij durfde dan ook geen enkel meisje te benaderen. 'Ik werd wel verliefd, maar eh, ik durfde helemaal geen stappen ondernemen. Dus ik blokkeerde meteen. Dat vond ik heel vreemd toen. Dus ik wist er ook geen raad mee. En eh. De gevolgen waren dat ik depressief werd. Ik kon helemaal geen contact krijgen. En ik kreeg eh..voor het eerst verkering toen ik eh al ruim 21 was.' Al de partners die Erik gehad heeft, waren zelf slachtoffers van seksueel misbruik. De meesten van hen waren

(ruimschoots) ouder dan hij. Hij verklaart dit zelf als een onbewust verlangen naar een moederfiguur.

Door zijn onzekerheid naar meisjes toe heeft hij ook lange tijd getwijfeld aan zijn seksuele geaardheid. Achteraf zegt hij dat dat te maken had met vermijding. Want 'intimiteit is iets moeilijks hè, door die achtergrond. Want het is al, al eigenlijk heel gauw te veel. Dan wordt het al spaans benauwd, en dan kunnen die herinneringen zich aan je gaan opdringen, en dat is benauwend.'

GELOOF IN HET VERHAAL VAN ERIK

Zijn ouders zijn beide katholiek opgevoed en hebben hun kinderen daarin ook streng opgevoed; 'dus elke zondag naar de kerk gaan. Ik zat op een katholieke school en daar werd dus, daar werd dus eigenlijk ehm constant gewezen op het geloof, op bidden, het elke dag bidden, het gaan biechten. Dat werd dus een verplichting.'

Zijn ouders vonden het belangrijk dat hun kinderen op die manier onderricht werden in het geloof. 'Maar zelf eh verloren ze ten opzichte van henzelf die overtuigingskracht vanuit het geloof.' Dit kwam doordat het gezin armoede had en geen steun ontving van de buitenwereld. Die teleurstelling werkte door in het geloof, waar bij kwam dat bepaalde uitspraken van de pastoor die als beeldspraak bedoeld waren, letterlijk werden opgevat: 'dus als de pastoor eh in de preek vertelde van eh gelooft en gij zult geen honger meer hebben, dan vertaalden mijn ouders dat in eh wij hebben geen geld en wij hebben wel honger. Dat bracht hun geloof aan het wankelen. Dus, ze dachten van we geloven wel, maar we lijden honger.' Ook speelde de verbrokkelde samenstelling van het gezin mee, waardoor binnen de parochie geroddeld werd. Ook op school gaf dat vragen, vanwege het geringe leeftijdsverschil tussen zijn zus en hem. 'Dus eh, en daar hebben ze zich eigenlijk ook altijd voor geschaamd, want ze wilden eigenlijk dat geheim houden, dat dat gescheiden huwelijken waren.'

Ondanks de moeite van zijn ouders met het geloof beschouwde Erik zichzelf wel als een gelovig kind. Maar toen hij moest gaan biechten, terwijl hij niets te biechten had en dus maar iets bedacht om de pastoor te vriend te houden, ontstond bij hem twijfel aan het geloof en aan de volwassenen. In die tijd kwam het niet bij hem op om het misbruik daar te noemen. Hij was immers puur bezig te overleven en beschouwde mensen als bedreiging.

Zijn eigen twijfels in combinatie met het klagen van zijn ouders over de kerk zorgden ervoor dat Erik zijn communie niet kon doen. Pas later, toen hij zeventien was, deed hij met zijn zus communie. 'En dat vond ik een heel bijzondere ervaring en toen merkte ik opnieuw dat dat geloof bij mij er nog was.' 'En die sfeer die daar toen was en die warmte, dat vond ik zo prachtig, ik denk dat, hoe is het mogelijk zeg, waarom is dat er thuis niet? Dus, die wortel van het geloof was terug gelegd bij mij.'

Het gevolg was dat Erik weer naar de kerk begon te gaan. 'En ik vond dat eigenlijk heel boeiend wat die man allemaal te vertellen had op die preekstoel. Ik vond het eigenlijk, dat gaf mij houvast.' 'Het was vooral in de verkondiging, want die man vertelde dingen die ik thuis nooit te horen kreeg.' Het gaf hem stof tot nadenken in positieve zin.

Wat hem raakte was de uitspraak van de pastoor, kort voor hij in dienst moest, dat God in ieder mens aanwezig is. 'Wel zegt hij, het doel is dat mensen God in zichzelf vinden. En ik dacht van: die heeft helemaal gelijk, die man. Dus ik

was, ik was overtuigd van die woorden, dat God ook in mij zat. Ondanks die hele achtergrond, had ik ook liefde in mij, had ik ook genegenheid in mij, had ik warmte in mij.'

Het opnieuw naar de kerk gaan zorgde dat Erik een positiever beeld van zichzelf kon ontwikkelen: 'Het heeft mij een houvast gegeven om in mezelf te gaan geloven, ja.' Dit zorgde ervoor dat Erik innerlijk steeds meer afstand van zijn ouders nam. Hij ging meer zijn eigen koers in het leven bepalen, werd meer onafhankelijk van zijn ouders. Deze lijn loopt zijn leven door. Het geloof in zichzelf, wat door wat hij hoorde in de kerk is gestimuleerd, heeft invloed op zijn hele leven.

De ontwikkeling in Eriks denken over geloof is sterk beïnvloed doordat hij veel heeft gelezen van en over Krishnamurti. Erik beschrijft de hoofdzaak van het geloof nu als het geloof in zichzelf. De kracht die je in jezelf vindt heeft een goddelijk element in zich. 'Ik zie een overeenkomst met de waarheid die Jezus Christus in die tijd eh voor ogen had, en de waarheid die ik zelf voor ogen heb.' 'Mensen die verder in hun waarheid gaan dan, dan de doorsnee mens, en ik denk dat dat mensen zijn die doordrongen zijn van het geloof. Mensen die dus verder willen in die waarheid, naar anderen toe, die komen ook mensen tegen die daar oorlog om gaan voeren en die zeggen: dat is niet waar en ben je gek, hou je mond en jij bent niet wijs en zo.' Deze ervaringen heeft Erik ook op zijn werk. 'Dat is het, eh reden, waarom ik eigenlijk op het werk eh ben weggepest. Er is tegen mij gezegd op het werk van: jij verkondigt de tien geboden met jouw houding.' Hij vraagt zich wel af welke plaats het geloof in zijn leven inneemt, want 'het lijkt eigenlijk het hele leven in beslag te nemen.' Toch heeft hij inmiddels veel afstand van de rooms-katholieke kerk genomen. Zijn ervaring is 'dat God nog steeds buiten je geplaatst wordt, en dat Hij de redder is en dat Hij de boodschapper is, en dat Hij dit en dat Hij dat, terwijl het hier binnenin moet leven eigenlijk. Terwijl het in je moet zitten. En je jezelf dat eigen moet maken, van dat je er dan van doordrongen bent. Dat het van jezelf wordt.'

Levensverhaal van Frits

Frits is net na de oorlog geboren in een grote stad in het westen van het land. Zijn ouders was toen beiden rond de dertig. Frits heeft een zus die twee jaar ouder en een broer die vijf jaar jonger is. Frits voelt zich sterk verantwoordelijk voor zijn broer en zus. Zijn moeder was zeer ondernemend en had een eigen bedrijfje; zijn vader had wisselende betrekkingen. Het gezin was gematigd actief rooms-katholiek. Binnen het gezin waren veel spanningen, in eerste instantie tussen zijn ouders. Zijn ouders hadden weinig tijd voor de kinderen. Met zijn moeder heeft Frits nooit veel contact gehad. Zijn vader had moeite een zelfstandig en bevredigend leven op te bouwen. Hij was passief en dronk veel.

Als Frits zes jaar oud is, begint zijn vader hem seksueel te misbruiken. Dat gaat van aanraking en streling tot uiteindelijk anale verkrachting. Na een periode van ongeveer twee jaar blijkt Frits - net als zijn zus - een geslachtsziekte te hebben. Daardoor komen de zaken uit. Zijn moeder stort dan psychisch in, en beide ouders worden uit de ouderlijke macht ontzet. De kinderen gaan naar een kindertehuis. Enkele malen worden ze door hun moeder daarvandaan (illegaal)

meegenomen, en weer terug gebracht door de politie. Frits heeft nog steeds moeite zijn vader te veroordelen.

Na de lagere school gaat Frits naar een kleinseminarie met internaat. Daarna gaat hij theologie studeren, en raakt betrokken bij bevrijdingstheologisch geïnspireerde maatschappelijke acties. Frits stopt met zijn studie. Hij gaat in communes wonen, waar hij seksuele relaties met mannen en vrouwen heeft. Hij trouwt, krijgt twee kinderen en gaat uiteindelijk werken als maatschappelijk werker.

Al die tijd heeft Frits last van emotionele en sociale blokkades, waardoor het huwelijk na tien jaar op een echtscheiding uitloopt. De laatste jaren heeft hij een vriendin. Hij heeft enkele jaren therapie gehad, en schildert en schrijft veel om toegang te krijgen tot zijn emoties. In zijn werk functioneert hij normaal. Hij is geen lid meer van een kerk.

SEKSUEEL MISBRUIK IN HET VERHAAL VAN FRITS
De conflictueuze thuissituatie vormt de achtergrond van het misbruik. Frits voelde zich verantwoordelijk voor het in stand blijven van het huwelijk van zijn ouders. Dat was ook de reden dat hij nooit iets over het misbruik heeft gezegd. Daarnaast had Frits het idee dat hij het lievelingskind van zijn vader was en dat hij hem door het misbruik gewillig te ondergaan kon helpen met wat hem dwars zat. Frits vertelt dat hij een lichamelijk kind was, met veel behoefte aan aanhalen en knuffelen. Dat maakte hem tot een gemakkelijk slachtoffer; hij kreeg de aandacht waarnaar hij op zoek was.

Frits is gedurende twee jaren misbruikt door zijn vader. Dit is heel geleidelijk gegroeid, van knuffelen en aanhalen tot anale verkrachting. Het gebeurde met name op avonden dat zijn moeder weg was. Zijn zus heeft dezelfde ervaringen opgedaan: 'Dus ook de beelden van bij je vader op schoot zitten, het gefriemel aan je lijf, de pogingen om binnen te dringen, de pijn die je ervan hebt.' Het geheel is uitgekomen toen Frits voor een geslachtsziekte bij de huisarts terecht kwam. Hij heeft het vermoeden dat die arts aangifte heeft gedaan. Daarna zijn Frits en zijn zus uit huis geplaatst en werden zijn ouders uit de ouderlijke macht ontzet.

Aanvankelijk heeft Frits het misbruik geaccepteerd als iets waardoor hij zijn vader kon helpen en waardoor hij het huwelijk van zijn ouders zou kunnen redden. Hij voelde zich medeverantwoordelijk en vond de aandacht die hij kreeg aangenaam. Wel zat er een element van spanning in, 'van wij met z'n tweeën', maar dat wordt niet negatief gekleurd. Frits voelde zich verplicht zijn vader te gehoorzamen. 'Trouwens, ik had begrepen, dat, eh, net als Isaäk, net als Jozef, net als eh, Job, net als Ismaël, eh, ik te doen had wat mijn vader mij opdroeg.' Frits gaf daarmee een religieuze betekenis aan het misbruik: hij voelde zich een geroepene, heilig, apart gezet. Zo werd het lijden een opdracht. Hij ging theologie studeren en wilde priester worden. Achteraf ziet hij dat als sublimatie van zijn ervaringen van misbruik.

Frits heeft moeite (gehad) met zijn seksuele geaardheid. 'En mijn identiteit was niet zo normaal, dus ik ben met vrouwen en mannen naar bed geweest gewoon om uit te zoeken van eh, hoe ik eigenlijk in elkaar stak.' Nog steeds is dit onduidelijk, hoewel hij een vriendin heeft. Hij wil zichzelf niet een label geven van bijvoorbeeld homoseksueel of heteroseksueel. Hij merkt op dat in seksuele contacten het passieve element bij hem overheerst: 'ik doe zelf niks. Ik heb zelf geen behoefte om iemand te overweldigen of eh het gebruiken voor mij. Het zit niet in mijn woordenboek. Maar een ander mag wel iets met mij, maar dat

veronderstelt dat ik dus de passieve rol speel. Naar mannen toe speel ik de vrouwenrol, en naar vrouwen toe de teddybeer. Het knuffelbeest of zo, niet dat ik daar zelf deel van uitmaak, ik stap eruit.’ Frits blijft het moeilijk vinden seksuele contacten een goede inhoud te geven. Zo neemt hij bij mannen de rol van een achtjarig kind op zich. Vrouwen die gelijkenis vertonen met zijn moeder vormen een bedreiging voor hem. ‘Ik bedoel, die vrouwen mogen zijn wie ze zijn, dat maakt me niet uit, als ze maar niks met mij hebben.’ Het lukt Frits matig deze relaties anders te beleven dan de misbruikrelatie met zijn vader. Hij laat zich gemakkelijk gebruiken en neemt innerlijk afstand, onder meer in de vorm van dissociatie. ‘En ik pas me aan. Als het dialect moet zijn, dan praat ik dialect, en als ik moet dansen, dan dans ik wel. En als je tegen me zegt: kleed je uit en ga liggen, dan doe ik dat ook wel. Als jij maar plezier hebt.’

GELOOF IN HET VERHAAL VAN FRITS

Frits komt uit een rooms-katholiek gezin, en gaat ook naar katholieke scholen. Zijn vader kwam uit een veel strenger katholiek gezin, waarin de man het geheel voor het zeggen had. Volgens Frits heeft zijn vader, door de onderdrukkende context waarin hij opgroeide, weinig ruimte gehad zijn eigen ideeën te ontwikkelen. Hij is niet negatief over zijn godsdienstige opvoeding, maar wel over het misbruik dat zijn vader daarvan maakte. De samenhang komt naar voren als Frits vertelt dat zijn vader het avondgebed aangreep als moment om hem seksueel te misbruiken. ‘Ik heb geen last, ik heb geen boosheid over ehm, over die bagage die ik meegekregen heb, als kind zijnde, vanuit het geloof. Als ik boos ben dan is het omdat mensen er zelf een enge boodschap van gemaakt hebben, een onderdrukkende boodschap. Hè, onderdrukkend in die zin, van dat je ehm niet iemand mag zijn, maar dat je elk deel van jezelf moet wegsnijden ja, om voor Jezus in aanmerking te komen of zo.’

‘Wat een rol speelt in het hele verhaal zijn gewoon mijn persoonskenmerken, dat zijn de variabelen, de manier waarop jezelf omgaat met eh, beelden die je aangereikt krijgt vanuit school, godsdienstonderricht en de manier waarop eh, ja, de persoonskenmerken van mijn vader in relatie tot mijn moeder, dus ook de verstoorde gezinsverhouding zal ik maar zeggen, waarin, eh, ikzelf dus buitengewoon kwetsbaar wordt. Dat heeft als zodanig niets met het geloof te maken, met de overlevering, maar wel dat het in die context mis kan gaan.’

Frits beschrijft zichzelf als een ‘heel gelovig kind.’ Hij identificeerde zich als kind sterk met religieuze personages die gehoorzamen aan hun vader ook als dat lijden met zich meebrengt, zoals Jezus, Isaäk, Jozef, Job, Ismaël en met martelaren als de heilige Sebastiaan³⁴. ‘Je geeft jezelf op, net zoals Jezus. Je lijdt,

³⁴De heilige Sebastiaan was een hooggeplaatst romeins soldaat in de 3e-4e eeuw. Volgens de legende werd hij met pijlen geëxecuteerd toen men ontdekte dat hij christen was. Voor dood achtergelaten, bleek hij nog te leven. Toen hij weer enigszins hersteld was protesteerde hij bij de keizer tegen diens wreedheden en werd hij geslagen totdat hij stierf. Sebastiaan is traditioneel onder meer de patroonheilige van soldaten

en wordt te hulp geroepen door hen die ernstige ziekten te verduren hebben. Recenter geldt hij als heilige in sommige homoseksuele kringen. Gewoonlijk wordt hij afgebeeld als een (bijna) naakte jongeman, vastgebonden aan een boom en door pijlen doorboord, maar er

dat was ook in opdracht van de Vader, zoals ik lijd in opdracht van de vader, maar aan het eind daarvan vind je altijd de verlossing. Je sterft en je gaat naar de hemel en dan is het okee.’ Lijden en opoffering zijn centrale thema’s in zijn beleving, en lijken zijn bestaan zinvol te maken. Tegelijk voelt hij zich uitverkoren, en verwacht hij ‘daar de hoogste beloning voor. Dus, ik zorg ervoor dat niemand mij ziet, maar ondertussen eh, zit ik toch met beelden van eh, dat ik toch behoorlijk dicht bij de troon van God zou moeten komen zitten, want het is natuurlijk niet niets wat ik heb te doen.’ Zijn gevoel uitverkoren te zijn heeft ook de lading anders te zijn, ‘onaards.’ ‘Ik wilde heilig worden.’ ‘Eh, ooit in het kindertehuis had ik tegen de nonnen gezegd dat ik dus priester wilde worden, en vanaf dat moment mocht ik de rozenkrans voorbidden, werd ik als voorbeeld gesteld, eh, waar de andere kinderen kattenkwaad uithaalden, van eh, nou zo moet je zijn, met als gevolg, dat ik het zwaar te verduren had. Want iedereen kreeg een ongelofelijke hekel aan mij.’

Deze geloofshouding en het schuldgevoel dat hij daarnaast heeft brengen hem ertoe zich geroepen te voelen priester te worden. ‘Ik schreef in mijn dagboek dat Jezus voor mij belangrijker was dan mijn moeder dus ik moest bij haar weg. Ik moest gewoon kiezen voor Hem.’ Hij ziet dat zelf als sublimatie van zijn ervaringen met seksueel misbruik. ‘Je raakt volkomen getraumatiseerd. Dus eh ja, ik kon niet meer praten. Het enige dat ik had was ja, mijn vermeende roeping natuurlijk. Maar het ging dus niet meer om mij.’ ‘Ik begreep niet zo goed waarom ik moest lijden. Ehm, maar op de een of andere manier hoefde dat ook niet, want het was gewoon ergens voor nodig. Want Jezus had ook geleden, en het was gewoon ergens voor nodig. Het was voor de mensheid. Eh, zoals ik zelf ten onder moet gaan, dan is dat dus ook voor de mensheid (lacht), ja. Dus in eerste instantie was het dus mijn vader, maar daaruit leidde ik af eh, dat ik priester moest worden.’

De geloofshouding van Frits is gaandeweg veranderd. Tijdens zijn studie raakt hij betrokken bij bevrijdingstheologie en maatschappelijke actie. Het thema schuld roept bij hem negatieve gevoelens op: ‘kon ik ontzettend boos zijn als het elke keer ging om schuld, om eh eh, de kwalijke kanten in jezelf. Nou mag dat dus zo wezen, maar ik zat me toch eigenlijk maar ontzettend op te offeren voor andere mensen, en daar kwam eigenlijk nooit geen zak voor terug.’ Opoffering als religieuze houding wijst hij nu af. Frits neemt afstand van institutioneel gepraktiseerde religie. Betrokkenheid bij de kerk is er niet meer. ‘Maar spiritueel ben ik wel. Dus, eh het geloof is op een bepaalde manier nog iets waar ik me mee bezig hou, het zijn de mooie beelden die ik ervan over hou, en die voor mij domweg een houvast zijn.’ Hij ervaart de relatie met God als een verbondenheid, ‘momenten waarop je je totaal opgenomen voelt in de samenhang der dingen.’ Hij ervaart God dan ook meer als nabij, en heeft een duidelijk, maar flexibel en open godsbeeld. Frits ziet God niet als een persoon, maar als een ‘dynamisch wordingsproces.’ ‘Als kind had ik dromen dat ik in een moeras wegzakte, eh, weet je wel? Het was dus een nachtmerrie. Je zit in een soort blubber en ik zit daarin. Ik zuig mezelf naar beneden toe. En dan komt er opeens een gestalte die heel wit is en heel erg lichtgevend, wat evenzogoed een engel kan zijn, maar in mijn kindsbeelden was het Jezus, en die loopt er domweg overheen en trekt me daar

zijn ook tal van schilderijen en beeldhouwwerken die meer de nadruk leggen op zinnelijkheid en onderwerping (Fernandez 1992, 185-191). Zie ook hoofdstuk 9 noot 5.

dus uit. Dus je hebt wel beelden van een persoon, maar ja, dat zijn, omdat ik aards ben, eh, mijn hulpmiddelen die ik mijzelf vergeef, omdat het ook een mooi figuur is, zo.'

Frits geeft zijn geloof gestalte in het schilderen en in gesprekken die hij daarover heeft met zijn kinderen. Het sterke accent dat Frits legt op de verantwoordelijkheid om anderen (waaronder zijn kinderen) tot hun recht te laten komen met ieders individuele eigenheid lijkt ook een religieuze lading te bevatten. 'Wat ik bij mijn eigen kinderen probeer te vermijden, is eh, dat ik ze schep naar mijn beeld en gelijkenis.'

Samenvattend kan gesteld worden dat de geloofsbeleving van Frits gekenmerkt wordt door verbondenheid, maar niet door persoonlijke nabijheid. Individuele ruimte en verantwoordelijkheid hebben de plaats ingenomen van opoffering. Daarbij blijft Jezus een identificatiefiguur, maar het accent is verschoven van zijn lijden naar zijn bevrijding.

Levensverhaal van Gert

Gert is geboren in de tweede helft van de jaren vijftig. De ouders van Gert zijn gescheiden toen hij nog jong was en zijn vader is later hertrouwd. De stiefmoeder van Gert is overleden toen hij ongeveer twaalf jaar was. Gert heeft zijn jeugd, evenals zijn broer en zus, grotendeels (van zijn zevende tot zijn zeventiende) doorgebracht in verschillende kindertehuizen en internaten. Deze internaten gingen uit van de rooms-katholieke kerk en werden geleid door broeders. Hier is hij doorlopend seksueel misbruikt door verschillenden van hen. Gert weet dat het ook bij andere kinderen gebeurde.

Door het seksueel misbruik en de uithuisplaatsing is Gert het vertrouwen in de mensen en in God volkomen kwijtgeraakt. Hij heeft het gevoel dat zijn ouders en broer en zus hem zijn afgenomen. Hij voelt zich in de kou gezet als slachtoffer en kan niet geloven in een God die hem keer op keer straft. Hij heeft zich dan ook onttrokken aan de kerk.

Enkele jaren geleden is Gert voor het eerst met zijn verhaal naar buiten gekomen. Vanaf die tijd voelt hij zich daarover schuldig en is hij bang dat dreigementen van de broeders in daden zullen worden omgezet.

Hij krijgt begeleiding van een maatschappelijk werker en is ook bij een psychiater onder behandeling geweest. Hij heeft moeite de zin van zijn leven te zien. Zijn weerstand is tot een minimum gereduceerd; hij zegt zelf niet nog meer tegenslagen te kunnen verdragen. Momenteel neemt hij deel aan een soort begeleid-wonen-project, om daar de vaardigheden op te doen die zelfstandig wonen met zich meebrengt. Daarbij werkt hij als hovenier.

Gert heeft sinds een paar jaar een homoseksuele relatie. Hij voelt zich gelukkig in deze relatie, die hem een gevoel van geborgenheid geeft. Gert merkt wel dat hij moeite heeft zich over te geven en dat hij seksueel soms geblokkeerd is. Doordat zijn partner van zijn achtergrond weet is er voldoende ruimte dat te bespreken. 'Hij weet wel wat voor pijn ik dan doorstaan moet, omdat ik hem alles duidelijk uitgelegd heb. Dat accepteert hij dan ook. En dat is gewoon fijn, ja, trots. Hij is ook echt iemand, eh, als ik het echt nodig heb, dat hij mij ook echt steunt.'

Het contact met zijn vader is gedurende een aantal jaren verbroken geweest, maar ten tijde van het interview weer hersteld. 'Nu heb ik weer een goede band met mijn vader, dat heb heel wat jaren geduurd, om weer een band te krijgen met hem, en ook met hem over die dingen te praten, waar ik nooit over heb kunnen praten, met mijn pleegmoeder heb ik het er wel over gehad.'

SEKSUEEL MISBRUIK IN HET VERHAAL VAN GERT

De achtergrond die bij het verwerken van het seksueel misbruik meespeelt is het feit dat hij als kind uit huis is geplaatst en als kleine jongen tussen velen in een internaat zijn plek moest vinden. Een ouderlijk thuis waarop hij terug kon vallen was er niet, waardoor het misbruik zijn gevoel versterkte dat alles hem ontnomen wordt en dat er een negatieve invloed rond hem hangt.

Het basisvertrouwen is hem door zijn ouders ontnomen. 'En op een gegeven moment kom ik bij mijn ouders thuis. Mijn vader was ook thuis en er was iemand van het maatschappelijk werk of zo, en weet ik dus niets, die kwam op een gegeven moment bij mijn ouders thuis en eh toen had m'n vader de koffer al naar de auto gebracht en toen, ja, mijn vraag was dan wel wat gaat er gebeuren, hij heeft toen gezegd, je gaat op vakantie. Die vakantie heeft eeuwig geduurd. Op een gegeven moment zie ik ze weer weggaan, en ik wil mee, maar dat mocht dus niet baten.' Gedurende de tien jaren die hij in verschillende internaten heeft doorgebracht is hij keer op keer, vaak dagelijks, misbruikt door de broeders en de groepsleiding. 'Iedereen werd gewoon in bad gezet, gedaan, en nou iedereen doet of dat normaal is en dat dat allemaal kan en mag, er werd eerst met je penis gefriemeld, dat zal wel zo horen, als kind van zeven heb je toch geen benul. Enne op een gegeven moment werd het van kwaad tot erger want ze stopten op een gegeven moment een slang in je kont en draaiden de kraan open, ze gingen anaal contact zoeken met je via verplichtingen naar hun toe, naar die broeders, het gebeurde niet eenmaal, het gebeurde niet tweemaal, het gebeurde dagelijks.'

Voor Gert kreeg het een structurele betekenis, omdat het op verschillende locaties met verschillende broeders doorging en omdat hij wist dat het met anderen ook gebeurde. 'Kijk want als je op een gegeven moment denkt van eh het is afgelopen want je gaat van de ene plaats ga je verhuizen naar de andere plaats, denk je van, nou, ga je weer naar andere plaats verhuizen, het gebeurt weer. Het is net of de duivel met je speelt.' De jongens durfden er met elkaar of anderen niet over te praten: 'Je moet je bek dichthouden want anders vermoorden we je.' 'Gewoon, de muren hebben oren zeggen we weleens, maar dat ze erachter zouden komen dat een van ons erover zou praten. En dat is gewoon voor ons de angst.'

Gert heeft het seksueel misbruik aanvankelijk geaccepteerd als iets dat erbij zou horen. Toch was dat niet de enige beleving: 'ja, als ik terugkijk over die periode voel je je schuldig, je voelt je vies. Je voelt je machteloos, en dat voel je je nog. Iedere keer heb je die beelden weer voor je.' In die tijd was hij machteloos en bang vanwege de grote druk die werd uitgeoefend om te zwijgen. Dat laat bij hem een zeer negatieve betekenis achter. 'Kijk, ik had gewoon geen leven meer, want mijn hele, ja grotendeels van mijn hele leven is gewoon ja, verwaarloosd.' 'Je jeugd is je ontnomen, wat eigenlijk een leuke jeugd had moeten wezen.'

Gert is ambivalent over de vraag of hij zichzelf in dit alles iets kwalijk kan nemen. 'Ik had er toen al meteen over moeten gaan praten, maar durf dat maar eens, als je onder dwang gezet wordt.' 'Je zat vastgenageld aan de muur. Letterlijk

en figuurlijk.' Als slachtoffer voelt Gert zich in de kou gezet. Hij heeft het idee dat politie en justitie weinig rekening met slachtoffers houden. 'De daders die het gedaan hebben, die lopen vrij rond, die misbruiken een ander, die die lachen, van: hihhi, ik loop lekker vrij rond, ik heb niks gedaan, nee, maar achteraf hebben ze 't wel geflikt, maar het slachtoffer die die zit tot aan hun dood in de cel. En daar wordt nooit geen rekenschap mee gehouden.' 'En dit doet me zoveel pijn, dat wij als slachtoffers met ons verdriet nergens terecht kunnen. Wij moeten 't verdriet, moeten wij voor ons houden. We moeten ons kranig houden. Maar inwendig kun je wel janken.' Hij zou dan ook het liefst 'alles op alles zetten, en ik zou mijn eigen werk willen opofferen, ik zou voor mezelf willen beginnen om slachtoffers, die zulke dingen meegemaakt hebben, bij mij terecht kunnen.'

Het seksueel misbruik heeft voor Gert verschillende gevolgen. Hij vertelt dat hij liever afstand houdt van anderen, omdat vertrouwen kwetsbaar maakt. Dit ervaart hij ook in de relatie met zijn partner en in zijn verhouding tot God. Gert voelt zich te weerloos om nog meer tegenslagen te kunnen verdragen: 'ik heb zoveel tegenslagen gehad, ik kan er niet meer tegen.' Afstand houden verkleint de kans op teleurstellingen. Verder heeft hij het gevoel constant gestraft te worden, alsof er een negatieve invloed rond hem hangt. Hij heeft niet het idee dat zijn leven zinvol is. De enige reden om te blijven bestaan is om hulp te kunnen bieden aan medeslachtoffers. Gert staat dan ook altijd voor een ander klaar.

Een ander gevolg van het seksueel misbruik noemt hij zijn homofilie. 'Ik denk dat ik gewoon zo gemaakt ben.' Hij ervaart dit niet als negatief, maar ziet het wel als een gevolg. In zijn puberteit was hij seksueel niet actief: 'nou, dat, ik durfde dat niet meer, puur uit angst, je had er ook geen behoeftes meer in.'

Gert spreekt met veel woede over de broeders uit het internaat. 'Als ik nou kijk wat Adolf Hitler in de oorlog gedaan heeft, dan zijn het voor mij Adolf Hitler figuren en dat zijn niet alleen die broeders, maar dat zijn ook al die daders die zoiets doen met slachtoffers, gewoon Adolf Hitler figuren.' 'Ja, schijnheilig boontje. Laat ik het zo zeggen. Zij zijn dan heilig, omdat het katholiek is.'

Door hun dreigementen tijdens het misbruik hebben ze Gert veel angst bezorgd, die ook nu nog doorwerkt. 'Je moet je bek dichthouden want anders vermoorden we je, dus ja, die angst zit nog steeds bij me. Dat je dat ze er toch op een of andere manier achter komen dat je erover gepraat hebt en dat ze je pakken. Op wat voor manier dat weet ik dus niet. En ik vrees dan voor het ergste.'

GELOOF IN HET VERHAAL VAN GERT

Gert komt uit een gelovig rooms-katholiek gezin en was als kind een gelovige jongen. Aanvankelijk is het verblijf in het internaat daar een ondersteuning of voortzetting van. Gert vond het leuk en spannend dat er misdienaars en koorknepen moesten komen, waarvoor je een soort examen moest afleggen.

Hij is zijn geloof kwijtgeraakt na het overlijden van zijn moeder. Het optreden van de pastoor en van de mensen om hem heen viel hem zo tegen dat hij niet langer vertrouwen kon hebben in God. 'Ze hebben me zoveel leed aangedaan, ook toen mijn moeder overleed, mocht ik mijn moeder niet zien, d'r is me zoveel leed aangedaan, waarom?' Ook het seksueel misbruik speelt een grote rol in het afstand nemen van het geloof. Gert kan niet begrijpen dat God zulke dingen toelaat, zeker in de kerk: 'kijk, want als God bestaat, in mijn ogen, dan moet-ie je beschermen als kind zijnde, moet-ie een kind beschermen tegen zulke dingen.'

Waar is-t-ie? Waar was-ie toen ik 'm nodig had? Toen was er geen God. Was er alleen maar een duivel die meespeelde.' Gert heeft het gevoel dat zijn geloof hem is ontnomen. 'Ik zeg: 't spijt mij zeer. Ik zeg: 'k wil 't zelf niet, maar het wordt je wel aangedaan, want ik heb geen geloof meer. Ik zeg wel: waar blijft dan die God?'

Uiteindelijk heeft dit ertoe geleid dat Gert zich een jaar voor het interview officieel aan de kerk onttrokken heeft. 'Wat is nou katholiek! Laat ze me dat eens verklaren. Ik kom er niet meer uit. Maar ik heb, eh, ik ben gewoon vanaf, eh, twee jaar terug heb ik mezelf voor heiden verklaard, want ik wil niks meer met die kerken te maken hebben. Ik heb er geen geloof meer in.' 'Want ik betaal altijd wel, eh, contributie aan de kerk, maar ik heb vorig jaar dus gezegd van eh, nee, ik doe het niet meer. Ik zeg, als jullie, eh, niks meer met mij te maken willen hebben, wil ik ook niks meer met de kerk te maken hebben. Ik stop ermee. Bekijk het maar. Ik geloof nooit meer.'

Toch is het voor Gert niet zozeer aversie tegen het instituut kerk, als wel een diep teleurgesteld zijn in God. 'Ik wil best wel weer lid worden van de kerk, ik wil best ook wel naar de kerk, maar ik zeg, maar dan wil ik ook echt 100 procent vertrouwen in God hebben, en in Jezus Christus. Maar ik zeg, wanneer krijg ik die? Ik zeg: waar vind ik die? Ik zeg, verdorie, ik ben zo vaak gestraft, zo vaak vernederd, zo veel tegenslagen, ik heb, verdorie, ik zeg: 't is net of 't allemaal maar kan. Ik zeg, wat is nou vertrouwen in het christendom?' Het doet Gert pijn dat hij niet langer kán vertrouwen, terwijl hij zijn moeder beloofd had altijd te zullen blijven geloven. 'Maar hoe kan je geloven in iets, waardoor je eigenlijk ook gestraft wordt? Dat kan ik niet combineren.'

Levensverhaal van Henk

Henk is de vierde in een meelevend rooms-katholiek gezin van tien kinderen. Hij is opgegroeid in een stad in het zuidwesten van het land. Henk beschouwt zijn gezin van herkomst als 'een heel veilig gezin. Vrij besloten ook. Dus, maar ik had natuurlijk ook last van astma, dus ik werd ook wat meer, laat ik het zo zeggen, verzorgd als de anderen.' 'Maar het was echt een eh, wat ik er zelf aan ervaren heb een fijn gezin.'

Henk werd voor de oorlog geboren en heeft de hongerwinter dan ook meegemaakt. Na de oorlog ging hij om aan te sterken naar een gastgezin in Brabant. Hij was toen ongeveer 10 jaar. Daar deed hij zijn eerste ervaringen met seksualiteit op. Twee meisjes uit het gastgezin wilden met zijn penis spelen. Henk heeft dit als seksueel misbruik ervaren, waardoor zijn verdere leven gekleurd is.

Hij sloot zich aan bij een religieuze congregatie. Daar werd hij zich ervan gewaar dat hij gevoelens voor vrouwen altijd verdrong en dat hij eigenlijk heel veel behoefte aan een partner had. Tijdens een pastorale training heeft hij dit openlijk verteld en is hem het gevoel van een wedergeboorte overkomen. Vanaf die tijd leerde Henk ruimte te geven aan gevoelens voor vrouwen en aan zijn lichaam. Hij kreeg een partner. Na haar overlijden besloot hij zijn leven niet opnieuw exclusief aan God te wijden. Dat was een inmiddels gepasseerd station.

Op het moment van het interview heeft hij een nieuwe partner. Hij vertelt dat het goed met hem gaat. Hij heeft geen problemen meer, die uit het misbruik voortvloeien. De thuisbasis is goed geweest, waardoor hij de klappen van het

leven steeds weer te boven komt. Veel van wat er in hem omging heeft hij getekend of geschilderd.

SEKSUEEL MISBRUIK IN HET VERHAAL VAN HENK

Henk was als kind een kwetsbare jongen vanwege zijn astma. Na de hongerwinter moest hij om aan te sterken naar een gastgezin in Brabant. Dit heeft hij ervaren als een hele cultuuromslag. Bovendien was hij die maanden bij zijn eigen familie vandaan. Henk was toen tien jaar. Door het taboe dat bij zijn ouders op seksualiteit lag en de openheid waarmee het gastgezin ermee omging, en versterkt door de ervaring van het misbruik, vond er bij Henk scheefgroei op seksueel en religieus gebied plaats.

In de tijd dat Henk bij het gastgezin logeerde is hij door twee meisjes uit het gezin, die rond de veertien waren, eenmalig misbruikt. Zij wilden met zijn penis spelen. De jongens die aanwezig waren bij dat gebeuren reageerden er verder niet op. Hoewel Henk zelf stelt dat het gebeurde op de rand ligt van kinderspel en seksueel misbruik, maakt de culturele context het voor hem een traumatische gebeurtenis. 'Het is ook de gevoeligheid die je hebt, en het van huis uit meekrijgen.' Door die gebeurtenis wist hij als kind totaal geen raad met dat deel van zijn lichaam, wat hij niet kende en wat tot ontwikkeling kwam. De beleving van de eenmalige misbruikervaring was die van 'een hele indringende beweging, die eh, toch wel toch wel mijn hele leven getekend heeft.' Hij kwam in aanraking met zijn lijf; 'ja, dat je zegt: wat is dat nou voor een deel van mijn lijf dat ik helemaal niet ken? En wat niet tot, ja, tot ontwikkeling komt, of hoe je het noemen wilt. En waar je dan geen raad mee weet.' 'Ik weet wel dat ik heel verbijsterd, angstig, ook eh, was een soort, ja, wat ik geloof in een macht, een macht ja, heel gek. Een macht die niet van jou is. En ook natuurlijk iets van zondig hè, dat natuurlijk ook.' Samen met zijn angst voor de hel en de eeuwigheid en het niet kunnen vertellen aan het gastgezin, zijn ouders of de pastoor werd deze seksuele ervaring voor hem een probleem. Hij ontwikkelde dwangmatig masturbatiegedrag waar hij zich schuldig over voelde. Kerkgang en het deelnemen aan de communie werden heel moeilijk, omdat hij zich niet heilig voelde.

Hij ging het klooster in. Achteraf noemt hij dit een vlucht voor de wereld. Hier speelden de problemen met masturbatie en de spanning naar vrouwen niet. Na het noviciaat groeit die spanning uit tot een soort obsessie die het voor hem onmogelijk maakt een goede priester te zijn. Als hij in een training durft bekennen dat hij behoefte heeft aan een vrouw in zijn leven komt er een doorbraak bij Henk. Door ruimte te bieden aan zijn lichaam en de gevoelens voor vrouwen groeit er geleidelijk meer zelfvertrouwen. Hij durft zijn gevoel te laten spreken. Voor die tijd hield hij zijn persoonlijkheid achter omdat hij geen positief beeld van zichzelf had. Ook in de verhouding tot God ontstaat er meer ruimte en hij ontwikkelt een nieuwe spiritualiteit.

Langzamerhand ontwikkelt Henk een meer geïntegreerde persoonlijkheid. Hij krijgt een relatie met een vrouw en neemt de beslissing zijn leven niet meer alleen aan God te wijden. Seksualiteit kan nu een ontspannen plaats in zijn leven innemen. Er zijn niet echt dingen waar hij nu nog tegenaan loopt, behalve dat hij bij zichzelf heeft opgemerkt dat hij keer op keer de veiligste weg kiest in zijn leven. Zowel in zijn werk, als in zijn relatie en misschien ook naar God.

Uiteindelijk heeft Henk meer geworsteld met seksualiteit, dan met de handelingen die met hem verricht zijn. Zelf denkt Henk dat het één een gevolg is

van het ander. 'Dus als dat niet gebeurd was geweest, misschien was het dan allemaal veel rustiger gegaan. Maar op dat moment werd ik daarmee geconfronteerd, ik wist er geen raad mee.'

De eerste partner van Henk was zelf misbruikt, waardoor het op seksueel gebied altijd problematisch tussen hen is geweest. 'Dat was inderdaad twee egeltjes hè. Zal ik maar zeggen. Jawel. Je was heel voorzichtig, heel bezorgd ook.' Het was een geheime relatie waar de mensen in het klooster officieel niets van wisten. Na haar overlijden heeft Henk zijn levenskeuzes voortgezet en is hij een relatie met een nieuwe partner aangegaan. Hij kent haar al jaren en voelt zich bij haar erg op z'n gemak. Seksualiteit heeft een ontspannen plaats in hun relatie kunnen krijgen.

GELOOF IN HET VERHAAL VAN HENK

Henk denkt als kind een gelovige jongen te zijn geweest. Het gevoel van de eerste communie leefde sterk: de nabijheid van God, het geborgene en mysterieuze. Dat was in elk geval tot het moment van het misbruik het geval; daarna ontstond een meer gespannen geloofshouding. Als gevolg van het misbruik was namelijk een patroon van dwangmatige masturbatie ontstaan, waarover Henk zich erg schuldig voelde en wat hij niemand kon vertellen. 'En dan durf je niet naar communie. Want je bent niet heilig. Als je wel gaat, heb je er nog een doodzonde bij.'

Toch ging hij naar de middelbare school bij de Jezuïeten studeren. In die tijd werd hem ook duidelijk dat hij naar het klooster wilde, weg van deze wereld. Bij de Trappisten en de Jezuïeten werd hij echter afgekeurd, vanwege zijn zwakke lichamelijke gezondheid en zijn roepingsverhaal. Hij kreeg te horen dat hij vermoedelijk voor elke priesterstudie ongeschikt was. 'Dan stort er weer een wereld in elkaar natuurlijk. Want je had nou net een vluchtweg gevonden, hè en dat valt ook weg.' Hij besloot naar een congregatie te gaan die hij kende via familie. Tijdens het noviciaat kwam hij bij een psychiater vanwege obstipatie. Daar vertelde hij over zijn seksuele fantasieën en kreeg het advies mee 'be true to yourself.' Deze woorden kregen pas jaren later hun betekenis.

In de tijd van het noviciaat beleefde Henk zijn geloof als 'het opgenomen zijn in het mysterie van God.' 'Ik zweefde wel een beetje boven mijzelf om het zo te zeggen.' Hij voelde zich bij God geborgen; er was geen bedreigende kant, omdat het seksuele (bijvoorbeeld masturbatie) in die tijd geen rol speelde, 'want het was alleen met mannen onder elkaar.' Na het noviciaat kwam hij buiten de kloostermuren weer in contact met vrouwen. Dit veroorzaakte spanning bij Henk tussen gevoelens van aantrekking en afstoting. Het werd min of meer een obsessie voor hem. Henk wist dat hij geen goed priester kon zijn, omdat hij niet puur gericht was op God, maar gefixeerd op 'wat niet van jou was, wat vreemd was, op masturbatie en zonde en schuld en en, het andere was er wel, het religieuze was er natuurlijk ook wel, maar het was los van elkaar.' Hij dacht over God op een theoretische manier, maar koppelde het los van zijn gevoelens. Hij wist van zichzelf dat het kloosterleven een vlucht was, 'vandaar dat ik ook twee keer mijn gelofte heb uitgesteld. En dacht: wat moet ik nou? Teruggaan is ook niks, dus ga ik maar verder hè?'

Tijdens een pastorale training brak het gevoel door dat hij zijn leven lang vrouwen uit zijn leven had gestoten en dat hij eigenlijk wel behoefte had aan een partner. De woorden van de psychiater kregen hier hun betekenis. Het was voor Henk een ervaring van wedergeboorte. Er kwam ruimte voor zijn lichaam en

gevoelens. Dat heeft langzaam zijn relatie met God veranderd. Voorheen wist hij dat God barmhartig was en liefdevol, maar dat zat in zijn hoofd en kwam niet uit zijn hart. Zijn geloof is nu anders, dieper geworteld. Er is een volwassen ontvankelijkheid naar God ontstaan, niet langer gericht op het rooms-katholicisme en het moralistische, maar op God in de wereld. 'Kijk maar naar buiten. Dan zie je hem wel. Ik denk dat dat heel wezenlijk anders is.' Er kon bij Henk een groei in spiritualiteit komen door ruimte te scheppen voor zijn beleving van seksualiteit.

Het kloosterleven, het zich afzonderen van de wereld werd daardoor ook minder noodzakelijk. Henk ging een relatie aan. Na het overlijden van zijn partner besloot hij zijn leven niet meer compleet aan God te wijden. 'Hij is te groot voor me, ik kan het niet aan. Als ik me werkelijk helemaal openstel voor het mystieke, dan dan eh, dan verteer ik. Hij is te groot voor me, dus dan maar weer terug naar de aarde.' 'Nou, voor mij, vroeger was voor mij de enige weg, eh wil je celibatair zijn dan moet je, ja, dan moet je- moet niet, maar dan zou je relatie met God zo intensief moeten worden, ja, of zich ontwikkelen tot het overweldigende.'

De weg die hij nu gaat voelt hij als een goede weg; 'omdat je naar de ander toe woorden hebt voor God, of ehm, naar de ander toe woorden hebt, heb je ook naar God woorden toe. Die, die in elkaar verweven zit. Dus in die zin wordt je relatie ook rijker.'

Levensverhaal van Ivo

Ivo is begin dertig. Hij is als tweede van drie kinderen geboren in een arbeidersgezin dat lid was van een orthodox protestantse kerk in een kleine stad in het zuiden van het land. Als kind had Ivo last van epilepsie. Toen Ivo negen jaar oud was kwam zijn vader in de WAO, waardoor er thuis minder aandacht voor de kinderen was. Ivo omschrijft zijn vader als 'een hele stille man', die slechts ingreep als zijn moeder het niet aankon. Zijn moeder omschrijft hij als een zorgzame, lieve vrouw, maar 'ze doet gewoon, zoals zij denkt dat goed is, en is verder geen plaats voor hoe iemand anders er over denkt.'

Zijn ouders hebben de eerste vier jaren na de afkeuring van zijn vader moeite gehad om dat te verwerken en een nieuw evenwicht in hun relatie te vinden. In die tijd was er niet veel aandacht voor Ivo. Dit werd gecompenseerd door zijn oudoom, van wie hij wel veel aandacht kreeg. Vanaf zijn elfde tot zijn zeventiende is hij misbruikt door deze oom van zijn vader, die achter in de zestig was en dienst deed als organist in de kerk. Ivo ging er regelmatig naar toe en vond bij hem de aandacht en genegenheid die thuis ontbraken. Hij werd afhankelijk van zijn aandacht. Ze gingen samen fietsen en maakten soms uitstapjes. Ivo heeft nooit een 'hekel aan hem gehad, en nog niet', omdat hij heel aardig voor hem was. 'Hij was, in principe was hij heel goed voor mij, ja, op dat ene ding na dan, maar verder was er gewoon een prima band.' Bovendien was er niet echt sprake van dwang. Naast direct seksueel contact nam hij Ivo mee naar ontmoetingsplaatsen waar andere mannen seksueel contact met Ivo hadden. Deze oudoom blijkt achteraf ook pogingen tot seksueel contact ondernomen te hebben bij de vader van Ivo, toen deze nog jong was, en bij Ivo's oudere broer.

Gedurende de periode van het seksueel misbruik had Ivo met enige regelmaat op epilepsie gelijkende aanvallen, waarvoor hij werd opgenomen in het

ziekenhuis. Drie maanden na afloop van de periode van misbruik vertelt hij hierover eerst aan enkele vrienden en daarna aan zijn ouders. Hij krijgt vier maanden psychiatrische hulp; daarna is er weinig ruimte om erop terug te komen.

Ivo heeft na de MAVO zijn Middenstandsdiploma gehaald, en is daarna een eigen winkel begonnen. Hij is actief lid gebleven van dezelfde kerk als zijn ouders. Hij is inmiddels getrouwd en heeft twee jonge kinderen.

Nadat het misbruik geëindigd was ontwikkelde Ivo de gewoonte om anonieme homoseksuele contacten aan te gaan, met name op parkeerplaatsen langs snelwegen. Ongeveer vijf maanden voor het interview is dat gestopt, nadat hij het verhaal van deze 'nasleep' aan zijn vrouw heeft verteld. Zij steunt hem erg, waardoor Ivo zelf ook denkt nu de kracht te hebben definitief te stoppen. Ivo's vader is inmiddels overleden, zijn moeder leeft nog.

SEKSUEEL MISBRUIK IN HET VERHAAL VAN IVO

Als kind was Ivo een lieve jongen. Volgens Ivo omschreef zijn moeder hem als volgt: 'jou kon ik beneden in de keuken zetten en dan kon ik boven gaan werken en dan had ik jou een appeltje gegeven en wat legoblokjes en als ik dan anderhalf uur later naar beneden kwam, zat je nog in het hetzelfde hoekje, had je je appeltje opgegeten en zat je nog keurig met de blokjes te spelen.' Hoewel er in het gezin een redelijk positieve en open houding was ten aanzien van seksualiteit, zegt Ivo zich niet spontaan en ontspannen ontwikkeld te hebben, waarschijnlijk door het misbruik.

De oudoom, aan wie Ivo regelmatig bezoeken bracht vanaf zijn negende jaar, blijkt ook bij de broer en vader van Ivo pogingen tot seksueel misbruik te hebben gedaan. De moeilijke gezinssituatie, vanwege de ziekte van zijn vader, met het ontbreken van aandacht zorgt ervoor dat Ivo veel naar deze oudoom trekt. Dit werd met name door zijn moeder gestimuleerd: 'Moet je niet een keer naar oom ... toe? Je komt daar zo vaak en dan ga je er nooit meer heen.' 'Dat is ook niet leuk voor die man, die gaat altijd fietsen en eh.' Hierdoor bleef Ivo ook in de tijd van het misbruik trouw gaan. In die tijd ontstonden bij Ivo zenuwaanvallen, waardoor hij soms opgenomen moest worden in het ziekenhuis.

Vanaf zijn elfde jaar tot zijn zeventiende is Ivo seksueel misbruikt door zijn oudoom. Het misbruik gebeurde met een hoge frequentie: 'het gebeurde wekelijks, soms meerdere keren per week', en bestond uit confrontatie met pornografie, exhibitionisme en wederzijdse orale bevrediging. Ivo zegt dat het initiatief tot seksueel contact voor een deel van hemzelf uitging. Ivo ziet het zo dat hij langzamerhand werd ingewijd ('hij heeft er een aanlooptijd van twee jaar voor genomen') om ervoor te zorgen dat het niet zou 'mislukken' zoals bij zijn broer het geval was geweest.

Zijn ouders wisten niet van het seksuele element in de ontmoetingen tussen Ivo en zijn oudoom: 'dus, dan kwam ik eh, bij hem en dan gingen we naar bed of eh, beneden in de keuken of in de kamer of in de kerk achter het orgel onder de trouwdiensten, de gekste momenten gebeurde er van alles en nog wat.' Ook nam zijn oudoom hem mee naar plaatsen waar meerdere mannen bijeen kwamen, waar Ivo hen vervolgens moest bevredigen. 'Dan zei hij van: nou, zegt hij, dat is de, nou, dat is misschien wel leuk voor jou hè?' Dit gebeurde vaak in het 'openbaar, buiten, in het park of eh, op een station.' Ivo was toen ongeveer veertien jaar.

Toen hij zeventien was heeft hij het contact met zijn oudoom verbroken. De aanleiding lag voor Ivo in het gevoel omgekocht te worden. Ivo was namelijk jarig en had van zijn ouders niet de zilveren armband gekregen die hij graag had willen hebben. Toen zijn oudoom dat hoorde wilde hij het graag geven. Daarmee was voor Ivo toen de grens bereikt.

Als kind had Ivo last van epilepsie. Zijn laatste epilepsieaanval vond volgens hem plaats toen hij twaalf was. Door het seksueel misbruik kreeg hij soortgelijke aanvallen. Zijn omgeving vatte dit op als nieuwe epileptische aanvallen, terwijl Ivo zelf zegt dat het zenuwaanvallen waren. '... de enige die dat wist, dat was ik, verder wist dat niemand, iedereen dacht dat het epileptische toevallen waren, maar het waren zenuwtoevallen.' Hierdoor moest hij soms een paar weken in het ziekenhuis worden opgenomen, waar hij medicijnen voor epilepsie kreeg toegediend. 'En dan lag ik lekker in het ziekenhuis, goed veilig.' Op zijn elfde gebeurde dit voor het eerst, maar in de eerste klas van de MAVO heeft hij daarvoor vier keer in het ziekenhuis gelegen en in de vierde klas twee keer.

Zijn gedrag veranderde door het misbruik ook erg. Van het lieve jongetje dat Ivo als kind was veranderde hij in een aan de buitenkant hard lijkende jongen. Thuis was hij moeilijk, zei niet veel, sliep vaak, was veel weg. '... niet gewoon in elk geval.' Voor het emotioneel wegstoppen van de gebeurtenissen gebruikt hij het beeld van de kast. De hele tijd heeft hij alles in de kast gestopt en die ook op slot gelaten. Het was een manier om te blijven functioneren.

Op zijn zeventiende, toen het seksueel misbruik door zijn oudoom inmiddels was afgelopen en Ivo was opgenomen (voor zijn epileptische aanvallen), begon het naar eigen zeggen pas eigenlijk. Ivo ging op zoek naar zijn identiteit, ook op seksueel gebied, en ging daar met jongens uit zijn eigen groep naar bed. Dit zoeken naar seksueel contact met andere mannen is pas kort voor het interview gestopt. Het is in zijn beleving een soort verslaving geworden, een macht die over zijn leven lag. Het leidde tot regelmatige parkeerplaatsbezoeken, fantasieën, dwangmatige masturbatie en dergelijke. Tegelijk ontstaat hiermee een schuldvraag: '... ja, het is wel dwang, het is wel verslaving, maar ik stuur die auto, ik rij er naar toe, dus ik doe het zelf, al heeft hij het mij geleerd.' Ook als Ivo verkering heeft en later als hij getrouwd is, gaat dit door zonder dat hij zijn vrouw daarover inlicht.

Het hele leven van Ivo wordt vanaf zijn jeugd gekenmerkt door dubbelheid. Aan de ene kant het schijnbaar gewone alledaagse leven, aan de andere kant een verborgen leven dat sterk geseksualiseerd is. Als kind leefde hij daardoor al in twee werelden; continu liegen over wat hij met zijn oudoom had gedaan als ze een dagje waren weggeweest. Het moest immers een logisch verhaal blijven. In die tijd gebruikt hij vaak medicijnen als valium, librium en luminal. In het jeugdwerk van de kerk en later in zijn huwelijk gaat deze dubbelheid door. Daardoor ontstonden er spanningen in het huwelijk. Het is moeilijk die twee werelden volkomen van elkaar te scheiden binnen een huwelijk. Door de nabijheid van het leven in gezinsverband had Ivo soms onvoldoende tijd om het 'in de kast te stoppen.'

Ivo zegt verschillende malen dat hij het seksueel misbruik op zich niet als heel vervelend heeft ervaren. De primaire reactie bestond uit plezier en genot, maar daarnaast was er sprake van angst en schuldgevoel. Wel vond hij het als kind raar dat het van hem verwacht werd. Toch is er niet echt sprake geweest van

dwang en een verplichting tot geheimhouding. Maar van vrijwilligheid was ook geen sprake. 'Ik heb het laten gebeuren, denk ik. Ik wilde dat niet, denk ik. Ik denk niet dat ik dat wilde. Maar aan de andere kant heb ik ook niet gezegd van: dat doe ik niet.' Hij geeft aan dat hij de 'nasleep' als veel negatiever ervaart dan het seksueel misbruik op zich. Hierbij komt voor Ivo een schuldvraag naar boven: wat is zijn rol in het verhaal? Enerzijds spreekt hij in termen van verslaving en macht, waarbij zijn eigen autonomie en verantwoordelijkheid beperkt zijn. Anderzijds wil hij zichzelf niet als machteloos en passief beschrijven. Een opvallend gegeven is dat zijn 'zenuwaanvallen' de vorm krijgen van epilepsie, waarvoor hij wordt opgenomen in het ziekenhuis. Daar vindt hij een machteloze, maar veilige plaats.

Uit het verhaal van Ivo blijkt dat het moeilijk voor hem is zijn eigen verantwoordelijkheid in dezen onder ogen te zien en op zich te nemen. Het is voor hem pijnlijk te bekennen dat hij het zelf is die de weg die zijn oudoom hem gewezen heeft verder bewandelt. Lange tijd vond hij niet de kracht er werkelijk tegen te strijden totdat hij zijn vrouw verteld heeft wat er speelt. Nu denkt hij met de kracht van God en de steun van zijn vrouw verder te kunnen, maar het blijft wat hij niet zelf bepaalt. 'Het is meer zo van: zoals het me eerst overkwam, dat ik wel aan toekwam, -gaf, zo overkomt het me nu dat ik er niet meer aan toe hoef te geven.' Ivo is niet bang dat die macht opnieuw over zijn leven komt te liggen, 'omdat ik het verteld heb. Het heeft eerder, heeft het in het geheime vak gezeten, had ik er wel moeite mee, maar gebeurde het steeds opnieuw toch. Nou heb ik het verteld, nou moet het ook voorbij zijn.'

Dit lijkt op de reacties van zijn ouders toen ze van het misbruik hoorden. Zij zorgden er voor dat Ivo hulp kreeg en een tijdlang opgenomen werd maar bij thuiskomst werd er niet meer over gepraat. Er werd tegen hem gezegd: '... dat is nou gebeurd, dat moet je nou achter je laten, nou vooruitkijken, nou proberen er iets moois van te maken, je hebt ellende zat gehad, ..., dat is nou voorbij.' Deze houding heeft zijn moeder nog steeds, wanneer Ivo vertelt dat hij contact heeft gezocht met een psychiater.

GELOOF IN HET VERHAAL VAN IVO

Het gezin waar Ivo uitkomt was een trouw meelevend christelijk gezin. Kerkgang was iets vanzelfsprekends, aan tafel werd er gebeden en gedankt. Dat waren dingen waar verder niet over gepraat werd. Ivo kan dan ook niet echt aangeven of hij als kind gelovig was. Vanaf zijn vijftiende houdt hij zich actiever met de kerk bezig: hij doet mee met het jeugdwerk en beleeft dat als een goede tijd, waar zijn vrienden hem opvingen. Al als tiener ervaart hij in het geloof twee werelden; de ene van het keurig meelopen en de andere van zijn vrije tijd, waar het anders toeging. Met het besef dat hij op een foute manier bezig was deed hij verder niets, 'wegstoppen' in de kast.

Ivo probeerde zich erg te 'verschuilen'; hij maakte gebruik van de kerk en het geloof, waar dat hem bescherming kon bieden. '...en op het moment dat het gevaarlijk werd, dan verzoon je gewoon weer iets, wat ook uitkwam, wat met geloof te maken had...' Hij wist wel hoe het hoorde, had daar ook gevoel en een geloofsbeleving bij, maar 'je kan dat eigenlijk geen plaats geven.' Zijn leven paste daar niet in.

De moeite die Ivo met het avondmaal had illustreert dat. Hij ging wel trouw, maar met name om geen vragen te krijgen. Eigenlijk klopte dat niet met

het 'eet en drink uzelf geen oordeel', maar er is een kans 'dat God dat mij kan vergeven, en dat was gemakkelijker dan niet aangaan en vragen krijgen, want dan moet je antwoord geven.' Na het vertellen van het hele verhaal 'was het fijn om aan het avondmaal te gaan, echt samen, ook zonder dat er iets tussen staat.'

Voor Ivo was in het dubbelleven dat hij vanaf zijn tienertijd leidde God degene bij wie hij zijn verhaal kwijt kon. Daarnaast speelden de sociale contacten bij de kerk een belangrijke rol. Het dubbelleven als volwassene beschrijft hij onder meer bij de deelname aan bidstonden: 'Dan kwam ik om zes uur thuis, dan was het eten, de bidstond was om half acht, en dan eh, moest ik naar XXX, half uur rijden, kom ik langs een parkeerplaats, de ene keer had ik meer haast dan de andere keer, vaak was het al van: nou, wil ik het wel, wil ik het niet? En dan zit je aan tafel te eten, kinderen erbij, keurig netjes, bidden, eten, danken, lezen, hoppedee, weg, naar de bidstond toe. Onderweg gebeurde het, vóór je, vóór je op de bidstond was, nou, dan wordt er bijbelgelezen, er wordt gebeden, kringgebed met zijn allen, en dan ging ik weer naar huis toe.' Opvallend is dat diezelfde dubbelheid ook in het seksueel misbruik gestalte krijgt wanneer zijn oudoom hem tijdens trouwdiensten achter het orgel misbruikt.

God heeft al die tijd voor Ivo wel op de achtergrond meegespeeld. Hij besprak zijn probleem vaak met God. 'Als ik alleen in de auto zat, dan dacht ik eraan en dan praatte je erover...' Ivo denkt achteraf dat hij daarmee God wilde manipuleren, maar dat die dat niet toeliet en wilde dat Ivo het ook aan anderen zou vertellen. 'Alleen aan Mij vertellen is niet genoeg, hoeveel spijt je er ook van hebt en hoe graag je er ook vanaf wilt.' Ivo is ondanks het aanvankelijk ogenschijnlijk uitblijven van Gods hulp toch niet teleurgesteld in Hem geraakt, omdat hij heimelijk wel wist dat God zo niet te werk gaat.

Geloof is voor Ivo in die zin veranderd, dat hij eerlijk kan zijn in de verhouding tot God, het 'liegen en bedriegen' is weg. Ivo heeft bij het sterfbed van zijn vader duidelijk ervaren dat God bestaat. Nu hij het verhaal van het seksuele misbruik aan anderen heeft verteld denkt hij met Gods hulp een geheel nieuwe start te kunnen maken. 'Kijk, en nou komt God om de hoek, van de goede kant en die helpt ook echt.' Dat gevoel geeft hem de kracht, die nodig is om op een nieuwe manier verder te gaan.

Levensverhaal van Jan

Jan is het nakomertje in een gezin van drie kinderen. Zijn moeder was al 48 jaar toen hij aan het eind van de jaren vijftig geboren werd. Hij is opgegroeid in een dorp in het zuiden van het land. Het gezin was meelevend lid van de Nederlandse Hervormde kerk. De geloofsopvoeding van Jan is traditioneel geweest. Hij is zelf nog steeds actief lid van de Nederlandse Hervormde kerk.

Zijn ouders hadden een boerderij en moesten hard werken om het hoofd boven water te houden. Bovendien had zijn vader lichamelijk veel pijn en beperkingen. Dit alles zorgde ervoor dat de kinderen in het gezin niet veel liefde en geborgenheid hebben gekend. Jan had als kind het gevoel erbij te hangen en niet gewenst te zijn. De opvoeding heeft hij als hard ervaren; 'Huilen mocht niet, geen emoties. Je was niks, je kon niks. 't Zal ook niks met je worden.'

Jan is vanaf zijn twaalfde tot ongeveer zijn vijftiende misbruikt door zijn zwager (getrouwd met zijn zus), die toen begin twintig was en inmiddels zelf twee

kinderen had. Jan was bezorgd over zijn zus die in de tijd van het misbruik zwanger was van haar derde kind. 'Dan zou God die zwangerschap verkeerd laten gaan, doordat hij met mij het eh, rotzooide.' Ook heeft hij haar niet verteld van het misbruik; 'Ik wil mijn zus sparen voor dit gebeuren eigenlijk.' Jan heeft vaak het gevoel dat zijn moeder min of meer medeplichtig is aan het misbruik. Nog steeds stimuleert ze het contact tussen Jan en zijn zwager heel sterk. Jan heeft er met zijn ouders nooit over gepraat.

Het seksueel misbruik loopt als een rode draad door zijn hele leven. Ook in zijn huwelijk zorgt het voor problemen. Ondanks het feit dat zij in zekere zin medeslachtoffer is geworden, ondersteunt zijn vrouw hem bijzonder. Ze zijn inmiddels veertien jaar getrouwd. Jan is sinds negen jaar in therapie.

Hoewel er bij Jan een stijgende lijn te zien is kan hij nog niet in alle opzichten soepel functioneren. Een ontspannen omgang met mensen in een groep kost hem moeite. Jan heeft drie kinderen. Bij de oudste ziet hij dat de gevolgen van zijn seksueel misbruik doorwerken in de opvoeding.

SEKSUEEL MISBRUIK IN HET VERHAAL VAN JAN

Jan heeft zich als kind niet gewenst gevoeld. Hij had het idee er maar een beetje bij te hangen als nakomertje. Hierdoor is Jan teruggetrokken geworden. Hij zocht bevestiging en warmte bij de burens en ging daar vaak 's morgens vroeg al naartoe nadat hij hout voor hun kachel had gezocht. 'Geplaagd, gepest, van huis, het land op, nooit thuis dus. Niet veel zeggen.' Hij had één vriend, de buurjongen, die hij na de MAVO uit het oog verloren is.

Jan verdenkt zijn moeder van medeplichtigheid aan het seksueel misbruik: '... dat zij hem een keer gestimuleerd heeft van: ga met hem onder de douche.' Bovendien heeft zijn moeder op geen enkele wijze gereageerd op zijn besmeurde ondergoed, toen zijn voorhuid was gescheurd en hij dagenlang met pijn rondliep. 'En nooit, nooit iets gevraagd van eh: hoe kan dat? Of: wat is er aan de hand joh?' Ook nu nog komt dat gevoel van medeplichtigheid bij hem boven als zijn moeder hem jaarlijks aanspoort om toch naar de verjaardag van zijn zwager te gaan, terwijl zij dat bij zijn broer niet doet.

Van ongeveer zijn twaalfde tot zijn vijftiende is Jan misbruikt door zijn zwager. 'Dat begon onschuldig. Een ritje meerijden met de auto en dan eh deed hij het eerst bij zichzelf en toen zegt-ie dat kun jij ook. En zo is het eigenlijk begonnen.' Zijn zwager was toen begin twintig, getrouwd en had twee kinderen. Zijn vrouw was zwanger van de derde. Er was zowel sprake van anaal als oraal seksueel contact. Dit gebeurde bijvoorbeeld als Jan de garagedeuren voor zijn zwager moest openen. Ook als Jan hem 's avonds had geholpen met zijn huiswerk voor zijn avondstudie vond het seksueel misbruik vaak plaats. 'En eh als tegenprestatie legde die dan een pornoboekje naast hem neer en dan eh ja, ging het weer. De slaapkamer, ging hij weer achter me staan, en stond die er nog te hijgen en zo en dan moest je op allerlei manieren bevredigd worden.'

Dit gebeurde wekelijks en Jan kon zich er niet aan onttrekken omdat zijn zwager een dominante en graag geziene figuur in de familie was. Jan zegt zelf: 'Daar schikte ik me al luisterend dan ook maar naar.' Zijn zwager bood hem niet de bevestiging en de warmte waarnaar Jan op zoek was. 'Nee, niet in die zin van eh je kreeg een arm om je schouder, Nee, er was maar een doel in zijn ogen.' Zijn zwager heeft hem nooit gedwongen te zwijgen. 'Ik voelde het als iets tussen hem en mij, wat niet goed was. Het besef. Dus, het moest tussen ons beiden blijven,

want zijn vrouw mocht het niet weten, mijn moeder mocht het niet weten, dus eh met niemand over praten.'

De vraag of Jan zelf ook een aandeel in het misbruik had is voor hem moeilijk te beantwoorden. Er is een zekere dubbelheid. 'Het is iets wat je gewoon ondergaat, als zijnde van nou eh, het zou wel zo moeten.' Aan de andere kant gebeurde het in de periode van de ontwikkeling van zijn seksualiteit, '... zoekend naar iets, en hij geeft je dat.' Zijn eigen beleving ging daarbij ook een rol spelen, vooral toen Jan zelf zaadlozingen kreeg. Zo is het misbruik verweven met de ontwikkeling van zijn eigen seksualiteit.

Het misbruik is gestopt toen Jan ongeveer 15 jaar was. Toen zijn voorhuid scheurde schrokken ze daar allebei zo van dat het daarna niet meer gebeurde.

Jan beschrijft verschillende gevolgen. Hij zegt dat er wel te leven valt met de ervaringen die hij heeft opgedaan, maar dat het hele gebeuren als een rode draad door zijn huwelijk trekt. 'Tot op de dag van vandaag.' 'Op allerlei fronten dan bots je toch telkens weer.' Jan heeft zich aanvankelijk wel eens afgevraagd of hij homoseksueel was. Toch kwam hij er achter dat hij zich meer tot vrouwen aangetrokken voelde. 'Maar het zoeken is er wel geweest.' Ook vertelt hij van een sterke seksualisering en dwangmatige masturbatie. 'En dat ging zover, na de school dan, dan moest het twee, drie keer per dag gebeuren. ... Ja, zelfs zover, dat ik het dus mijn opleiding door beschadigd is. Want mijn aandacht ging niet uit naar een school, maar naar de zelfbevrediging.'

Ook in zijn relatie werkte dat door. 'Je had verkering, het eerste wat gebeurde was, ik moest klaarkomen.' Dit is een probleemveld in zijn relatie waar hij met zijn partner al jarenlang aan werkt. 'Door het misbruik ben je enorm geactiveerd ook in je seksualiteit. Enorme drift ook natuurlijk.' 'Mijn seksuele beleving was gewoon dat einddoel. En dat ging verder, in het begin van ons huwelijk, van eh: dat hoogtepunt moest bereikt worden. Hoe interesseerde me niet.' De moeite die zijn vrouw hiermee had leidde ertoe dat zij de tederheid en bevestiging die hij haar niet geven kon 'weghaalde bij het oudste kind.' Deze werd daar weer teruggetrokken van, 'niet gauw praten en gauw in een hoekje.'

Jan heeft zelf ook de neiging om zich terug te trekken. Hij heeft er lange tijd mee geworsteld dat misbruik anderen ook overkomt. Hij weet zelf hoe erg het is als dat je gebeurt. 'Ben daar knap depri over geweest, en dat ik de boel gewoon afsloot en nergens meer naar toe ging.' Hij wil iets doen met zijn eigen ervaringen, met het oog op anderen. Het heeft te maken met jezelf wegcijferen, de minste zijn, maar ook met anderen willen helpen. Jan vraagt zich af of hij dit wil vanuit een geloofshouding of als vlucht.

Het minderwaardigheidscomplex dat Jan als gevolg van zijn hele jeugd heeft ontwikkeld is volgens hem de afgelopen negen jaren wel minder geworden. Hij durft meer voor zichzelf op te komen, al moet hij daarvoor nog steeds een innerlijk gevecht leveren. Inmiddels kan hij wel zeggen dat hij zichzelf de moeite waard vindt. Voor hem is het belangrijk of iemand goed met mensen om kan gaan en hij vindt van zichzelf dat hij die bekwaamheid heeft.

Toch kan Jan niet echt zeggen dat hij gelukkig is. Er ligt altijd een sluier over zijn gevoelens en leven heen. Hij is niet suïcidaal, maar heeft het verlangen bij God te zijn. Daar is heelheid. Hij merkt dat hij moeite houdt met het ontspannen omgaan met anderen. Als voorbeeld noemt hij 'dat ik zelfs tabletjes innam om kerkenraadsvergaderingen mee te maken.'

Jan heeft veel woede die gericht is op zijn zwager en zijn moeder en is daardoor niet in staat tot een gesprek of een open relatie met hen. Ten aanzien van zijn zwager is er vooral sprake van kilheid en afstand. Zijn zwager heeft wel erkend dat hij fout is geweest: 'Hij besepte ook niet wat hij toen misdeed eigenlijk. En achteraf eh, ziet hij dat wel in, maar ik denk niet dat hij de gevolgen inschat voor mij. Ik denk dat hij die niet in kan schatten.' Toch kan Jan moeilijk kwaad worden. Daarvoor heeft hij inmiddels een assertiviteitstraining gevolgd. 'Ik slik liever tien keer, dan dat ik reageer. De minste zijn.'

GELOOF IN HET VERHAAL VAN JAN

Jan komt uit een traditioneel, gelovig gezin. Zijn ouders gingen trouw naar de kerk en zij verplichtten hun kinderen mee te gaan. Jan heeft met betrekking tot het geloof een hele ontwikkeling doorgemaakt. Als kind zag hij God als de tuchtmeester, die je in de gaten hield en regels oplegde. De liefde van God heeft hij thuis niet leren kennen. Nu zegt hij dat geloof voor hem een houvast is in het leven, waar hij niet zonder zou kunnen.

Deze ontwikkeling is vooral gestimuleerd in zijn verkeringstijd. Dit kwam omdat in het gezin waaruit zijn vrouw komt, het geloof heel anders werd beleefd. 'Er werd meer over gepraat. Meer opener erover. Er werd ook meer gebeden. Meer vrij gebed. ... Enne, dat zag ik ook wel, een eh vorm van beleven, wat me ook aantrok.' Jan heeft 'thuis ook lang eh in het gezin ook niet vrij kunnen bidden. Dat is een proces geweest, voor mezelf ook.' Hij werkt daar nog steeds aan, om ook kerkenraadsvergaderingen te kunnen afsluiten. Zijn beleving van bidden is afhankelijk van de voorliggende dag en hoe zijn stemming is. De ene keer kost het moeite, terwijl hij de andere keer voelt dat het goed is en hij iets van nabijheid ervaart.

In het geloof ervaart Jan niet echt belemmeringen die met het misbruik samenhangen. Hij voelt geen schuld met betrekking tot het misbruik en was niet bang dat God hem zou straffen. 'Ik was meer bezorgd over mijn zus dan over mijzelf.' Hij dacht: 'God kan dit nooit goedkeuren of die zwangerschap gaat geheid verkeerd als jij mij op dit moment gaat misbruiken.' Jan vertelt wel dat zijn zwager aan het avondmaal bleef gaan in de periode dat het misbruik plaatsvond, maar vertelt niet welke betekenis dat voor hem had.

Waar echter de zelfbevrediging naar voren komt is wel heel duidelijk een schuldgevoel aanwezig. 'Dat is zonde.' Als er iets misgaat in zijn leven is hij geneigd te denken dat het komt omdat hij na het misbruik zo gefixeerd is geraakt op zelfbevrediging. 'Dus eh, God, die straft. Nou gaat het mis, doordat je dat hebt gedaan.' In therapie heeft hij leren zien dat zelfbevrediging meer een gevolg is van het misbruik.

Jan spreekt nu over het geloof als 'een houvast. In een leven, waar ik niet zonder kan.' Geloof is zowel basis als richtlijn voor zijn leven. Hij ervaart zijn geloof als een belangrijke bron bij het verwerken van het misbruik. De geloofsbeleving van zijn schoonfamilie is zijn voorbeeld: 'Dat er toch iemand is, die aan je denkt, ook al merk je dat niet elke minuut.' Hij vat zelf samen: 'Geloof is voor mij de kracht geweest, of de basis, van God, die mij dan ja, wel mij liefheeft, aan mij denkt, waardoor ik tot een stukje herstel kan komen.'

Levensverhaal van Kris

Kris is het jongste kind in het gezin. Hij heeft een drie jaar oudere broer. Kris is geboren rond 1950 en opgegroeid in een stad in het westen van het land. Kris omschrijft zijn vader als een vrij stugge en gesloten, maar wel betrokken man. Hij ondersteunde zijn vrouw in het huishouden, maar kreeg van haar niet veel ruimte iets voor zichzelf te doen. Zijn moeder omschrijft hij als heel onzeker, dat compenserend door een veelheid aan lichamelijke klachten. Ze was ook vaak depressief. Hij heeft geen herinneringen aan momenten dat zijn moeder plezier had. Toch was ze wel open naar andere mensen. Zijn ouders verschilden behoorlijk in kerkelijke achtergrond. Zijn moeder was streng gereformeerd opgevoed, terwijl zijn vader vrijzinnig hervormd was. Deze verschillen hebben de ontwikkeling van Kris beïnvloed. Het gezin stond onder druk, doordat zijn broer psychotisch was. Deze broer nam een centrale positie in.

Kris is door zijn broer 'ingewijd in de seksualiteit' tijdens een logeerpartij bij een tante. Hij was toen twaalf of dertien jaar oud. Later is hij misbruikt door vrienden van zijn ouders. Dit is een aantal malen gebeurd, tijdens vakanties of logeerpartijen. Kris had hier veel moeite mee, maar was rond zijn zeventiende bij machte zich met succes te verweren. Het is voor Kris altijd moeilijk gebleven het thuis ter sprake te brengen. Het contact met zijn ouders en broer is niet goed. Achteraf is gebleken dat zijn broer zelf slachtoffer van seksueel misbruik is en vanaf die tijd psychotische perioden heeft. Onlangs heeft hij zijn broer ermee geconfronteerd dat hij er niet los van kan komen en niet weet hoe hij ermee verder moet. Zijn broer heeft daar nauwelijks op gereageerd en 'zat er niet meer mee.' Daarop heeft Kris het contact verbroken.

Kris heeft jarenlang de ervaringen verdrongen, maar toch beïnvloedt het zijn hele leven. Bij alles houdt hij afstand. God, zijn partner en zijn ouders mogen niet te dichtbij komen. Kris heeft moeite zich over te geven in relaties. Hij zit midden in het verwerkingsproces en vindt het vaak moeilijk de zin van zijn leven te zien. Het eerste huwelijk van Kris is misgelopen. Een paar jaar daarna ontmoette hij zijn huidige partner en is hij hertrouwd. De relatie met zijn vrouw is niet heel hecht, waardoor hij bij haar niet veel steun vindt. Kris voelt zich vaak alleen met zijn verhaal.

SEKSUEEL MISBRUIK IN HET VERHAAL VAN KRIS

Kris begint zijn verhaal met de opmerking dat hem 'in de loop der tijd wel duidelijk is geworden dat de ervaring op zich is één, maar de omstandigheden waaronder dat is ehm zeker zo belangrijk, misschien nog wel belangrijker waardoor dan eigenlijk misbruik heeft kunnen plaatsvinden.' Deze omstandigheden bestonden bij Kris vooral uit een minder veilige of geborgen thuissituatie. Zijn moeder was vaak depressief en had veel lichamelijke klachten. Zijn broer was zo nu en dan psychotisch (naar achteraf blijkt sinds het misbruik dat hij had meegemaakt). Hij was een lastig kind, dat veel aandacht vroeg. Kris had 'vroeger altijd het gevoel dat hij macht over mij had, dat hij groter en sterker was dan ik.' In het gezin had Kris ook altijd het gevoel dat hij er wat bij hing. Dat zijn ouders zijn ouders niet waren. Het resulteerde erin dat Kris als kind 'vrij stil was en wat teruggetrokken.' 'Weinig last, weinig vragen, makkelijk.' Hij had het gevoel dat hij zich door de ziekte van zijn broer en de klachten van zijn moeder maar beter stil kon houden.

De eerste misbruikervaring van Kris vond plaats toen hij twaalf of dertien jaar oud was. Samen met zijn broer logeerde hij in de vakantie bij een tante. Daar heeft zijn broer hem 'ingewijd' in de seksualiteit en hem geleerd hoe hij moest masturberen. Zijn broer wilde dat ook bij hem doen, terwijl Kris er nog helemaal niet mee bezig was en zelf stelt dat hij er lichamelijk nog niet aan toe was. Daarna is het waarschijnlijk ook nog een paar keer in het ouderlijk huis gebeurd, maar daar weet hij zelf niets van. Dat heeft hij van zijn broer begrepen. 'Misschien dat ik in hypnose of iets dergelijks dat soort dingen terug zou kunnen halen.'

Het bleef niet bij deze misbruikervaringen. Toen hij rond zijn veertiende bij vrienden van zijn ouders logeerde is hij door een broer van die vriendin een aantal malen misbruikt. Een jaar later is hij met die man en een zoon van de vrienden van zijn ouders twee keer op vakantie geweest en weer misbruikt. Hier kwam ook fysiek geweld aan te pas. Pas rond zijn zeventiende was hij in staat zich met succes te verweren tegen de overmacht van twee tegen één. Niet alle ervaringen kan hij precies na vertellen. Er zijn nog flarden van herinneringen.

Wat precies de gevolgen van het misbruik voor zijn identiteit zijn geweest kan Kris moeilijk zeggen. Maar achteraf ziet hij wel 'dat ik door de jaren heen heel onzeker ben geweest, dat ik ehm snel bang was, dat ik aardig gevonden wilde worden.' Lange tijd heeft hij echter kunnen doen alsof er niets aan de hand was, was hij in staat zichzelf te sussen met de woorden: 'Ach, het is niet zo erg geweest, het is iets wat wel meer jongens meegemaakt hebben.'

Rond zijn achttiende is hij een periode heel somber geweest. Zodanig dat hij niet meer wilde leven. Zijn ouders hadden hier geen begrip voor en vonden hem ondankbaar. 'Mijn ouders hadden toch zoveel goeds voor mij gedaan, met name mijn moeder zei dat.' In die tijd had hij ook veel lichamelijke klachten zoals hyperventilatie, angst, benauwdheid. Dit begon in de tijd dat zijn broer de eerste pogingen bij Kris ondernam en is gedurende de hele misbruikperiode gebleven.

Op aanraden van een vriend heeft Kris het uiteindelijk zijn ouders verteld. Aanvankelijk vertelt hij alleen over de broer van hun vrienden; pas enige tijd voor het interview vertelt hij over het misbruik door zijn broer. De reactie van zijn moeder 'kan ik niet plaatsen in het hele verhaal, daar heb ik werkelijk geen idee van, mijn vader die inderdaad heel boos was op de dader.'

Daarop is hij een keer naar een psychiater geweest, maar 'daar is het verder bij gebleven.' 'Daarna is er ehm nooit expliciet over gepraat, het is nooit ter sprake gekomen. Het was ook een beetje het geheim in het gezin.' Ook in de groepstherapie die hij rond zijn twintigste een tijdlang heeft gevolgd werd er nauwelijks over seksualiteit gepraat. Pas later, toen hij door zijn werk met een dader in aanraking kwam, kwam de hele zaak naar boven. 'En toen is voor mij de zaak pas goed aan het rollen gegaan.' Hij zit nog midden in het verwerkingsproces.

Achteraf ziet hij ook dat hij met de keuze voor zijn partner beide keren heeft gelet op luchtigheid, spontaniteit, vrolijkheid. Zo bouwt hij voor zichzelf wat afstand in. In relatie tot God heeft hij vergelijkbare moeite zich over te geven. Een manier voor Kris om daarmee om te gaan is door het geloof vooral gericht te laten zijn op praktisch engagement.

GELOOF IN HET VERHAAL VAN KRIS

De verschillende kerkelijke achtergronden van zijn ouders (enerzijds de streng gereformeerde opvoeding van zijn moeder, anderzijds de vrijzinnig hervormde opvoeding van zijn vader) zorgen dat de manier om in het geloof te staan voor Kris

niet standaard gegeven was. Zijn moeder gaf zijn vader overigens wel ruimte voor zijn andere kijk tegen dingen. Kris had wel het idee 'dat mijn moeder dat prettig vond dat mijn vader wat ruimer dacht.' Zijn grootouders van moeders kant probeerden hun invloed op het gezin sterk te doen gelden.

Kris heeft het gelovig zijn ervaren als iets dat in het dagelijks leven een plaats krijgt. Het gezin ging regelmatig naar de kerk gegaan en hijzelf ging ook naar de zondagsschool, maar verder kwam het geloof weinig ter sprake. Rond de ziekte van zijn broer zijn zijn ouders een aantal jaren niet naar de kerk geweest. Hijzelf was toen ongeveer veertien jaar en bleef naar de kerk gaan omdat hij die behoefte sterk voelde.

Het geloof is voor hem 'heel erg een zoeken geweest.' De zingeving van het leven zocht hij in de kerk. 'Daar wordt toch geleerd dat je een bestemming hebt.' Nadat hij de boeken van Sartre had gelezen is zijn geloof nogal veranderd; 'Ik geloof niet in een marionettengod die als een marionettenspeler, die ons stuurt en dat is toch wel het geloof dat ik toch wel in deelde mee.'

Kris heeft nooit een verbinding gelegd tussen geloof en seksueel misbruik. Voor hem waren het 'dingen die je overkomen waren.' Rond zijn twintigste was hij veel met zingevingsvragen bezig, hoewel hij zich daar tegelijk voor trachtte af te sluiten. Hij was in die tijd erg somber.

Over zijn geloofsontwikkeling onder invloed van de gebeurtenissen kan hij niet veel vertellen. Onder invloed van zijn religieuze achtergrond is seksualiteit in zijn beleving altijd heel beladen geweest. Over masturbatie heeft hij zich dan ook altijd heel schuldig gevoeld. Bij de preken in de kerk van zijn grootouders voelde hij dat op een of andere manier zo. Toch denkt hij dat hij die dingen zelf ook zwaarder heeft opgevat dan ze bedoeld waren. 'Ik denk dat ik dat zelf ook veel zwaarder heb gemaakt, ik kan het niet anders verklaren.'

Uiteindelijk heeft hij een strenge geloofsbeleving voor zichzelf overgehouden. Dat voldeed voor hem aan de behoefte aan antwoorden op levensvraagstukken. Het strenge geloof van zijn grootouders heeft bij Kris een sterk zondebesef doen ontstaan. Dit zondebesef had alleen betrekking op zichzelf. Dat de dader van het seksueel misbruik ook zondig zou kunnen zijn kwam niet in Kris op.

Geloof heeft hij nooit beleefd als iets dat je mag ontvangen. 'Wat ik wel hoor zeggen, dat mensen steun aan geloof ontlenuen of zo, nee, dat heb ik niet of nauwelijks.' Geloof is voor hem meer iets richtinggevends. Het gaat voor Kris om de vraag 'wat het boek ons vandaag nog heeft te zeggen'. De gedachte dat geloof ook steun kan geven associeert hij meer met kinderverhalen. Dat is iets wat hij is kwijtgeraakt en wat hem ook niet aanspreekt. Het irriteert hem als mensen hun lot gemakkelijk in handen van God kunnen leggen, het is te gemakkelijk om zo God in je eigen straatje te gebruiken. Hij vraagt zich af of het jaloezie is omdat hij zelf die overgave niet kan bereiken, en God niet voldoende kan vertrouwen. De houding van engagement is de enige manier voor hem om met God bezig te zijn, tegelijk relativeert het zijn problemen met het oog op de wereldproblematiek. Toch weet hij dat hij als individu voor God belangrijk is. God heeft hem een naam gegeven.

'Als het iets geeft, dan geeft het hoop, de goede kant van de mensen, dat je iets kunt betekenen voor de anderen, dat dat in feite de bestemming is.' Ook benadrukt hij dat je Gods kracht in de mensen om je heen ervaart. 'Dat dat dan echt Gods werk is. En dan heeft God, ja dat blijft dan voor mij wel een heel

abstract begrip.’ Geloof heeft voor Kris nu meer met engagement te maken. Geloof is iets wat je moet doen, wat je moet praktiseren. Hij is dan ook heel actief geweest in werkgroepen als ‘kerk en samenleving’ en ook in het vredeswerk. Kris gelooft dat de mens naar Gods beeld en gelijkenis is geschapen, maar dat de mens wel zijn eigen verantwoordelijkheid heeft. ‘Staan voor de dingen die je doet.’ Vanuit die actieve houding van geloven loopt hij voortdurend tegen zijn onmacht aan. ‘Je verandert de samenleving niet zomaar of, ook niet vanuit ideologische, kerkelijke achtergrond.’

Na zijn overspannenheid, rond zijn vierentwintigste heeft hij moeite actief mee te doen in het geloof. Het bidden dat hij als kind wel deed is in die tijd voorgoed gestopt. Dat zijn partner een negatieve houding ten opzichte van het geloof had speelde zeker mee. Geloof heeft bij Kris daardoor jarenlang op een laag pitje gestaan, hoewel hijzelf zijn kinderen graag christelijk had willen opvoeden. Hij vindt echter dat dat alleen niet gaat. Van een echte verwijdering van God wil Kris niet spreken. Het is meer dat hij van God niet zoveel verwacht, ‘God heeft zijn werk gedaan naar mijn idee.’ Tegenwoordig probeert hij wel weer regelmatig naar de kerk te gaan. Liturgie is dan voor hem het bindmiddel. De vaste regelmaat, de vaste orde ervaart hij als plezierig, het geeft weer inspiratie.

De vraag naar de zin van zijn leven is minder acuut geworden al kan hij niet gemakkelijk zeggen dat het leven de moeite waard is. Hij voelt zich regelmatig wanhopig en weet dan niet hoe hij verder moet.

Levensverhaal van Lodewijk

Lodewijk is opgegroeid in een rooms-katholiek gezin met zes kinderen. Zijn ouders komen oorspronkelijk uit Limburg, maar zijn net na de oorlog verhuisd naar een stad in Noord-Holland, waar Lodewijk is opgegroeid. Er was weinig onderling contact in het gezin, Lodewijk beschrijft het gezin als acht losstaande individuen. De geboorte van Lodewijk was niet echt gewenst, wat hij bij het opgroeien ook voelde als niet welkom zijn. Dit leidde ertoe dat Lodewijk zich als kind op de achtergrond hield. Lodewijk kende zijn vader als ‘een heel gesloten man waar je geen contact mee kreeg.’ Hij werkte veel en Lodewijk had ook daardoor weinig contact met hem. Pas na het overlijden van zijn vader hoort Lodewijk dat deze in de tweede wereldoorlog geïnterneerd was en na die tijd veranderd was in een in zichzelf gekeerde man. Tussen Lodewijk en zijn moeder heeft altijd veel afstand bestaan. Toch heeft hij haar naderhand over het misbruik verteld, want ‘het is mijn moeder dus ik wil haar geen dingen onthouden.’ Zij was blij met zijn openheid en zei er nooit iets van te hebben gemerkt.

Hij is vanaf ongeveer zijn tiende door de buurman seksueel misbruikt. Deze man was niet getrouwd en woonde samen met zijn eveneens ongetrouwde zus. Hij had een winkel, die niet goed liep. ‘Dus iedereen vond het eigenlijk een beetje een zielige man.’ Lodewijk ging wel bij hem theedrinken. Hij vond dat prettig, want ‘hij had aandacht voor je, wat je van je eigen vader niet kreeg en ja, d’r was een stuk ehm ja aandacht, warmte misschien ook. Er had iemand tijd voor je.’ Het misbruik vond plaats over een periode van anderhalf jaar. Omdat de buurman actief was in het kerkkoor ging Lodewijk ervan uit dat het een goede man moest zijn en dat het misbruik dus zijn eigen schuld was. Dit bezorgde hem grote angst voor het oordeel van God.

Lodewijk heeft deze gebeurtenissen 38 jaar lang verdrongen. Vanaf twee jaar voor het interview komen er steeds meer herinneringen en beelden terug. Hij is in therapie om het seksueel misbruik en alles daaromheen een goede plaats te kunnen geven. In de afgelopen jaren was het voor hem niet mogelijk in zijn werk goed te functioneren. Lodewijk werkt op het moment van het interview niet. In eerste instantie bleef hij thuis vanwege overspannenheid. Op het moment van het interview voorziet hij arbeidsongeschikt verklaard te zullen worden.

Lodewijk is getrouwd en heeft twee dochters. De problemen waar hij door zijn misbruik tegenaan loopt hebben ook met hen te maken. Het rooms-katholicisme speelt geen actieve rol meer in zijn leven.

SEKSUEEL MISBRUIK IN HET VERHAAL VAN LODEWIJK

Met het oog op de gezinssituatie, waar Lodewijk niet veel warmte en geborgenheid heeft ervaren, gedraagt hij zich als een lieve jongen. 'Zo van ehm, onbewust van ja, ehm voelde ik me niet welkom denk ik en ehm nou, 't ehm, ik moet me rustig houden en ehm aangepast.' Hij vermeed zoveel mogelijk de conflicten. Dat is 'er dan met de paplepel ingegoten, wees maar blij met wat je hebt hè, vooral niet ehm van geen kritiek hebben of dergelijks.'

Achtendertig jaar lang heeft Lodewijk van het misbruik niets geweten. Alle herinneringen waren 'volledig weg.' Toen hij enkele jaren voor het interview overspannen thuis was, kwam hem tijdens een wandeling een haarscherp beeld voor ogen. Op dat beeld was ook een vriendje van hem zichtbaar, die - vermoedelijk door seksueel misbruik - ernstige problemen had gehad. Aanvankelijk wilde hij het wegdringen, maar hij vertelde het toch aan zijn vrouw. Op dat moment brak er iets bij hem, en kwam er veel boosheid naar boven, in eerste instantie niet zozeer om wat hem was overkomen, maar om wat er met zijn neef was gebeurd. Diezelfde week heeft hij het verschillende mensen verteld; 'vanaf dat moment ben ik gaan praten en eigenlijk ontzettend veel.'

Door zijn herinneringen is Lodewijk er achter gekomen dat hij ongeveer tien jaar was toen het misbruik door de buurman begon. Deze situatie heeft anderhalf jaar geduurd, tot Lodewijk naar de middelbare school ging en geen tijd meer had voor bezoeken. Het misbruik is langzaam opgebouwd vanuit de situatie van gezellig samen theedrinken. 'Ja, dat is dan van lieverlee is dat ehm uitgegroeid ehm ja. Van op het aanrecht tot boven in de slaapkamer.' Lodewijk vertelt dat hij blij was met de aandacht, maar ook 'dat ik het heel vies vond.' Lodewijk heeft het nooit aan iemand verteld. 'Op een gegeven moment heeft hij je waarschijnlijk dan zo in je macht.'

Lodewijk vraagt zichzelf af waarom hij het zo lang heeft laten gebeuren, maar 'daar krijg ik dan geen antwoord op en dat laat ik dan maar.' Het plaatje van zijn herinneringen is nog niet rond. Dat vindt hij ook niet erg: 'Het is helder wat er gebeurd is ehm voor mij zijn de effecten daarna zijn veel relevanter om daar goed zicht op te krijgen want i- daarmee kan ik dat toch niet terugdraaien, wat er gebeurd is.' 'Soms denk ik dat wel van nou ja, toen het eenmaal zover kwam had ik daar niet meer heen moeten gaan maar kennelijk was er toch een drijfveer van ja, ik kreeg daar ehm een stuk warmte, ik krijg daar aandacht ehm iets wat ik thuis niet heb.' 'Misschien dat er wel onbewust een stukje nieuwsgierigheid bij zat, ik weet het niet maar ehm maar dan nog denk ik. Dus ehm. Nee, niet het gevoel van echt ehm van echt fout'.

Hij herinnert zich wel dreiging: 'I- ik weet alleen van m- van mijn verjaardag dat dat niet gevierd zou worden, ik zou geen cadeaus krijgen als ik mijn mond open zou doen, vertaal ik dan nu.' Wat er precies gezegd is weet Lodewijk niet. 'En wat er nog meer aan dreiging geweest is dat heb ik, dat weet ik niet.' Thuis was hij zo lief mogelijk om geen verdenking op zich te laden.

Lodewijk ziet de gevolgen van het misbruik door zijn hele leven heen. Hij is bang voor overgave, heeft moeite om vertrouwen te geven. 'Een muur tussen mij en die ander altijd maar, om maar, om niet dichtbij me te komen.' Hij is geneigd met name mannen altijd wat op afstand te houden. Vaak reageert hij secundair, ook kruipt hij snel in zijn schulp. 'Ik moest de ehm mindere zijn.' Ook in zijn gezin zorgt dat voor problemen. 'Ehm, de kinderen ook ehm altijd op afstand gehouden, bang om ehm, dat doet me de meeste pijn eigenlijk ehm. Ja, ik durfde dus nooit ehm een een stevige knuffel te geven of zoiets, bah. Ja bah, waarom weet ik niet, maar achteraf denk ik bang misschien om in diezelfde rol te vervallen ofzo, onbewust.'

Lodewijk vertelt verder van twijfel over zijn geaardheid, wat gedurende zijn huwelijk eenmaal heeft geleid tot vluchtig seksueel contact met een man. Hoewel hij dat beschouwde als een absolute misstap en het uiteindelijk met zijn vrouw heeft kunnen delen, bleef de gedachte dat er iets niet goed zat bij hem. Uiteindelijk is hij terechtgekomen bij een gespreksgroep voor homoseksuele mannen. Hij hield echter het idee daar niet op zijn plaats te zijn.

Hij geeft daar nu als verklaring voor: 'een normale ehm ontwikkeling in seksualiteit ehm d- dat heeft een een deuk. Je hebt geen normale ontwikkeling doorgemaakt hè wat wat ook werkt bij pubers en alles wat daarmee samenhangt, dat dat is bij jou afgebroken ehm en alles is in een bepaald licht gesteld en dat ik ja soms z- zie zoiets van ja, ik ik ik heb toen iets gemist en dat wil ik nog even overdoen.' Samen met de ervaring in een verwerkingsweekend dat intimiteit niet gelijk is aan seksualiteit, zorgt dat voor een beetje rust. Lodewijk heeft niet meer zo de behoefte om te labelen hoe het nu zit. 'Een aantal dingen zijn ehm ja verklaarbaar, zijn te plaatsen laat ik het zo zeggen.'

In de vier jaar voorafgaand aan het interview is Lodewijk intensief bezig geweest met de verwerking. Hij heeft aan verschillende vormen van therapie meegedaan en heeft ondanks de onvolledigheid van zijn herinneringen een duidelijk zicht op zijn situatie. Hij ziet dat verschillende problemen hun oorzaak vinden in het misbruik. Hoewel hij zegt dat de pijn over het gebeuren er altijd is, weet hij dat hij er zelf wat aan zal moeten doen. 'Ik moet ook ehm bepaalde kansen die zich voordoen moet ik dan ook zelf pakken en ik zal ook zelf ehm daar bepaalde actie in moeten ondernemen.' Hij wil graag iets goeds van de rest van zijn leven maken: 'Ik heb nog een jaar of vijftientig dus laat ik daar ehm nog proberen daar nog van proberen ehm te genieten in ieder geval.'

GELOOF IN HET VERHAAL VAN LODEWIJK

Zijn ouders bezochten trouw de mis en vierden de hoogtijdagen op grootse wijze. Lodewijk noemt het 'het rijke roomse leven.' Hij heeft daar goede herinneringen aan, maar door het gezamenlijk vieren met familie had het tegelijkertijd voor hem iets gekunstelds, 'verplicht gezellig zijn.' Hoewel hij zich daar als kind al tegen heeft afgezet keerde hij zich niet van het geloof af, maar ging hij tot zijn achttiende vrij trouw naar de kerk. Zelf beschouwt hij dat als 'volgzaamheid om denk ik mijn ouders niet te kwetsen.'

In zijn studententijd was hij lid van een katholieke studentenvereniging. 'Daar had je twee vreselijk goede pastores.' Ook bezocht hij regelmatig oecumenische diensten. Zijn huwelijk is kerkelijk ingezegend. Het motief daarvoor kan hij moeilijk aangeven: 'Misschien toch ook iets van ehm ja, het ritueel ofzo dat aansprak.' 'Ik weet wel dat het vanuit onszelf gekomen is.' Toch zegt Kris dat ook de verwachtingen van zijn ouders een beïnvloedende rol hebben gespeeld.

Zijn kinderen heeft hij na lang denken niet laten dopen. 'Ja dat moeten ze of of, dat laten we ze zelf beslissen tegen de tijd dat ze dat kunnen en ehm de vrijheid daarin.' Dit heeft ermee te maken dat hij in zijn geloof een verschuiving heeft doorgemaakt. 'Bepaalde rituelen spreken me, spraken me op een gegeven moment niet meer aan.' Wel heeft hij zijn kinderen met het geloof kennis laten maken. Regelmatig hebben ze diensten bezocht. 'Daarmee aangevend van ehm, 't had voor mij niet ehm afgedaan of zo.' Kerkgebouwen blijven ook aantrekkingskracht op hem houden.

Lodewijk spreekt niet over God, maar over een kracht 'die alles aanstuurt en ook mij aanstuurt en ehm ehm het gevoel van ehm ja, wat gebeurd is, is gebeurd en dat is nodig geweest en ehm. Maar niet om mij ehm daarmee ehm i-in de hel te krijgen of zo, dat dat dat geloof ik niet meer, dat ehm, nee. Maar dit is ja, de weg die ik moet gaan en ehm, die is wel ehm voor mij uitgestippeld. Ik geloof er niet meer in dat ik ehm veroordeeld word dat ehm, nee, dat is voor mij over.'

Lange tijd is dat een angst van hem geweest; 'ik weet ook nog wel dat ik ehm heel vaak ehm angst had van ehm van ik heb ehm een doodzonde begaan, of ik ehm ik ga naar de hel.' Het requiem van Berlioz maakte veel emoties bij hem los rond het thema van de dag des oordeels. Hij zou gestraft worden voor de fouten en het tekortschieten. Die angst is voorbij. 'Hij zal wel niet straffen want ehm ik ben heel sterk geweest, dus ehm dat ik het nog zolang ehm toch volgehouden heb, ja. Ja, toch heb bereikt, wat ik heb bereikt. En ehm ja, daar mag ehm daar mag ik best trots op zijn, dus ehm, dus dat dat zal niet meer gebeuren.'

Lodewijk gelooft dat alle mensen in wezen goed worden geboren en dat verder omstandigheden veel meebepalen van wat er met de mens gebeurt. We worden volgens hem gestuurd door een hogere macht. Welke naam je daaraan geeft is niet van belang. Die macht over zijn leven geeft Lodewijk op een bepaalde manier rust. Hij kan daardoor het misbruikgebeuren een plaats geven in zijn leven, 'van nou dat dat heeft zo moeten zijn.' Daardoor brengt het hem niet meer zo in paniek.

De eerste lezing

In dit hoofdstuk maak ik mijn eerste observaties bij de twaalf levensverhalen. Met opzet is in het vorige hoofdstuk de weergave zo dicht mogelijk bij de eigen verhalen van de participanten gebleven. In de volgende hoofdstukken zal een aantal dwarsdoorsneden worden gemaakt om zo verbanden en patronen op het spoor te komen. Dit hoofdstuk vormt de schakel tussen de uniciteit van de levensverhalen en de patronen van overeenkomsten tussen de verhalen. Eerst zullen een aantal constatering uit de literatuur (zoals weergegeven in hoofdstuk 1) worden verbonden met de interviews. Daarna wordt aan de hand van de interviews en vragenlijsten ingegaan op patronen in de geloofsontwikkeling. Vervolgens wordt weergegeven welke centrale thema's (verhaallijnen) op te merken zijn. In het volgende hoofdstuk werk ik uit hoe deze mannen met behulp van de beschreven verhaallijnen hun verhaal weven.

Interviews en literatuur

Het doel van dit onderdeel is enkele opvallende gegevens te noteren die in de interviews bij herhaling terugkomen. Deze gegevens zijn in hoofdstuk 1 op verschillende wijzen aan de orde gekomen. In de verhalen van de geïnterviewde mannen vinden we een illustratie van de literatuurgegevens.

DE CONTEXT VAN HET SEKSUEEL GEWELD

Een eerste punt dat opvalt is het gegeven dat de meesten van deze mannen van een problematische gezinsachtergrond vertellen. De ouders van André hebben een slechte relatie; zijn moeder heeft regelmatig buitenechtelijke contacten en waarschijnlijk is André in één daarvan verwekt. Vanaf zijn twaalfde verblijft André in kindertehuizen. Bij Ben is sprake van een groot gezin waarin hij weinig warmte en individuele aandacht ontvangt. Cees komt uit een groot gezin dat onder druk staat van de psychische problemen van zijn vader. Hij vermoedt dat seksueel misbruik een familiepatroon is. Dennis komt uit een geïsoleerd gezin, zijn ouders hebben weinig tijd of aandacht, en zijn broer moet thuis revalideren omdat hij in het ziekenhuis niet te hanteren was na een hersenbeschadiging. Dennis hoort later dat hij een buitenechtelijk kind is. Erik's gezin van herkomst is sterk verbrokken; zijn moeder verblijft in een psychiatrische inrichting. Naast seksueel misbruik is er sprake van 'geestelijke terreur'. Bij Frits is sprake van een sterke spanning tussen zijn ouders. Zijn moeder neemt geen verantwoordelijkheid voor de kinderen en zijn vader drinkt veel. Gert verliest zijn moeder jong door een scheiding en zijn stiefmoeder sterft al als hij twaalf is. Om voor hem onduidelijke redenen is hij op zijn zevende al uit huis geplaatst. Bij Ivo ontstaan problemen als zijn vader in de WAO komt en zijn ouders veel tijd nodig hebben om dat te verwerken. Jan miste thuis warmte en geborgenheid omdat zijn vader lichamelijke beperkingen had en hard moest werken om het hoofd boven water te houden. Ook de moeder van Kris had veel lichamelijke en psychische klachten,

terwijl zijn broer psychotische perioden had. Lodewijk vertelt dat het gezin als los zand was. Zijn vader is waarschijnlijk tijdens de oorlog zo getraumatiseerd geraakt dat hij totaal in zichzelf gekeerd raakte. Henk is de enige die van een positieve achtergrond vertelt. Hij spreekt van een groot, warm en veilig gezin.

De mate waarin de gezinsachtergrond problematisch is, verschilt dus aanzienlijk. Bij Henk is sprake van een positieve gezinssituatie. Dat is opvallend als we bedenken dat bij hem het misbruik als zodanig ook minder ernstig was dan bij de anderen. Aan het andere einde van het continuüm vinden we de meest problematische situaties bij André, Erik en Frits. Zij zijn het ook bij wie de (stief-)ouders het misbruik pleegden. Bij de overigen is de gezinssituatie vooral te beschrijven als één van tekort en verlies. De kinderen krijgen niet de warmte en geborgenheid die ze nodig hebben. Verschillenden beschouwen dat als de oorzaak van hun kwetsbaarheid en hun ontvankelijkheid voor mensen die uiteindelijk misbruik van hen maakten. Bij een aantal is een gezinslid de dader. Daar werkt de gezinsachtergrond niet alleen door als tekort voor de geïnterviewde, maar wellicht ook als invloed op het plegen van misbruik door de dader. Bij Dennis en Kris is de eerste dader een broer met problemen (hersenenbeschadiging, psychose) die thuis niet te hanteren blijkt.

De context is ook van belang voor de mogelijkheid om te vertellen over het misbruik. We zien dat de meeste mannen als kind weinig gehoor vinden, hetzij omdat ze niets (durven) vertellen, hetzij omdat hun verhaal niet werkelijk gehoord wordt. André vertelt over afgedwongen geheimhouding, maar ook dat niet wordt ingegaan op signalen aan zijn oma, huisarts en andere hulpverleners. Ivo en Kris vertellen het als het misbruik is afgelopen. Beide krijgen korte tijd hulp, maar daarna is er geen aandacht of ruimte meer voor hun verhaal. Ivo en Jan hebben het gevoel dat hun moeder in zekere zin medeplichtig was door het stimuleren van het contact met de dader. Daarmee kwam zij in elk geval niet in aanmerking om over het misbruik te vertellen. Jan's moeder reageert zelfs niet als zijn voorhuid gescheurd blijkt. Een extra reden om te zwijgen vindt hij in het beschermen van zijn zus. Ook Frits zwijgt om zijn broer en zus te beschermen tegen het uiteenvallen van het gezin. Daarnaast zwijgt hij omdat hij het als zijn taak ziet zijn in zijn ogen kwetsbare vader te beschermen. Soms is er sprake van dat anderen het misbruik opmerken: Dennis weet dat zijn zusters op de hoogte waren en vermoedt dat ook zijn ouders het wisten. Ben vertelt het niemand; een toevallige getuige ervaart hij zelfs als een extra dreiging. Soms is geheimhouding vanzelfsprekend of afgedwongen. Cees en Gert ervaren een sterk afgedwongen geheimhouding. Henk en Lodewijk ervaren het zwijgen als vanzelfsprekend. Voor Erik is het vertellen geen optie en spreekt geheimhouding vanzelf. Het misbruik van hem en zijn zus lijkt een gestalte van de strijd tussen zijn vader en zijn stiefmoeder. Bij Frits komt het misbruik in de openbaarheid als hij een geslachtsziekte heeft. De daaropvolgende interventies leiden echter tot verdere traumatisering. Voor geen van deze mannen is er tijdige en adequate aandacht geweest.

ERNST, AARD EN GEVOLGEN VAN HET SEKSUEEL GEWELD

Hoewel alle verhalen passen binnen de definitie van seksueel geweld, is er sprake van grote verscheidenheid in ernst en aard. Dat begint al bij het aantal en de aard van de relaties waarin seksueel geweld plaats vond, zoals uit onderstaand overzicht duidelijk wordt. Hoe verschillend ook, het valt op dat de meeste plegers

in de directe sociale context te vinden zijn. Sommige van deze mannen meldden naast wat zij als misbruik / geweld benoemden ook andere seksuele relaties die zij als niet misbruikend beleefden. Het is mogelijk dat het ook in de literatuur hoge percentage plegers uit de directe context deels verklaard moet worden uit het feit dat seksuele relaties in die context eerder als misbruikend worden ervaren.

Tabel 4.1 Plegers {tc "Tabel 4.1 Plegers " \l 4}

Plegers:		André	Ben	Cees	Dennis	Erik	Frits	Gert	Henk	Ivo	Jan	Kris	Lodewijk
gezinsleden:	vader	x				x	x						
	(stief-)moeder	x				x							
	broer of (pleeg-) zus				x	xx							x
bekenden:	familie									x	x		
	kennissen	x	xx		x				xx			xx	xx
	gezagsdrager	xx		x	xx			xx					
vreemden	xx								x				

x = één pleger in deze categorie, xx = twee of meer plegers in deze categorie, al dan niet gelijktijdig

Voor inzicht in de ernst van de seksuele handelingen die deze mannen hebben meegemaakt, gaan we uit van de drie categorieën van seksueel-geweld-handelingen, zoals in hoofdstuk 1 weergegeven. Gevraagd is naar de seksuele handelingen in de volgens de participant meest misbruikende relatie. Van één participant zijn geen gegevens beschikbaar. Acht mannen hebben seksuele binnendringing in het lichaam ondergaan en soms ook uitgevoerd. De drie anderen hebben tenminste seksuele aanrakingen ondergaan of moeten uitvoeren. Acht mannen kregen daarnaast te maken met exhibitionisme, pornografie of seksuele verzoeken en suggesties. Bij twee mannen waren SM-elementen onderdeel van het misbruik en bij één man sex met dieren. Vrijwel alle mannen hadden te maken met twee of meer verschillende seksuele handelingen.

Bij de eerste relatie die door de participant als seksueel misbruik wordt benoemd was de jongen gemiddeld iets ouder dan acht jaar (jongste 4, oudste 12). De langste seksueel-geweld-relatie per participant duurde gemiddeld drieënehalf jaar (variërend van één incident tot tien jaar lang). De frequentie varieerde van eenmalig tot dagelijks. Gecombineerd met de gegevens over de aard van de handelingen ontstaat zo een beeld van de ernst van het seksueel geweld dat deze mannen hebben meegemaakt. De bandbreedte van de variatie is zeer groot. Aan het ene uiterste vinden we Henk die op tienjarige leeftijd bij één incident, dat volgens hemzelf op de grens van kinderspel lag, te maken kreeg met een door hem ongewenste grensoverschrijding in de vorm van betasten van zijn geslachtsdelen door kinderen die iets ouder waren dan hij. Aan het andere uiterste vinden we Gert en André die gedurende vele jaren met grote regelmaat

misbruikt zijn door een relatief groot aantal volwassen plegers die veelvuldig overgaan tot anale verkrachting. De verschillende indicatoren (aanvangsleeftijd, duur, frequentie, relatie tot pleger, handelingen) lijken bij deze mannen samen te hangen.

Een belangrijk aspect van de ernst wordt gevormd door de gevolgen. Elf participanten beantwoordden bij de vragenlijst onder meer de volgende vraag: Wilt u bij elk van de volgende gevoelens en daden aangeven of u daar vanaf uw zestiende levensjaar tot vorig jaar mee te maken heeft gehad? Parallel werd dezelfde vraag gesteld voor het heden. De items zijn gebaseerd op klinische of empirische literatuur over mogelijke gevolgen van seksueel geweld. Als keuzemogelijkheden hadden zij: vaak (2), soms (1) of niet (0). De maximale score voor het totaal van de 56 items bedroeg derhalve 112. *Tabel 4.2 Totalscore per respondent van probleemvelden als (mogelijke) gevolgen van seksueel geweld*

	Gemiddeld	André	Ben	Cees	Dennis	Frits	Gert	Henk	Ivo	Jan	Kris	Lodewijk
als volwassene	72	72	70	97	82	70	89	67	68	56	54	70
in het heden	42	57	53	61	64	39	51	13	45	32	31	17

Daarmee wordt duidelijk dat er op individueel niveau geen sprake is van een rechtstreeks verband tussen de ernst van het seksueel geweld en de ernst van de gevolgen, alsof ingrijpender seksueel geweld direct vertaald wordt in ingrijpender gevolgen. Het overzicht laat ook zien dat de gevolgen per periode kunnen verschillen, wat kan samenhangen met een verwerkingsproces dat de meeste respondenten intens hebben doorgemaakt. Het gemiddelde van de scores per item geeft een indicatie van de centrale probleemvelden (een score van 2,00 betekent dat alle participanten maximaal scoorden, een score van 0 betekent dat geen van de respondenten met dit probleemveld te maken heeft gehad). Een lage standaarddeviatie wijst op hoge homogeniteit bij de antwoorden.

Tabel 4.3 Gemiddelden bij de probleemvelden als (mogelijke) gevolgen van seksueel geweld

Item	Gem.	SD	Item	Gem.	SD
minderwaardigheidsgevoelens	2,00	,00	angst voor bepaalde plaatsen	1,40	,70
twijfel aan uzelf	2,00	,00	angst voor intimiteit	1,36	,92
moeite met het trekken van grenzen	2,00	,00	het gevoel verraden te zijn	1,36	,92
eenzaamheid	2,00	,00	nachtmerries	1,36	,67
vluchtgedrag	1,91	,30	onzekerheid over uw geaardheid	1,36	,92
angst	1,91	,30	neiging tot ontrouw in relaties	1,27	,90
schaamte	1,82	,40	angst om gek te worden	1,27	,90
het gevoel afgewezen te worden	1,82	,40	afkeer van uw lichaam	1,27	,90
depressiviteit	1,82	,40	(overdreven) streven naar reinheid	1,18	,60
schuldgevoel	1,73	,65	fantasie over seksueel	1,09	,94

het gevoel niet normaal te zijn	1,73	,65	misbruik		
scheiding tussen gevoel en verstand	1,73	,47	angst voor gezagsdragers	1,09	,94
hulpeloosheid	1,64	,67	de neiging uzelf te bestraffen	1,09	,70
prestatiedwang / perfectionisme	1,64	,50	moeite in de omgang met kinderen	1,00	1,00
verwarring	1,64	,50	afkeer van seksualiteit	1,00	,77
seksuele problemen	1,64	,67	moeite met vrouwelijke vriendschappen	,91	,94
onduidelijkheid over mannenrol	1,60	,52	angst voor homoseksualiteit	,82	,87
denken aan zelfdoding	1,55	,69	verslaving	,82	,87
spanningsklachten (rug, spieren)	1,55	,69	moeite met mannelijke vriendschappen	,73	1,01
ongewenste seksuele bijgedachten	1,50	,71	afkeer van gym en zwemmen	,73	,90
wantrouwen in mensen	1,45	,82	poging tot zelfdoding	,73	,90
twijfel aan uw mannelijkheid	1,45	,82	agressie	,73	,79
dwangmatig seksueel gedrag	1,45	,82	angst om pleger te worden	,64	,81
angst voor ontdekking	1,45	,82	eetproblemen	,64	,81
dwangmatig masturberen	1,45	,69	graag macht willen hebben	,55	,69
verwarren vriendschap seksualiteit	1,45	,82	zelfverwondend gedrag	,45	,82
machteloosheid	1,45	,82	macho-gedrag	,36	,67
slaapproblemen	1,45	,69	(tijdelijk) plegergedrag	,36	,50
			vernietzucht	,27	,47

Het eerste dat in dit overzicht opvalt is dat de meest voorkomende gevolgen en reactiepatronen niet externaliserend, maar internaliserend zijn. Dat wil zeggen dat deze mannen de neiging hebben eerder zichzelf dan een ander schade te doen of negatief te bejegenen. Unaniem melden zij vaak minderwaardigheidsgevoelens te hebben, aan zichzelf te twifelen, moeite te hebben met het trekken van grenzen en eenzaam te zijn. Hoe diep dit gaat kan worden geïllustreerd aan de items over zelfdoding. Zeven mannen melden vaak te hebben gedacht aan zelfdoding en drie soms. Daadwerkelijke pogingen tot zelfdoding zijn ondernomen door vijf mannen, waarvan door drie vaak.

In de beantwoording zijn een aantal patronen te ontdekken³⁵. Het eerste patroon heeft te maken met verwarring en een enigszins ongearticuleerde angst (vooral voor nabijheid?). Het tweede patroon hangt samen met straf en macht, waarbij de destructie gericht is op de eigen persoon. Het derde patroon wordt gekenmerkt door verraad, zowel gepleegd tegen de participant als te plegen door hemzelf. Het vierde patroon wordt bepaald door een dwangmatige seksualisering. De patronen komen voor een deel overeen met het in hoofdstuk 1 genoemde 'four traumagenic factors'-model van Finkelhor. Zijn factor 'verraad' sluit goed aan bij het derde patroon en 'traumatische seksualisering' bij het vierde, met name waar het gaat om de binnendringende kracht van ongewenste seksualisering; bij Finkelhors factoren 'stigmatisering' en 'machteloosheid' passen items uit het eerste en tweede patroon.

³⁵Deze patronen zijn bepaald met behulp van inhoudelijk-theoretische en statistische analyses. De laatste worden niet als directe onderzoeksuitkomsten gepresenteerd vanwege de beperkingen die een zo klein aantal respondenten meebrengt. Wel zijn ze nuttig gebleken om enige verbanden op het spoor te komen.

Tabel 4.4 Patronen in de probleemvelden als (mogelijke) gevolgen van seksueel geweld

Angst	Straf	Verraad	Seksualisering
angst om gek te worden	zelfbestrafing	gevoel verraden	ongewenste
angst voor intimiteit	angst voor	te zijn	seksuele
angst voor homoseksualiteit	gezagsdragers	neiging tot	bijgedachten
(geen) afkeer van gym en zwemmen	(geen) prestatiedwang	ontrouw in	agressie
schuldgevoel	/ perfectionisme	relaties	dwangmatig
spanningsklachten	poging tot	twijfel aan	seksueel gedrag
schaamte	zelfdoding	mannelijkheid	gevoel niet
	eetproblemen	angst voor	normaal te zijn
	zelfverwondend	ontdekking	gevoel afgewezen
	gedrag	scheiding	te worden
		gevoel en	angst
		verstand	

HERINNEREN EN BENOEMEN

Nu ze met hun verhaal komen, zoeken deze mannen naar woorden om hun ervaringen te benoemen. Sommigen vertellen expliciet van een omslag daarin. Zo verhaalt Ben van het moment dat tot hem doordrong dat zijn ervaringen vielen onder een definitie van incest: 'het was alsof de bliksem bij me insloeg.' Dennis vertelt van seksuele spelletjes met zijn zus die hij achteraf als misbruikend ziet, waarschijnlijk versterkt door het gevoel in de steek gelaten te worden op het moment dat de verloofde van zijn zus terugkeert. Voor Henk liggen de ervaringen op de grens van kinderspel en seksueel misbruik. Ivo beschrijft het in eerste instantie als een groeiend seksueel contact waartoe hijzelf mede het initiatief had genomen. Kris benoemt het misbruik door zijn broer als 'inwijding.'

Dit thema van het eigen aandeel in het seksueel misbruik is voor veel van deze mannen actueel. André maakt duidelijk onderscheid tussen de door hemzelf gewilde en ongewilde contacten. Daarbij blijft de vraag hoe vrijwillig de eerstgenoemde waren, maar André interpreteert ze als een eigen keus. Ben benadrukt zijn eigen schuld en komt pas bij het benoemen van de ervaring als misbruik tot een herziening daarvan. Voor Cees is het misbruik (door zijn werkgever) vooral iets dat hij toelaat omdat hij dat gewend was. Ook het misbruik door zijn zus interpreteert hij aanvankelijk als zijn eigen initiatief. Jan is ambivalent, omdat de ontwikkeling van zijn eigen seksualiteit verweven raakte met het seksueel contact met zijn zwager. Ook Frits voelt zich als kind medeverantwoordelijk en kan zijn vader niet veroordelen. Lodewijk tenslotte legde de schuld bij zichzelf, omdat de dader in het kerkkoor zong en dus een goede man moest zijn. Voor verschillende participanten geldt dat ze verschil in betekenis zien tussen de onderscheiden misbruik-relaties.

Een complicatie bij het benoemen en interpreteren van misbruikervaringen is het tijdelijk of gedeeltelijk ontbreken van herinneringen. Lodewijk vertelt dat hij 38 jaar lang niets van het misbruik heeft geweten. Cees is zich het misbruik door zijn werkgever steeds bewust geweest maar heeft het misbruik door zijn zus ruim 30 jaar verdrongen. Ben heeft een deel van de gebeurtenissen steeds geweten; een ander deel is hij zich later gaan herinneren. Kris herinnert zich wel bepaalde voorvallen, maar meent dat er meer gebeurd is. Bij anderen zijn de herinneringen

zelf wel aanwezig gebleven, maar zijn emoties ontoegankelijk geworden of is er een kloof tussen het zelf en het gedrag ontstaan. Zo gingen Dennis, Frits en Henk een lange weg om hun emoties te herontdekken. Ivo leefde jaren een dubbelleven.

SEKSUALITEIT EN RELATIES

Op het gebied van de seksuele ontwikkeling zien we bij veel van deze mannen verwarring en ongewenste processen. Het is zinvol daarbij onderscheid te maken tussen de seksuele identiteit en andere aspecten. Wat betreft die identiteit merken we om te beginnen op dat negen van deze twaalf mannen bezig zijn geweest met de vraag naar hun geaardheid. Alleen Ben, Henk en Kris hebben een heteroseksuele identiteit opgebouwd en vertellen van geen twijfel. Gert is de enige die zichzelf als homoseksueel benoemt. André en Cees kiezen voor de term biseksueel. Frits herkent zich in geen enkele term, maar antwoordt in de vragenlijst: 'wisselende voorkeur, hangt van mijn stemmingswisseling af.' Dennis, Erik, Ivo, Jan en Lodewijk benoemen zichzelf als heteroseksueel, maar vertellen nadrukkelijk over perioden van ernstige verwarring rond hun seksuele identiteit, soms uitlopend op seksuele contacten met mannen. Dennis en Lodewijk schrijven dan ook in de vragenlijst: 'en een beetje biseksueel.'

Voor een aantal van deze mannen is de vraag belangrijk geweest hoe hun seksuele identiteit en hun misbruikervaringen zich tot elkaar verhouden. André is ambivalent. Enerzijds ziet hij (zag hij?) zijn geaardheid als een gevolg van het misbruik, anderzijds ziet hij ze als onafhankelijk van elkaar. Dennis en Lodewijk zien achteraf de vragen bij hun gerichtheid op mannen als een vertaling van de behoefte aan genegenheid. Gert ziet zijn homoseksualiteit als gevolg van het misbruik, maar kleurt dat niet negatief in. Ivo beschrijft zijn homoseksuele contacten niet als uiting van een homoseksueel gericht verlangen, maar als aangeleerd gedrag, een 'verslaving.' Erik benoemt zijn verwarring als een vermijding van contact met meisjes.

Een ander aspect dat bij herhaling terugkeert is het optreden van een dwangmatige of bovenmatig geredde seksualiteitsbeleving. Bij André begint dat al jong, en krijgt het onder meer de vorm van zelfpijniging. In de relatie die hij aangaat met een jongen van vijftien lijkt een element van onvrijwilligheid te zitten, zodat het denkbaar is dat deze jongen dat als misbruikend beleefd heeft. Eerder was André verdacht en vrijgesproken van seksueel misbruik. Ben vertelt van een langdurige obsessionele preoccupatie die vooral gericht was op meisjes / vrouwen en dieren. De manier waarop hij vertelt over zijn omgang met vrouwen roept de schijn van misbruik op. Cees vertelt net als Ben van een seksuele gerichtheid op dieren. Ook liet hij zijn vrouw tegen haar zin seksuele handelingen verrichten die een herhaling van zijn misbruikervaringen waren. Dennis vertelt van een sterke seksualisering en van het gevoel van misbruik in enkele buitenechtelijke relaties. Erik was seksueel juist zeer teruggetrokken, maar vertelt van spanningen met zijn vrouw die leidden tot mogelijke seksualisering van de relatie met zijn dochtertje. Gert ervaart vooral afstand in zijn seksualiteit, en Henk vertelt van een afwisseling van het ontbreken van seksuele impulsen en een obsessieel bezig zijn met masturbatie. De dwangmatige seksualiteit van Ivo is al eerder beschreven. Bij Jan raakte seksualiteit verweven met drift (vgl. Eisler 1995) en met het bereiken van een orgasme zonder ruimte voor tederheid. Lodewijk noemt als misstap het seksueel contact met een man dat hij tijdens zijn huwelijk zocht.

Alleen Frits en Kris vertellen niet van een dwangmatige of geremde seksualiteitsbeleving. Wel vertellen zij over veel afstand in hun relaties.

Relatieproblemen zijn eveneens een vaak voorkomend element in de verhalen. André heeft diverse relaties gehad die abrupt eindigden. In een aantal gevallen speelden daar ingrijpende relationele problemen. Voor Ben is er steeds sprake van stagnatie in relaties en een onvermogen intimiteit en seksualiteit te verbinden. Dennis' tweede huwelijk is vaak afstandelijk en staat sterk onder druk van zijn verwerkingsproces. Erik's huwelijk strandde. Sindsdien heeft hij verschillende relaties met oudere vrouwen gehad. Ook Frits is gescheiden. Hij heeft nu een lat-relatie, waarbij hij bewust veel afstand inbouwt. Gert heeft sinds enige tijd een lat-relatie en is daar gelukkig mee, mede omdat zijn vriend begrip heeft voor zijn blokkades. Henk heeft lang celibatair geleefd. Zijn eerste partner is overleden en hij heeft nu een nieuwe relatie. Ivo is getrouwd, maar heeft daarnaast lang een dubbelleven geleid. Jan beschrijft verschillende negatieve gevolgen in zijn huwelijk. Kris is inmiddels voor de tweede keer getrouwd, maar ervaart veel afstand in die relatie. Vijf van de twaalf mannen leven dus met hun eerste partner; allen vertellen ze van afstand en stagnatie daarin. Vier mannen zijn gescheiden en hebben een nieuwe relatie gevonden waarin afstand een kernbegrip is. Twee mannen zijn lang alleen gebleven en ervaren in hun relatie naast afstand ook veel nabijheid. Een man is momenteel alleen na zeer diverse relaties gehad te hebben (met vrouwen, mannen en jongens).

Geloof

Bij het beschrijven van de groep participanten in hoofdstuk 2 is de spreiding over religieuze of kerkelijke achtergronden vermeld. Daaruit viel reeds op te maken dat er bij diverse respondenten verschuivingen zijn opgetreden. Het is zinvol die verschuivingen nader te bezien. Ben, Henk, Ivo en Jan zijn nog steeds lid van de kerk van hun jeugd. Zeven mannen (Cees, Dennis, Erik, Frits, Gert, Kris en Lodewijk) zijn geen lid meer van een kerk. André is betrokken geweest bij verschillende stromingen (hervormd, Joods en pinkstergemeente) en is nu lid van een rooms-katholieke kerk. De 'kerkblijvers' zijn zeer betrokken op de kerk: Ben en Henk zijn voorganger geworden en Jan zit in de kerkenraad. Ivo leidt wel een dubbelleven, maar is ook kerkelijk actief, onder meer in het bezoeken van bidstonden. De 'kerkverlaters' verschillen in de mate van betrokkenheid bij kerk en geloof. Cees is er veel mee bezig, maar ervaart daarin geen verbondenheid met een kerk. Ook Frits is veel bezig met spiritualiteit. Hij heeft afstand genomen van zijn voornemen priester te worden. Erik heeft zich vooral laten inspireren door Krishnamurti en verbindt dat met elementen uit de christelijke traditie. Lodewijk heeft geleidelijk meer afstand van de kerk genomen. Wel voelt hij zich nog verbonden met bepaalde rooms-katholieke gemeenschappen. Voor Dennis spelen kerk en geloof geen rol; zingeving is voor hem vooral goed mens zijn. Ook Kris is meer gericht op sociaal-maatschappelijk engagement dan op persoonlijke geloofsbeleving. Gert reageert sterk afwijzend ten opzichte van de kerk, maar zegt dat dat vooral voortkomt uit een diepe teleurstelling in God.

Het geloofsgedrag is voor een aantal participanten ingrijpend veranderd in de loop van hun leven, zoals uit de beantwoording van de vragenlijst blijkt. Van

Erik ontbreken de gegevens. Door tussentijdse bijstelling van de vragenlijst is de formulering halverwege enigszins verschoven. Cees, Frits, Gert en Kris vertonen een zelfde patroon: breed en frequent geloofsgedrag in het gezin van herkomst, weinig of geen geloofsgedrag in het heden. Dennis en Lodewijk melden ook weinig geloofsgedrag in het heden, maar dat is bij hen een minder groot verschil met hun gezin van herkomst. Bij Henk is het geloofsgedrag gelijk gebleven. Jan meldt zelfs een toename van overig geloofsgedrag (met name kerkelijke activiteiten en praten over geloof). Bij André is sprake van een selectieve afname bij bijbel lezen en overig. Ben vertoont een verschuiving met minder frequent gebed en frequenter overig geloofsgedrag. Een en ander is in tabel 4.5 weergegeven. *Tabel 4.5 Geloofsgedrag*

		André	Ben	Cees	Dennis	Frits	Gert	Henk	Ivo	Jan	Kris	Lodewijk
<i>van gezin herkomst</i>	gebed	4	4	4	1	4	4	4	4	4	4	4
	kerkgang	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3
	bijbel lezen	3	4	4	1	3	3	?	4	4	3	1
	overig	4	1	4	1	3	3	3	3	2	3	1
<i>tegenwoordig</i>	gebed	4	1	1	1	1	1	4	4	4	1	1
	kerkgang	3	3	1	1	1	1	3	3	3	2	1
	bijbel lezen	2	4	1	1	1	1	4	4	4	1	1
	overig	2	3	1	2	2	1	3	3	4	1	1

4 = dagelijks of vaker, 3 = wekelijks of vaker, 2 = maandelijks of vaker, 1 = minder of nooit

In eerste instantie kan, ook bij het lezen van de verhalen van deze mannen, de indruk gewekt worden dat zij massaal afhaken van kerk en geloofsgedrag. Bij specificeren blijkt die indruk ten dele juist. Gebed is bij zes mannen van dagelijks gedrag tot een sporadische of ontbrekende bezigheid geworden. Kerkgang behoort voor eveneens zes mannen niet meer tot het regelmatige geloofsgedrag. Bij het bijbel lezen en overige activiteiten krijgen we een iets gedifferentieerder beeld. Het is met deze gegevens niet na te gaan of deze afname (dan wel verschuiving) samenhangt met het misbruik, of een verschijnsel is dat parallel loopt aan de culturele ontwikkelingen als secularisatie. Vijf van deze mannen blijven actief geloofsgedrag vertonen, vier vertellen van een vermindering of beëindiging, bij twee was het al minimaal, en één (Erik) vindt geheel nieuwe wegen.

We moeten daarbij nog iets bedenken. Kris maakt in het interview duidelijk dat voor hem maatschappelijk engagement het belangrijkste geloofsgedrag is, ook waar dat niet als geloof wordt geëxpliciteerd. Bij verschillende participanten die minimaal of geen geloofsgedrag melden herkennen we dit engagement (Dennis, Frits) - waarbij aangetekend moet worden dat zij het zelf niet als geloofsgedrag zien. Frits en Cees vertellen verder hoe symbolen uit de christelijke traditie

belangrijk voor hen zijn in de kunstzinnige expressie als onderdeel van de verwerking van het misbruik. Dat versterkt de gedachte dat er sprake is van verschuivingen van geloofsgedrag en zingeving, en niet slechts van afname. In elk geval kan in dit stadium het vermoeden niet ondersteund worden dat seksueel misbruik een afname van geloof of geloofsgedrag veroorzaakt³⁶. Er ontstaat een genuanceerder beeld wanneer naast de globale afname van betrokkenheid bij de kerk specifiek gevraagd wordt naar andere en nieuwere vormen van geloofsgedrag.

Dat beeld wordt versterkt wanneer we vragen naar de geloofshouding en geloofsbeleving. We zetten in bij de betrokkenheid bij of verbondenheid met de kerk en de zelf-beschrijving als gelovig. Over het geheel genomen is de huidige betrokkenheid bij de kerk en de zelfbeschrijving als gelovig afgenomen. Bij Dennis, Frits en Gert geldt die afname zowel de verbondenheid als de zelf-beschrijving. Bij Cees en Kris is er een afname van verbondenheid terwijl zij zichzelf in gelijke mate als gelovig blijven beschrijven. Bij Henk en Lodewijk blijft alles gelijk. Bij André en Ivo neemt alleen de verbondenheid toe en bij Jan zowel verbondenheid als zelf-beschrijving. Ben tenslotte meldt een toename van de verbondenheid en een afname van de zelfbeschrijving als gelovig. Voor zes van deze mannen vertonen verbondenheid en zelf-beschrijving hetzelfde patroon. Vijf maken onderscheid tussen de twee facetten.

Tabel 4.6 Betrokkenheid bij kerk en geloof

	André	Ben	Cees	Dennis	Frits	Gert	Henk	Ivo	Jan	Kris	Lodewijk
Verbondenheid met de kerk als kind	1	2	2	1	1	3	2	1	1	2	1
Was u als kind gelovig?	2	1	1	1	3	3	2	2	1	1	1
Verbondenheid met de kerk nu	2	3	1	0	0	0	2	2	2	1	1
Beschouwt u zichzelf als gelovig?	2	0	1	0	1	0	2	2	2	1	1

3 = zeer sterk, 2 = sterk, 1 = enigszins, 0 = helemaal niet

Over de beleving van de relatie met God zijn in de vragenlijst een reeks omschrijvingen opgenomen waarbij gevraagd is op de participant zich daar sterk, enigszins of niet in herkende. Het gaat steeds om een affectief geladen relatie-metafoor (bijvoorbeeld de intieme relatie met een partner, de vererende relatie met een idool, de onzekere relatie van een kind met een onbetrouwbare ouder). In deze metaforen zijn verschillende dimensies te ontdekken: afstand - nabijheid, afhankelijkheid (of onderdanigheid) - verantwoordelijkheid, veiligheid - dreiging.

³⁶Zo ontdekte ook Doehring (1993) dat alleen bij ernstig seksueel getraumatiseerde vrouwen een correlatie te vinden was tussen de ernst van het trauma en de Godsbeelden.

Tabel 4.7 Metaforen voor de relatie met God

Bij André is een verschuiving op te merken van herkenning in metaforen van afstand, dreiging en enige intimiteit naar afhankelijkheid en enige afstand.

Ben herkent zich voor zijn jeugd in één metafoor van nabijheid. Voor het heden is er daarnaast instemming met metaforen van verantwoordelijkheid. Overigens zegt hij God als kind meer als veraf te hebben ervaren en nu meer als nabij. Zijn geloofsbeleving blijft meer bondgenootschappelijk dan persoonlijk.

Cees laat voor zijn jeugd de meeste items open en scoort voor het heden meer dan de helft neutraal. Sterke herkenning is er alleen bij het beeld van de relatie tussen een rechter en een verdachte. Verder is er enige instemming met metaforen van afstand in de relatie (jeugd en heden) en bij één metafoor van afhankelijkheid (heden). Hij beleeft God nu meer als veraf.

Bij Dennis ligt het accent voor zijn jeugd op metaforen van afstand, dreiging en onderdanigheid. Nu gelooft hij niet meer.

Frits herkent zich voor jeugd en heden in metaforen van veiligheid, gesteund worden en verbondenheid.

Gert stemt voor zijn jeugd in met metaforen van veiligheid, dreiging en afstand. Voor het heden stemt hij in met metaforen van onderdanigheid en dreiging. Hij beschrijft zich expliciet als niet-gelovig en beleeft God meer als veraf.

Henk herkent zich voor zijn jeugd in metaforen van veiligheid, intimiteit en onderdanigheid. Voor het heden stemt hij in met metaforen van nabijheid en zelfstandigheid.

Ivo herkent zich voor zijn jeugd slechts enigszins in metaforen van afstand, onderdanigheid, vrijheid en onzekerheid. Voor het heden is er enigszins instemming met metaforen van veiligheid, afstand en verbondenheid.

Jan benadrukt voor zijn jeugd afhankelijkheid, gehoorzaamheid en dreiging. Voor het heden stemt hij in met metaforen van afhankelijkheid en nabijheid.

Kris herkent zich voor zijn jeugd alleen enigszins in metaforen van afstand, dreiging en verbondenheid. Nu ervaart hij geen relatie met God.

Lodewijk ervaart als kind dreiging van Gods oordeel en enige onzekere afhankelijkheid. In het heden is er sterke herkenning in metaforen van nabijheid, steun, verbondenheid.

Bij deze overzichten valt op dat geloofsgedrag, betrokkenheid bij de kerk en zelfbeschrijving als gelovig niet samenvallen met de beleving van de relatie met God. Anders gezegd: er lijkt geen direct verband tussen de mate van verbondenheid en de kleur van de beleving. Alleen bij Gert is een verschuiving in negatieve richting op te merken in de beleving van de relatie met God. Zijn geloofsontwikkeling lijkt gekenmerkt door teleurstelling in God, die hij in de vragenlijst 'Judas' noemt. Bij Ben, Cees en Frits is de beleving van de relatie met God niet opvallend veranderd; Cees en Frits melden een sterke afname van geloofsgedrag en betrokkenheid, Ben een verschuiving. Bij Dennis en Kris is sprake van een afname van geloofsgedrag en een niet beleven van de relatie met God die zij als kind negatief beleefden. Bij Lodewijk zien we afgenomen geloofsgedrag en een positiever beleving van de relatie met God. André, Henk en

Ivo tonen een toename in betrokkenheid, globaal gelijk gebleven geloofsactiviteit en een positiever beleving van de relatie met God. Voor Jan zijn betrokkenheid en activiteit toegenomen terwijl zijn beleving van de relatie met God positiever is geworden.

Samenvattend wil dit zeggen dat bij meer dan de helft van deze mannen het geloofsgedrag duidelijk afneemt of ontbreekt terwijl het slechts bij één licht toeneemt. Voor de helft nemen betrokkenheid en / of zelfbeschrijving als gelovig af, terwijl het bij twee licht en bij één duidelijk toeneemt. De beleving van de relatie met God ontwikkelt zich bij één participant in negatieve richting en blijft bij drie mannen gelijk. Twee mannen ervaren geen relatie meer en vijf mannen ontwikkelen een positiever beleving. Bij de nadere analyse van de interviews wordt dit beeld verder gepreciseerd.

Thema's en verhaallijnen

Tot nu toe is in dit hoofdstuk aandacht gegeven aan inhoudsaspecten van de verhalen (en vragenlijsten) van de participanten. Daarmee ontstaat een globaal beeld van patronen op het punt van de gezinsachtergrond, seksueel misbruik, gevolgen, en op het punt van de geloofsontwikkeling. In de analyse van de interviews is ook aandacht gegeven aan een meer structurele dimensie. In hoofdstuk 2 is verantwoord hoe bij elk interview centrale thema's of verhaallijnen zijn bepaald. Per interview zijn drie tot vijf verhaallijnen gevonden. Aan de hand van deze verhaallijnen volgt nu een nadere beschrijving. *Tabel 4.8 Verhaallijnen in de interviews*

	afstand / nabijheid	schuld / onschuld	macht / onmacht	identiteit / leegte	afwijzing / aanvaard	verwarring / houvast	toelaten / afweten	
André	Y	Y	Y		Y			4
Ben	Y	Y		Y				3
Cees	Y	Y	Y	Y	Y			5
Dennis	Y	Y			Y	Y		4
Erik	Y	Y		Y		Y		4
Frits	Y	Y		Y				3
Gert	Y	Y	Y		Y			4
Henk	Y	Y	Y	Y				4
Ivo	Y	Y	Y					3
Jan	Y	Y	Y					3
Kris	Y	Y		Y		Y		4
Lodewijk	Y	Y				Y	Y	4
Totaal	12	12	12	7	4	4	1	

Het blijkt bij dit overzicht van de verhaallijnen in de twaalf verhalen dat er sterke overeenkomsten bestaan. Verschillende verhaallijnen komen bij een groot aantal participanten voor al dan niet gecombineerd met een andere verhaallijn. Dat wil zeggen: de individueel geconstrueerde verhaallijnen vertonen dusdanige overeenkomsten dat ze gezamenlijk beschreven kunnen worden. De wijze waarop een verhaallijn in het geheel van iemands vertellen functioneert, verschilt wel. Ook de manier waarop geloof en seksueel misbruik aan de orde komen in het samenspel van de verschillende verhaallijnen verschilt. De verhaallijnen zijn te beschouwen als weefdraden van het verhaal, waarbij elke verteller met behulp van overeenkomstige weefdraden tot een unieke vertelling komt. Zo blijft ook in het beschrijven van patronen de uniciteit van autobiografische verhalen bewaard. Op de drie verhaallijnen die bij allen voorkomen gaan we uitvoerig in. De andere worden kort aangeduid. Daarmee wordt dit hoofdstuk afgerond. Het volgende hoofdstuk gaat in op de samenhang tussen de verhaallijnen en de elementen van levensloop, geloof en seksueel misbruik. **AFSTAND / NABIJHEID**

Alle twaalf mannen vertellen hun verhaal onder meer in termen van afstand en nabijheid. Dat gebeurt voor een deel door het verhaal ruimtelijk-geografisch te ordenen, voor een deel ook gaat het direct om een relationele dimensie. Die betreft andere mensen, maar ook God. Het gaat bij deze verhaallijn om intimiteit, verbondenheid, maar ook het zoeken van afstand omdat de nabijheid te bedreigend is. Zo is er de neiging om mensen op afstand te houden. Eerder beschreef ik hoe dat uitwerkt in relatieproblemen die de meeste van deze mannen ervaren. Soms heeft de verhaallijn de specifieke inkleuring van kiezen voor het veilige en vluchten van alles wat te dichtbij komt. Dit zien we met name bij Henk. 'Laat ik zeggen dat je dan niet iemand bent die zegt; ik ga de uitdaging aan. Ik ga op zoek naar een andere vrouw, die pit heeft, he. Om zo te zeggen: een goede carrière, of eventueel- nee, dan zoek je toch ergens ook de menselijke gevaren. Dat klinkt heel gek. Maar zo is het in mijn werk ook, he.'

Hoewel de meeste van deze mannen het als een blijvend problematische thematiek ervaren, zijn er onder hen die vertellen over positieve ontwikkelingen en ervaringen. Een voorbeeld hiervan is Cees; 'Kijk, er verandert iets in mij, in de zin van. Ik was mij er eigenlijk nooit van bewust, van, wat bindt mij aan mijn vrouw. In de zin van, is het houden van of is het alleen maar houvast? En ik heb een tijd gehad dat ik dacht, ja het is eigenlijk alleen maar houvast. En geleidelijk aan verandert dat toch in houden van. Ja waardering voor wat ze doet, ook in combinatie met de waardering voor mezelf.'

In verschillende verhalen speelt de thematiek van afstand-nabijheid vanaf het begin een rol. Het gezin leeft min of meer geïsoleerd, en de verteller zelf ervaart daarin een extra isolement. Soms is dat een reactie op het seksueel geweld: het zoeken van afzondering en veiligheid. Soms ook leidt het isolement tot extra kwetsbaarheid, omdat het verlangen naar intimiteit sterk is. In elk geval wordt in een aantal verhalen het seksueel geweld in termen van toenadering beschreven. André vertelt van de seksuele contacten die hij vanaf een jaar of elf zoekt, dat het hem ging om warmte en aandacht. Dit wordt bij Ben gesymboliseerd in de warmte van de stal waar het misbruik plaats vond. 'En dan probeerde ik altijd, kijk, die warmte van die boerderij, die warmte van die stal, en dat vreten van die koeien, dat gaf gezelligheid, dat gaf een gevoel van ik was graag in die stal. Het liefst helemaal alleen bij die koeien, dan was je lekker veilig, en gezellig en warm. (...) Die duisternis, die stilte, dat lekkere veilige. Ja, nou kijk ik

terug, nou zeg ik, ja, dat was een baarmoeder-gevoel.' Frits vertelt dat hij een heel lichamelijk kind was, en dat het misbruik door zijn vader ook begon met knuffelen. Ivo zoekt de gezelligheid bij een oudoom, wat ook door zijn moeder wordt gestimuleerd. Vergelijkbaar is het verhaal van Lodewijk, die aandacht kreeg van zijn buurman.

Niet alleen seksueel geweld, ook geloof kan in termen van afstand en nabijheid worden beschreven. Bij de beschrijving van de metaforen voor de relatie met God kwamen we het thema bij allemaal tegen. Als het gaat om die relatie in de jeugd, formuleren Ben, Frits en Henk dat als nabijheid; André, Cees, Dennis, Gert, Ivo en Kris als afstand. Voor de relatie met God in het heden vinden we nabijheid bij Ben, Frits, Henk, Jan en Lodewijk. Afstand vinden we bij André, Cees en Gert. Bij Ivo is sprake van enige dubbelheid: zowel afstand als verbondenheid. Erik, wiens vragenlijst niet beschikbaar is, vertelt in het interview van de warmte die het geloof hem als kind bood. Wel is er veel afstand gegroeid ten opzichte van de kerk. Dat geldt overigens voor de helft van deze mannen, zoals we al eerder constateerden.

SCHULD / ONSCHULD

De verhaallijn schuld/onschuld komt eveneens bij al deze mannen voor. Bij zeven van hen is de verhaallijn gecombineerd met macht/onmacht. De concrete betekenis kan wisselen. Soms wordt bij schuld vooral gedacht aan medeverantwoordelijkheid voor het seksueel misbruik, soms gaat het vooral om verantwoordelijkheid voor het eigen handelen daarna. Voor de meeste van deze mannen is het thema schuld/onschuld vooral een bron van verwarring. Ze wisten dat ze geen controle hadden over het seksueel misbruik, maar verwijten zichzelf dat ze er niets tegen gedaan hebben.

Met name Ben, Cees, Gert, Ivo en Lodewijk vertellen dat ze zich schuldig voelden over het misbruik, omdat ze het idee hadden dat ze zelf het initiatief daartoe hadden genomen. Dat werd versterkt door wat de daders zeiden, of door het idee dat de dader een goed mens was en dat het dus aan henzelf lag. Voor Lodewijk geldt dit laatste: 'Nou die dader was wat ik dus net zei ehm die zat dus in het koor. Ja, en ook zo'n beeld van ehm, ja daar krijg je het alleen maar, daar zitten goede mensen in, het was het cantorale koor (...)' Bij Ivo werd dit vermengd met het schuldgevoel dat hij te weinig op bezoek ging bij de dader. Jan beschrijft het seksueel contact met zijn zwager niet in termen van schuld, maar wel als verantwoordelijkheid ten opzichte van zijn zus. André beschrijft een aantal seksuele contacten als zijn eigen initiatief en definieert die contacten dan ook niet als misbruikend. Hij zegt het zo: 'En dat ga je dan prolongeren, deze aandacht, als je dan zelf geslachtsrijp bent, om zelf de straat op te gaan, en je dan rustig mee te laten nemen door een meisje of door een jongen.' (...) 'Dat is een initiatief van mezelf. En niet voor het seksuele contact, want dat vond ik niet eens zo prettig. Maar het was in ieder geval... het was een vorm om aandacht te krijgen.' Bij herhaling komt in de interviews de moeite ter sprake om de dader als schuldige te benoemen. Bij verschillende mannen is in de periode na het seksueel misbruik sprake van een dwangmatige seksualiteitsbeleving in masturbatie, anonieme seksuele contacten, of in de eigen relatie. Op dit punt worstelen Ben, Cees, Gert, Henk, Ivo, Jan en Kris met hun eigen verantwoordelijkheid en ervaren ze een sterk schuldgevoel. Ivo vertelt het volgende: 'Ik ben er inmiddels wel achter, ik doe het wel zelf, een parkeerplaats

opzoeken' (...) 'en dan denk ik van: ja, het is wel dwang, het is wel verslaving, maar ik stuur die auto, ik rij er naar toe, dus ik doe het zelf, al heeft hij het mij geleerd.' Bij Gert ligt het schuldgevoel op een ander punt in de nasleep. Hij voelt zich er vooral schuldig over dat hij naar buiten is gekomen met zijn verhaal over het seksueel misbruik.

Voor André, Cees en Erik gaat het niet alleen om een innerlijk schuldgevoel, maar ook om beschuldigingen die aan hun adres worden geuit. Cees werd er door zijn zus van beschuldigd het leven van zijn moeder bij zijn geboorte in gevaar te hebben gebracht. Erik vertelt dat hij als kind de zondebok van het gezin was. 'Ik zou wel kunnen zeggen dat ik het zwarte schaap was. Want ehm ik kreeg van dingen de schuld, waar ik als kind helemaal niks aan kon doen. Dus die armoede en dan het probleem van eh de alimentatie of eh de bijdrage in de onkosten van de behandeling van mijn eerste moeder in de psychiatrische inrichting.' Bij André liggen de beschuldigingen in een latere periode als hij verdacht wordt van het plegen van seksueel misbruik.

Het valt te begrijpen dat ook geloof in termen van deze verhaallijn aan de orde kan komen. Dat gebeurt op heel verschillende manieren. André en Gert vertellen dat ze God de schuld geven of gaven van wat er voorviel. André relativeert dat achteraf, Gert spreekt nog bitter en verwijtend over God. Negen mannen tonen lichte of sterke instemming met het beeld van God als rechter als het gaat om hun jeugd. Slechts twee mannen doen dat ook voor het heden. Het schuldgevoel dat daarbij hoort vertaalt zich op verschillende manieren in verantwoordelijkheidsbesef (al dan niet religieus ingekleurd). Bij Frits is het één van de drijfveren om priester te worden. 'Je hangt gewoon ook aan het kruis.' (...) 'Je neemt die rol op je ja. En dat je vervolgens dat verbreedt naar de mensheid door priester te worden, en sterker nog, missionaris, dat is iemand die door de wereld heen baggert. Dus, de zelfopoffering gaat zover dat je je, het Ik, of je eigen identiteit, opgeeft om uitsluitend nog dienstbaar te zijn voor anderen, whatever.'

Verwant aan het thema is de worsteling met vergeving, zoals die in hoofdstuk 8 wordt uitgewerkt. Sommigen brengen redenen naar voren om de dader te verontschuldigen, anderen noemen die redenen wel, maar vinden dat dat niets aan de schuld afdoet. Een aantal mannen gaat er vanuit dat vergeving pas aan de orde is wanneer de dader schuld bekent en de verantwoordelijkheid op zich neemt. Sommige mannen voelen zich wel geroepen om te vergeven, maar hebben daar veel moeite mee. Voor deze mannen lijkt het begrip vergeving geen positieve betekenis te hebben.

MACHT / ONMACHT

Ook voor de verhaallijn macht/onmacht geldt dat alle twaalf mannen die gebruiken om hun verhaal te vertellen. De thematiek van macht, machteloosheid, autonomie, onderdrukking en verzet speelt bij elk van hen een rol. Sterker dan bij de verhaallijn afstand geven ze echter elk een eigen invulling. Dat blijkt om te beginnen uit de overlapping van deze verhaallijn met andere. Voor zes van de twaalf is de verhaallijn macht/onmacht gecombineerd met de verhaallijn schuld/onschuld. Bij Gert is de thematiek eveneens gedeeltelijk ondergebracht bij schuld/onschuld, maar gedeeltelijk ook bij identiteit/leegte (met de nuance van autonomie). Bij de vijf anderen is macht/onmacht als een aparte verhaallijn terug te vinden.

Kenmerkend voor deze thematiek is de onomkeerbare verhouding van hoog en laag, groot en klein. Het sluit aan bij een definitie van macht als het vermogen om een deel van het gedrag (inclusief gedachten en gevoelens) van een ander te bepalen (zie hoofdstuk 7). Wanneer die invloed - en de erbij horende afhankelijkheid - negatief beleefd wordt, verschuift de betekenis in de richting van dreiging, dwang en onderdrukking. Daartegenover staan verzet en autonomie, pogingen om de macht te weerstaan, maar ook de ervaringen van machteloosheid.

Deze macht, die vooral in de relaties functioneert, werkt ook uit in algemenere ervaringen van machteloosheid. In verschillende verhalen blijkt dat deze mannen zich niet alleen in de concrete misbruiksituaties machteloos voelen, maar dat soms als een rode draad door hun leven heen herkennen. Dat kan uitmonden in pogingen om het eigen leven voortdurend onder controle te houden. Het kan ook leiden tot blijvende afhankelijkheid, bijvoorbeeld ten opzichte van hulpverleners.

Deze verhaallijn wordt bij uitstek gebruikt om het seksueel misbruik te beschrijven. Acht van de twaalf mannen doen dat in overwegende mate. De meesten gebruiken daarnaast ook de andere verhaallijnen, maar macht is een duidelijk gemeenschappelijk thema. De verschijningsvormen zijn echter heel verschillend. Dat begint al bij de rol die druk en dreiging spelen in het gezin van herkomst. Er wordt melding gemaakt van heftige conflicten, spanningen, geestelijke terreur, maar ook (Henk) van een harmonieuze thuissituatie. Deze achtergrond lijkt bij allemaal van belang, of het concrete seksueel geweld nu binnen of buiten het gezin plaats vond. In elk geval hebben bijna al deze mannen door hun achtergrond onvoldoende weerbaarheid kunnen opbouwen. Bij het totstandkomen van het seksueel geweld worden verschillende machtsmiddelen gebruikt. Bij André gebeurt dat om te beginnen in de (door macht en onderdrukking bepaalde) situatie van een doorgangskamp in de oorlog. Zijn vader gebruikte dreiging en fysiek geweld. Zijn moeder en anderen gebruikten dwang, manipulatie en misleiding. Bij Ben is het een combinatie van dwang en manipulatie. 'Ineens dan stond hij achter mij bijvoorbeeld, in de stal. Of hij kwam me tegen op het erf. En dan zei hij: Ben, ga even mee, en dan pakte hij mijn hand, en dan ging je mee. En dan ging de staldeur dicht en dan greep hij naar mijn gulp, en dan begon het weer.' Cees vertelt van mishandeling en terreur. Bij Dennis gaat het om intimidatie en momenten van geborgenheid.

Ook geloof kan in de termen van deze verhaallijn worden beschreven. Als we kijken naar de metaforen die de mannen gebruiken voor de relatie met God, dan valt op dat de meesten alleen voor hun jeugd instemmen met beelden die dreiging of afhankelijkheid inhouden: de onzekere relatie van een kind met een onbetrouwbare ouder, de afhankelijke relatie met ouders, de gehoorzame relatie met een leider, de opstandige relatie met een machthebber, de bange relatie met een rechter. Voor het heden vinden we alleen bij Gert metaforen van dreiging en bij Jan metaforen van afhankelijkheid. Hier vinden we een verschil met de verhaallijn afstand/nabijheid. Daar bleek de betekenis van de relatie met God binnen de verhaallijn zelf te veranderen (bijvoorbeeld nabijer of verder weg). De verhaallijn macht/onmacht lijkt voor de meesten eenvoudigweg afgeschreven te worden als het gaat om geloof.

IDENTITEIT / LEEGTE

Meer dan de helft van deze mannen vertelt expliciet van moeite met het ontwikkelen van een eigen identiteit, op zo'n wijze dat dit als een aparte verhaallijn kan worden beschreven. Bij deze mannen komt een gebrek aan warmte, aanvaarding en erkenning in de jeugd ter sprake als factor die de identiteitsontwikkeling bepaald heeft. Ben spreekt bijvoorbeeld van een innerlijke leegte, die hij probeerde op te vullen door hard te werken. Volgens Erik is hij lang blijven steken in een vereenzelviging met anderen, waardoor hij zijn eigenheid niet kon vinden. Frits vertelt dat hij zichzelf vaak onzichtbaar maakte, eerst letterlijk door onder de tafel te kruipen, later door zich vooral passief op te stellen. In dit kader vertelt hij ook van regelmatige dissociaties. 'Er niet zijn, ja. Dat was een belangrijke behoefte.' Bij Henk uit het zich met name in een afstand nemen van het eigen lichaam en de eigen seksualiteit, wat concreet gestalte krijgt in een keuze voor het celibaat. Het ontbreken van een uitgekristalliseerde identiteit wordt door een aantal mannen in verband gebracht met moeite in de relaties met anderen en met een dienstbaarheid die ongezonde vormen kan aannemen. Opvallend is dat in het verwerkingsproces een aantal mannen zoekt naar alternatieve expressievormen zoals schilderen, die ze beleven als een belangrijke bijdrage aan het ontwikkelen van hun identiteit.

AFWIJZING / AANVAARDING

In vier interviews komt de thematiek van afwijzing en aanvaarding als onderscheiden verhaallijn voor. Afwijzing krijgt vooral de inkleuring van verraad, teleurstelling en wantrouwen; aanvaarding hangt nauw samen met vertrouwen. Bij deze verhaallijn wordt onder meer verteld van het ongewenst kind zijn. André en Dennis ontdekken als ze iets ouder zijn dat ze verwekt zijn in een buitenechtelijke relatie. Dennis zegt hierover: 'En toen gingen er voor mij een heleboel balletjes, vielen er op zijn plek. Toen zag ik ook, doorzag ik ook een heleboel dingen waarom de situatie bij ons thuis zo slecht was, waarom ik altijd het middelpunt van de ruzies was en de ellende was en waarom ik altijd de pispaal was, zeg maar.' Bij André is de afwijzing verder vooral gericht op zijn biseksuele geaardheid. Andere invullingen van de verhaallijn zijn de ervaring het nooit goed te doen, met soms een diepgeworteld wantrouwen ten opzichte van de hele wereld tot gevolg. Dat wantrouwen lijkt bevestigd te worden in situaties waar iets mis gaat. André en Gert ervaren hun leven als in zekere zin bepaald door het noodlot dat hen achtervolgt. Dat leidt tot een sterk gevoel van ernstige structurele dreiging. Gert zegt hierover: 'Omdat je het gevoel hebt dat het mijn schuld is. Het moet mij altijd weer overkomen, alles wat ik opbouw wordt me ook weer ontnomen.' (...) 'Het is net alsof ik dan nog bestraft word voor hetgeen dat ik dus praat.'

VERWARRING / HOUVAST

In vier interviews is een verhaallijn van verwarring en houvast geïdentificeerd. Bij het materiaal van de anderen komt het thema wel aan de orde maar niet in de vorm van een aparte verhaallijn. Vaak heeft het thema te maken met het verlies van controle en houvast. Het eigen leven kan beleefd worden als een chaos, waarin waarheid en onwaarheid, echtheid en onechtheid onduidelijk zijn. Dat kan concreet worden in twijfel aan de eigen geaardheid. Ook komt het voor als het ontbreken van herinneringen of onzekerheid over wat er precies is voorgevallen. Bij Lodewijk komen pas na 38 jaar de herinneringen aan wat er in zijn kindertijd

is gebeurd naar boven. 'En op dat moment ehm zo- zo'n foto waarschijnlijk van die nacht ook, die kwam levensgroot voorbij, soort van heel groot bioscoopscherm en daar werd ehm een bepaalde situatie van ehm misbruikgebeuren, toen ik een jaar of ehm tien, elf was, kwam ehm naar voren, helemaal haarfijn uitgetekend.'

Een uitvloeisel hiervan is de zinloosheid die sommige mannen ervaren, zich uitend in labiliteit, overspannenheid en depressie. Dennis zegt er het volgende over: 'In, in heel veel twijfels en onevenwichtig, terwijl ik dat niet gewend geweest ben van mezelf. Ik heb me altijd redelijk sterk weten te houden van binnen, binnen, binnen het werk, noem maar op, meningen eh, dat ben ik helemaal kwijt. Ik voel, ik voel mezelf gewoon heel labiel. En, en waar ik ook van baal, is dat ik heel vaak depressief ben.' Bij één van hen is sprake van terugkerende aanvallen die lijken op epilepsie, waarbij de aansluitende ziekenhuisopnames zorgen voor een moment van rust en veiligheid. Andere concrete klachten zijn bijvoorbeeld concentratieproblemen. Bij Erik geldt deze verhaallijn vooral als tegenpool van de verhaallijn identiteit, die bij hem de betekenis heeft van het kennen van de waarheid. Hij vindt zijn houvast in de verklaringen die hij vindt voor de gebeurtenissen. Die stelligheid komt ook in zijn geloof sterk naar voren.

TOELATEN / AFWEREN

Het toelaten of binnendringen van herinneringen komt bij verschillende mannen voor. Bij sommigen is dit een onderdeel van de verhaallijn afstand/nabijheid, bij anderen van de verhaallijn verwarring/houvast. Bij Lodewijk fungeert het als een aparte verhaallijn, waarin de muren om de eigen persoon centraal staan. Hij vertelt van verschillende belemmeringen rond het toelaten van herinneringen, en van de beelden die zich desondanks opdringen.

Weven met losse draadjes

Structuur-analyse

Welke patronen en technieken zijn er te ontdekken in de verhalen van mannen over seksueel geweld en geloof? Die vraag staat centraal in dit hoofdstuk. Om tot een antwoord op die vraag te komen heb ik eerst gekeken of er boven-individuele verbanden te ontdekken zijn tussen de verhaallijnen en andere variabelen. Het blijkt dat die nauwelijks te vinden zijn. Voorzover ze er zijn, worden ze in dit hoofdstuk eerst beschreven en geïnterpreteerd, waarbij ik ook inga op de vraag waarom er maar zo weinig herkenbare patronen zijn. Vervolgens kijk ik of de individuele verbanden enige overeenkomst vertonen. Dat blijkt meer het geval te zijn. Er zijn in de verhalen van de mannen een aantal manieren te ontdekken waarop de verhaallijnen met andere variabelen verweven zijn. Tot slot van dit hoofdstuk beschrijf ik enkele manieren waarop de respondenten hun verhaal construeren en hoe ze geloof en seksueel misbruik op elkaar betrekken.

Patronen en het canonieke verhaal

Bij het zoeken naar boven-individuele patronen is gebruik gemaakt van een statistische analyse op basis van de fragmenten in de interviews, die - zoals beschreven in hoofdstuk 2 - bepaald zijn aan de hand van de overgang van de ene verhaallijn op de andere. Het aantal fragmenten per interview bedroeg gemiddeld 193,5 (minimum 116, maximum 330). Wanneer de verschillende interviews samengevoegd worden tot één bestand, is het mogelijk daarin enkele algemene patronen te ontdekken. Daarbij moet worden aangetekend dat verhaallijnen of andere variabelen die niet in alle interviews voorkomen uit de analyse verdwijnen.

Om te beginnen kan de frequentie worden berekend van een aantal steeds terugkerende variabelen. Dat betreft de variabelen van tijdsperiode en waardering (waarop elk fragment gescoord is), van de verhaallijn afstand/nabijheid en de combinatie van de verhaallijnen macht/onmacht en schuld/onschuld (die immers bij bijna de helft van de geïnterviewden samenvallen) en van enkele variabelen op de terreinen van geloof en seksualiteit. De frequenties zijn in onderstaande tabel vermeld.

Tabel 5.1 Percentages van fragmenten voor alle interviews gezamenlijk

Verhaallijn	Tijd ¹	Waardering	Geloof	Seksualiteit	
Afstand	35.2	Jeugd 34.6	Ongewenst 50.4	Gedrag 3.9	Ervaring 7.4
Macht/schuld	35.2	Volw 29.2	Neutraal 35.9	Houding 8.4	Misbruik 14.3
Overig	29.6	Heden 36.8	Gewenst 13.7	Inhoud 7.3	Overtuig. 6.1
			Context 8.6	Algemeen ²	26.6
			Algemeen ²	26.7	

¹ Totaal meer dan 100 % door dubbelscoren. Er is gestreefd naar enkelvoudige scoring, waarbij de dominante periode gekozen werd. Bij 13 fragmenten van het totaal was het onontkoombaar op twee tijdsperiodes te scoren; 1 fragment werd drievoudig gescoord.

² De categorie algemeen is niet een optelling van de bovengenoemde categorieën; elk fragment dat op enige wijze betrekking heeft op religie dan wel seksualiteit is hier gescoord, ook wanneer geen specifiekere codering mogelijk was. Het percentage is lager dan de optelling van specifiekere categorieën omdat sommige fragmenten op meer dan één deelvariabele scoren.

De tabel toont enkele opvallende gegevens. Wat verhaallijnen betreft zien we dat de drie verhaallijnen die bij alle geïnterviewden voorkomen (afstand/nabijheid, macht/onmacht en schuld/onschuld) ruim twee derde van alle interviewfragmenten vertegenwoordigen. Ongeacht de betekenisverschillen binnen deze verhaallijnen, wordt daarmee duidelijk dat dit ook kwantitatief gezien centrale thema's zijn. Bij de tijd wordt een zeker accent gelegd op de perioden van jeugd en heden. Over de tussenliggende periode wordt minder verteld. Dat zou kunnen samenhangen met een vermoeden van de vertellers dat de interviewer vooral geïnteresseerd zou zijn in de periode van het seksueel misbruik en de doorwerking in het heden. Overigens zijn de verschillen tussen de percentages niet groot genoeg om er meer conclusies uit te trekken.

Bij de waardering valt op dat onevenredig veel fragmenten gecodeerd zijn als ongewenst. Dat is niet toe te schrijven aan het coderingsproces, omdat alleen duidelijk gewenst of ongewenst geladen fragmenten als zodanig zijn gescoord. Als er enige twijfel was werd gekozen voor de middencategorie. Ondanks deze conservatieve scoring valt meer dan de helft van de fragmenten in de categorie 'ongewenst'. Daarbij moet bedacht worden dat de respondenten zichzelf aangemeld hebben om te vertellen over seksueel misbruik, zodat hieruit geen generaliseerbare conclusies kunnen worden getrokken over de waardering van seksuele contacten in de jeugd. Het gaat hier om verhalen van mannen over wat zij zelf negatief interpreteren als seksueel misbruik.

Naast de frequentie kunnen we ook kijken naar samenhangen tussen de variabelen. Op deze boven-individuele schaal zijn die nauwelijks te vinden. Slechts enkele significante correlaties treden aan het licht. Om te beginnen is dat de duidelijke correlatie tussen jeugd en seksueel misbruik ($\underline{V} = .38$, $p < .001$ ³⁷). Tussen jeugd en de bredere categorie seksualiteit bestaat ook een significante correlatie, maar die is wel minder duidelijk ($\underline{V} = .22$, $p < .001$). Binnen de groep fragmenten die bij de verhaallijn macht-onmacht en schuld-onschuld horen, is de correlatie tussen jeugd en seksueel misbruik nog sterker ($\underline{V} = .46$, $p < .001$). Binnen de groep fragmenten van de verhaallijn afstand-nabijheid is de

³⁷De gebruikte correlatiemaat is Cramer's V, voor correlaties tussen binaire variabelen gelijk aan Phi. Als deze 1 bedraagt komen beide variabelen steeds samen voor; bedraagt ze -1, dan komen ze in spiegelbeeld voor. Een \underline{V} tussen 0 en .20 wordt gewoonlijk niet vermeld, omdat de samenhang dan te klein is. Tussen .20 en .30 wordt gesproken van een lichte correlatie, tussen .30 en .40 van een duidelijke, en boven .40 van een sterke correlatie. De p-waarde betreft de significantietoets oftewel het risico dat de gevonden correlatie op toeval berust. In het bovenstaande voorbeeld is er een duidelijk verband tussen jeugd en seksueel misbruik. Dat wil zeggen dat het relatief vaak voorkomt dat het in fragmenten over de jeugd ook over seksueel misbruik gaat en andersom. De kans dat deze uitkomst bij een willekeurige codering zou zijn opgetreden (dus dat dit een toevalsuitkomst zou zijn) is hier kleiner dan 1 op de 1000. Dat betekent dat we ervan uit mogen gaan dat de samenhang geen toevalstreffer is, maar daadwerkelijk in het interviewmateriaal zelf zit.

correlatie zwakker dan in het totaal, maar nog steeds duidelijk aanwezig ($\underline{V} = .34$, $p < .001$). Op zichzelf verbazen deze samenhangen niet. Wel valt op dat er nauwelijks verband zichtbaar wordt met een ongewenste waardering. De correlaties tussen jeugd en ongewenst, tussen seksueel misbruik en ongewenst, en tussen macht-schuld en ongewenst zijn steeds significant ($p < .001$), maar zo licht dat we ze hoogstens als tendens kunnen benoemen (\underline{V} tussen .10 en .20). Zo ontstaat er een zwak patroon van jeugd, seksueel misbruik, ongewenst en de genoemde verhaallijn macht-schuld. Een ander - zo mogelijk nog zwakker - patroon is dat van geloof, heden en gewenst. De correlaties zijn significant, maar komen niet boven de $\underline{V} = .20$ uit. Tenslotte is er een lichte negatieve correlatie tussen geloof en seksualiteit ($\underline{V} = -.20$, $p < .001$). Dat versterkt het vermoeden dat het hier daadwerkelijk om twee van elkaar onderscheiden patronen gaat. In een vervolgens uitgevoerde clusteranalyse³⁸ wordt het beeld bevestigd³⁹. Er wordt een duidelijk cluster (4) zichtbaar met daarin de variabelen jeugd, ongewenst, misbruik en seksualiteit. Belangrijke personen zijn uiteraard het gezin van herkomst en de ouders. Onverwacht is het verband met relaties (partners en kinderen). De drie andere clusters hebben onvoldoende schaalbetrouwbaarheid, wat een aanwijzing kan zijn voor een gebrek aan coherentie. De twee periodegebonden clusters (2 en 3) hebben slechts een correlatie met een bepaalde waardering. Opvallend is dan nog dat bij cluster 2 de ongewenste waardering een niet-correlerend clustercentrum is, terwijl het cluster zelf positief samenhangt met gewenste waardering. Dat betekent dat het cluster zich onder meer vormt rondom de fragmenten die ongewenst gewaardeerd zijn, maar als geheel toch vooral gewenste waarderingen kent. Een verklaring hiervoor is niet makkelijk te bedenken. Cluster 1 tenslotte is redelijk coherent, maar inhoudelijk niet te interpreteren.

³⁸Bij clusteranalyse worden fragmenten (cases) beschouwd als behorend tot eenzelfde groep als ze meer eigenschappen gemeenschappelijk hebben, dat wil zeggen dat ze bij de verschillende variabelen eenzelfde scoringspatroon vertonen. De gebruikte methode is K-means cluster analyse, waarbij het aantal clusters door de onderzoeker wordt bepaald. Bij de berekeningen in dit hoofdstuk zijn steeds oplossingsvarianten van twee tot zes clusters beproefd. Criteria om te bepalen welke oplossing het meest geschikt is waren onder meer de aantallen fragmenten per cluster, de wijze waarop een cluster bleef bestaan of zich splitste in andere oplossingsvarianten, de correlatie van de clusters met de variabelen, de schaalbetrouwbaarheid van de met een cluster correlerende variabelen als aanduiding van de coherentie van een cluster (bij een \underline{V} boven .60 wordt geconcludeerd dat de variabelen voldoende samenhang vertonen), en de inhoudelijke interpretatie-mogelijkheden die een clusteroplossing bood. De correlatie-waarden in tabel 5.2 en volgende zijn Cramer's \underline{V} , die hier geïnterpreteerd kunnen worden als aanduiding van de bijdrage van een variabele aan het cluster. De uiteindelijke clustercentra zijn de 'trekkers' waaromheen het cluster gevormd is. Vaak – maar niet altijd – correleren zij sterk met het cluster.

Bij de clusteranalyse voor alle interviews gezamenlijk zijn meegenomen de variabelen voor tijd, waardering, geloof (inhoud, houding, gedrag, context) en seksualiteit (algemeen, opvattingen, ervaringen, misbruik), combinatie-variabelen voor gezin van herkomst, relaties (partners en kinderen) en ouders, en de verhaallijnen afstand-nabijheid en een combinatie-variabele voor de verhaallijnen macht-onmacht en schuld-onschuld. Dit zijn namelijk de variabelen die in alle interviews terug komen. In de afzonderlijke clusteranalyses zijn geen combinatie-variabelen gebruikt, maar alleen de losse variabelen om contaminatie te voorkomen. Bij de berekening van de correlaties is wel naar combinatie-variabelen gekeken met het oog op de interpretatie.

³⁹Een werkelijk bevredigende clusteroplossing werd in dit geval niet gevonden. De meest geschikte oplossing bleek een vier-cluster indeling. Dat geldt in de in tabel 5.2 gepresenteerde vier-clusteroplossing strikt genomen alleen voor cluster 4.

Tabel 5.2 Correlaties van clusters met variabelen

		Cluster 1	Cluster 2 b	Cluster 3 c	Cluster 4 d
		a			
Verhaallijn		--	--	--	--
Periode	Jeugd	-.25	-.38	-.34	.89
	Volwassenheid		-.34	.73	-.41
	Heden		.70	-.35	-.49
Waardering	Ongewenst	-.67	ns	.30	.28
	Neutraal/gemeng	.88	-.40	-.35	-.23
	d	-.26	.32		
	Gewenst				
Rollen	Gezin (totaal)	-.19			.39
	Relaties (totaal)				.26
	Daders (totaal)	-.21			.44
Geloof		--	--	--	--
Seksualiteit	Algemeen				.24
	Misbruik	-.19			.41

vet: uiteindelijke clustercentra **ns** = niet significant correlerend clustercentrum.

N = 2307. Correlaties in V; alle gepresenteerde uitkomsten significant $p < .001$.

^a $\alpha = .59$, n = 701 (30 %). ^b $\alpha = .36$, n = 511 (22 %). ^c $\alpha = .38$, n = 415 (18 %). ^d $\alpha = .61$, n = 680 (29 %).

Nu is het natuurlijk de vraag wat deze patronen betekenen. Het is al gezegd dat het geen verrassende patronen zijn. Opvallend is vooral dat er zo weinig patronen in het materiaal te vinden zijn, dat de clusters zo zwak zijn, en dat de samenhang met twee groepen variabelen (verhaallijnen en geloof) geheel ontbreekt. Dat kan allemaal veroorzaakt zijn door verschillen tussen de respondenten. Immers, al gebruiken ze voor een belangrijk deel parallelle verhaallijnen, de inhoud en toepassing ervan (zoals blijken kan uit de correlaties met bijvoorbeeld waardering, tijd, geloof en seksualiteit in de verschillende interviews) is steeds wisselend. Er lijkt in die zin geen standaardverhaal van mannelijke slachtoffers van seksueel misbruik te bestaan. Voor de interpretatie van die constatering zijn twee factoren te overwegen.

HET GEBREK AAN CANONIEKE VERHALEN

Om te beginnen sluit de constatering aan bij de opvatting die bij herhaling geuit wordt, dat het mannelijke slachtoffers van seksueel misbruik vaak aan een herkenningkader ontbreekt waarin ze hun eigen ervaringen kunnen plaatsen. In hoofdstuk 1 is daarop gewezen. Uit allerlei onderzoeken is naar voren gekomen dat er voor het interpreteren en vertellen van ervaringen behoefte is aan modellen die vanuit de samenleving, de cultuur of de levensbeschouwelijke traditie worden aangeboden. Zo is er in bekeringsverhalen een aantal standaardpatronen te vinden, die bijdragen aan een heldere en herkenbare identiteit als bekeerling (Popp-Baier 1998; Ullman 1989; Ulmer 1990). Wil een bekeringsverhaal als authentiek worden ervaren, dan moet het standaardpatroon erin te herkennen zijn. Datzelfde geldt voor bijvoorbeeld het rouwproces na het overlijden van een partner. Er bestaat in de samenleving en in de verschillende

levensbeschouwelijke tradities een aantal duidelijke beelden van hoe het rouwproces zich normaliter voltrekt, welke fasen en rouwtaken daarbij horen, en zelfs dat die fasen niet te strikt moeten worden opgevat (o.a. Sanders 1989; Vossen 1985). Hoezeer dat het individuele rouwproces meebepaalt, zien we bij de verschuivingen die in de cultuur zijn opgetreden in het licht van individualisering en secularisering, zoals in het verlies van zichtbare tekenen van het rouwdrager. Ook wordt die invloed zichtbaar wanneer het rouwproces problematisch is omdat het niet past in het patroon, bijvoorbeeld als het overlijden het gevolg is van zinloos geweld of zelfdoding.

Voor het benoemen en vertellen van de eigen ervaringen zijn standaardverhalen, modellen nodig die we canonieke verhalen zouden kunnen noemen. Het vertel- of constructieproces kan volgens Berger en Luckmann (1966) onderscheiden worden in de componenten 'externaliseren', 'objectiveren', en 'internaliseren'. De sociale constructie van de werkelijkheid wordt gevormd in een collectieve externalisering van menselijke constructies. Deze constructies worden geobjectiveerd op zo'n wijze dat ze niet worden beleefd als menselijke producten, maar als structuren die aan onze constructies voorafgaan. Tenslotte worden deze geobjectiveerde constructies geïnternaliseerd, waardoor ze de menselijke constructies meebepalen. Voor het individu is de eerste fase in het socialisatie- en constructieproces de internalisering van constructies uit de sociale context: de voorgeschreven aanwijzingen voor handelen en vertellen⁴⁰.

Die canonieke verhalen nu zijn voor mannelijke slachtoffers van seksueel misbruik slechts gebrekkig voorhanden⁴¹. In hoofdstuk 1 is aandacht gevraagd voor het gegeven dat de voorbeeldverhalen vooral geënt zijn op de ervaringen van vrouwelijke slachtoffers (zie daar ook het verschil tussen de mythen van Io en van Ganymedes). Nu kan natuurlijk de vraag gesteld worden of er tussen mannelijk en vrouwelijk slachtofferschap vooral overeenkomsten of vooral verschillen te vinden zijn. Die vraag kan ik hier niet beantwoorden. In het literatuuroverzicht van hoofdstuk 1 kwamen bij herhaling zowel overeenkomsten als verschillen ter sprake. Op dit punt van de discussie gaat het mij echter niet om de vergelijking van mannelijke en vrouwelijke slachtoffers, maar om de vraag of mannen canonieke verhalen tot hun beschikking hebben. Dan lijkt er in de gecanoniseerde verhalen een al te vanzelfsprekende verbinding te bestaan tussen man-zijn en ouderschap en tussen vrouw-zijn en slachtofferschap. Voor de vertellers in dit onderzoek geldt dat ze buiten het raamwerk van deze voorbeeldverhalen vallen, omdat ze als man slachtoffer zijn. Voor vijf van de mannen geldt bovendien dat ze (ook) door vrouwen zijn misbruikt.

⁴⁰Uiteraard is veel van deze socialisatie- en constructieprocessen niet van talige aard, zoals in discussies in later hoofdstukken over bijvoorbeeld mannelijkheid aan de orde zal komen. Ik spits het hier toe op het talige, omdat het materiaal van mijn onderzoek talig van aard is.

⁴¹Jenkins (1996) stelt dat er met name in de Verenigde Staten wel een canoniek verhaal ontstaan is over seksueel misbruik door priesters en dat dat heeft bijgedragen aan een disproportionele media-aandacht en een eenzijdige visie alsof de rooms-katholieke kerk bij uitstek een plaats is waar misbruik plaatsvindt. Zie voor de gerichte aandacht op pedoseksualiteit bij priesters ook Burkett & Bruni (1993); Camargo (1997); Duckro, Miller & Schwartz (1996); Isely (1997); Isely & Isely (1990); Krebs (1998); McLaughlin (1994); Plante (1996); Rosetti (1995); Thomson, Marolla & Bromley (1998).

Gecompliceerder wordt het nog, wanneer het in de verhalen gaat over het leven en handelen van deze mannen na de periode van het misbruik. De veel voorkomende onzekerheid over de eigen seksuele geaardheid, gecombineerd met de vraag hoe dat samenhangt met het misbruik, toont het ontbreken van voorbeeldverhalen. Die blijken immers ook op het punt van een homoseksuele identiteit schaars te zijn. Dat heeft ermee te maken dat mensen bijna per definitie in een heteroseksuele context opgroeien. Anders dan leden van andere (bijvoorbeeld etnische) minderheidsgroepen geldt voor homoseksuelen dat ook de binnenste cirkel van hun sociale context (het gezin) behoort tot de meerderheidscultuur (Van Stolk 1991). Homoseksuele ontwikkeling in een homofobe cultuur leidt dan ook vaak tot emotionele conflicten en sociaal isolement, volgens Gonsiorek, Bera & LeTourneau (1994). In een onderzoek naar de ontwikkeling van een homoseksuele identiteit bleken de verschillende stappen in die ontwikkeling gemiddeld op de volgende leeftijden plaats te vinden (Savin-Williams 1998):

Tabel 5.3 Gemiddelde leeftijden in de ontwikkeling van een homoseksuele identiteit

Leeftijd	Ontwikkelingsstap
7,97	bewustzijn van aantrekkingskracht van hetzelfde geslacht
10,06	beseft wat "homoseksualiteit" betekent
13,12	verbinding tussen begrip "homoseksueel" en eigen gevoelens van aantrekking
14,11	eerste homoseksuele ervaring
15,14	eerste heteroseksuele ervaring
16,87	zelfherkenning als homoseksueel / biseksueel
17,89	eerste onthulling aan anderen
18,33	eerste gelijkgeslachtelijke romance
18,72	eerste onthulling aan broer of zus
18,88	eerste onthulling aan vader
18,91	eerste onthulling aan moeder
19,15	ontwikkelde positieve seksuele identiteit

Niettegenstaande deze duidelijke gemiddelden werd deze volgorde slechts bij 2 van de 180 geïnterviewden gevonden. Van een standaardvolgorde in de ontwikkeling is dan ook geen sprake. Daarmee kan het verhaal van de ontwikkeling van een homoseksuele identiteit nauwelijks als canoniek verhaal gelden.

Ingewikkelder nog blijkt het te worden als het gaat om de geremde (bij twee mannen) of juist dwangmatige (bij acht mannen) seksualiteitsbeleving. De mannen vertellen van seksuele gedachten en handelingen die bij henzelf veel schaamte oproepen. Het gaat hier over dwangmatig masturberen, seksuele

gerichtheid op dieren, de neiging bepaalde handelingen of ervaring uit de misbruikrelatie te projecteren op een partner, het zoeken van anonieme seksuele contacten en het onvermogen om seksualiteit, liefde en tederheid te verbinden. De schaamte en de schuldgevoelens die ze op dit punt meedragen maken het hen moeilijker zichzelf als slachtoffer te beschrijven. Ze vinden het moeilijk hierin de verantwoordelijkheid voor het eigen handelen helder te onderscheiden van de gevolgen van wat hen door anderen is aangedaan. Hoezeer ook hier de voorbeeldverhalen ontbreken, blijkt uit het gegeven dat een aantal van deze mannen na het interview expliciet vraagt of er meer mannen zijn met dezelfde problematiek. Ze hebben vaak het gevoel (gehad) dat zij de enigen waren met een zo verwrongen seksualiteitsbeleving. Ook vragen zij herhaaldelijk aan de interviewer of hij hen begrijpt.

Voorbeelden, of canonieke verhalen zijn niet alleen van belang voor de duiding van ervaringen van seksueel misbruik. Ze spelen ook een rol in de geloofsontwikkeling en geloofsbeleving, zo maakt bijvoorbeeld de theorie van de Zweedse godsdienstpsycholoog H. Sundén duidelijk. Sundén (1966, 1975) gaat ervan uit dat elke waarneming duiding omvat. De stimuli in de waarneming worden door middel van modellen, waaronder de rollen, gestructureerd. Religieuze tradities beschouwt hij als verzamelingen van verhalen, waarin de interactie tussen God en mensen wordt verteld. Daarin wordt een aanbod van rollen gedaan, die het individu kan gebruiken om de eigen situatie te interpreteren. Wanneer een individu een religieus interpretatiekader tot zijn of haar beschikking heeft, kan er een perceptiewisseling optreden waardoor tussen niet-religieuze en religieuze interpretatie geschakeld wordt. Het rollenaanbod betekent dat de persoon een rol op zich kan nemen en via de verhalen uit de religieuze traditie kan anticiperen op de rol die God complementair inneemt in die situatie. Concreet: wanneer iemand zich herkent in de rol van Abraham bij het offer van Isaäk, dan kan hij een verwachting opbouwen, erop anticiperen hoe God in die situatie zal reageren. Zo wordt volgens Sundén religieuze ervaring mogelijk.

In de verhalen van deze mannen liggen een aantal voorbeelden van dit proces van religieuze betekenisgeving. André noemt expliciet de doop van Jezus in de Jordaan als bron van verwachtingen dat de doop ook bij hem tot een verandering zou leiden, en identificeert zich met Jezus als hij parallelle verbindingen ziet met God de Vader en zijn eigen vader. Ben gebruikt als model de nederige vroomheid die hij bij zijn vader ziet. Erik identificeert zich vooral met religieuze figuren die de waarheid vertegenwoordigen en duidt daardoor conflicten als het lijden dat hem omwille van de waarheid overkomt. Voor Frits is de primaire duiding sterk religieus gekleurd: de verhalen van de heilige Sebastiaan, Isaäk en Jezus vormen het model waarin het eigen lijden betekenisvol wordt. Gert vindt een model voor zijn ervaringen in de figuur van de duivel, waarin hij parallellen ziet met de plegers, maar ten dele ook met zichzelf en met God. Bij Henk functioneert het kloosterleven lange tijd als een model voor zijn eigen geloof. In het verhaal van Ivo speelt het avondmaal een belangrijke rol. Het kan gezien worden als een model van zuiverheid, toewijding, schuld en vergeving, waaraan hij zijn eigen leven afmeet. De samenhang van (anoniem) seksueel contact en het bezoeken van bidstonden lijkt gemodelleerd te zijn naar het seksueel misbruik, dat onder meer tijdens trouwdiensten plaatsvond.

Naast deze voorbeelden van directe modellering zijn er voorbeelden van sterk verzet tegen het aangeboden model. Zo vertelt Ben dat voor hem Jezus een belemmering was op de weg naar de Vader in plaats van een mogelijk identificatie- en voorbeeldfiguur. Cees vertelt dat hij zich verzette tegen de tekst van een kindergebed dat de nadruk legde op zondigheid, en dat het beeld van God op de troon voor hem een verouderde en inmiddels afgewezen associatie is. Bij Lodewijk zagen we een belangrijke angst voor het oordeel, verbonden aan bepaalde muziek. Inmiddels heeft hij afstand genomen van het beeld van de relatie met God dat aan die angst en muziek gerelateerd is. Dennis tenslotte heeft afstand genomen van het hele domein van kerk en geloof. In deze voorbeelden geldt dat de ontstane en aangeboden modellen worden afgewezen. Dat impliceert echter opnieuw dat het modellen-aanbod een belangrijke factor is in de religieuze duiding en ontwikkeling.

Hoe herkenbaar ook in het materiaal, de verhalen onderstrepen dat Sundéns theorie moet worden verbreed. De modellen en rollen staan niet vast, maar kunnen - juist als onderdeel van een narratieve traditie - van nieuwe betekenissen worden voorzien. Zo interpreteert André het verhaal van Sodom en Gomorra als een aanduiding dat seksueel contact met minderjarige jongens in die cultuur geaccepteerd was. Frits geeft in zijn schilderijen een eigen interpretatie aan het verhaal van Abraham en Isaäk, waarin niet langer de zinvolheid van het lijden, maar de verantwoordelijkheid van zijn vader benadrukt wordt. Dat krijgt gestalte in de engel die een andere kant op kijkt. Gert geeft een (beperkte) herinterpretatie door God als Judas te benoemen en te beschrijven. Bij Jan en Kris zien we ook verschuivingen, waarbij de modellen eerder in de sociale context dan in de geloofstraditie gevonden worden.

De verhalen van deze mannen geven aanleiding om opnieuw na te denken over het belang van canonieke verhalen als oriëntatiepunt. In hoofdstuk 1 is gewezen op een beginnende canonisering van mannelijke misbruik-ervaringen door ervaringsliteratuur. Het publiceren daarvan, onder meer ook via een reeks van internetsites, kan gezien worden als de externalisering, die geleidelijk door erkenning en validering geobjectiveerd wordt en daarna door betrokkenen geïnternaliseerd kan worden als nieuw duidingsmodel. Het beperkte aanbod aan dergelijke modellen lijkt echter nu nog van invloed te zijn op de wijze waarop deze mannen hun verhaal kunnen vertellen en hoe zij gedwongen zijn zelf geheel nieuwe constructies te vormen ten aanzien van misbruik. Daarbij spelen de modellen die op andere terreinen van het leven, waaronder geloof, gevonden worden een rol, maar die invloed is wederzijds. De geïnterviewde mannen blijken voor de ingewikkelde opdracht te staan zelf verhalen op te bouwen over seksueel misbruik, over geloof en over de interactie daartussen.

HET GEBREK AAN NARRATIEVE COMPETENTIE

Er is echter nog een tweede, meer individuele, factor te overwegen naast de hierboven beschreven sociaal-culturele achtergrond. Het is immers mogelijk dat het ontbreken van een standaardverhaal niet zozeer of niet alleen het gevolg is van het ontbreken van externe voorbeeldverhalen voor mannen, maar meer direct te maken heeft met een beschadigd of beperkt ontwikkeld vermogen bij zowel mannen als vrouwen om überhaupt het eigen verhaal te vertellen. We moeten dan ook vragen naar de narratieve competentie van de geïnterviewden.

Volgens Judith Herman (1993) kunnen door traumatische ervaringen beschadigingen ontstaan in de psychische structuren, dan wel belemmeringen bij het ontwikkelen van deze structuren. Daarbij gaat het in elk geval om de hechtingsmechanismen die noodzakelijk zijn voor de interactie met anderen, maar ook om aspecten van de innerlijke identiteit. Traumatische ervaringen leiden veelal tot desintegratie of fragmentatie van het verhaalvermogen. Herman noemt de traumata pre-narratief, omdat ze niet of moeizaam in verhalen kunnen worden verwerkt; ze zijn statisch, ongeverbaliseerd en ongeïntegreerd (zie ook Van Uiter-Levy 1996). Dat gaat soms zo ver dat er werkelijk sprake is van amnesie (Drayer 1996a)⁴². De ernst van het misbruik lijkt de onderdrukking van herinnering te stimuleren; het terugkeren van herinneringen gaat gepaard met ernstige psychosymptomatologie (Elliott & Briere 1995; Holman & Cohen Silver 1996). Ensink (1992) onderscheidt bij deze amnesie tussen repressie en dissociatie.

De narratieve competentie, het vermogen om een verhaal te construeren en te reconstrueren, is dus door traumatische ervaringen beschadigd. Deze competentie omvat de perceptie, de verwerking van informatie en de opslag en het terugvinden van het verbaal autobiografisch geheugen. Wanneer de traumatische ervaring vroeg in de ontwikkeling is opgetreden en zeker wanneer er sprake is van daarop volgende pathologie zoals dissociatie of een borderline-syndroom, zullen er verdere belemmeringen voor het ontwikkelen van de narratieve competentie ontstaan (Gardner, Wills & Goodwin 1995).

Op sommige punten is de invloed van seksuele traumata op de narratieve competentie empirisch aangetoond. Zo bleek dat slachtoffers van seksueel misbruik meer woorden dan anderen gebruikten als zij een verhaal over zichzelf schreven, dat ze meer over het verleden schreven dan over het heden, en dat de persoonlijke voornaamwoorden die ze gebruikten meer op anderen betrekking hadden dan op henzelf. Dat laatste is volgens de onderzoekers een aanwijzing dat er sprake is van minder effectieve coping (Klein & Janoff-Bulman 1996).

Deze beide verklaringen - het ontbreken van canonieke verhalen en het ontbreken van voldoende narratieve competentie - vullen elkaar aan. Waar de ene meer het accent legt op de horizon van het publiek, daar beschrijft de ander meer de mogelijkheden van de verteller⁴³. Welke van de twee verklaringen het meeste gewicht in de schaal legt is niet bij voorbaat te bepalen. Wanneer de vertellers ook

⁴²Ik ga hier niet in op de discussie over 'false memories.' Tal van onderzoeken, waaronder de in de tekst hier genoemde, tonen aan dat amnesie een reëel fenomeen is, dat teruggekeerde herinneringen accuraat kunnen zijn, enzovoorts. Wel is duidelijk dat er ook vervorming in deze herinneringen kan optreden en dat die de basis kan zijn voor feitelijk onjuiste beschuldigingen. Zie bijvoorbeeld De Rivera & Sarbin (1998 eds.), Spence (1994) en het uitgebreide overzicht bij Hopper (1999).

⁴³Naast deze inhoudelijke verklaringsopties is er ook een methodische: het is denkbaar dat de inductieve weg die in dit onderzoek gevolgd is verantwoordelijk is voor het ontbreken van de verbanden op boven-individueel niveau. Uiteindelijk is immers de vaststelling van verhaallijnen en andere coderingen sterk beïnvloed door het materiaal van de afzonderlijke interviews. Hoewel de kanttekening hier niet weg te nemen valt, is het aantal overeenkomende variabelen groot genoeg om aan deze verklaringsoptie niet de voorkeur te geven, en de twee inhoudelijke verklaringen te volgen. In een toetsend onderzoek zou uiteraard deze discussie verder moeten worden gevoerd.

individueel niet komen tot coherente verhalen, dan zullen we het vooral moeten zoeken in de narratieve competentie. In het andere geval zal de nadruk voor de interpretatie meer moeten liggen op het ontbreken van canonieke verhalen. Dat brengt ons bij de vraag hoe de mannen in het onderzoek in het construeren van hun verhalen te werk gaan.

Structuren per interview

Voor het opsporen van de constructiemethoden die deze mannen gebruiken, is per interview een clusteranalyse uitgevoerd. Daaruit komen de patronen naar voren waarmee de verteller het verhaal structureert. De clusteranalyse dient als objectiverende methode om verbanden zichtbaar te maken die vervolgens inhoudelijk geïnterpreteerd dienen te worden. Om die interpretatie ook boven-individueel mogelijk te maken zal ik nu eerst per interview de uitkomsten presenteren.

ANDRÉ

In het materiaal van André is alleen een bevredigende drie-clusteroplossing te vinden. Alle drie clusters vertonen voldoende schaalbetrouwbaarheid, maar de clusters zijn inhoudelijk minder goed te interpreteren. Bij een vijf- en zes-clusteroplossing worden inhoudelijk interpreteerbare clusters gevonden die echter in meerderheid onvoldoende schaalbetrouwbaarheid hebben. Wel is er een duidelijke correlatie tussen de verschillende oplossingsvarianten⁴⁴. Tegen die achtergrond presenteer ik de drie-clusteroplossing, waarbij ik voor de inhoudelijke interpretatie rekening houd met de inkleuring die de vijf- en zes-clusteroplossing aanbrenge.

Cluster 1 concentreert zich op de volwassenheid en neutrale of gemengde waardering. Positieve correlaties zijn er met het heden en met partnerrelaties, met name de derde (meest recente) partner. In de vijf- en zes-clusteroplossing splitst dit cluster in tweeën. Het ene, 1A te noemen⁴⁵, spitst zich toe op heden en zelf. Er zijn positieve correlaties met fragmenten waarin de interviewer als persoon wordt aangesproken en opvattingen over seksualiteit. Negatief correleert het cluster met jeugd, volwassenheid, vader, moeder en seksuele ervaringen.

⁴⁴Correlatie tussen de drie- en zes-clusteroplossing $\underline{V} = .64$, $p < .001$; tussen de drie- en vijf-clusteroplossing $\underline{V} = .57$, $p < .001$

⁴⁵Correlatie van het eerste van de drie-clusters met cluster uit vijf $\underline{V} = .38$, $p < .001$ / uit zes $\underline{V} = .36$, $p < .001$

Tabel 5.4 Correlaties van clusters met variabelen bij André

		Cluster 1 ^x	Cluster 2 ^y	Cluster 3 ^z	
Verhaallijn	Afstand-nabijheid		-.25		
Periode	Jeugd	-.66		.72	
	Volwassenheid	.37		-.47	
	Heden	.36		-.31	
Waardering	Ongewenst	-.60	.96	-.38	
	Neutraal/gemengd	.60	-.92	.34	
Rollen	Vader	-.26		.25	
	Moeder	-.20			
	Oma			.22	
	Soldaat			.30	
	Buurt			.23	
	Straat			.29	
	Derde partner	.25			
	Gezin (totaal)	-.35		.35	
	Daders (totaal)	-.40		.44	
	Relaties (totaal)	.33		-.20**	
	Geloof	Gedrag	.22		
		God		.22	-.20
	Seksualiteit	Misbruik	-.29		.42

vet: uiteindelijke clustercentra. **ns** = niet significant correlerend clustercentrum.

N = 155. Correlaties in V; alle gepresenteerde uitkomsten significant $p < .001$ tenzij aangegeven met

** $p < .050$.

^x $\alpha = .81$, $n = 58$ (37 %). ^y $\alpha = .65$, $n = 55$ (35 %). ^z $\alpha = .72$, $n = 42$ (27 %).

Het cluster heeft onder meer een neutrale of gemengde waardering en de verhaallijn macht-onmacht als clustercentra, al is er geen significante correlatie met het deelcluster. Het tweede, 1B⁴⁶, concentreert zich op volwassenheid, neutrale of gemengde waardering en de verhaallijn afstand-nabijheid. Positieve correlaties zijn er met de verschillende partnerrelaties, negatieve met de verhaallijnen wantrouwen en macht-onmacht, jeugd en heden.

Cluster 2 concentreert zich rond fragmenten die ongewenst gewaardeerd zijn. Het cluster correleert met fragmenten over God. In de vijf- en zes-clusteroplossing is er één cluster dat hiermee samenhangt en inhoudelijk nadere inkleuring geeft⁴⁷. Dit kleinere cluster lijkt de kern te vormen van het grotere Cluster 2, en heeft ook zelf voldoende schaalbetrouwbaarheid⁴⁸, zodat we er meer empirische waarde aan mogen hechten. De kern wordt gevormd door volwassenheid, ongewenste waardering en de verhaallijn macht. De positieve

⁴⁶Correlatie met het eerste van de drie clusters $\underline{V} = .38$, $p < .001$ / $\underline{V} = .42$, $p < .001$

⁴⁷Correlatie met het tweede van de drie clusters $\underline{V} = .28$, $p < .001$ / $\underline{V} = .24$, $p < .005$

⁴⁸In vijf-clusters: $\forall = .62$, $n = 25$; in zes clusters: $\forall = .62$, $n = 33$.

correlatie met fragmenten over God blijft bestaan, terwijl het kleinere cluster ook correleert met fragmenten over Jezus, kerk en geloofsinhoud, -gedrag en -context. De negatieve correlaties met de verhaallijn afstand en met neutraal (verzwakt) blijven eveneens bestaan, terwijl het kleinere cluster eveneens negatief correleert met jeugd en heden, fragmenten over zijn vader en over seksueel misbruik.

Cluster 3 concentreert zich rond fragmenten over de jeugd en een neutrale of gemengde waardering. Het cluster correleert met fragmenten over seksueel misbruik en verschillende personen die daarbij een rol speelden, met name de combinatie-variabelen gezin en daders. In de vijf-clusteroplossing⁴⁹ ontstaat er een lichte correlatie met de verhaallijn wantrouwen⁵⁰. In de zes-clusteroplossing splitst dit cluster van de vijf-clusteroplossing zich in tweeën, die ik beschouw als 3A⁵¹ en 3B⁵². Daarnaast is er een derde (minder sterk) deelcluster 3C⁵³. Alle fragmenten van cluster 3 vallen in één van deze deelclusters. De drie deelclusters geven onderscheiden inkleuring aan het cluster. In cluster 3A draait het om de verhaallijn wantrouwen, waarbij André's vader en moeder de belangrijkste personen zijn. De correlatie met seksueel misbruik blijft bestaan. Ongewenste waardering is een (niet-correlerend) clustercentrum. In cluster 3B draait het om de verhaallijn afstand-nabijheid. Hier is sprake van een lichte correlatie met gewenste waardering ($\underline{V} = .22$, $p < .01$). Neutrale of gemengde waardering is echter een (niet-correlerend) clustercentrum. De belangrijkste personen zijn vader, oma, buurtgenoten, vrienden en de tweede partnerrelatie. De correlatie met seksueel misbruik blijft bestaan. In cluster 3C draait het om de verhaallijn macht-onmacht. Opnieuw is neutrale of gemengde waardering een (niet-correlerend) clustercentrum. Belangrijkste personen zijn de bewaker in het doorgangskamp en seksuele partners die hij op straat tegenkwam. Er is geen correlatie met seksueel misbruik, wel met seksuele ervaringen die niet als misbruik geduid worden⁵⁴.

Het patroon dat zich zo aftekent heeft primair een chronologische ordening. In de cluster 3-fragmenten beschrijft André zijn jeugd. Daar gaat het over seksueel misbruik en de verschillende betrokkenen. Voor de betekenisgeving aan dat misbruik heeft André echter drie verhaallijnen nodig. De verhaallijn

⁴⁹Hier vinden we één overeenkomstig cluster, groter dan cluster 1 uit de drie-clusteroplossing, en met voldoende schaalbetrouwbaarheid, $\forall = .70$, $n = 54$.

⁵⁰In de overall-analyse geïnterpreteerd als behorend bij de verhaallijn afwijzing-aanvaarding.

⁵¹Voldoende schaalbetrouwbaarheid: $\forall = .66$, $n = 21$. Slechts de helft van de fragmenten van dit cluster bevindt zich ook in cluster 3, zodat de correlatie eigenlijk te zwak is: $\underline{V} = .18$, $p < .05$. Ik voer het toch op deze plaats op ter nadere interpretatie omdat geheel binnen het cluster van de vijf-clusteroplossing valt.

⁵²Krappe schaalbetrouwbaarheid: $\forall = .58$, $n = 21$. Correlatie met cluster 3 is sterk: $\underline{V} = .52$, $p < .001$.

⁵³In de vijf-clusteroplossing onvoldoende correlatie en schaalbetrouwbaarheid, in de zes-clusteroplossing $\underline{V} = .32$, $p < .001$; onvoldoende schaalbetrouwbaarheid. Het cluster uit de vijf-clusteroplossing correleert duidelijk met dat uit de zes-clusteroplossing: $\underline{V} = .32$, $p < .001$.

⁵⁴In de vijf-clusteroplossing: $\underline{V} = .56$, $p < .001$.

wantrouwen gebruikt hij vooral voor de relatie met zijn ouders en het seksueel misbruik dat daarin plaats vond. Daarnaast hanteert hij de verhaallijn afstand-nabijheid. Naast zijn vader komen daarin ook andere personen ter sprake. Hier gaat het ook over seksueel misbruik, maar schijnbaar in een andere dimensie waarbij soms een gewenste waardering kan worden gevonden. Dit is in het kader van André's verhaal te interpreteren als de positieve ervaringen van intimiteit die helaas uitmondde in misbruik. De derde verhaallijn is die van macht en onmacht. Daar gaat het enerzijds specifiek over misbruikervaringen als met de bewaker in het doorgangskamp - een duidelijke machtssituatie - en anderzijds over seksuele ervaringen die niet als misbruik worden geduid. In de drie deelclusters bestaan geen correlaties met religieuze items; het totale cluster heeft een licht negatieve correlatie met fragmenten over God.

De volwassenheid komt aan de orde in cluster 1B en cluster 2-fragmenten. In cluster 1B gebeurt dat in de verhaallijn afstand-nabijheid, toegespitst op de partnerrelaties die André heeft, de positieve ervaringen en de moeiten die daarin optreden. Vanuit de inhoud van het interview lijkt dat vooral ook te maken te hebben met de pijnlijke afloop van de verschillende relaties. Cluster 2 hanteert de verhaallijn macht-onmacht, gekoppeld aan een ongewenste waardering. In dit cluster vallen de religieuze variabelen. De negatieve ervaringen die André heeft opgedaan met verschillende kerken, en zijn moeite op een positieve manier invulling te geven aan zijn geloof kunnen in dit kader geplaatst worden. Zo wordt de periode van de volwassenheid gekenmerkt door het omgaan met afstand en nabijheid in relaties en de religieuze moeite in het perspectief van macht en onmacht.

Het heden komt ter sprake in cluster 1A. Er is geen correlatie meer met religieuze items en evenmin met seksuele ervaringen of misbruik. Wel valt de samenhang met opvattingen over seksualiteit op, zeker in het licht van het direct aanspreken van de interviewer. Het lijkt of André daarbij vooral gericht is op het herstellen of creëren van autonomie en zoekt naar erkenning bij de interviewer, met name ook voor zijn opvattingen over seksualiteit (biseksueel en ook gericht op groeiende jongens).

De meerduideligheid van André's seksuele ervaringen die uit de structuuranalyse naar voren komt is bij de inhoudelijke samenvatting al benoemd. De spreiding van seksuele en relationele thema's over verschillende levensperioden en verhaallijnen staat daarbij in contrast met de specifieke lokalisering van religieuze thema's in één deelcluster. Een en ander leidt op het moment van het interview niet tot een geïntegreerd verhaal. Anders gezegd: André vertelt zijn verhaal niet in termen van een geslaagde verwerking; juist waar hij over het heden spreekt lijkt er sprake te zijn van enige stagnatie in een versterkte aandacht voor uitspraken over zichzelf en zijn opvattingen over seksualiteit en het zoeken naar erkenning van de kant van de interviewer.

BEN

In het materiaal van Ben is een goede drie-clusteroplossing te vinden. Alle drie clusters vertonen voldoende schaalbetrouwbaarheid en zijn inhoudelijk te

interpreteren⁵⁵. Ik presenteer opnieuw de correlaties van de clusters met de variabelen.

Cluster 1 concentreert zich op het heden, de verhaallijn afstand-nabijheid en een neutrale of gemengde waardering. Het cluster correleert positief met fragmenten waar het over vrienden gaat. Deze structurele samenhang is te begrijpen in het licht van de inhoudelijke samenvatting, waarin duidelijk werd dat Ben blijvend moeite ervaart om de nabijheid (ook in vriendschappen en in de relatie met zijn vrouw en kinderen) te beleven.

Cluster 2 vormt zich rond de verhaallijn identiteit, geloofscontext en heden (niet-correlerend clustercentrum). Dit cluster correleert met gewenste waardering, fragmenten over geloof, over geloofsgenoten en over instanties waarmee Ben in aanraking komt. Negatieve correlaties zijn er onder meer met seksualiteit in het algemeen en seksueel misbruik in het bijzonder.

Cluster 3 concentreert zich op de verhaallijn macht-onmacht, volwassenheid en ongewenste waardering. Dat correleert met jeugd, daders en zichzelf schuldig voelen, seksualiteit in het algemeen en seksueel misbruik in het bijzonder. Negatieve correlaties zijn er onder meer met geloof in het algemeen en geloofscontext in het bijzonder, met geloofsgenoten en zijn huwelijkspartner.

Tabel 5.5 Correlaties van clusters met variabelen bij Ben

		Cluster 1 <i>x</i>	Cluster 2 <i>y</i>	Cluster 3 <i>z</i>
<i>Verhaallijn</i>	Afstand-nabijheid	.80	-.58	-.24 *
	Macht-onmacht	-.35	-.31	.66
	Identiteit-verwarring	-.52	.89	-.35
<i>Periode</i>	Jeugd			.20 **
	Volwassenheid	-.26 *		.36
	Heden	.32	ns	-.49
<i>Waardering</i>	Ongewenst	-.38		.68
	Neutraal/gemengd	.37	-.29	-.41
	Gewenst		.29	-.29 *
<i>Rollen</i>	Vrienden	.26 *		
	Partner			-.21 **
	Geloofsgenoten		.32	-.36
	Dader			.27 *
	Zelf als schuldige			.25 *
	Instanties		.24 *	
	Omgeving (totaal)		.23 *	-.36
	Daders (totaal) ⁵⁶			.32

⁵⁵Bij een vier- en vijf-clusteroplossing blijven de 3 clusters bestaan. Daarnaast vormen zich restclusters met weinig interpretatie-verbreding en zwaar onvoldoende schaalbetrouwbaarheid.

⁵⁶In deze verzamelcategorie zijn meegerekend de betrokkenen bij het misbruik: de dader, de jongen die toekeek en niet ingreep, en de zelfinterpretatie als schuldige aan het misbruik. Zoals gezegd zijn in de bepaling van de clusters geen combinatie-variabelen gebruikt, maar alleen de losse variabelen om contaminatie te voorkomen. Bij de berekening van de correlaties is wel naar combinatie-variabelen gekeken met het oog op de interpretatie.

Geloof	Algemeen	.36	-.36
	Context	.44	-.41
Seksualiteit	Algemeen	-.27 *	.26 *
	Misbruik	-.22 *	.26 *

vet: uiteindelijke clustercentra. **ns** = niet significant correlerend clustercentrum.

N = 131. Correlaties in \underline{V} ; alle gepresenteerde uitkomsten significant $p < .001$ tenzij aangegeven met * : $p < .010$, **: $p < .050$.

$^x \alpha = .61, n = 47 (36 \%)$. $^y \alpha = .74, n = 41 (31 \%)$. $^z \alpha = .78, n = 43 (33 \%)$.

Het valt op dat de fragmenten over jeugd en volwassenheid beide correleren met cluster 3, terwijl voor het heden de eerste twee clusters overwegen. Dat stemt overeen met het gegeven dat bijna de helft van het totaal aantal fragmenten het heden betreft. In het heden wordt dan onderscheiden tussen de moeite met afstand en nabijheid in sociale relaties (cluster 1) en de positieve identiteitsontwikkeling in relatie tot geloof(scontext). Een en ander brengt mij tot de interpretatie dat Ben vooral bezig is met de constructie van het heden, waarbij hij (nog) niet tot een geïntegreerd verhaal kan komen. Dat sluit aan bij het gegeven dat hij zich pas de laatste jaren ervan bewust is dat zijn eigen ervaringen als kind seksueel misbruik genoemd kunnen worden. Zo is te verstaan dat er geen verschil tussen jeugd en volwassenheid is op te maken uit de clusterindeling. Hij heeft zelf het gevoel dat er nog veel los moet komen.

CEES

In het materiaal van Cees is niet gemakkelijk een bevredigende clusteroplossing te vinden. In de drie-clusteroplossing houdt één cluster (2) net onvoldoende schaalbetrouwbaarheid. Bovendien is de clusterindeling identiek aan de periode-indeling, waardoor andere variabelen minder zichtbaar worden en het geheel moeilijker te interpreteren is. Bij een vier-clusteroplossing blijven cluster 1 en 3 bestaan en splitst cluster 2 in tweeën. Twee clusters (2A en 2B) hebben hier ruim onvoldoende schaalbetrouwbaarheid en een derde cluster (1) zakt net onder de grens. De correlatie met perioden blijft heel sterk maar is niet meer volledig. De interpretatiemogelijkheden van deze oplossing zijn iets groter. Bij een vijf-clusteroplossing blijft cluster 3 behouden, cluster 1 splitst in tweeën, cluster 2 verandert wat, maar blijft globaal bestaan rond de betrouwbaarheidsgrens. Zo zijn er twee clusters (1A en 3) met voldoende en één (2) met bijna voldoende schaalbetrouwbaarheid. De resterende twee clusters (1B en 2B) zijn klein en hebben ruim onvoldoende betrouwbaarheid. De clusters zijn merendeels inhoudelijk goed te interpreteren. Aangezien de correlaties tussen de verschillende oplossingen sterk zijn⁵⁷, presenteer ik de drie-clusteroplossing, waarbij ik de vijf-clusteroplossing laat meespreken voor de inhoudelijke interpretatie.

Cluster 1 concentreert zich op het heden en kent alleen een duidelijke correlatie met gewenste waardering. Negatieve correlaties zijn er met seksualiteit (algemeen en misbruik) en met zus en hulpverlener. Van de gecombineerde variabelen

⁵⁷Tussen de drie- en vier-clusteroplossing $\underline{V} = .93, p < .001$. Tussen de drie- en vijf-clusteroplossing $\underline{V} = .53, p < .001$

correleren gezin en ouders negatief met het cluster. Ongeveer de helft van de fragmenten over geloof vinden we in dit cluster. In cluster 1A vinden we naast heden ook de verhaallijn identiteit als sterk clustercentrum en negatieve correlaties met de verhaallijnen afstand-nabijheid, macht-onmacht en schuld-onschuld. Bijna de helft van de fragmenten over zijn partner komen in dit cluster voor. Het zwakke cluster 1B concentreert zich rond heden en de verhaallijn afstand-nabijheid.

Tabel 5.6 Correlaties van clusters met variabelen bij Cees

		Cluster 1 ^x	Cluster 2 ^y	Cluster 3 ^z
Verhaallijn	Afstand-nabijheid		ns	
Periode	Jeugd	-.58	-.45	1.0
	Volwassenheid	-.47	1.0	-.45
	Heden	1.0	-.47	-.58
Waardering	Ongewenst		ns	ns
	Gewenst	.35		-.31
Rollen	Zus	-.28		.44
	Familie			.31
	Partner		.22 *	-.23 *
	Hulpverlener	-.20 **	.28	
	Gezin (totaal)	-.39		.48
	Omgeving (totaal)		.23 *	-.22 *
	Daders (totaal)	-.29		.46
	Relaties (totaal)		.27	-.25 *
Geloof		--	--	--
Seksualiteit	Algemeen	-.25		.25
	Misbruik	-.28		.39
	Ervaringen		.22 *	

vet: uiteindelijke clustercentra. **ns** = niet significant correlerend clustercentrum.

N = 157. Correlaties in V; alle gepresenteerde uitkomsten significant $p < .001$ tenzij aangegeven met * : $p < .010$, **: $p < .050$.

^x $\alpha = .77$, n = 59 (38 %). ^y $\alpha = .57$, n = 42 (27 %). ^z $\alpha = .78$, n = 56 (36 %).

Cluster 2 vormt zich rond volwassenheid en de niet-correlerende clustercentra ongewenste waardering en afstand-nabijheid. Positieve correlaties zijn er met seksuele ervaringen die niet als misbruik worden beleefd, zijn partner en zijn hulpverlener, of iets breder: omgeving en relaties. In cluster 2A wordt dit ingekleurd met de verhaallijn afstand-nabijheid als clustercentrum en correlaties met neutrale of gemengde waardering, vader, moeder, familie en een vroegere vriendin. Cluster 2B leidt niet tot aanvullende interpretaties.

Cluster 3 heeft als centrum jeugd en (niet-correlerend) ongewenste waardering. Het cluster correleert met seksualiteit in het algemeen en misbruik in het bijzonder, met zijn zus en met het gezin. In de vijf-clusteroplossing leidt dat tot een sterke correlatie met ongewenste waardering en met de verhaallijnen schuld-onschuld en macht-onmacht. Het verband met het gezin kan inhoudelijk verstaan worden uit het gegeven dat Cees daarbij vooral spreekt over incest bij of

door verschillende familieleden en over het neerdrukkende geloofsklimaat in het gezin.

Zo blijft er in het verhaal van Cees een sterke chronologische lijn zichtbaar. Zijn jeugd staat in het negatieve teken van macht, misbruik en schuldgevoel. Zijn volwassen periode wordt gekleurd door een gemengde beleving van afstand en nabijheid. Als Cees over het heden spreekt is er sprake van een meer gewenste waardering, waarin de eigen identiteit centraal staat. Het geloof, dat ook hoofdzakelijk hier ter sprake komt, krijgt bij Cees invulling vanuit zijn persoonlijke beleving. Het verhaal van Cees kan dan ook geïnterpreteerd worden als een verhaal van strijd, uitlopend op een meer positieve verwerking⁵⁸.

DENNIS

Het materiaal van Dennis leidt opnieuw niet gemakkelijk tot een bevredigende clusteroplossing. De kern van de moeilijkheid ligt in het laatste cluster dat ongeacht de gekozen oplossing blijft bestaan, maar steeds onvoldoende schaalbetrouwbaarheid heeft. Bij verhoging van het aantal clusters vinden wel splitsingen en herschikkingen plaats, maar de onderlinge correlatie tussen de oplossingsvarianten is bijzonder hoog⁵⁹ en het aantal clusters met voldoende schaalbetrouwbaarheid stijgt niet. Wel wordt bij een vier- en een zes-clusteroplossing zichtbaar dat het eerste cluster uit twee delen bestaat, waarvan slechts één ook zelfstandig voldoende schaalbetrouwbaarheid heeft. Zo komen we opnieuw uit bij een drie-clusteroplossing, met dien verstande dat we bij de inhoudelijke interpretatie rekenen met twee deelclusters bij cluster 1 (1A⁶⁰ en 1B⁶¹). Bovendien hebben we - om enige inhoudelijke inkleuring mogelijk te maken - de ondergrens van correlaties voor opname in de tabel verlaagd tot $\underline{V} = .15$. Omdat dit feitelijk nauwelijks meer correlatie genoemd kan worden zijn de betreffende variabelen niet bij de berekening van de schaalbetrouwbaarheid opgenomen⁶².

Tabel 5.7 Correlaties van clusters met variabelen bij Dennis

	<i>Cluster 1 x</i>	<i>Cluster 2 y</i>	<i>Cluster 3 z</i>
--	--------------------	--------------------	--------------------

⁵⁸Dat stemt overeen met de afname van symptomen: voor de periode van zijn 16e tot vorig jaar scoorde Cees het hoogst van allen (97 bij een maximum van 112; zie hoofdstuk 4 voor de betekenis van deze score). Voor het heden scoort Cees 61, nog steeds bij de hoogsten, maar aanzienlijk lager.

⁵⁹Telkens $\underline{V} > .90$, $p < .001$.

⁶⁰In vier-clusteroplossing $\underline{V} = .70$, $n = 81$; in vijf-clusteroplossing $\underline{V} = .68$, $n = 97$.

⁶¹In vier-clusteroplossing $\underline{V} = .48$ $n = 58$; in vijf-clusteroplossing niet herkenbaar.

⁶²Overigens is wel berekend of de schaalbetrouwbaarheid ernstig verandert wanneer deze variabelen meewegen. Dat bleek niet het geval.

<i>Verhaallijn</i>	Afstand-nabijheid		.17 *	-.20 *
	Afwijzing-aanvaarding	.25	-.25	
	Chaos-houvast	-.34	.17 *	.24
<i>Periode</i>	Jeugd	.63	-.27	-.50
	Heden	-.66	.22	.61
<i>Waardering</i>	Ongewenst	.60	-.92	.34
	Neutraal/gemengd	-.69	.99	-.31
	Gewenst	.16 **		
<i>Rollen</i>	Moeder	.19 *		
	Zus	.19 *		
	Partner	-.18 *	.18 *	
	Kinderen	-.15 **		
	Hulpverlener	-.19 *		
	School	.20		
	Inwonend gezin	.16 **		
	Familie	.16 **		
	Werk	-.19 *		.16 **
	Mannen		.19 *	
	Mensen		.19 *	
<i>Geloof</i>	--	--	--	
<i>Seksualiteit</i>	Algemeen		-.15 **	-.16 **
	Opvattingen	-.19 *		

vet: uiteindelijke clustercentra.

N = 247. Correlaties in V; alle gepresenteerde uitkomsten significant $p < .001$ tenzij aangegeven met * : $p < .010$, **: $p < .050$.

^x $\alpha = .69$, n = 125 (51 %). ^y $\alpha = .70$, n = 79 (32 %). ^z $\alpha = .46$, n = 43 (17 %).

Cluster 1 vormt zich rond de variabelen jeugd en ongewenste waardering. Dat correleert met de verhaallijn afwijzing-aanvaarding en fragmenten over zijn schoolervaringen. Het cluster wordt ingekleurd met verschillende personen: moeder en zus, het gezin dat bij hen inwoonde en de familie. Dat geeft een inhoudelijke lading aan de ongewenste waardering. Cluster 1A krijgt als extra centrum de verhaallijn macht-onmacht en een lichte correlatie met fragmenten over seksueel misbruik. De helft van de fragmenten over geloof in het algemeen en over de geloofscontext in het bijzonder bevindt zich in dit deelcluster. Het zwakke Cluster 1B concentreert zich op de verhaallijn afstand-nabijheid en correleert met gewenste waardering.

In cluster 2 wordt het centrum gevormd door de neutrale of gemengde waardering. De bijna totale correlatie toont hoezeer deze variabele het cluster beheerst. Daarnaast blijft slechts een lichte correlatie met heden over en een licht negatieve correlatie met de verhaallijn afwijzing-aanvaarding. De bijbehorende personen zijn Dennis' partner en mannen dan wel mensen in het algemeen. In dit cluster bevinden zich de fragmenten over geloofshouding. Vanuit de alternatieve clusteroplossingen is een licht verband met de verhaallijn chaos-houvast, met de volwassenheid en met fragmenten over zijn hulpverlener op te merken.

Cluster 3 blijft statistisch gezien problematisch. Inhoudelijk komen we niet verder dan de centra heden en ongewenste waardering, de correlatie met de

verhaallijn chaos-houvast en een associatie met werk en opvattingen over seksualiteit.

Een opvallend verschil tussen het patroon bij Dennis en het patroon bij de andere respondenten is dat het accent in het verhaal van Dennis valt op de periode van zijn jeugd. De fragmenten over deze periode maken bij hem 54 % uit (n = 133) van het totaal tegen 35 % bij alle respondenten gezamenlijk. Dat komt bij Dennis vooral in mindering op het aantal fragmenten over de volwassenheid. Ook het aantal fragmenten met gewenste waardering is relatief laag (4 % tegen 13,7 % voor het totaal) Het geheel toont een ongewenst gewaardeerd verhaal over zijn jeugd, waarbij de geloofscontext deelt in de negatieve inkleuring. Er is wel een positief tegengeluid (cluster 1B), maar dat blijft weinig gearticuleerd. Het heden komt in de clusters 2 en 3 aan de orde, waar het een ongewenste of neutraal / gemengde waardering heeft. Hier komt de verhaallijn chaos-houvast naar boven. De sporadische fragmenten over geloofshouding zitten in het neutraal / gemengde segment. Dennis heeft op het moment van het interview weinig mogelijkheden om tot een meer geïntegreerd of gewenst te waarderen verhaal te komen⁶³. Het geloof, dat deelt in de ongewenste waardering, heeft hij losgelaten.ERIK

In het materiaal van Erik is geen bevredigende oplossing te vinden. Bij de verschillende oplossingsvarianten blijft het aantal clusters met onvoldoende schaalbetrouwbaarheid te groot. In de losse clusters die bij verschillende varianten voldoende schaalbetrouwbaarheid hebben worden een aantal verbanden zichtbaar, die enige aanleiding geven tot interpretatie van de narratieve structuur, maar hier niet als totaal kunnen worden gepresenteerd. Ook zie ik af van het presenteren van statistische gegevens.

Het eerste verband bestaat tussen jeugd, de verhaallijn afstand-nabijheid, geloofscontext en gewenste waardering. Daarin komen de kerk en de wijze man die Erik inspireert aan de orde. Het tweede verband vinden we tussen jeugd, de verhaallijn macht-onmacht, seksueel misbruik, ongewenste waardering. Hier komen Eriks vader en stiefmoeder ter sprake. Het derde verband betreft de volwassenheid, ongewenste of neutrale / gemengde waardering, de verhaallijn afstand-nabijheid en seksuele ervaringen die niet als misbruik worden geduid. Hier spelen verschillende partnerrelaties, hulpverleners en zijn kind een rol. Het vierde verband omvat heden, de verhaallijn waarheid, neutrale of gemengde waardering en geloofshouding. Hier spelen geen specifieke personen een rol, maar wel mensen in het algemeen.

De onduidelijke structuur kan een aanwijzing zijn dat Erik nog niet in staat is tot een geordend verhaal te komen. Dat zou kunnen leiden tot de vraag in welke mate zijn narratieve competentie is ontwikkeld dan wel beschadigd door zijn vroege levenservaringen. Opvallend in deze structuur is de tweeledigheid van verhalen over zijn jeugd, waarbij geloof en misbruik in verschillende verhaallijnen aan de orde komen. Dezelfde spreiding wordt zichtbaar als we volwassenheid en heden vergelijken. Verder valt op dat in het heden geen concrete personen meer gevonden worden. Daarmee zijn ook corrigerende relationele ervaringen beperkt. Ik herinner aan het gegeven dat Erik emotioneel niet in staat was de vragenlijst

⁶³Dat stemt overeen met het aantal symptomen. Voor de periode van zijn 16e tot vorig jaar scoorde Dennis boven het gemiddelde met 82. Voor het heden scoort Dennis nog steeds 64, het hoogst van allen.

bij het interview te voltooien. Zo wordt het materiaal tenslotte geduid in termen van verwarring en vastlopen in de verwerking.

FRITS

In het materiaal van Frits is een acceptabele vier-clusteroplossing te vinden⁶⁴. Op basis van de frequenties lijkt het optimum bij vier of vijf clusters te liggen. In een vijf-clusteroplossing hebben 3 clusters onvoldoende schaalbetrouwbaarheid. In de vier-clusteroplossing geldt dat voor één cluster, terwijl de overige clusters goed interpreteerbaar blijken.

Tabel 5.8 Correlaties van clusters met variabelen bij Frits

		Cluster 1	Cluster 2 x	Cluster 3 y	Cluster 4 z
Verhaallijn	(On)zichtbaar	.48	-.26	-.21	
	Conflict-harmonie	-.32	.32		
	Dienst-autonomie			.27	
Periode	Jeugd	-.30			.50
	Volwassenheid	-.21	.33		-.23
	Heden	.47			-.34
Waardering	Ongewenst	-.28	.39	-.20	ns
	Gewenst	.30	-.28		-.20
Rollen	Zelf	.26	ns	-.22	-.25
	Vader	-.36	-.25		.82
	Moeder	-.26			.53
	Broer				.20
	Ex-vrouw		.22		
	Mannen (alg)	-.37	-.21		.68
	Vrouwen (alg)			-.23	.30
	School			.31	
	Omgeving (totaal)	-.29		.51	
	Gezin (totaal)	-.41	-.24		
Geloof	Algemeen	-.23	-.24	.72	
	Kerk	-.20		.47	
	Jezus			.34	
	Seminarie			.38	
	Symbool-personen			.30	
Seksualiteit	Misbruik				.41

vet: uiteindelijke clustercentra. **ns** = niet significant correlerend clustercentrum.

N = 330. Correlaties in V: alle gepresenteerde uitkomsten significant $p < .001$.

^w $\alpha = .70$, n = 119 (36 %). ^x $\alpha = .49$, n = 71 (22 %). ^y $\alpha = .69$, n = 64 (19 %). ^z $\alpha = .76$, n=76 (23 %).

Cluster 1 vormt zich rond heden en de verhaallijn onzichtbaar (Frits' parallel van de verhaallijn afstand-nabijheid). Het gaat daarbij vooral om de gewenste pool van de verhaallijn: het aangaan van relaties waarin Frits niet langer onzichtbaar blijft. Er zijn duidelijke correlaties met gewenste waardering en het spreken over

⁶⁴Deze case study is gedocumenteerd in Ganzevoort (2001).

zichzelf (zelfbeeld). De fragmenten over zijn kinderen en zijn huidige partner komen vooral in dit cluster voor. Het cluster correleert negatief met Frits' gezin van herkomst en met geloof.

Cluster 2 blijft incoherent en lastig te interpreteren. Het cluster draait om de verhaallijn conflict (vgl. macht-onmacht), ongewenste waardering, volwassenheid en Frits' ex-vrouw. Overigens correleert binnen dit cluster volwassenheid negatief met de verhaallijn conflict en de ongewenste waardering, wat ook in het gebrek aan samenhang uitkomt. Het cluster kan dan ook voor de interpretatie van de totaalstructuur weinig opleveren.

Cluster 3 cirkelt rond geloof (en allerlei deel variabelen) en de bredere sociale context. Er is een lichte samenhang met de verhaallijn dienen (met als tegenpool autonomie of identiteit). Het cluster correleert negatief met de ongewenste waardering. Er lijkt een lichte (statistisch niet-significante) samenhang met het heden en een gewenste waardering te bestaan, maar sterk gearticuleerd is dit niet. Wel worden de religieuze fragmenten sterk als gewenst gewaardeerd en verbonden met het heden.

Cluster 4 heeft als kernen Frits' vader en de rest van het gezin van herkomst en jeugd. Er is een sterke correlatie met seksueel misbruik en een licht negatieve correlatie met gewenste waardering. De betekenis van het cluster wordt uitgebreid met uitspraken die Frits doet over mannen of vrouwen in het algemeen. Binnen de fragmenten van dit cluster valt een correlatie op tussen de verhaallijn conflict en Frits' moeder ($V = .24$, $p < .05$) en (negatief) tussen de verhaallijn conflict en God ($V = -.23$, $p < .05$).

Wanneer cluster 2 buiten de verdere interpretatie blijft, dan laat zich de volgende structuur in Frits' narratieve constructie beschrijven. In cluster 4-fragmenten vertelt Frits het verhaal van de achtergrondsituatie van zijn gezin van herkomst, van zijn jeugd en van zijn ervaringen van seksueel misbruik. Centrale relaties bevinden zich alle in het gezin van herkomst. De verhaallijn conflict is met dit cluster geassocieerd. Hoewel ze in fragmenten van dit cluster voorkomen, passen God, Frits' broer en seksualiteit niet in het patroon van ongewenste jeugdverhalen (zoals blijkt uit hun onderlinge correlaties), wat een aanduiding zou kunnen zijn dat ze een aanzet voor een tegenverhaal vormen. Sterk ontwikkeld is dit tegenverhaal niet.

In cluster 3-fragmenten vertelt Frits zijn overlevingsstrategie van dienen, die doorloopt in zijn volwassenheid. In deze overlevingsstrategie gebruikt hij religieuze beelden. De centrale relaties bevinden zich in de bredere en minder persoonlijk aangeduide sociale omgeving, die ongewenst gewaardeerd wordt. De centrale verhaallijn dienen wordt hier wel als gewenst gewaardeerd. Algemene religieuze variabelen correleren met deze verhaallijn; specifieke religieuze variabelen (God, Jezus) met gewenst. De kerk wordt echter ongewenst gewaardeerd. Het cluster correleert niet met een bepaalde levensperiode, wat aanduidt dat het meer een dimensie dan een episode is. Symbolische figuren (zoals Izaäk) correleren met het heden; fragmenten over Jezus correleren (bijna significant) met de jeugd. Hoewel dit cluster niet ongewenst is, is het ook zeker niet het ideale verhaal van de verteller. Het kan dan ook het beste als een ambivalent verhaal van overleven worden beschreven, gewenst in verhouding tot het oorspronkelijke conflict, ongewenst in verhouding tot het herstel van het heden.

In cluster 1-fragmenten construeert Frits zijn verhaal voor het heden, waarin nabijheid en verbondenheid zijn doel zijn (de gewenste pool van de verhaallijn onzichtbaar). Centrale relaties zijn die met zijn huidige partner en zijn kinderen, maar er blijft enige afstand of moeite, zoals blijkt uit de lichte correlaties tussen neutrale of gemengde waardering en seksualiteit. Het cluster is niet geheel coherent, want de clusterkernen onzichtbaar en heden correleren negatief. Zo lijken de kernen beide een deel van het cluster te bepalen. Heden correleert namelijk ook met de verhaallijn conflict (in een niet ongewenste waardering). Hoewel geloof negatief met het cluster als geheel correleert, worden ook binnen dit cluster fragmenten over geloof als gewenst gewaardeerd.

Zo vertelt Frits zijn verhaal via de kruispunten van de verhaallijnen en perioden. Hij beschrijft zichzelf als een kind dat een dienende rol koos in een situatie van conflict waarin zijn belangen en behoeften onzichtbaar waren gemaakt. In die dienende rol loopt hij als volwassene vast in de relaties met een onpersoonlijke sociale context. Nu probeert hij de rol van nabije verbondenheid te creëren in een situatie waarin hij door anderen gezien wordt en tracht hij conflicten constructief te hanteren.

GERT

In het materiaal van Gert is een bevredigende drie-clusteroplossing en een acceptabele vier-clusteroplossing te vinden. De drie clusters van de eerste oplossingsvariant tonen alle drie voldoende schaalbetrouwbaarheid en hebben een redelijk interpretatievermogen. Van de andere variant hebben drie van de vier clusters voldoende schaalbetrouwbaarheid. Het interpretatievermogen is iets beter dan bij de eerste variant, met name als het gaat om de relatie tussen clusters en levensperioden. Er bestaat een sterke samenhang tussen de twee varianten⁶⁵: één van de clusters (2) blijft bestaan; van de andere twee clusters (1 en 3) splitsen gedeelten af die samen een nieuw (en onvoldoende betrouwbaar) cluster vormen. Ik presenteer derhalve de drie-clusteroplossing en laat de vier-cluster-variant meespreken bij de interpretatie.

Cluster 1 vormt zich rond de kernen van ongewenste waardering en de verhaallijn verlies. Er wordt een duidelijke reeks van correlaties zichtbaar met verschillende aspecten van geloof, en met Gerts moeder. Dit patroon blijft bestaan in de vier-cluster-correlatie. De helft van het cluster (1A) blijft zelfstandig en voldoende betrouwbaar bestaan, waarbij een sterke correlatie met de jeugd ontstaat en de correlatie met ongewenst verdwijnt. De andere helft van het cluster (1B) voegt zich samen met een deel van cluster 3 en correleert met heden. In dat nieuwe (onvoldoende betrouwbare) cluster vervallen de correlaties met personen en geloofsvariabelen, uitgezonderd geloofshouding.

Tabel 5.9 Correlaties van clusters met variabelen bij Gert

	<i>Cluster 1 x</i>	<i>Cluster 2 y</i>	<i>Cluster 3 z</i>
--	--------------------	--------------------	--------------------

⁶⁵De correlatie tussen de oplossingsvarianten is zeer hoog: $\sqrt{V} = .85$, $p < .001$.

<i>Verhaallijn</i>	Afstand-nabijheid	-.31	.67	-.37
	Macht-onmacht	-.39	-.44	.82
	Verlies	.67	-.43	-.21 **
	Identiteit-verwarring		.22 **	-.26 *
<i>Periode</i>	Jeugd		-.27 *	
	Heden		.22 **	
<i>Waardering</i>	Ongewenst	.40	-.92	.54
	Neutraal/gemengd	-.30	.72	-.43
	Gewenst	-.20 **	.42	-.23 **
<i>Rollen</i>	Moeder	.24 *		-.23 *
	Tehuis		-.20 **	.27 *
	Slachtoffers (alg)	-.28		.30
	Kerk	.26 *		
	Partner		.22 *	
<i>Geloof</i>	Algemeen	.39		-.21 **
	God	.34		
	Duivel	.28 *		
	Houding	.38		-.21 **
<i>Seksualiteit</i>	Algemeen	-.29		.33
	Misbruik	-.29		.42

vet: uiteindelijke clustercentra. **ns** = niet significant correlerend clustercentrum.

N = 128. Correlaties in V; alle gepresenteerde uitkomsten significant $p < .001$ tenzij aangegeven met

* : $p < .010$, **: $p < .050$.

^x $\alpha = .66$, $n = 38$ (30 %). ^y $\alpha = .74$, $n = 45$ (35 %). ^z $\alpha = .65$, $n = 45$ (35 %).

Cluster 2 heeft als kernen een neutrale of gemengde waardering, de verhaallijn afstand-nabijheid en het heden. Het cluster correleert verder met de verhaallijn identiteit, gewenste waardering en Gerts partner. Dit cluster blijft onveranderd in de andere oplossingsvariant.

Cluster 3 ontstaat rond de verhaallijn macht-onmacht en een ongewenste waardering. Het correleert met het kindertehuis waar Gert lang woonde, met slachtoffers van misbruik in het algemeen, en met opmerkingen over seksualiteit in het algemeen en seksueel misbruik in het bijzonder. In de vier-clusteroplossing blijft de helft (3A) zelfstandig bestaan in een voldoende betrouwbaar cluster, waarbij de jeugd een nieuw centrum vormt. De andere helft van het cluster (3B) voegt zich bij het reeds genoemde onvoldoende betrouwbare cluster.

Dit nieuwe cluster correleert iets sterker met cluster 3 dan met cluster 1⁶⁶. Inhoudelijk deelt het met cluster cluster 1 de positieve correlatie met de verhaallijn verlies en met geloofshouding, terwijl cluster 3 negatief correleert met het nieuwe cluster. Daarom beschouw ik het nieuwe cluster vooral in de lijn van cluster 1 met als eigen karakteristiek de focus op het heden.

De narratieve structuur van het materiaal toont zo twee kernclusters die vooral op de jeugd betrekking hebben (1A en 3A). In het ene (3A) staat de verhaallijn macht-onmacht centraal en daarin komen seksueel misbruik, het tehuis en slachtoffers ter sprake. In het andere (1A) staat de verhaallijn verlies centraal, en

⁶⁶Correlatie met cluster 3 V = .28, $p < .010$; met cluster 1 V = .24, $p < .010$.

hier komt vooral de religieuze thematiek aan de orde. Het valt op dat cluster 3A daarbij sterk als ongewenst wordt gewaardeerd, terwijl in cluster 1A de correlatie met ongewenst verdwenen is.

Het andere cluster (2) en het combinatiecluster in de vier-clusteroplossing (1B-3B) betreffen beide het heden. In cluster 2 is dat verbonden aan de verhaallijn afstand-nabijheid en (in lichtere mate) identiteit. Dat betreft zijn partner en neigt naar een gewenste waardering. Het combinatiecluster blijft ongewenst en bouwt voort op de verhaallijn verlies.

Deze structuur is daarmee vooral thematisch van aard. In zijn jeugd spelen voor Gert twee zaken: het seksueel misbruik dat vooral met macht te maken had, en het verlies (van zijn moeder, zijn vertrouwen enzovoorts) dat ook zijn geloof raakt. Dit laatste thema is minder negatief geladen. Het verlies werkt wel op een belastende manier door in het heden, met name in zijn geloofshouding, maar daartegenover ontwikkelt zich een nieuwe verbondenheid en een nieuw zelfbewustzijn, juist ook in de relatie met zijn partner. Het valt op dat de twee thema's van zijn jeugd gearticuleerd en consistent naast elkaar staan, terwijl in het heden slechts één consistent cluster overblijft; het andere (combinatiecluster) lijkt meer de nasleep van de twee thema's van zijn jeugd te zijn.

HENK

Het materiaal van Henk biedt slechts een bevredigende twee-clusteroplossing. De twee clusters hebben voldoende schaalbetrouwbaarheid. De interpretatiemogelijkheden zijn uiteraard wat beperkter, omdat de twee clusters geheel elkaars spiegelbeeld zijn, en omdat de correlaties met perioden en rollen vrijwel ontbreken. Dat zal ik op de noemer brengen van polarisatie, maar voor het achterhalen van de verdere differentiatie van de structuur is dat enigszins onbevredigend. Daarom neem ik weer mijn toevlucht tot verheldering vanuit andere oplossingsvarianten. Voor de vier- en vijf-clusteroplossing geldt dat de clusters op één tekstfragment na steeds behoren tot één van de twee clusters⁶⁷. Hoewel de meeste van deze deelclusters onvoldoende schaalbetrouwbaarheid hebben, geven ze wel een indicatie voor de nadere interpretatie.

In cluster 1 zijn de kernen neutrale of gemengde waardering en (niet-correlerend) volwassenheid. Het cluster hangt samen met de verhaallijn afstand-nabijheid en met uitspraken over God. De deelclusters bieden een verdere uitwerking. Deelcluster 1A correleert duidelijk met jeugd en heden, toont naast de neutrale of gemengde waardering ook een verband met gewenste waardering, en met de verhaallijn macht-onmacht. Belangrijke personen zijn Henks gezin van herkomst, zijn huidige partner en de mensen die hij tijdens een pastorale training ontmoet. Deelcluster 1B⁶⁸ correleert sterk met volwassenheid. De verbinding met neutrale of gemengde waardering blijft opnieuw bestaan. De verhaallijn afstand-nabijheid komt hier terug naast de verhaallijn identiteit-verwarring. Een belangrijk persoon in dit deelcluster is opnieuw zijn huidige partner. De negatieve correlatie met seksualiteit in het algemeen blijft bestaan. Verder is er een positieve correlatie met geloofsinhoud en -gedrag.

⁶⁷Correlatie tussen twee- en vier- of vijf-clusteroplossing boven $\underline{V} = .90$, $p < .001$. Correlatie tussen vier- en vijf-clusteroplossing $\underline{V} = .85$, $p < .001$.

⁶⁸In vijf-clusteroplossing voldoende schaalbetrouwbaarheid.

Cluster 2 vormt zich rond de kernen ongewenste waardering, de verhaallijn macht-onmacht en opnieuw (niet-correlerend) volwassenheid. Daarnaast zijn er positieve correlaties met de verhaallijn schuld-onschuld, met jeugd en met seksualiteit (algemeen en opvattingen). In de deelclusters treedt differentiatie op. Het ene (2A)⁶⁹ richt zich op schuld-onschuld, jeugd, ongewenste waardering en seksueel misbruik; het andere (2B) op macht-onmacht, volwassenheid, ongewenste waardering en geloofscontext.

Tabel 5.10 Correlaties van clusters met variabelen bij Henk

		Cluster 1 <i>y</i>	Cluster 2 <i>z</i>
Verhaallijn	Afstand-nabijheid	.29	-.29
	Macht-onmacht	-.23 *	.23 *
	Schuld-onschuld	-.22 *	.22 *
Periode	Jeugd	-.25	.25
	Volwassenheid	ns	ns
Waardering	Ongewenst	-.10	1.0
	Neutraal/gemengd	.63	-.63
	Gewenst	.44	-.44
Rollen		--	--
Geloof	God	.24 *	-.24 *
Seksualiteit	Algemeen	-.22 *	.22 *
	Opvattingen	-.20 *	.20 *

vet: uiteindelijke clustercentra. **ns** = niet significant correlerend clustercentrum.
N = 170. Correlaties in *y*; alle gepresenteerde uitkomsten significant $p < .001$ tenzij aangegeven met * : $p < .010$.
y $\alpha = .65$, $n = 104$ (61 %). *z* $\alpha = .65$, $n = 66$ (39 %).

Voor de verschillende perioden in het verhaal van Henk worden zo delen van clusters zichtbaar. Voor zijn jeugd is dat cluster 2 in globale zin en zijn het meer specifiek de deelclusters 1A en 2A. Daarmee treedt de polariteit scherper aan de dag. Enerzijds is er een patroon (1A) van gemengde tot gewenste waardering en belangrijke positieve relaties in jeugd en heden (op welke periode overigens het accent ligt). Anderzijds is er een patroon (2A) van ongewenste waardering, schuld-onschuld en seksueel misbruik. Voor de volwassenheid gaat het om cluster 1B en 2B. Daar verschijnt aan de ene kant het patroon (1B) van gemengde waardering, afstand-nabijheid en identiteit-verwarring, geloofsinhoud en -gedrag en zijn huidige partner. Aan de andere kant treffen we het patroon (1B) van ongewenste waardering, macht-onmacht en geloofscontext. Voor het heden is er alleen het al beschreven deelcluster 1A.

Het geheel is zo te interpreteren in termen van polariteit. Henk vertelt zijn verhaal in twee duidelijk onderscheiden patronen met elk een eigen chronologische en thematische ordening. Hij vertelt een verhaal van gemengde tot gewenste waardering in relatie met anderen. Daarin ligt ook de ontwikkeling van een eigen

⁶⁹In vier- en vijf-clusteroplossing voldoende schaalbetrouwbaarheid

identiteit. Tegelijk vertelt hij een doorgaand verhaal van schuldvragen rond seksueel misbruik in de jeugd dat verschuift naar onmacht in de volwassenheid. Voor het heden overheerst het meer positieve verhaal. Dat leidt tot de lezing van Henks verhaal als een verhaal van verwerking, maar niet van integratie. Ik zie die verwerking terug in de radicale afname van probleemvelden die een mogelijk gevolg van seksueel misbruik zijn. Hij scoorde voor de periode van zijn volwassenheid net onder het gemiddelde, voor het heden scoort hij zeer laag (zie hoofdstuk 4). Tegelijk blijft echter in de verhaalstructuur een gepolariseerde dubbelheid bestaan.

Ivo

In het materiaal van Ivo is een bevredigende vier-clusteroplossing te vinden. Bij andere oplossingen ontstaan naast clusters vergelijkbaar met de hier gepresenteerde steeds clusters met een omvang van 2 of 3 fragmenten, terwijl de andere clusters veelal onvoldoende schaalbetrouwbaarheid hebben. In de huidige oplossing ligt slechts één cluster (2) net onder de grens die we aanhouden voor schaalbetrouwbaarheid. Cluster 3 is vrij klein, maar voldoende betrouwbaar en interpreteerbaar.

In cluster 1-fragmenten vertelt Ivo het verhaal van zijn jeugd. Dat is het enige clustercentrum. Uiteraard spelen hierin personen van het gezin van herkomst, alsmede de dader (zijn oom) een belangrijke rol. Het cluster correleert verder met seksualiteit in het algemeen, maar daarbinnen vooral met seksueel misbruik. Inhoudelijk is het niet sterk gekleurd. De verhaallijn schuld-onschuld is enigszins ondervetegenwoordigd. Binnen de fragmenten van dit cluster is er geen samenhang tussen een bepaalde verhaallijn en een bepaalde waardering.

Cluster 2 (met bijna voldoende schaalbetrouwbaarheid) betreft Ivo's volwassenheid. Het tweede (niet-correlerende) clustercentrum is de verhaallijn macht-onmacht. De waardering is duidelijk ongewenst. Verder is er een verband aan met geloofsvariabelen (algemeen, God, houding), maar niet met belangrijke personen.

Het kleine cluster 3 betreft eveneens de volwassenheid. Hier zijn de verhaallijn afstand-nabijheid, een neutrale of gemengde waardering, en de kerk en zijn partner aanvullende clustercentra. Verder zijn er verbanden met vrienden en mensen in het algemeen, geloof (algemeen en context in het bijzonder) en seksuele ervaringen.

In cluster 4 tenslotte komt het heden ter sprake. Dat is het enige clustercentrum. Het correleert met de verhaallijn schuld-onschuld, gewenste waardering en relaties totaal (partner en kinderen). Er zijn duidelijk negatieve correlaties met het gezin van herkomst en seksueel misbruik.

In het geheel valt op dat de fragmenten over zijn jeugd divers blijven, zowel wat verhaallijn als wat waardering betreft. Op die punten blijft het verhaal ongedifferentieerd. De differentiatie treedt op in Ivo's volwassenheid, met verschillende verhaallijnen en waarderingen.

Tabel 5.11 Correlaties van clusters met variabelen bij Ivo

		<i>Cluster 1</i> <i>w</i>	<i>Cluster 2 x</i>	<i>Cluster 3 y</i>	<i>Cluster 4 z</i>
<i>Verhaallijn</i>	Afstand-nabijheid			.31	
	Schuld-onschuld				.20 *
	Macht-onmacht		ns	-.31	
<i>Periode</i>	Jeugd	.98	-.29		-.64
	Volwassenheid	-.32	.84	.38	-.49
	Heden	-.64	-.44		.95
<i>Waardering</i>	Ongewenst		.33		
	Neutraal/gemengd		-.25	.20 *	
	Gewenst				.21 *
<i>Rollen</i>	Vader	.35			-.21 *
	Moeder	.42			-.26
	Broer / zus	.20 *			
	Oom	.37			-.28
	Partner	-.30		.32	
	Vrienden			.22	
	Kerk			.35	
	Mensen			.23	
	Gezin (totaal)	.45		.28	-.29
	Relaties (totaal)	-.34			.23
<i>Geloof</i>	Algemeen		.21 *	.20 *	
	God	-.28	.23		
	Houding		.31		
	Context			.28	
<i>Seksualiteit</i>	Algemeen	.26			-.25
	Ervaringen	-.20 *		.22	
	Misbruik	.52			-.39

vet: uiteindelijke clustercentra. **ns** = niet significant correlerend clustercentrum.

N = 212. Correlaties in V; alle gepresenteerde uitkomsten significant $p < .001$ tenzij aangegeven met

*: $p < .010$.

^w $\alpha = .77$, $n = 65$ (31 %). ^x $\alpha = .58$, $n = 33$ (16 %). ^y $\alpha = .63$, $n = 12$ (6 %). ^z $\alpha = .74$, $n = 102$ (48 %).

In het ene patroon (2) vinden we het ongewenste verhaal van de macht, verbonden met geloofsitems. Dat moet - in het licht van de inhoudsanalyse niet geïnterpreteerd worden alsof Ivo het geloof negatief beleeft. Wel is het zo dat hij zich onmachtig voelt om te leven in overeenstemming met zijn geloof. Het andere patroon (3) beschrijft de soms lastige, maar tegelijk minder ongewenste nabijheid die hij vindt in contacten met anderen (partner, vrienden, geloofsgenoten). Het naast elkaar bestaan van deze patronen laat zien dat het 'dubbellevens' waarover Ivo spreekt ook in de structuur van zijn verhaal terug te vinden is. Voor het heden zoekt Ivo een ander verhaal, waarin hij probeert zijn eigen schuld en onschuld te onderscheiden. Dat leidt tot een gewenste waardering.

Uit de structuuranalyse wordt zo duidelijk dat voor Ivo het meest ingewikkelde deel van het verhaal ligt in zijn volwassenheid. Het verhaal over zijn jeugd is niet duidelijk geladen en het verhaal over het heden is positiever gestemd. In het verhaal over zijn volwassenheid zoekt hij nog naar begrippen die

hem helpen om te onderscheiden tussen eigen verantwoordelijkheid voor zijn gedrag en de machteloosheid om dat te veranderen.

JAN

Het materiaal van Jan stelt voor een luxe-probleem. Er zijn namelijk twee goede clusteroplossingen en één bevredigende. In een twee-clusteroplossing zijn de clusters sterk en hebben ze een duidelijke inkleuring op de punten van waardering, verhaallijnen en periode, maar een beperkte invulling van belangrijke personen en geloof. De drie-clusteroplossing kent ook heldere clusters, maar heeft minder afgetekende perioden en waardering, terwijl de details bij belangrijke personen en geloof ontbreken. In de vier-clusteroplossing verschijnen drie sterke en één onvoldoende betrouwbaar cluster. De detaillering is echter veel beter. Zowel in de drie- als in de vier-clusteroplossing blijft het ene cluster uit de twee-clusteroplossing grotendeels ongewijzigd. Het andere cluster splitst zich, maar bij de verschillende varianten langs enigszins verschillende lijnen. De onderlinge correlatie tussen de verschillende varianten is goed⁷⁰. Met het oog op de meer gedetailleerde interpretatie presenteer ik de vier-clusteroplossing. Waar gewenst verwijs ik naar de andere varianten.

Cluster 1 vormt zich rond de kernen heden, neutrale of gemengde waardering, en de verhaallijn afstand-nabijheid. Daarnaast is er een verband met geloofshouding. Negatieve correlaties zijn er met de verhaallijn macht-onmacht, zijn zwager (de dader), de kerk, geloofscontext en seksualiteit (algemeen en misbruik).

In cluster 2 zijn de kernen jeugd, seksueel misbruik, zwager en ongewenste waardering. Verder zijn er correlaties met seksualiteit in het algemeen en personen uit het gezin van herkomst. Het cluster correleert negatief met de verhaallijn afstand-nabijheid en met zijn partner en omgeving.

Tabel 5.12 Correlaties van clusters met variabelen bij Jan

		<i>Cluster 1</i>	<i>Cluster 2 x</i>	<i>Cluster 3 y</i>	<i>Cluster 4 z</i>
<i>Verhaallijn</i>	Afstand-nabijheid	.40	-.21 **		-.27 *
	Macht-onmacht	-.46		.20 **	.27 *
<i>Periode</i>	Jeugd		.86	-.24 *	-.23 **
	Volwassenheid	-.39	-.30		.57
	Heden	.52	-.54	ns	-.26 *
<i>Waardering</i>	Ongewenst	-.41	.38		ns
	Neutraal/gemengd	.45	-.30		
	Gewenst			.39	

⁷⁰Tussen de twee- en de drie-clustervariant $\underline{V} = .74$, $p < .001$. Tussen de twee- en de vier-clustervariant $\underline{V} = .60$, $p < .001$. Tussen de drie- en de vier-clustervariant $\underline{V} = .46$, $p < .001$.

<i>Rollen</i>	Vader		.23 **			
	Moeder		.23 **			
	Zus		.23 **			
	Zwager	-.24 **	.42	-.27 *		
	Hulpverlener				.29 *	
	Kerk	-.35		.75		
	Partner		-.30		.33	
	Kinderen			.20 **		
	Gezin (totaal)		.26 *			
	Omgeving (totaal)		-.20 **	.37		
	Relatie (totaal)		-.28 *		.29 *	
	<i>Geloof</i>	Algemeen			.53	
		Houding	.26 *		.77	
		Context	-.33			
<i>Seksualiteit</i>	Algemeen	-.37	.54	-.30		
	Misbruik	-.39	.73	-.20 **		
	Ervaringen				.21 **	
	Opvattingen				.35	

vet: uiteindelijke clustercentra. **ns** = niet significant correlerend clustercentrum.

N = 116. Correlaties in V; alle gepresenteerde uitkomsten significant $p < .001$ tenzij aangegeven met * : $p < .010$, ** : $p < .050$.

^w $\alpha = .70$, n = 51 (44 %). ^x $\alpha = .75$, n = 28 (24 %). ^y $\alpha = .72$, n = 19 (16 %). ^z $\alpha = .52$, n = 18 (16 %).

Cluster 3 ontstaat rond de kernen geloofscontext (met name kerk), de verhaallijn macht-onmacht en (niet-correlerend) heden. Daarnaast treden er verbanden op met een gewenste waardering, kinderen, omgeving en geloof in het algemeen.

Het zwakke cluster 4 draait om volwassenheid, zijn partner, de verhaallijn macht-onmacht en (niet-correlerend) een ongewenste waardering. Positieve correlaties zijn er met zijn hulpverlener en seksuele opvattingen en ervaringen die niet als misbruik worden gezien. Vanuit de inhoudsanalyse van het interview kan daarbij vooral gedacht worden aan de problemen die Jan ervaart op het vlak van dwangmatige masturbatie.

Zo wordt in het interview een patroon zichtbaar waarin de jeugd (cluster 2) vrij eenduidig getekend wordt in termen van misbruik, ongewenstheid en het gezin van herkomst. Vanuit andere oplossingsvarianten lijkt een licht verband waar te nemen met de verhaallijnen macht-onmacht en verantwoordelijkheid (bij anderen omschreven als schuld-onschuld).

De volwassenheid komt niet aan bod in een erg coherent cluster (4), maar wordt ingevuld met de verhaallijn macht-onmacht. De waardering is weinig gearticuleerd, maar neigt naar het ongewenste. Dit deel van het verhaal lijkt enigszins ambivalent. Enerzijds lijken er parallellen te bestaan met het patroon voor de jeugd (waardering, verhaallijn), anderzijds is er ook een verschuiving waar te nemen, zowel wat betreft de belangrijke personen (partner, hulpverlener), als wat betreft het thema seksualiteit (hier toegespitst op ervaringen en opvattingen). Daarmee ligt dit deel van het verhaal in het verlengde van het verhaal over zijn jeugd, terwijl hij er wel een verschuiving in aanbrengt. Vooralsnog is die verschuiving thematisch (bijvoorbeeld gericht op zijn tekortschieten op het punt

van zelfbevrediging); het is niet een inhoudelijke verandering van waardering of functioneren.

Het heden komt ter sprake in twee clusters (1 en 3), waarbij het ene (1) getekend wordt in een neutrale of gemengde waardering van afstand-nabijheid, het andere (3) in een positieve waardering van macht-onmacht. In het eerste komt Jans geloofshouding ter sprake, in het tweede geloofscontext (met name kerk), en de sociale omgeving en zijn kinderen. Daarmee lijkt cluster 1 meer samen te hangen met aarzelingen rond zijn eigen geloofsbeleving, cluster 3 meer met de als waardevol beschouwde ervaringen in de sociale dimensie van het geloof.

Het geheel toont zo een ontwikkeling van een nogal eenduidig jeugdpatroon, waarvan het verhaalthema macht-onmacht doorloopt tot in het heden, maar geleidelijk positiever wordt ingevuld. Die verschuiving gaat parallel aan een verschuiving in de sociale dimensie van het gezin van herkomst naar de geloofscontext en omgeving. Met dezelfde geleidelijkheid ontstaat daarnaast een tegenverhaal dat in de volwassenheid leidt tot een wat incoherent cluster, maar voor het heden een alternatief verhaal oplevert. In dat alternatieve verhaal krijgt Jans geloofshouding betekenis in de dynamiek van afstand en nabijheid. De waardering blijft vooralsnog gemengd.

KRIS

In het materiaal van Kris is een vrij sterke samenhang te vinden tussen de verschillende oplossingsvarianten (twee tot zes clusters)⁷¹. Belangrijke delen blijven bij elke variant bestaan; bij verhoging van het aantal clusters splitsen clusters zich, maar de ordeningsprincipes veranderen niet drastisch. Boven de drie-clusteroplossing tonen de toegevoegde clusters echter minder verbanden met variabelen en met clusters uit de twee- of drie-clusteroplossing. De interpretatiemogelijkheden nemen daarmee niet toe, terwijl de samenhang wel afneemt. Omdat de drie-clusteroplossing veel details biedt en bij elk cluster voldoende schaalbetrouwbaarheid, presenteer ik die oplossing.

Tabel 5.13 Correlaties van clusters met variabelen bij Kris

		<i>Cluster 1</i> <i>x</i>	<i>Cluster 2</i> <i>y</i>	<i>Cluster 3</i> <i>z</i>
<i>Verhaallijn</i>	Afstand-nabijheid		.30	-.31
	Macht-onmacht	-.35	-.20 **	.52
<i>Periode</i>	Jeugd	-.63	.39	.36
	Heden	.55	-.33	-.31
<i>Waardering</i>	Ongewenst	-.60		.70
	Neutraal/gemengd	.44		-.53
	Gewenst	.25		-.28

⁷¹Correlaties tussen de varianten steeds $\sqrt{r} > .60$, $p < .001$.

<i>Rollen</i>	Vader	-.40	.64		
	Moeder	-.43	.72		
	Broer (eerste dader)	-.20 *			
	Thuis	-.20 *		.23 *	
	Grootouders			.26	
	Tweede dader	-.27		.26	
	Derde dader			.22 *	
	Tweede partner	.22 *			
	Gezin (totaal)	-.48	.53		
	Daders (totaal)	-.32		.27	
	<i>Geloof</i>	Algemeen	.24 *		
		Houding	.26		
	<i>Seksualiteit</i>	Algemeen	-.22 *		.26
Misbruik		-.31		.33	

vet: uiteindelijke clustercentra. **ns** = niet significant correlerend clustercentrum.

N = 169. Correlaties in V; alle gepresenteerde uitkomsten significant $p < .001$ tenzij aangegeven met * : $p < .010$, **: $p < .050$.

^x $\alpha = .81$, n = 83 (49 %). ^y $\alpha = .68$, n = 28 (17 %). ^z $\alpha = .73$, n = 58 (34 %).

Cluster 1 wordt gevormd rond de kernen heden en neutrale of gemengde waardering. Er is ook een correlatie met gewenste waardering. Wat de verhaallijnen betreft is er een negatieve correlatie met macht-onmacht. Van de verhaallijnen chaos-houvast en identiteit bevindt zich tweederde van de fragmenten in dit cluster, maar dat leidt niet tot statistisch significante correlaties. Bij de belangrijke personen valt de veelheid aan negatieve correlaties op. Alleen zijn huidige partner hangt licht samen met dit cluster. Ook geloof (met name houding) hoort bij cluster 1. De samenhang met uitspraken over God is bijna sterk genoeg om op te nemen in het overzicht⁷².

Cluster 2 heeft als kernen Kris' moeder, vader, jeugd en de verhaallijn afstand-nabijheid. Verder zijn er verbanden met de totale thuissituatie van het gezin van herkomst, zijn grootouders en (net te licht) familie en vrienden. Er zijn geen verbanden met waarderingsvariabelen, geloof of seksualiteit.

Cluster 3 concentreert zich ook op de jeugd, maar heeft verder als kernen een ongewenste waardering en de verhaallijn macht-onmacht. Bij de personen zijn er slechts correlaties met de tweede en derde dader en daardoor ook met de verzamelvariabele daders. De samenhang met seksualiteit in het algemeen en misbruik in het bijzonder ligt in dit kader voor de hand.

Voor de interpretatie van het geheel kan cluster 2 het best beschouwd worden als het achtergrondverhaal van zijn jeugd. Hier beschrijft Kris in termen van afstand en nabijheid het gezin van herkomst - met weglating van zijn broer, de eerste dader. Binnen de fragmenten van dit cluster correleert jeugd met neutrale of gemengde waardering (V = .43, $p < .050$). Een ongewenste waardering van jeugdfragmenten is in dit cluster nauwelijks aanwezig. Opvallend genoeg worden binnen dit cluster de verschillende gezinsleden wel ongewenst gewaardeerd, maar correleert de thuissituatie als geheel met gewenste waardering⁷³. Deze

⁷²V = .19, $p < .050$.

⁷³V = .42, $p < .050$.

tegenstrijdige verbanden maken duidelijk waarom het cluster als geheel geen duidelijke waardering kent. Tegen deze achtergrond wordt in cluster 3 het verhaal van seksueel misbruik verteld, dat deels binnen het gezin (zijn broer⁷⁴), deels ook daarbuiten plaats vond. Hier gaat het niet langer over afstand en nabijheid, maar over macht en onmacht, terwijl ook de waardering eenduidig ongewenst wordt. De verwarring die bij sommige respondenten zichtbaar wordt als het gaat om het eigen aandeel in of de betekenis van het misbruik is bij Kris niet aanwezig.

Naast deze twee patronen over zijn jeugd blijft er een derde over waarin het heden centraal staat, maar waarin ook de meeste fragmenten over zijn volwassenheid vallen⁷⁵. De waardering is neutraal/gemengd tot gewenst, maar zeker voor het heden blijft de ongewenste waardering een rol spelen⁷⁶. Tot een duidelijke nieuwe verhaallijn komt het in dit patroon niet. De relationele en religieuze invulling kent ook een ambivalente waardering. Terwijl bij het spreken over zijn huidige partner nauwelijks gewenste waardering meekomt, is het spreken over geloof in het algemeen wel als gewenst geladen. Dat kan vanuit de inhoudsanalyse beter begrepen worden: terwijl hij de relatie met zijn partner niet als hecht beleeft, vindt hij in de eigen invulling van zijn geloof een zinvol engagement en hoop.

De ambivalenties in het patroon voor volwassenheid en heden vallen vooral op in relatie tot het achtergrond- en misbruikverhaal van de twee patronen voor zijn jeugd. In de verwerking lijkt Kris wel helderheid te hebben verworven over de betekenis van zijn levensgeschiedenis, maar minder te kunnen weergeven wat zijn leven nu voor hem betekent of hoe hij verder kan.

LODEWIJK

In het materiaal van Lodewijk lijkt een drie-clusteroplossing het meest zinvol. Bij verdere splitsing ontstaan steeds clusters die zich later weer samenvoegen, waarbij de samenhang tussen de oplossingsvarianten afneemt. Hoewel splitsing in de vijf- en zes-clusteroplossingen nadere interpretatiemogelijkheden biedt, is de schaalbetrouwbaarheid van de deelclusters onvoldoende. Wel kunnen - zoals ook bij andere analyses is gedaan - deze deelclusters dienen voor de inkleuring van de drie clusters. Het ordeningsprincipe voor de gepresenteerde oplossing blijkt de indeling in perioden te zijn.

Cluster 1 vormt zich rond de kern heden. Verder is er alleen een samenhang met gewenste waardering en een aantal negatieve correlaties. Bij andere oplossingsvarianten vinden we twee deelclusters. Het ene (1A) correleert

⁷⁴Hoewel deze niet correleert met het cluster als geheel, komen de helft van de fragmenten over hem in dit cluster voor. Opvallend genoeg correleert Kris' broer binnen dit cluster wel met seksueel misbruik ($\underline{V} = .34, p < .010$), daarbuiten niet. Dat onderstreept de geboden interpretatie van dit cluster in relatie tot cluster 2.

⁷⁵Bij een vier-clusteroplossing splitst dit cluster zich naar de beschreven periode. Het deelcluster voor de volwassenheid kent dan slechts een lichte correlatie met zijn eerste partner, het deelcluster voor het heden toont alleen samenhang met ongewenste waardering en geloofsitems.

⁷⁶Correlatie tussen heden en ongewenst binnen de fragmenten van dit cluster $\underline{V} = .27, p < .050$.

duidelijk met de verhaallijn verwarring-houvast en licht met de verhaallijn toelaten-afweren. Het deelcluster is niet ongewenst, maar ook niet veel verder gearticuleerd. Het andere deelcluster (1B) toont een sterke samenhang met de verhaallijn macht-onmacht, gewenste waardering, geloofsinhoud en uitspraken over God. Er is een lichte samenhang met de hulpverlener.

In cluster 2 is de jeugd het centrum met ongewenste waardering. Er treden veel correlaties op met belangrijke personen in het verhaal van Lodewijk. Allemaal behoren zij tot het gezin van herkomst of de directe omgeving. Wat geloof betreft is het vooral de geloofscontext die correleert, evenals seksualiteit in het algemeen en misbruik in het bijzonder. Er zijn opnieuw twee deelclusters. Het ene (2A) draait om jeugd, ongewenste waardering, de verhaallijn toelaten-afweren, school en misbruik. Het andere (2B) om jeugd, de verhaallijn afstand-nabijheid, de verschillende gezinsleden, de dader en (sterker dan in 2A) seksueel misbruik. Correlaties met geloofsvariabelen zijn er in de deelclusters niet meer.

Cluster 3 tenslotte ontstaat rond de kern volwassenheid en (niet-correlerend) ongewenste waardering. We vinden alleen samenhangen met relaties (partner en kinderen) en seksuele ervaringen die niet als misbruik worden geduid. Het ene deelcluster (3A) heeft als kernen volwassenheid en de verhaallijn macht-onmacht en correleert verder slechts met hulpverlener en opvattingen over seksualiteit. Het andere deelcluster (3B) heeft als kernen volwassenheid, partner, de verhaallijn afstand-nabijheid en (niet-correlerend) ongewenste waardering. Verder zijn er verbanden met kinderen, kerk, werk, geloofsgedrag en niet misbruikende seksuele ervaringen.

Zo krijgen de chronologische patronen in het verhaal van Lodewijk steeds een dubbele inkleuring. Voor het geheel valt op dat die dubbelheid in de jeugd begint met de verhaallijn afstand-nabijheid tegenover toelaten-afweren. In de volwassenheid loopt die eerste door en verschijnt daarnaast de verhaallijn macht-onmacht. In het heden wordt die laatste doorgetrokken en verschijnen daarnaast duidelijk de verhaallijn verwarring-houvast en licht (opnieuw) toelaten-afweren. De verhaallijn afstand-nabijheid, die jeugd en volwassenheid inkleurt, wordt ingevuld met gezinsleden en verschillende seksuele thema's. De waardering blijft onduidelijk. De verhaallijn macht-onmacht lijkt in volwassenheid en heden vooral ingevuld te worden met opvattingen, achtereenvolgens over seksualiteit en over geloof. De samenhang met de hulpverlener loopt ook door. De waardering neemt toe. De verhaallijn toelaten-afweren raakt jeugd en heden, verliest zijn ongewenste waardering, maar ook de verdere inkleuring.

Tabel 5.14 Correlaties van clusters met variabelen bij Lodewijk

		<i>Cluster 1 x</i>	<i>Cluster 2 y</i>	<i>Cluster 3 z</i>
<i>Verhaallijn</i>		--	--	--
<i>Periode</i>	Jeugd	-.50	.98	-.34
	Volwassenheid	-.62	-.35	1.0
	Heden	.98	-.50	-.60
<i>Waardering</i>	Ongewenst	-.35	.30	ns
	Gewenst	.26		

<i>Rollen</i>	Vader	-.27	.28		
	Moeder		.32		
	Broer en zus		.20		
	Familie		.29		
	Partner		-.22	.23	
	Kinderen			.19 *	
	School		.31		
	Dader		.33		
	Gezin (totaal)		.27		
	Relatie (totaal)		-.23	.27	
	<i>Geloof</i>	Context		.20	
	<i>Seksualiteit</i>	Algemeen	-.26	.21	
Misbruik		-.23	.47		
Ervaringen				.20 *	

vet: uiteindelijke clustercentra. **ns** = niet significant correlerend clustercentrum.

N = 245. Correlaties in **V**; alle gepresenteerde uitkomsten significant $p < .001$ tenzij aangegeven met * : $p < .010$.

^x $\alpha = .65$, n = 116 (47 %). ^y $\alpha = .70$, n = 55 (22 %). ^z $\alpha = .62$, n = 74 (30 %).

Een en ander leidt tot de interpretatie dat het verhaal van Lodewijk een behoorlijke samenhang vertoont. De verschillende perioden worden genuanceerd beschreven, en tussen de perioden wordt een verloop zichtbaar dat zowel ontwikkeling als continuïteit laat zien. Dat kan worden begrepen als een teken van verwerking⁷⁷. In deze samenhang speelt geloof een beperkte rol. Lodewijk heeft afstand genomen van het geloofskader waarin hij opgevoed is en zijn eigen geloofsvisie en beleving is beperkt uitgekristalliseerd.

Constructiemethoden

Na deze weergave van de structuuranalyse per interview kan ik de vraag opnemen hoe de mannen in ons onderzoek in het construeren van hun verhalen te werk gaan. Ik zoek dan overeenkomsten op het niveau van de processen van construeren en structureren. Overeenkomsten op het niveau van de uitkomst van die processen kon ik immers niet aanwijzen.

CANONIEKE VERHALEN OF NARRATIEVE COMPETENTIE?

Eerst moet ik nog ingaan op de vraag die oprees uit het ontbreken van boven-individuele patronen of het deze mannen ontbreekt aan narratieve competentie, of aan canonieke verhalen. Die vraag kan nu in grote lijnen beantwoord worden. Het valt immers bij lezing van de structuuranalyses onmiddellijk op dat alleen bij Erik geen coherent patroon gevonden kan worden in het materiaal. Bij alle anderen vinden we wel patronen die tot zinvolle interpretaties leiden en overeenstemmen met de inhoudsanalyse (hoofdstuk 3) en gegevens uit de vragenlijsten (hoofdstuk

⁷⁷Lodewijk's score voor de probleemvelden als mogelijke gevolgen van seksueel geweld is gedaald van 70 (ongeveer gemiddeld) voor de volwassenheid naar 17 (ver onder het gemiddelde) voor het heden.

4). Dit kan suggereren dat het probleem meer bij het ontbreken van canonieke verhalen ligt dan bij de beschadigde narratieve competentie.

Toch verdient die suggestie enige nadere kritiek. Allereerst constateer ik dat naast Erik nog vijf respondenten één onvoldoende coherent cluster in het materiaal hebben. Ook bleek het voor de interpretatie van de structuren regelmatig nodig om gegevens uit verschillende oplossingsvarianten te verbinden. Dat betekent dat de verhalen ook op individueel niveau niet volledig coherent zijn. Het is de vraag of daaruit geconcludeerd mag worden dat er iets schort aan het vertelvermogen van de respondenten; de maatstaven ontbreken immers om te bepalen of deze incoherentie weinig of veel is.

Bovendien moeten we bedenken dat de respondenten over het geheel genomen al een lange weg van verwerking achter de rug hebben. Dat blijkt niet alleen uit de sterke afname van problemen die mogelijk een gevolg zijn van seksueel geweld, zoals in hoofdstuk 4 is beschreven. Bij diverse interviews was het ook uit de structuur van het verhaal af te leiden. Maar belangrijker is misschien de overweging dat deze mannen zichzelf hebben aangemeld om aan het onderzoek deel te nemen, waarschijnlijk vanuit de overtuiging dat ze een verhaal te vertellen hadden, maar tenminste met de wil om dat verhaal te vertellen. Aansluitend bij de opmerkingen van Herman (1993) dat traumata pre-narratief zijn is verwerking van traumata minstens ook de inbedding ervan in de verhalen. De bereidheid om erover te vertellen aan een onderzoeker veronderstelt dan ook een zekere mate van verwerking. Dat die verwerking bij de verschillende mannen niet even ver gevorderd is doet hieraan niet af.

Als deze gedachtengang klopt, dan moeten we aannemen dat de narratieve competentie van de respondenten mogelijk wel beschadigd is door het seksueel misbruik en de problematische context van hun levensgeschiedenis, maar dat er bij de meeste van deze mannen tenminste een gedeeltelijk herstel is opgetreden. In elk geval concludeer ik dan dat het gebrek aan samenhang tussen de verhalen van deze mannen niet door een gebrek aan narratieve competentie veroorzaakt is. De coherentie op individueel niveau is zoveel groter dan op collectief niveau, dat ik tot de slotsom kom dat de andere verklaring (het ontbreken van canonieke verhalen) voor onze groep respondenten meer aannemelijk is. Het vermoeden dat bij slachtoffers van seksueel geweld de narratieve competentie beschadigd is, is daarmee overigens niet weerlegd.

SAMENHANGEN EN PATRONEN

Zo kom ik dan bij de vraag naar de methoden van het construeren en structureren van de verhalen. In de verschillende clusters per respondent verschijnt steeds een patroon van levensperioden, waarderingen, verhaallijnen, belangrijke personen, geloof en seksueel misbruik. Wanneer we nu de eerste drie van deze groepen variabelen beschouwen als de weefdraden waarmee het verhaal geconstrueerd wordt, dan ontdekken we dat geloof en seksueel misbruik daarin steeds op bepaalde manieren een plaats krijgen. De grootste gemene deler is dat ze niet in hetzelfde cluster aan de orde komen. De enige uitzonderingen daarop lijken Dennis en Lodewijk te zijn. Bij de eerste zijn de verbanden overigens zwak; bij de laatste betreft het slechts de geloofscontext. Voor het overige vallen geloof en seksueel misbruik telkens in verschillende patronen. Dat klopt met de negatieve correlatie tussen geloof (algemeen) en seksualiteit (algemeen) die gevonden wordt in het totale materiaal ($\bar{V} = -.20, p < .001$).

De vergelijking van Dennis en Lodewijk met de andere respondenten leidt tot de vraag of er een samenhang is tussen enerzijds het niet uit elkaar houden van geloof en seksueel misbruik in verschillende patronen en anderzijds hun houding ten opzichte van geloof en kerk. In hoofdstuk 4 heb ik beschreven hoe genuanceerd dat laatste bij de respondenten ligt. Ondanks alle diversiteit lijkt er echter toch een onderscheid waar te nemen tussen Dennis en Lodewijk en de andere respondenten. Voor de anderen geldt dat zij op de een of andere wijze energie investeren in geloof (op te vatten in brede zin). Dat kan zich uiten in een positieve betrokkenheid, aversie of eigen invulling en vormgeving. Die invulling kan ook in meer seculiere vormen gebeuren, zoals bij het engagement van Kris, maar blijft dan religieus geladen, bijvoorbeeld door de relatie met liturgie. Hoe ligt dit bij Dennis en Lodewijk? Voor Dennis geldt dat geloof geen rol speelt. Er is bij hem geen aanhangen van en geen verzetten tegen. Het is gewoon niet aan de orde. Dat is bij Lodewijk iets anders, maar ook bij hem lijkt geloof nogal diffuus en marginaal te zijn geworden.

Ik kom op dit punt niet verder dan vermoedens, maar die wil ik dan ook wel uitspreken. Ze gaan in de richting dat het uit elkaar houden van de thema's in de verschillende delen of patronen van het verhaal eraan bijdraagt dat geloof een zingevend tegenwicht biedt aan het seksueel misbruik⁷⁸. In andere woorden: de religieuze dimensie ondersteunt de constructie van een narratieve enclave⁷⁹ die in zekere zin gevrijwaard is tegen de invloed van traumata, of een bijdrage levert aan het herstel van de zingeving (vgl. Elliot 1994 en Ganje-Fling & McCarthy 1996). Het gaat daarbij voor alle duidelijkheid niet om de processen van geloofsontwikkeling of coping; het materiaal van de interviews biedt slechts de huidige (re-)constructie van die processen. Het creëren van een zingevend verhaal staat echter onder druk van de traumatische ervaring en in de mate dat naast of tegenover het verhaal over seksueel misbruik ook een ander verhaal kan worden verteld, wordt de dominante betekenis van het seksueel misbruik mogelijk vermindert.

Voor het beschrijven van de constructieprocessen breng ik nu resultaten uit de structuuranalyse van dit hoofdstuk samen met gegevens uit de inhoudsanalyse van hoofdstuk 3. Dan worden een aantal mogelijke manieren zichtbaar om om te gaan met het vertelmateriaal. Allereerst beschrijf ik twee vormen van het aanbrengen van spreiding van de thematieken van geloof en seksueel misbruik over verschillende patronen in het verhaal: *contrast* en *opeenvolging*. Daarna laat ik aan de hand van het inhoudelijke materiaal zien hoe *herinterpretatie* van gegevens in het verhaal kan dienen bij de constructie⁸⁰.

⁷⁸In een ander kader laat Day (1993) zien dat religieuze taal functioneert als een manier van verbeelding hoe de kloof tussen een onacceptabel gegeven en de hoop op het mogelijke kan worden verzoend. In de vocabulair van verlangen, risico en de nog niet gerealiseerde conversatie spelen het morele en het religieuze een belangrijke rol.

⁷⁹De term 'narratieve enclave' is ontleend aan Young (1989), die beschrijft hoe medisch onderzoek een depersonaliserend effect kan hebben omdat het lichaam geobjectiveerd wordt, en hoe het belichamen van het zelf in een verhaal daartegen kan beschermen.

⁸⁰Wellicht ten overvloede is hier een kanttekening te maken bij de status van het materiaal. De verhalen zijn ontstaan in een interviewsituatie, wat betekent dat de mannen uitgenodigd werden om een constructie te plegen. Of zij in andere situaties, of in interviews met andere

CONTRAST

Bij de methode van het contrast worden de verhalen over geloof en seksueel misbruik naast elkaar verteld. Dat betekent dat sprekend over dezelfde levensperiode geloof in een andere verhaallijn aan de orde komt dan seksueel misbruik. Verschillende interviews bieden hier voorbeelden van. André vertelt het verhaal van zijn volwassenheid langs twee sporen. Enerzijds beschrijft hij zijn partnerrelaties in een verhaallijn van afstand-nabijheid en een neutraal/gemengde waardering. Anderzijds beschrijft hij zijn geloof in een verhaallijn van macht-onmacht en een ongewenste waardering. Ben gebruikt deze methode in zijn verhalen over het heden. In het ene patroon wordt geloof verbonden met het gewenste verhaal van zijn identiteitsvinding. In het andere patroon wordt de ambivalentie van het omgaan met afstand en nabijheid in sociale relaties verteld. Dat laatste is in Ben's verhaal duidelijk geïnterpreteerd als een gevolg van seksueel misbruik. Bij Erik liggen de contrasten in zijn jeugd. Geloof hoort bij de gewenste verhaallijn afstand-nabijheid en seksueel misbruik bij de ongewenste verhaallijn macht-onmacht. Frits heeft als hij vertelt over zijn jeugd binnen het ongewenste verhaal over seksueel misbruik een aanzet voor een tegenverhaal dat onder meer over God gaat. Nadrukkelijker echter wordt het tegenverhaal zichtbaar in het patroon dat doorloopt in de volwassenheid. Hierin vertelt hij een religieus geladen overlevingsstrategie. Bij Gert bestaat het contrast tussen twee deelclusters die op zijn jeugd betrekking hebben. In het ene wordt seksueel misbruik verteld in de verhaallijn macht-onmacht. In de andere geloof in de verhaallijn verlies. De eerste is ongewenst gewaardeerd, de tweede niet.

De nu genoemde contrastverhalen zijn niet de enige. Henk, Ivo, Jan en Lodewijk hebben voor verschillende perioden twee (deel)clusters⁸¹. In het contrast dat zij aanbrengen wordt echter niet onderscheiden tussen geloof en seksueel misbruik. Bij Ivo bijvoorbeeld ligt het contrast in de volwassenheid tussen de onmacht om te leven in overeenstemming met zijn geloof en de nabijheid in de relatie met de geloofscontext. Bij Lodewijk komen in verschillende deelclusters zowel geloofsaspecten als aspecten van seksualiteit (waaronder misbruik) aan de orde. Interessant is ook de structuur bij Dennis, waar een contrast te vinden is tussen de verhalen in de deelclusters over zijn jeugd. In het ene deelcluster komt seksueel misbruik aan de orde in de verhaallijnen afwijzing-aanvaarding en macht-onmacht, geladen met een ongewenste waardering. In het andere deelcluster wordt de verhaallijn afstand-nabijheid gewenst gewaardeerd. Dit laatste deelcluster is echter weinig coherent en weinig gearticuleerd. De fragmenten over geloof bevinden zich in het eerste deelcluster. Daarmee kan geloof niet bijdragen aan het contrastverhaal.

onderzoeksvragen dezelfde constructies zouden hebben gebruikt is als zodanig niet te achterhalen. Het verteldoel is in deze analyses bovendien niet geëxpliciteerd, maar kan wel invloed hebben gehad op de constructies. Opnieuw geldt echter dat bij kwalitatief onderzoek als het onderhavige niet gezocht wordt naar generalisaties in die zin dat de uitkomsten op een hele populatie van toepassing geacht mogen worden, maar wel naar generalisaties in termen van theorievorming. Nader onderzoek zou hier zinvol zijn, waarbij ook gekeken kan worden naar het gebruik van verschillende verhaalgenres (zie bv. Ganzevoort 1994, 311-314).

⁸¹Dat is bij Cees ook het geval, maar in zijn material blijft steeds één deelcluster zwak en onduidelijk.

Het gaat bij deze voorbeelden steeds om het contrasteren van verhaaldelen over dezelfde levensperiode. Ter illustratie wijs ik nog op enkele rechtstreekse correlaties tussen verhaallijnen enerzijds en de verzamelcategorieën geloof en seksualiteit anderzijds. Binnen de fragmenten over de jeugd is er bij acht respondenten een significante correlatie te vinden tussen seksualiteit en de verhaallijn macht-onmacht. Bij slechts één van deze acht (Henk) correleert deze verhaallijn in de jeugd ook met geloof. Geloof komt bij de meesten in andere verhaallijnen aan de orde.

OPEENVOLGING

Naast contrast, waarbij dezelfde periode in tegengestelde verhaalpatronen wordt beschreven, is het ook mogelijk spreiding aan te brengen door middel van opeenvolging. In dat geval wordt eenzelfde verhaalpatroon voor verschillende perioden anders ingevuld. Daarbij kan in een bepaalde verhaallijn bijvoorbeeld seksueel misbruik in de jeugd centraal staan, terwijl in de volwassenheid of het heden geloof in die verhaallijn ter sprake komt. Het verhaal van Lodewijk geeft een mooi voorbeeld van deze constructie. In zijn jeugd dient de verhaallijn afstand-nabijheid als één van de mogelijkheden om seksueel misbruik te vertellen. In de volwassenheid komen in die verhaallijn geloofsgedrag en niet-misbruikende seksuele ervaringen aan de orde met een enigszins ongewenste waardering. De verhaallijn macht-onmacht betreft in de volwassenheid opvattingen over seksualiteit, in het heden opvattingen over geloof. Dat is bij anderen te herkennen. André bijvoorbeeld vertelt met neutraal/gemengde waardering over seksueel misbruik in zijn jeugd onder meer in termen macht-onmacht. Diezelfde verhaallijn dient met ongewenste waardering in de volwassenheid voor het vertellen over geloof. Bij Jan biedt de verhaallijn macht-onmacht het stramien voor seksualiteit in een enigszins ongewenste waardering. Dezelfde verhaallijn wordt voor het heden gewenst gewaardeerd en betreft dan geloof.

Los van de clusteranalyses is ook hier te kijken naar de directe correlaties tussen verhaallijn en thematiek (geloof / seksualiteit) per periode. We komen dan opnieuw André tegen, bij wie de verhaallijn macht-onmacht in de jeugd correleert met seksualiteit en in de volwassenheid met geloof. Precies datzelfde gebeurt bij Ivo. Bij Erik correleert de verhaallijn verwarring in jeugd en heden met seksualiteit, in de volwassenheid met geloof. Bij Jan is het in de jeugd de verhaallijn afstand-nabijheid die (naast andere) correleert met seksualiteit, in het heden met geloof. Bij Lodewijk correleert in de volwassenheid de verhaallijn macht-onmacht met seksualiteit, in het heden met geloof. Bij Henk is de opeenvolging partieel: de verhaallijn macht-onmacht correleert in de jeugd met seksualiteit, in jeugd en volwassenheid met geloof.

Het valt in deze voorbeelden op dat de volgorde meestal zo is dat een bepaalde verhaallijn eerst voor het vertellen over seksualiteit (inclusief misbruik) dient en daarna voor geloof. Dat heeft voor een belangrijk deel te maken met het feit dat seksueel misbruik in deze groep respondenten aan de jeugd gekoppeld is. Ik heb geen mensen geïnterviewd die als volwassene slachtoffer werden van seksueel geweld. Toch blijft het van belang dat kennelijk dezelfde verhaallijnen daarna gebruikt kunnen worden voor het vertellen over geloof.

Anders dan bij het contrastverhaal wordt de opeenvolging gekenmerkt door chronologie. Terwijl het thema wordt gehandhaafd verschuift de inhoud per

periode. Dat kan ook gevolgen hebben voor de waardering, zoals de voorbeelden laten zien. Terwijl het religieuze contrastverhaal bij een aantal (maar niet bij alle!) respondenten positiever gewaardeerd wordt dan het misbruikverhaal, is die verschuiving van waardering bij de opeenvolgingsverhalen minder eenduidig. Het geloofsverhaal dat in dezelfde lijn volgt op het misbruikverhaal kan meer gewenst, maar ook meer ongewenst zijn. Ik heb te weinig duidelijke voorbeelden om een uitspraak te doen over de redenen. Vragenderwijs kan ik wel twee mogelijkheden noemen. De ene is dat - net als het contrastverhaal - het geloofsverhaal dient bij de verwerking en zingeving. Een meer gewenste waardering van het geloofsverhaal is dan een aanduiding dat zo bepaalde vertelmogelijkheden worden teruggewonnen op de destructieve macht van het seksueel misbruik. De andere mogelijkheid is dat in het geloofsverhaal de gevolgen van het misbruikverhaal doorwerken. Het vertellen over geloof lijdt dan onder de schadelijke effecten van het misbruik. Op inhoudsniveau is dat te herkennen in het verhaal van Ivo, die juist in zijn geloofsleven problemen ervaart die terug te voeren zijn op het seksueel misbruik, preciezer: op zijn eigen aandeel en verantwoordelijkheid daarin.

Ook nu is de opeenvolging niet beperkt tot die verhalen waarin geloof en seksueel misbruik elkaar opvolgen. Bij een aantal respondenten vindt de opeenvolging binnen een bepaalde thematiek plaats. Bij Erik komt geloof ter sprake in de verhaallijn afstand-nabijheid zowel in de jeugd als in het heden. In zijn jeugd is dat een gewenste waardering, verbonden aan onder meer de kerk (daar dient het als contrastverhaal). In het heden is het een neutraal/ gemengde waardering, verbonden aan mensen in het algemeen, maar niet meer aan bepaalde personen. Seksualiteit komt bij hem in de verhaallijn verwarring aan de orde, zowel in jeugd als heden⁸², maar zonder dat de statistische verbanden nadere inkleuring tonen. Bij Henk staat geloof in de verhaallijn macht-onmacht voor zowel zijn jeugd als zijn volwassenheid. In zijn volwassenheid is die verhaallijn ongewenst gewaardeerd, in zijn jeugd is er geen duidelijke waardering. Een opvallend detail is dat in zijn jeugd geloofsinhoud ongewenst gewaardeerd wordt en geloofscontext gewenst. In zijn volwassenheid is die waardering precies omgekeerd. Bij Jan komt zowel voor jeugd als voor heden seksualiteit aan de orde binnen de verhaallijn macht-onmacht. In zijn jeugd betreft dat vooral (ongewenst) het misbruik, in het heden betreft het een enkel fragment over niet-misbruikende ervaringen (zonder duidelijke waardering). Kris tenslotte beschrijft seksualiteit voor jeugd (ongewenst) en heden (onduidelijk) in de verhaallijn macht-onmacht; geloof komt voor jeugd (onduidelijk) en volwassenheid (gewenst) aan de orde in de verhaallijn identiteit-verwarring.

HERINTERPRETATIE

De meeste verhalen van deze mannen kennen een of andere vorm van herinterpretatie, zowel van geloofszaken als van zaken die met seksueel misbruik samenhangen. Dat is niet verbazend als we bedenken dat de autobiografische constructie een doorlopend proces is, zodat het verhaal van een bepaald moment altijd een herschrijving is van eerdere verhalen. Toch is het de moeite waard te bezien hoe precies die herinterpretatie verloopt. Bij André, Cees en Frits treedt

⁸²Wel in de rechtstreekse correlaties, niet in de clusteranalyses.

dat het duidelijkst aan de dag. Voor de anderen laat ik het bij enkele aanduidingen.

André vertelt expliciet van een aantal herinterpretaties. In het geloof betreft dat vooral een herinterpretatie van betekenissen die hem door anderen zijn aangereikt. Als het gaat om zijn geardheid werpen zijn ouders hem bijbelteksten voor de voeten over bijvoorbeeld Sodom en Gomorra. André zegt dan: 'in die tijd waarin het opgeschreven is, moet je natuurlijk ook over denken dat dat verhaal van Sodom en Gomorra A: het gaat om knaapjes, dus ik neem aan dat het over pedofilie gaat, en B is het ook zo dat in die cultuur, wat je in de Arabische cultuur nog vindt, maar je vindt het in Israël ook nog wel, het heel normaal was, dat je een of ander kind des huizes aangeboden kreeg.' Met deze (betwifelbare) herinterpretatie streeft André twee doelen na. In de eerste plaats verklaart hij de tekst als niet van toepassing op zijn situatie (argument A) omdat hij zijn eigen geardheid als biseksueel aanduidt. In de tweede plaats zoekt hij impliciet erkenning voor mogelijk pedoseksuele elementen in zijn gedrag. Zo wordt de tekst van veroordelend tot aanvaardend omgeduid. In de beleving van zijn relatie met God is ook een herinterpretatie waar te nemen. In zijn jeugd verzet hij zich tegen de nadruk op de liefde van God en diens vaderschap. In zijn herinterpretatie richt hij zich meer op Jezus, 'want die was de zoon'. Het voorbeeld van Jezus staat model voor zijn doop, die hij achteraf met enige teleurstelling toch beschrijft als 'best prettig, dat wil ik helemaal niet zeggen dat het niet een hele fijne dag is geweest. En je voelt je op dat moment best wel eventjes herboren.' Ook als het gaat om seksueel misbruik komt André tot enkele herinterpretaties. Met name de seksuele contacten met mensen die hij op straat tegenkomt beschrijft hij als zijn eigen initiatief, terwijl hij de seksuele relatie met de bij hem inwonende vijftienjarige jongen beschrijft als iets wat hem overkomt. Bij beide interpretaties zijn door een buitenstaander kritische vragen te stellen, maar ze dienen om zijn gevoel van autonomie en onschuld te versterken. In de samenhang van geloof en seksueel misbruik valt op dat André kiest voor de rol van het afhankelijke kind, angstig voor volwassenen (ook voor vaderlijke beelden van God) en op zoek naar de kinderlijke onschuld. Voor die zoektocht gebruikt hij religieuze elementen (de 'zoon') en geeft hij bedreigende elementen een eigen betekenis.

Bij Cees is de herinterpretatie sterk verbonden aan het bewust worden van herinneringen aan het seksueel misbruik. Voor hem speelt daar de vraag doorheen in welke mate seksueel misbruik een terugkerend patroon in de familie is. Inhoudelijk wordt de herinterpretatie vooral zichtbaar als het gaat over zijn schuld aan het misbruik: 'ik heb altijd mijzelf jarenlang daar de schuld van gegeven. Ik ben begonnen, hè, maar het is andersom. Zij heeft het toegelaten, enne, ja, en dat heeft mij al die jaren beïnvloed.' Ook in zijn geloof is deze verschuiving op te merken. In zijn jeugd speelde het thema schuld een belangrijke rol. Later verzet hij zich daartegen, bijvoorbeeld als het onderwerp schuld ter sprake komt in een kindergebedje. Hoewel zijn betrokkenheid bij de kerk en ook zijn religieus gedrag sterk verminderd zijn in de loop van zijn leven, spelen met name geloofswaarden en -beelden een belangrijke rol in zijn verwerking. De schilderijen die hij maakt ontstaan rond centrale christelijke symbolen en begrippen als opstanding, wedergeboorte en kruis. Deze begrippen worden niet dogmatisch ingevuld, maar dienen vooral als symbolisering van zijn groeiende autonomie en identiteit. Zo loopt bij Cees de afwijzing en toeëigening

van geloofstermen parallel aan de verwerking van het misbruik. Met name de symbolische dimensie biedt hem materiaal voor een positieve invulling.

Bij Frits vinden we in eerste instantie vooral onduidelijkheid en spanning. Het kost hem veel moeite om te komen tot een eenduidige interpretatie van de daden van zijn vader als seksueel misbruik. Later kan hij er niet toe komen zijn seksuele geaardheid strikt te duiden. Expliciete herinterpretaties liggen bij hem vooral in het geloof. Net als bij Cees gebeurt dat vooral in de schilderijen die hij maakt gedurende het verwerkingsproces. De symbolische verhalen spelen een belangrijke rol. Sterker dan bij Cees gaat het daarbij om uitgewerkte bijbelse taferelen die een nieuwe duiding krijgen. Zo vertelt Frits van de religieuze voorbeelden van Jezus en de heilige Sebastiaan. In een schilderij beeldt hij de binding van Isaäk uit, waarbij de engel een andere kant op kijkt: 'ja, mijn vader is dat links, en ik ben in het midden, en de ander is de engel, maar eh, als je nou zegt van eh, de vader offert de zoon op, dan moet hij zichzelf niet verplaatsen in de figuur van Abraham. Abraham kan op een gegeven moment zeggen van eh: ik doe dat. Isaäk loopt gewoon achter hem aan, vraagt niks, zegt niks, gehoorzaamt gewoon zijn vader en als het er dan op aan komt, we weten er helemaal niks van, al die tijd loopt-ie tot-ie op een gegeven moment hij komt bij het offerblok en dan mag hij daarop liggen. En ook op dat moment komt Isaäk niet in verzet, van: wat krijgen we nu, wat gaan we hier doen (lachend), nee, hij gaat gewoon liggen, en als dan blijkt dat dat een opdracht is van God en dat Abraham niet twijfelt, en de opdracht van plan is uit te voeren, op dat moment komt de engel. Maar in het verhaal ligt, eh, is het Abraham, die niet twijfelt, maar de opdracht uitvoert, omdat God er een bedoeling mee heeft. Het zal wel, hij weet niet precies wat, maar het zal wel. En is het God die uiteindelijk besluit de engel te sturen en te zeggen van: Abraham, je twijfelt niet, laat maar zitten. Ehm, mijn vader kan zich daar niet op beroepen. Mijn vader kan natuurlijk niet wachten totdat de engel komt, en zegt van, nou hou er maar mee op, want eh. Ja, hij blijft zelf verantwoordelijk. En eh, het is niet de bedoeling dat hij mij leert om onderdanig te zijn, en eh, niks te zeggen, en mijn eigen wil te formuleren, of om eh, te voorkomen dat ik die vinden zou- het is de bedoeling dat hij dat wel doet. En hij kan zich ook niet verschuilen. En in deze versie komt dan ook een engel en die zegt: hé, ik bemoei me er niet mee, zoek het zelf maar uit. [...] Hij kijkt de andere kant op. Ik ga niet tegen jou zeggen: hou ermee op. Je bent zelf verantwoordelijk.' Met deze herinterpretaties worden geloofsbeelden die hem eens ondersteunden bij zijn overlevingsstrategie omgeduid, zodat ze ook bij zijn verwerking nieuwe betekenissen mogelijk maken.

Voor Ben treedt de meest radicale herinterpretatie op wanneer hij zich ervan bewust wordt dat zijn ervaringen vallen onder de noemer 'seksueel misbruik'. Die ontdekking werkt door in een brede herinterpretatie van zijn gedrag, bijvoorbeeld van de neiging om zich te storten op zijn werk. In zijn verlangen naar geborgenheid verbindt hij het ideaalbeeld van God als Vader (met als tegenpolen zijn eigen vader en zijn eigen functioneren als vader) met het beeld van het schuilen in de hooiberg. Opvallend genoeg wordt daarmee dat laatste beeld ontdaan van de dreiging die het in zijn concrete herinneringen had. Een duidelijke positieve beleving ontstaat nog niet, wat te maken kan hebben met het stadium van de verwerking.

Dennis vertelt dat hij veel ervaringen beter kon plaatsen toen hij wist dat hij een buitenechtelijk kind was. Verder is hij weinig expliciet over wezenlijke herinterpretaties. Als het om geloof gaat is er alleen een toenemende afstand op te merken die meer met irrelevantie dan met verzet te maken heeft.

Erik zoekt de herinterpretaties in de waarheid die hij wel ziet en anderen niet. In zijn jeugd vindt hij die waarheid onder meer in de kerk, waardoor hij zich aangesproken voelt, terwijl zijn vader en stiefmoeder er afstand van nemen. Later vindt hij het bij Krishnamurti, die voor hem veel lijkt op Jezus. Erik plaatst zichzelf niet met hen op één lijn, maar ziet wel duidelijke overeenkomsten in hoe mensen op hem reageren. Zijn religieuze oriëntatie biedt zo materiaal voor zijn identiteit, maar versterkt ook zijn sociale isolement.

Bij Gert vinden we aan de oppervlakte van zijn verhaal verzet tegen geloof en kerk. Daaronder gaat vooral teleurstelling schuil. Het valt echter op dat hij ook in zijn verzet religieuze termen gebruikt, bijvoorbeeld wanneer hij God aanduidt als Judas.

Henk vertelt vooral van een geleidelijke ontwikkeling, waarbij zijn religieuze oriëntatie in eerste instantie een vlucht inhoudt, weg van emotionaliteit en seksualiteit. Later groeien nieuwe bewustwording en acceptatie die uitwerken in een volwassen ontvankelijkheid ten opzichte van God.

Bij Ivo zijn geen opvallende herinterpretaties te vinden. De verschuiving die er is heeft meer te maken met het doorbreken van het dubbellevens. Daardoor verandert zijn geloof niet werkelijk, maar kan het belang ervan meer geëxpliciteerd worden.

Jan vertelt van een belangrijke verandering in zijn geloofsleven, die ontstaat wanneer hij de geloofsbeleving leert kennen van het gezin waarin zijn vrouw is opgegroeid. In die geloofsbeleving staan vrije expressie en het ervaren van Gods liefde en steun centraal. Volgens Jan is dit een belangrijke bron bij het verwerken van het seksueel misbruik. Inhoudelijke herinterpretaties van geloof en seksueel misbruik zijn niet zichtbaar.

Voor Kris is de herinterpretatie in het geloof vooral een verschuiving van schuldgevoel en steun ontvangen naar richting zoeken. Engagement met problemen in de samenleving is voor hem een manier om met geloof bezig te zijn, waarbij liturgie een belangrijk bindmiddel is.

Lodewijk heeft zijn twijfel over zijn geaardheid kunnen herinterpreteren toen bij hem herinneringen aan het seksueel misbruik naar boven kwamen. Zijn geloof heeft de inhoud gekregen van een enigszins afstandelijke overgave, waardoor hij in grote lijnen kan berusten in het seksueel misbruik.

In deze herinterpretaties zijn verschillende vormen te onderscheiden. Om te beginnen zijn er de verschuivingen waarin afstand genomen wordt van ongewenste betekenissen. Dat wordt zichtbaar bij aspecten van het verhaal van Cees, Dennis en Kris. De negatieve doorwerking van bepaalde beelden, begrippen en houding wordt daarmee doorbroken. Een andere vorm is het expliciteren van bepaalde geloofsbetekenissen om een onderliggende spanning op te lossen, zoals bij Henk en Ivo. Het gaat dan niet om een radicale verandering of vernieuwing, maar om een geleidelijke accentuering van een van de polen in die spanning. Nog weer een stapje verder is het toeëigenen van nieuwe accenten, zoals bij Cees en Frits, die expliciet materiaal uit de geloofstraditie bewerken en van eigen betekenissen voorzien in de verwerking. In een aantal gevallen wordt daarbij de

oorspronkelijke betekenis omgekeerd, zoals we expliciet zagen gebeuren bij André, Frits en Gert. Hoewel dit in een aantal opzichten vruchtbaar lijkt te zijn, wordt bij hen alle drie ook zichtbaar dat die omduiding een prijs heeft. De eigen betekenisgeving loopt immers parallel aan een moeizame aansluiting bij geloofsgenoten.

Besluit

Zo kom ik aan het einde van dit hoofdstuk. Vanuit het materiaal heb ik inhoudelijke en structurele patronen beschreven die dienen bij de autobiografische reconstructie. Het geheel overziende valt vooral de diversiteit op. De respondenten vertellen hun eigen verhaal en blijken daarbij in hoge mate hun eigen weg te moeten gaan. Voor een aantal is geloof daarbij een steun, voor anderen een belemmering. Voor de meesten echter is er sprake van een ingewikkeld geheel, waarbij bepaalde geloofsaspecten positief functioneren en andere negatief. Geloof blijkt geen statisch systeem te zijn, maar een veld van ervaringen en betekenissen waarmee de vertellers creatief kunnen omgaan. In de nu volgende hoofdstukken volgt een pastoraal-theologische reflectie op een aantal aspecten en thema's. Allereerst ga ik in op de meerstemmigheid in de verhalen en de ruimte die dat biedt om op een positieve manier de relatie tot God in te vullen. Vervolgens sluit ik aan bij de centrale verhaallijnen, waarbij ik in een verdere doordenking van de thema's zoek naar heilzame betekenissen.

Deel 2:
Resonanties

Meerstemmigheid

De verhalen van de mannen in dit onderzoek worden gekenmerkt door meerstemmigheid⁸³. Dat wordt zichtbaar in de verhaallijnen die ze gebruiken, in de manier waarop die verhaallijnen verbonden worden met geloof en met seksueel misbruik, in de verschillen tussen hun verhalen, enzovoorts. In dit hoofdstuk ga ik in op de vraag hoe we die meerstemmigheid theologisch kunnen verstaan en waarderen⁸⁴. Wat betekent de meerstemmigheid van hun - ook religieuze - zelfverstaan en wat betekent dat voor de pastorale begeleiding. Bij dat laatste gaat het niet in de eerste plaats om de praktisch-technische kant van narratieve diagnose en interventie (zie daarvoor Ganzevoort 1998c). Op dit moment gaat het me om de vraag hoe we in het pastoraat theologisch adequaat kunnen aansluiten bij de dynamiek in het verhaal van de ander.

Fragmentariteit, identiteit en meerstemmigheid

Zonder al te breed in te gaan op sociaal-culturele, filosofische achtergronden en verwarrende termen als postmodernisme, geldt voor dit hoofdstuk het begrip 'fragmentariteit' als uitgangspunt voor de vraag naar de (religieuze) identiteit. Het is de levenservaring van velen aan wie pastorale zorg verleend wordt, niet alleen maar zeker ook van mensen met traumatische ervaringen. De klassieke idealen en normen van integratie, consistentie en permanentie lijken steeds minder van toepassing op de concrete werkelijkheid. Niet alleen de samenleving is multi-cultureel geworden; ook de mensen in die samenleving functioneren vaak in een veelvoud van culturen, subculturen en groepsculturen. De term 'bricolage' (doe het zelf), gesmeed door Lévy-Strauss, wordt dan ook van toepassing geacht op de (religieuze) zingevingssystemen van meer en meer mensen. In hun pogingen zich te verstaan met al die culturen en cultuurtjes waarin zij leven, kiezen zij brokstukken die ze - inconsistent en fragmentarisch - samenbrengen in een persoonlijk referentiekader.

In de verhalen van de mannen die centraal staan in dit boek is dat proces geanalyseerd. Toegespitst op hun omgang met geloof en met seksueel misbruik werd zichtbaar hoe zij hun verhalen vormen, daarin verschillende patronen volgen, en zich soms (Erik, Jan) expliciet oriënteren op verschillende stromingen of (geloofs)culturen. Zo maakt ook het seksueel misbruik deel uit van een bepaalde cultuur. Voor de meesten staat de gezinscontext van hun jeugd sterk onder spanning. In die context krijgt het misbruik een plaats, hetzij omdat de context de gelegenheid biedt, hetzij omdat de context het kind kwetsbaar maakt

⁸³De term is gebaseerd op het werk van de persoonlijkheidspsycholoog Hermans (o.a. Hermans & Kempen 1993)

⁸⁴Dit hoofdstuk is een bewerking van Ganzevoort (1999a).

voor misbruik elders. In elk geval vormt de context een cultuur waarin bepaalde betekenissen worden aangeboden. Dat kunnen expliciete geloofsbetekeningen zijn; het kan ook gaan om boodschappen over mannelijkheid, zwijgen of het verdragen van lijden. De mannen die in deze context opgroeien construeren hun eigen verhaal met materiaal uit de cultuur waar seksueel misbruik deel van uitmaakt. Ze nemen daar fragmenten uit, die worden ingepast, verworpen of omgeduid, net zoals dat gebeurt met fragmenten uit andere 'culturen' waarin ze leven. Het gevolg is een meerstemmig verhaal waarin verschillende verhaallijnen elkaar snijden.

Hoe kunnen die fragmentariteit en meerstemmigheid als uitgangspunt gelden voor de identiteit? De inzet bij deze begrippen betekent tenminste dat ook de grenzen van die fragmenten, de breuklijnen en de conflicten in het centrum van de aandacht komen te staan. Henning Luther (1992) heeft een Praktische Theologie geschetst die uitgaat van fragmenten. Fragmenten, zo zegt hij, vormen de basis van onze identiteit. Wanneer identiteit wordt gezien als een afgerond geïntegreerd geheel - of wanneer zo het ideaal van identiteit wordt beschreven - dan vervallen we in een statisch en afgesloten concept. Openheid voor wat onaf is, voor de ruïnes van het verleden, de bouwsteigers van de toekomst en de ontmoeting met de ander, impliceert de centraliteit van fragmenten. Juist de fragmenten, de kloven en de tegenstellingen ertussen, verwijzen naar wat anders, méér is dan de concrete werkelijkheid. Daarmee zijn juist de fragmenten en kloven transcenderende, religieuze momenten.

Wanneer we met Luther de fragmenten en de verwijzing die door de fragmenten wordt opgeroepen centraal stellen, dan betekent dat een herdefinitie van het begrip 'identiteit', en dus ook van de religieuze identiteit. Er is dan niet langer een definitie te geven in de vorm van een afbakening. De grenzen en inhoud zijn niet meer absoluut te formuleren. In termen van Ricoeur (1991): niet langer gaat het bij identiteit om het 'idem', gekenmerkt door permanentie van de persoon over de tijd, maar om 'ipse', de aanspreekbaarheid in wisselende omstandigheden. Dat is winst, maar het vraagt wel een creatieve herdefinitie van identiteit. Voor Henning Luther is identiteit vooral een kritisch beginsel. In zekere zin is identiteit het bewustzijn dat men niet is wie men zou kunnen zijn. Dat brengt onrust en zet in beweging. Het roept op om de fragmenten te aanvaarden in hun onderlinge incompatibiliteit, en de kloven en contrasten als religieuze momenten ruimte te geven.

Eerst wil ik ingaan op de fragmenten van het zelfverstaan. Hoe moeten we de fragmenten van onszelf zien? In dit onderzoek heb ik een narratief perspectief gekozen (Ganzevoort 1998 red.). Het belang daarvan is dat er meer zicht komt op het feit dat mensen zelf op creatieve wijze hun betekenis geven aan hun leven, en dat ook in verschillende tijden op een verschillende manier doen (Alma 1998). Ze schrijven hun verhaal, en afhankelijk van de ervaringen die ze opdoen en de mensen tegenover wie ze hun verhaal vertellen en verantwoorden, kan dat verhaal veranderen. Zo kunnen we ontdekken hoe de voorgeschiedenis doorwerkt in een crisissituatie: de manier waarop iemand tot op dat moment zijn of haar leven verstaat, de mate van flexibiliteit, enzovoorts. Ook wordt duidelijker waarom de omstanders zoveel invloed hebben. Ieder mens heeft een aantal belangrijke anderen, die als het ware het publiek vormen voor wie men zijn of haar verhaal

vertelt. Dat betekent dat je zo moet leven, en je leven zo moet inrichten, je zo moet gedragen en zo moet reageren, dat dat publiek tevreden is (Ganzevoort 1994).

In dit onderzoek is vooral de meerstemmigheid van de verhalen belicht. Niet alleen veranderen verhalen in de loop van de tijd (diachroon); er is op een bepaald moment een meervoud aan verhalen dat verteld kan worden (synchrone meerstemmigheid). De fragmenten van het zelf staan naast elkaar. Elk behoort tot de persoon, en integratie tot een glad gepolijst geheel is niet mogelijk. Uiteindelijk betekent dat, dat een veelvoud van verhalen, fragmenten en betekenissen mogelijk is, en in de praktijk ook een plaats heeft in het leven. Geen daarvan is de laatste waarheid, elk is waar, betekenis dragend, zinvol, binnen de beperkingen die erbij horen. Het gaat om verschillende posities die het 'ik' kan innemen in de wereld, in de ruimte van de verhalen. Elke positie van het ik levert een ander verhaal op, dat verteld wordt voor een ander publiek. De vraag is niet welk verhaal uiteindelijk, overkoepelend waar is, noch wat er dan precies onder waarheid verstaan wordt. De vraag is hoe de verteller omgaat met de verschillende posities die hem of haar ter beschikking staan.

Wanneer we de verschillende verhalen uit dit onderzoek en de verhaallijnen waaruit ze zijn opgebouwd bekijken, dan wordt duidelijk dat de identiteit van de verteller niet samenvalt met één van die verhaallijnen. Het gaat om de configuratie van verhaallijnen, perioden, waardering en rollen waarin de verteller zichzelf uitdrukt, zowel voor zichzelf als voor zijn publiek (concreet: de interviewer - abstracter: de belangrijke anderen in zijn leven).

Religie

Hoe functioneert religie nu in deze meerstemmigheid? Anders gezegd: wat is de rol van God? Als we deze vraag pastoraal-theologisch willen doordenken staan we voor een belangrijke valkuil. Het gevaar bestaat namelijk de relativering die meekomt met de fragmentering onmiddellijk wordt doorgevoerd in het veld van God en geloof. Per slot van rekening heeft elk van de mannen van dit onderzoek een eigen verhaal - of meer dan één - over God. Er lijkt weinig reden te zijn om één van die verhalen als normatief te laten gelden. Betekent dat dan dat elk verhaal mag? Ik vind dat niet bevredigend. Als geloof - of meer nog: als God - enkel een subjectieve taal is, even relatief, verbrokkeld en tegenstrijdig als ikzelf of de wereld om mij heen, wat voor betekenis levert dat dan op? Toegespitst op de mogelijkheid en taak van pastoraat: wat is er te bieden, wat voor verhaal te brengen, als het niet meer is dan een betrekkelijk willekeurig, subjectief geheel? Een andere mogelijkheid is tegenover alle meerduidigheid en relativering een onwrikbare waarheid neer te zetten. Na het zorgvuldig analyseren van de verhalen van de mannen in mijn onderzoek vind ik ook dat een onjuiste benadering. Het is een te makkelijke oplossing voor de fundamentele vragen die opkomen in getraumatiseerde levens en in gefragmenteerde verhalen. Dat wil zeggen: zowel het doorvoeren van het relativisme als het opwerpen van een absolute waarheid leidt tot een religieuze blokkade en kan daarom niet de basis zijn voor adequate pastorale zorg.

Bij een narratieve benadering zoals ik in dit onderzoek gehanteerd heb past een metaforische doordinking van de theologische vragen. Verschillende theologen hebben benadrukt dat geloof metaforisch moet worden verstaan. Het gaat om beelden en gelijkenissen. Zo zegt Sally McFague (1982) dat religieuze taal

makkelijk verwordt tot idolatrie wanneer ze letterlijk wordt genomen. Anderzijds wordt religieuze taal irrelevant of zinloos als ze nergens naar verwijst. Wat nodig is, is een theologische benadering die gebaseerd is in de transitionele sfeer tussen subject en buitenwereld (Jongsma-Tieleman 1996a). Wanneer we spreken over God, dan doen we dat verwijzend, metaforisch. We spreken niet over een object zoals de andere objecten in de werkelijkheid. Dan zouden we vervallen in letterlijk denken en fundamentalisme. Maar we spreken ook niet over een fantasie of illusie alleen, iets dat slechts bestaat in de subjectieve beleving. Dan zouden we terecht komen in relativisme. We spreken in metaforen: beelden en gelijkenissen.

Op dit punt worden de gedachten van Henning Luther toegespitst en uitgewerkt door de Duitse praktisch theoloog Heinz Streib (1997). Op basis van de filosofie van Paul Ricoeur komt hij tot de omschrijving van religie als 'it could be otherwise-stories'. Het gaat bij religie niet om een andere werkelijkheid, die als letterlijk kan worden benaderd. Het gaat om de werkelijkheid waarin we leven, die anders zou kunnen zijn. De religieuze beleving gaat ervan uit dat de concrete werkelijkheid niet per definitie zo is, als ze is. Een religieuze benadering van de werkelijkheid is daarmee open voor herdefinitie, herinterpretatie, 'reframing' van de bestaande situatie, wat Streib omschrijft als semantische innovatie. Hij verbindt dit met de 'breuk' in de pastoraatstheorie van Thurneysen, die hij herdefinieert als 'Kontextdifferenz'⁸⁵. Daarmee bedoelt hij dat het gaat om een uitnodiging het narratief-biografische proces voort te zetten en te vernieuwen, en niet af te sluiten. 'Denn nicht der Erzählfluß des / der KlientIn und nicht die intensive Beschäftigung mit der eigenen Geschichte und den eigenen Konflikten soll unterbrochen worden, sondern inmitten des Erzählens aus der Erinnerung an Geschichten, die einen anderen, einen religiösen Kontext ins Spiel bringen, soll eine neue Erzählvariante "erfunden" werden' (Streib 1996, 356).

Op dit punt is een goede terugkoppeling te maken naar het interviewmateriaal van het onderzoek. De structuuranalyse leverde immers vooral het gezichtspunt op dat de vertellers op allerlei manieren spreiding aanbrengen tussen de verschillende verhaallijnen, perioden en rollen, op zo'n manier dat geloof bijvoorbeeld als contrastverhaal kan bijdragen aan een positieve herinterpretatie. De aangeboden geloofsbetekeningen bleken te kunnen worden ingezet, losgelaten of omgeduid. Ik heb dat in het vorige hoofdstuk onder meer beschreven als 'enclaves' die de massiviteit van het dominante en destructieve misbruikverhaal ondermijnen. De transformerende kracht van dergelijke constructies kan beschreven worden als religieus, juist omdat het het karakter heeft van 'it could be otherwise'. Soms ondanks, soms mede door de religieuze beelden, symbolen en betekeningen kunnen nieuwe vertelvarianten worden ontwikkeld.

Als religie zo kan worden beschreven, dan betekent dat dus dat juist het fragmentarische en meerstemmige van het leven een religieuze betekenis kan hebben. Het naast elkaar bestaan van verschillende fragmenten of stemmen

⁸⁵Er zijn meer herlezingen van Thurneysen. De Korte (1996) ziet de 'breuk' niet als temporele grens in het gesprek, maar als de dimensie in het pastorale gesprek, die wijst op de kloof en de verbinding tussen het persoonlijke verhaal en het verhaal van God. Gräb (1996) stelt dat in Thurneysen's visie het pastorale gesprek eerder geplaatst dient te worden in het discours van het therapeutische gesprek dan in het discours van de prediking, waardoor een genuanceerder interpretatie van Thurneysen ontstaat.

betekent dan namelijk dat het perspectief van waaruit ik op een bepaald moment mijn leven en de wereld bezie niet noodzakelijkerwijs het enige is. It could be otherwise. In plaats van het oplossen van de fragmenten in een nieuw religieus totaalsysteem, of het terugtrekken in een religieus fragment los van de andere, komt het er op aan precies in de kloven en tegenstellingen de openheid en transcendentie te vinden. Het feit dat het anders zou kunnen zijn, overstijgt, transcendeert het perspectief van dit ene moment.

Dat wil overigens niet zeggen dat ik elke openheid voor een andere betekenis religieus wil noemen. Ik kies hier primair voor een pragmatische definitie om het religieuze te onderscheiden van het niet-religieuze, dit in tegenstelling tot een substantiële definitie die meer accent legt op bepaalde religieuze inhouden en verschijningsvormen, en een functionele definitie die de aandacht richt op de consequenties en effecten. De pragmatische benadering die ik hier voorsta is te stellen dat religieus is wat in een bepaalde context als religieus wordt herkend, en meer specifiek, dat christelijk is wat inhoudelijk aansluit bij de traditie van het christelijk geloof. De betekenis van de woorden is daarmee bepaald door het publiek. Uiteindelijk gaat het niet om de substantiële invulling van de begrippen, noch om een algemene functie van religie, maar om de pragmatiek van begrippen in de communicatie met anderen. Daarmee kan aandacht gegeven worden aan de substantiële verschillen tussen (diverse) religieuze en niet-religieuze verschijnselen, en eveneens aan de functionele overeenkomsten. Van belang in een narratieve benadering is hier primair de vraag hoe bepaalde ervaringen, overtuigingen, handelingen en rollen als religieus worden geduid (geconstrueerd) en welke betekenis dat heeft in de interactie. Eenvoudiger gesteld: uiteindelijk ben ik niet geïnteresseerd in de vraag wanneer iets religieus is, maar in de vraag wat het betekent wanneer mensen of groepen iets religieus construeren. Religieuze duiding is een narratieve strategie, zoals ook functionele en substantiële definities strategieën zijn om de werkelijkheid te benaderen (McGuire 1996).

Bij de verschillende verhalen zien we voorbeelden van de waarde van deze afbakening. Wanneer we bijvoorbeeld het verhaal van Dennis vergelijken met dat van Kris, dan zien we dat beide komen tot een levensbeschouwing waarin engagement en verantwoordelijkheid sleutelbegrippen zijn. Voor Dennis is dat expliciet niet religieus, voor Kris is er wel een religieuze dimensie in te vinden. Dat heeft alles te maken met het seculiere publiek dat Dennis voor zijn verhaal kiest en de verbinding die Kris wil blijven leggen bijvoorbeeld via de liturgie.

Een religieuze constructie heeft in mijn visie het karakter van 'antwoord'. Streib (1991) stelt dat de kern van geloven is te zien in 'responsiveness': antwoorden op de context van symbolen, metaforen en verhalen (vgl. Berkhof 1990, 182; Gilkey 1969). Dat kan trouwens ook gezegd worden van bredere concepten als zingeving en identiteit (Ganzevoort & Visser 1993; McFadyen 1990). Daarmee wordt een verbinding gelegd tussen het antwoordende, construerende en interpreterende individu en dat waarop geantwoord wordt. Bij identiteit gaat het dan primair om het antwoord aan de significante anderen, bij zingeving om het antwoord op de werkelijkheid als geheel, bij religie om het antwoord op dat wat als openbaring wordt herkend. Schijnbaar geldt bij deze drie alleen voor religie dat het herkennen als openbaring ook zelf weer een interpretatie is. Bij nader inzien geldt dat ook voor de sociale context van significante anderen en

voor de werkelijkheid. Voor alle drie begrippen geldt dat geantwoord wordt op wat een sociale constructie is, die echter als onweerlegbaar op ons toekomt.

Daarmee is een gespannen relatie tussen constructie en openbaring aangeduid. Met openbaring kan niet zonder meer een onwrikbare waarheid bedoeld worden. Dat zou geen recht doen aan het metaforische karakter van religieuze taal. Een eindeloos relativistische benadering van het begrip openbaring lijkt evenmin vruchtbaar. Wanneer religie omschreven kan worden als 'it could be otherwise-stories' dan gaat het bij openbaring om de ervaringen of dimensies waarin een opening optreedt, die als onthulling van een mogelijke andere werkelijkheid wordt geduid, en die vraagt om een antwoord. Wil een bepaalde tekst of situatie als openbarend kunnen worden geduid, dan moet voldaan zijn aan de plausibiliteitscriteria die een individu of groep stelt aan religieuze constructies⁸⁶. Tracy spreekt in dit kader van de 'klassiekers', die voor een bepaald publiek als normatief gelden (Tracy 1981). Die klassiekers van bijvoorbeeld bijbelverhalen en centrale christelijke symbolen zien we terugkomen in de constructies van bijvoorbeeld André, Cees en Frits.

Religie als rollenspel

Zowel religie als identiteit, zo heb ik in navolging van anderen gezegd, hebben te maken met de breuken, de kloven en de contrasten tussen de verschillende fragmenten of stemmen. Maar hoe hangen ze met elkaar samen? Op dit punt kan de theorie van Sundén (1966, 1975) ons helpen. In hoofdstuk 5 kwam hij al aan de orde bij de vraag naar de canonieke verhalen. Ik herhaal voor de duidelijkheid de hoofdlijn van wat daar over zijn theorie gezegd is. Volgens Sundén zijn religieuze tradities verzamelingen van verhalen waarin over de interactie tussen God en mensen wordt verteld. Daarin wordt een aanbod van rollen gedaan, die het individu kan gebruiken om de eigen situatie religieus te interpreteren. Het rollenaanbod betekent dat de persoon een rol op zich kan nemen en via de verhalen uit de religieuze traditie kan anticiperen op de rol die God complementair inneemt in die situatie. In een voorbeeld dat Sundén gebruikt en dat parallel loopt aan het verhaal van Frits: wanneer iemand zich herkent in de rol van Abraham bij het offer van Isaäk, dan kan hij anticiperen en zo een verwachting opbouwen hoe God in die situatie zal reageren. Zo wordt volgens Sundén religieuze ervaring mogelijk.

De theorie van Sundén biedt een belangrijk gezichtspunt. Toch lijkt het me nodig om het rollenspel tussen God en mens nog iets te verbreden (zie ook Belzen 1996). Volgens Sundén vormen de teksten van de religieuze traditie, bijvoorbeeld de bijbel, de bron voor de mogelijke rollen. In de praktijk wordt een deel van de

⁸⁶Als illustratie voor dergelijke plausibiliteitscriteria kan gewezen worden op het onderzoek van Holm (1987) naar glossolalie (spreken in tongen). Uit linguïstische analyses concludeert Holm dat glossolalie een aangeleerde taal is, compleet met dialecten. Voor de gelovige dient het echter geduid te kunnen worden als een bovennatuurlijke gave van God. De uitleg die aan uitingen van glossolalia gegeven wordt, dient als onderstreping van het openbaringskarakter. Holm ontdekte dat meer intellectueel gerichte personen meestal vertelden de gave van glossolalie ontvangen te hebben als zij alleen waren; anderen vertelden de gave juist in de samenkomsten ontvangen te hebben. Dat heeft alles te maken met de vraag wanneer de ervaring plausibel geduid kan worden als gave van God.

rollen die een mens kan innemen echter bepaald door heel andere ervaringen, opgedaan in de relaties met ouders, vrienden, enzovoorts. Ik denk dan ook dat deze rollen evenzeer van invloed zijn of kunnen zijn op religieuze ervaringen. Concreet geldt dat in elk geval voor de mannen van dit onderzoek. Sommigen van hen vertellen dat ze expliciet afstand nemen van een aantal aangeboden 'rollen' (men denke aan de metaforen voor de relatie met God zoals in hoofdstuk 4 weergegeven) en dat is precies omdat ze met hun eigen ervaringen niet passen in die rollen en daarom God niet op die manier kunnen of willen ontmoeten. Anderen vertellen dat ze nieuwe rollen in de relatie met God kunnen ontwikkelen omdat ze nieuwe ervaringen met andere mensen hebben opgedaan.

Hoe functioneert dan dit religieuze rollenspel in de loop van de levensgeschiedenis? De opgroeiende mens wordt vanaf het vroegste begin aangesproken door anderen. Primair zijn dat de ouders, maar de kring die het kind aanspreekt groeit voortdurend. Dit aangesproken zijn is de bron van het antwoorden. De kern ervan is dat het kind wordt aangesproken en daarmee feitelijk in een specifieke rol wordt geplaatst. De ouder bijvoorbeeld neemt zelf een bepaalde rol in, en stelt daarmee het kind voor de opgave een complementaire rol op zich te nemen. Dat wil zeggen: een rol die op zo'n manier aansluit bij de rol van de ouder dat de rol van de ouder gevalideerd wordt. Dat kan nog op verschillende manieren. De rol van tyrannieke vader bijvoorbeeld wordt bekrachtigd door gehoorzaamheid en rebellie, maar niet door onverschilligheid.

Nu is in een gezonde situatie de ouder een meerstemmig wezen, en zijn er geleidelijk steeds meer meerstemmige anderen die het kind aanspreken. Dat betekent dat het kind een groeiend repertoire van complementrollen opbouwt, waardoor het adequaat en flexibel kan reageren in de verschillende situaties en ontmoetingen. Elke rol heeft ook een lichamelijke en emotionele dimensie, die kleurt hoe wenselijk die rol is. Geleidelijk ontwikkelt het kind een voorkeur voor bepaalde rollen, die als eigen worden ervaren. Bij ontwikkelingscrises zoals de adolescentie en bij andere levenscrises kan een verandering in voorkeur-rollen ontstaan. Duidelijke voorbeelden daarvan zien we bij een aantal mannen voor wie het ontdekken van hun eigen misbruikt zijn een ingrijpende crisis en herschikking teweeg brengt. Zo vertelt Ben van een radicale verschuiving van de rol van schuldige - in relatie tot mensen - naar een meer onafhankelijke rol die ook meer afstand naar God toe oplevert.

Zo heeft het kind, en later de volwassene, steeds een bepaalde configuratie van beschikbare rollen. Dat sluit aan op de eerder genoemde verschillende stemmen of fragmenten. Elke rol impliceert ook bepaalde complementrollen voor God. Via de geloofsopvoeding en de religieuze traditie wordt deze mens ook aangesproken door God, die in verschillende rollen op de mens kan afkomen: als Vader, Moeder, Heer, Redder, Rechter, Genezer, Stilte, enzovoorts. Elk van die rollen impliceert een bepaalde tegenrol voor de mens. Afhankelijk van de geloofsachtergrond bestaan ook hier verschillende voorkeurrollen, en is er een bepaalde configuratie van het rolsysteem. In hoofdstuk 4 zijn we ingegaan op de metaforen die de respondenten herkennen als beeld voor de relatie tot God. In die vraag en de beantwoording door de respondenten worden de rol van God en de rol voor de mens op elkaar betrokken.

De fundamentele vraag is nu hoe de rol of rollen van God en de rollen van deze mens op elkaar aansluiten. Daarmee komen we in de dimensie van de relationele positionering, een van de dimensies uit de narratieve theorie onder dit

onderzoek (Ganzevoort 1998a). De mens treedt in het geloof God tegemoet met een bepaald levensverhaal, met een bepaald arsenaal aan rollen en met de complementaire rollen voor God die daarbij horen. In de relatie met God ontmoet hij een ander verhaal, met andere rollen, en met complementrollen die aan de mens worden toegekend.

Hier ontstaat wat ik zou willen noemen het religieuze drama, of het geloof als rollenspel. De partners in die relatie ontmoeten elkaar met elk een eigen verhaalstructuur, perspectief en rolverdeling. Ze spreken elkaar aan, en die interactie leidt tot wat genoemd zou kunnen worden een onderhandeling van perspectieven en rollen met de bedoeling een ontmoeting en de ervaring daarvan mogelijk te maken. We kunnen - uitgaande van de hier geschetste narratieve roltheorie - verschillende stagnaties beschrijven. Dat zijn achtereenvolgens isolement door roldiscrepantie, fixatie door rolrigiditeit, en scepsis door rolfragmentatie⁸⁷. Uiteraard gaat het niet om gescheiden grootheden, maar om probleemvelden die overlappen. Ik ga in op de stagnaties aan de hand van het interviewmateriaal.

ROLDISCREPANTIE

Een belangrijke stagnatie in de ervaring van de ontmoeting met God is een discrepantie tussen enerzijds de ingenomen rol met de daarbij behorende complementrol voor God en anderzijds de rol voor God die via opvoeding en traditie op de mens afkomt met de daarbij behorende complementrol voor de mens. Het verhaal van André laat zien hoe hij zichzelf vooral in de rol van het afhankelijke kind plaatst, terwijl hij in de kerk wordt aangesproken als een schuldig mens. Concreet kwam dit naar voren op het punt van de verdenking van het plegen van seksueel misbruik. Ook zijn teleurstelling in de effecten van de doop is een aanduiding van deze roldiscrepantie. De complementrol van de genezen mens sluit niet aan bij zijn ervaringen als blijvend gewond mens. Bij Ben herkennen we de rol-discrepantie tussen God als de genadige Vader die geborgenheid biedt en de rol die hij voor zichzelf kiest als iemand die gevoelens van waardeloosheid voortdurend tracht te compenseren met eigen prestaties. Beiden beschrijven dan ook afstand in de relatie met God. Een voorbeeld van het tegendeel vinden we in het verhaal van Frits. In zijn jeugd vindt hij een bruikbare religieuze zingeving als hij zichzelf als de lijdende zoon ziet en God als degene die dat van hem vraagt en hem daar later voor zal belonen. Deze zingeving wordt gedragen door bijbelverhalen en symbolen. Als volwassene verbindt hij de eigen menselijke verantwoordelijkheid met het beeld van God als een 'dynamisch wordingsproces'. Ook bij Kris vinden we (voor het heden) aansluitende rollen van zijn eigen engagement en Gods teruggetrokkenheid. Dat dat niet hetzelfde is als afstand blijkt wanneer hij vertelt dat de liturgie voor hem belangrijk is.

Naast deze voorbeelden kunnen we ook de onderzochte verhaallijnen in verband brengen met dit rollenspel. In de verschillende verhaallijnen kan immers

⁸⁷De indeling is mede gebaseerd op Hermans & Hermans-Jansen (1995), die drie voorwaarden beschrijven voor een psychologisch gezond functionerend narratief systeem: differentiatie, integratie en flexibiliteit (pp. 114-117). Deze voorwaarden corresponderen met respectievelijk de stagnatie door rol-rigiditeit, rol-fragmentatie en rol-discrepantie. Verder beschrijven zij vier vormen van dissociatie: omissie, fragmentatie, emotionele demping en distortie (pp. 155-160). Een toespitsing op het gebed heb ik beschreven in Ganzevoort (1997a).

ook de relatie met God verschillend worden ingevuld. Als zodanig impliceren de verhaallijnen geen specifieke rolverdeling, maar duiden ze een centrale thematiek aan. Daarom worden de verhaallijnen zoveel mogelijk aangeduid door de twee polen te benoemen, bijvoorbeeld afstand-nabijheid. Tegelijk moet gezegd worden dat binnen een bepaalde verhaallijn slechts een beperkt aantal rollen voorhanden is. Binnen de verhaallijn macht-onmacht bijvoorbeeld zijn voor het zelf rollen beschikbaar als machtige en machteloze in relatie tot anderen, God, de omstandigheden en de eigen emoties. Voor God passen rollen als dreigende heerser, bevrijder, bekrachtiger, onderdrukker en machteloze. Welke configuratie voor iemand toegankelijk is hangt af van het samenspel. De eigen levensgeschiedenis en de wijze waarop God via traditie en opvoeding bemiddeld wordt bepalen de voorkeurorollen die al dan niet aansluiten. Een zelfde proces is bij de andere verhaallijnen aan de orde. In de volgende hoofdstukken is dit terug te lezen, al zal het daar niet strikt in termen van een roltheorie worden geformuleerd.

Voor dit moment wil ik onderstrepen dat de verschillende verhaallijnen met het veld van betekenissen dat zij ontsluiten en afbakenen ook accenten leggen voor de mogelijke rolverdeling in de relatie met God. Anders gezegd: de keuze om delen van het verhaal vooral in een bepaalde verhaallijn te vertellen heeft tot gevolg dat de relatie met God ook slechts op bepaalde manieren ter sprake kan komen. Voor de betekenis hiervan richt ik me op het Onze Vader, waar ik een model vind dat hier metaforisch op aansluit. Met name in de tweede helft van het Onze Vader vinden we drie beden met een eigen betekenisveld, die elk een andere rol van de mens tegenover God en van God tegenover de mens impliceren. Zo is er de bede om het dagelijks brood, waar het gaat om een mens die zich afhankelijk weet en opstelt, en God kan ontmoeten als de Gever. We vragen om wat we nodig hebben in ons bestaan als schepsel, we danken Hem voor wat we ontvangen, en zo ontmoeten we Hem in afhankelijkheid. Bij de bede om de vergeving van de schuld stellen we ons op als zondaar, beseffend dat we tekort geschoten zijn, en we ontmoeten Hem, die het recht heeft om te oordelen en vrij te spreken. In dat besef staan we dan ook stil bij de omgekeerde positie, waar een ander ons om vergeving vraagt en wij mogen vrijspreken. Bij de bede om verlossing uit de macht van de boze stellen we ons op als machteloze gevangene, en komt Hij ons tegemoet als de Bevrijder, die de machten van het duister verbreekt. Hartmann (1993) beschrijft deze drie beden als drie ervaringsbereiken van respectievelijk schepselmatige afhankelijkheid, verantwoordelijkheid en schuld, en vrijheid en verzoeking.

Zowel in de verhalen van een individuele levensgeschiedenis als in de aangeboden verhalen van een religieuze traditie (concreter bijvoorbeeld een gezin of een kerkelijke stroming) is een gegroeide voorkeur op te merken voor bepaalde thematieken. Daarmee krijgt één van de ervaringsbereiken de voorrang. Wanneer nu de persoonlijke voorkeur niet aansluit bij de voorkeur van de aangeboden verhalen, treedt er stagnatie op in de ontmoeting. In het verhaal van André, waar net al op gewezen werd, ligt zijn eigen voorkeur in de verhaallijn van macht en onmacht (afhankelijkheid) oftewel in het eerste ervaringsbereik. De hem aangeboden of voorgehouden rolverdeling ligt echter in de verhaallijn van schuld en onschuld, dat is het tweede ervaringsbereik. Dat is het isolement door rol-discrepantie.

Om tot een juiste afstemming te komen is een religieuze meerstemmigheid nodig. De mannen van dit onderzoek hebben een meervoud aan verhalen nodig om zichzelf te kunnen uitdrukken. Hun verhaal kan alleen meerstemmig verteld worden. De differentiatie is noodzakelijk om recht te doen aan de verschillende aspecten van zichzelf, de verschillende perioden, de verschillende personen in hun verhaal en aan geloof en seksueel misbruik. Een al te eenduidige rol voor God beperkt de mogelijkheden om een ontmoeting met God te ervaren. Het komt er dan voor liturgie en pastoraat op aan recht te doen aan deze meerstemmigheid en oog te hebben of te krijgen voor de afstemming van aangeboden rollen van God en de voor de betrokkenen ervaarbare rollen in het eigen levensverhaal.

ROLRIGIDITEIT

De tweede stagnatie die ik wil bespreken is de rolrigiditeit. Bij een gezonde ontwikkeling, ook in het geloof, heeft een mens de beschikking over een repertoire aan verschillende rollen. Die zijn nodig om in verschillende relaties te kunnen functioneren, en om in elke relatie meer dan één positie te kunnen innemen. De kracht van relaties hangt af van verschillende zaken, maar onder meer van de multiplexiteit (Hall & Wellman 1985). Dat wil zeggen dat een relatie waarin je elkaar maar op één manier ontmoet minder sterk is dan een meervoudige relatie. Zo is er minder binding tussen een klant en een groenteboer dan in een huwelijk waar de partners mogelijk minnaars, maatjes, medeverantwoordelijken en medewerkers zijn.

Als het gaat om de mogelijkheid de ontmoeting met God te ervaren, dan treedt er een stagnatie op wanneer het repertoire zozeer beperkt is dat hetzij voor God, hetzij voor de persoon zelf slechts één rol beschikbaar is. Een concreet voorbeeld hiervan kwam op in gesprekken rondom dit onderzoek. Toen ik een vader van een misbruikt kind vroeg wat dat voor zijn geloof betekende, zei hij: 'Niets, ik probeer alleen mijn kind te beschermen.' 'Is dat dan niet iets van je geloof?' vroeg ik. 'Nee', zei hij, 'want dan zou ik de dader moeten vergeven en dat kan ik niet.' Kennelijk is de verbinding met God voor hem niet te leggen, niet te ervaren, omdat slechts één religieuze rolverdeling legitiem is.

In het interviewmateriaal vallen een aantal voorbeelden van deze rolrigiditeit op. Bij Cees bijvoorbeeld zien we in zijn jeugd een strakke en eenduidige geloofsbeleving waarbij zijn moeder ten opzichte van God naar voren komt in een passieve rol met een sterk accent op afhankelijkheid. De vader van Cees verlaat uit verzet tegen de starheid de kerk, en Cees zelf vindt het moeilijk om na het doorbreken van de rigiditeit andere rollen te vinden. Bij Frits is enige rolrigiditeit waar te nemen in de nadruk op dienstbaarheid, die gevuld kan worden met begrippen als schuld en verantwoordelijkheid. In het totaal van zijn verhaal is het aannemelijk dat bijvoorbeeld overgave en ontvankelijkheid eerder bedreigend dan uitnodigend zijn. Daarmee is het scala van mogelijke rolverdelingen in de relatie met God nogal beperkt. Voor Ben wordt de rigiditeit zichtbaar - en doorbroken - als hij ontdekt dat hij zelf slachtoffer is. Tot op dat moment was voor hem alleen de rol van schuldige beschikbaar.

Uitgaande van de drie genoemde ervaringsbereiken in de beden van het Onze Vader is iets van die rigiditeit in kaart te brengen, waarbij de verschillende kerkelijke of theologische stromingen bepaalde voorkeursrollen aanbieden. Binnen de reformatorische orthodoxie is bijvoorbeeld sterk het accent gelegd op zonde en vergeving. Daar zou het hart van het evangelie kloppen met de boodschap van

verzoening van de schuld door het lijden en sterven van Jezus Christus als het centrum van de boodschap. Daarmee worden God en mens op een bepaalde manier met elkaar in relatie gesteld. Binnen liturgie en prediking wordt dat accent zo gelegd, dat God zelf vooral op die ene specifieke manier ons tegemoet komt. Natuurlijk werd daarnaast aandacht gegeven aan de heiliging (verantwoordelijkheid) en de afhankelijkheid (onmacht). Deze twee noties dienden echter meer om de centraliteit van zonde en vergeving te benadrukken dan als aanvulling en correctie. Het element van de bevrijding uit de macht van de boze als een categorie in het persoonlijk gebeds- en geloofsleven kwam veel minder nadrukkelijk aan de orde.

Vanuit het pastoraat aan slachtoffers van seksueel misbruik en ander geweld ben ik de waarde gaan inzien van de correctie die door bevrijdingstheologieën wordt aangebracht. Binnen dat accent kan ook het lijden en sterven van Jezus een centrale betekenis krijgen, maar de aandacht verschuift van het plaatsvervangend lijden voor onze zonden naar het solidaire lijden in onze onmacht. God komt zo dichtbij dat Hij in dat lijden naast ons wil staan, en de bevrijder is die door de dood heen breekt. Daarmee wordt het lijden niet gelegitimeerd, en evenmin weggenomen. Ook na de opstanding is Jezus herkenbaar aan zijn wonden⁸⁸. Ik ben ook de waarde gaan inzien van scheppingstheologieën, die het menselijk bestaan positiever kunnen waarderen dan vergevingstheologieën. Positieve erkenning van het schepselmatige bestaan maakt de weg vrij voor zelfaanvaarding en voor het genieten van wat God in de schepping gegeven heeft. Daarmee is ook vernieuwing van de ethiek mogelijk, waarbij het niet meer gaat om het bepalen van de grenzen van wat mag, maar veel meer om het gestalte geven aan het goede dat in aanleg aanwezig is.

Wanneer deze verschillende rollen in de relatie met God voluit en gelijkwaardig ter sprake kunnen komen in de persoonlijke levensgeschiedenis en in de wijze waarop het christelijk geloof doorgegeven wordt, dan kan de rolrigiditeit doorbroken worden. Als in het religieuze aanbod telkens eenzijdig bepaalde accenten worden gelegd, dan versmalt de speelruimte en wordt de kans op de ervaring van een ontmoeting met God kleiner. Er is een grotere flexibiliteit nodig om die accenten en rollen ter sprake te brengen die adequaat zijn voor die mens in die situatie. Dat betekent op bepaalde momenten het benadrukken van de zonde, op andere momenten van de bevrijding, en weer op andere momenten het vieren van de schepping als basis van ons bestaan. Om daarbij de roldiscrepancie te voorkomen moeten deze rollen explicieter (en dus minder globaal) getekend worden. Schuldige en zondaar zijn rollen die ook in de verkondiging toegewezen moeten worden aan wie anderen beschadigen. Als dat niet geconcretiseerd wordt, zullen juist slachtoffers dat op zichzelf toepassen (zie hoofdstuk 8). Voor liturgie en pastoraat houdt dat een pleidooi in voor meerstemmigheid en een breder aanbod van rollen van God.

ROLFRAGMENTATIE

Dat brengt bij de laatste stagnatie die ik wil bespreken: scepsis door rolfragmentatie. De differentiatie van accenten, mogelijke rollen en gestalten van de

⁸⁸Zie de kritische analyse van Carlson Brown & Parker (1995). Luther (1992, 173) beschrijft kruis en opstanding als erkenning van de fragmentariteit, maar loopt daarmee het risico het lijden door onrecht te legitimeren.

relatie met God kan leiden tot fragmentatie. Dan is er geen flexibele overgang meer van de ene positie naar de andere, maar een schoksgewijze, waarbij ervaringen en betekenissen van de ene rol en relatie niet worden geïntegreerd met die van een andere rol en relatie.

Deze fragmentatie kan op verschillende niveaus aan de orde zijn. In de eerste plaats is het mogelijk om bepaalde rollen zo van elkaar af te grenzen dat er geen verbinding bestaat. Dat kan bijvoorbeeld betekenen dat mensen een intense ervaring van Gods aanwezigheid opdoen in de liturgie of het persoonlijk gebed, maar geen enkele verbinding leggen met hun houding of positie in het dagelijks leven. Voorbeelden hiervan vinden we bij verschillende respondenten. Erik ontwikkelt een sterke - ook religieus geladen - identiteit in relatie tot Krishnamurti en Jezus, maar merkt dat dat in zijn sociale context de communicatie eerder blokkeert dan verbetert. Ivo vertelt van een langdurig dubbelleven waarbij hij geen verbinding kan leggen tussen zijn geloof (inclusief de overtuiging hoe hij zijn leven dient in te richten) en zijn feitelijk gedrag, zoals het zoeken van anonieme seksuele contacten. Ook Henk's verhaal toont deze fragmentatie in de periode dat zijn religieuze en zijn seksuele leven niet met elkaar verbonden konden worden.

In de tweede plaats kan het gebeuren dat op cognitief vlak een bepaalde relatie met God bestaat, bijvoorbeeld in het veld van zonde en vergeving of in het veld van verantwoordelijkheid, terwijl op het niveau van het gevoel een heel andere, of geen relatie bestaat. Dat wordt bij Ben expliciet vermeld: 'Ook al bestaat Jezus niet, het is nog een mooi verhaal.' 'Ik verkondig het elke zondag. Ik geloof het ook wel, denk ik, maar zo niet is het ook goed.'

Bij deze rol-fragmentatie zie ik het risico van scepsis. Dat lijkt mij een meer adequate term dan twijfel, omdat twijfel betrokkenheid en investering van energie kan inhouden. Scepsis is meer de houding van afstand nemen, die makkelijk tot cynisme kan leiden. Bij een voortgaande fragmentatie kan deze scepsis ontstaan, omdat men zich bewust is dat de ervaring beperkt is tot die ene rol, en geen betekenis heeft in de andere. Die tegenstelling vraagt om een oplossing. Eén van de mogelijkheden is het devalueren van de religieuze ervaring of verlangens. Een andere mogelijkheid is juist het verabsoluteren, zodat de kritische vragen vanuit de eigen levensgeschiedenis onderdrukt worden.

Pastoraat

Tot besluit van dit hoofdstuk wil ik enkele lijnen samenbrengen die van belang zijn voor de pastorale zorg. Ik denk daarbij niet alleen aan individuele gesprekken met een formele pastor. Ook in samenkomsten, ontmoetingen, therapeutische begeleiding en uitingen in het publieke domein (zoals radio en TV) kan een pastorale dimensie gestalte krijgen. In dat alles zijn er enkele algemene criteria voor de pastorale interactie te formuleren, uitgaande van een pastorale meerstemmigheid en een fragmentarische identiteit. Het meest belangrijk lijkt mij dat pastoraat moet bijdragen aan een toename in flexibiliteit, auteurschap en responsiviteit.

Flexibiliteit betekent dat iemand niet vast zit aan een beperkt aantal rollen, maar een breder repertoire heeft om adequaat in verschillende situaties en relaties te kunnen staan. Dat omvat niet alleen de relaties met andere mensen,

maar ook die met God. Pastoraat wil bijdragen aan ruimte om God zo te ontmoeten dat het betekenisvol is voor het leven. Als aan dit criterium niet wordt voldaan is er naar mijn idee geen sprake van pastoraat.

Auteurschap wil zeggen dat de gesprekspartner een zekere autonomie verwerft en opbouwt (De Vries 1998). Dat is geen autonomie los van anderen, maar de volmacht en opdracht om het eigen verhaal te vertellen. Dit sluit aan op wat in hoofdstuk 4 is omschreven als de narratieve competentie. Pastoraat is gericht op het vergroten van narratieve competentie. Dat betekent dat een auteur in toenemende mate vaardigheid en ruimte heeft om het verhaal anders te vertellen dan hij of zij misschien geleerd heeft. Hier ligt voor mij één van de springende punten in het onderscheiden van gezonde en ongezonde godsdienstigheid (vgl. Jongsma-Tieleman 1996a). Waar godsdienst gebruikt wordt voor het verkleinen van de ruimte voor een auteur, daar is sprake van onderdrukking en in elk geval niet van pastoraat. Religie als 'it could be otherwise' impliceert een ruimte voor auteurschap.

Responsiviteit betekent dat pastoraat gericht is op antwoord geven. Het gaat niet alleen om een subjectieve en relativistische persoonlijke betekenisgeving. Het gaat ook om het aanspreken en aangesproken zijn door mensen en door God. Geloof is een antwoordgestalte, en pastoraat is gericht op het in vrijheid adequaat en flexibel antwoorden op de God wiens openbaring we herkennen. Anders gezegd: pastoraat is gericht op het mogelijk maken van een ontmoeting met God op een manier die past bij de rollen en stemmen van deze ene gesprekspartner en de rollen en stemmen van God die naar ons toekomen.

Macht en onmacht

Een van de belangrijkste verhaallijnen in de interviews van dit onderzoek bleek die van macht en onmacht te zijn. Dat begrip macht is ook niet vreemd aan de theologie. Op allerlei manieren hebben theologen, godsdienstwetenschappers en historici aangetoond hoezeer macht en religie met elkaar verbonden zijn. Soms zijn de woorden God en macht zelfs vrijwel synoniem. De notie van Gods almacht diende in tal van religies en christelijke denominaties zo ongeveer als een sjibbolet van de orthodoxie. Andere onderzoekers hebben duidelijk gemaakt hoe de structuur van de kerk bepaald is door macht en hiërarchie: 'Wat hun leden er verder ook over mogen geloven, sociologisch gezien zijn kerken hiërarchiën van ongelijke macht'⁸⁹.

Nu kan men natuurlijk de vraag stellen of zulke noties in het heden of de nabije toekomst nog acceptabel zijn. De historische ontwikkelingen van een geradicaliseerde democratisering op het terrein van de religie hebben in onze (post)moderne tijd een hoogtepunt bereikt. Zoals Don Cupitt (2000; vgl. Pattison 2000, 214) op intrigerende wijze laat zien vertoont de alledaagse taal van de wereld waarin wij leven de trekken van een impliciete levensbeschouwing die niet minder inhoudt dan dat 'God' alles en in alles is⁹⁰. De wereld is wat wij ervan maken en een macht die ons overstijgt wordt niet langer geaccepteerd of vermoed. Of men dit nu als secularisering duidt of - met Cupitt - als gerealiseerde eschatologie, veel ruimte voor macht - en zeker transcenderende macht - is er niet.

Tegelijk blijven macht en haar tegenhanger onmacht een onmiskenbaar gegeven in het menselijk gedrag en ook in het onderzoek kwam de thematiek sterk naar voren. Het meest nadrukkelijk lijkt macht te spelen in gewelddadig gedrag zoals seksueel misbruik. Steeds meer wordt seksueel misbruik als machtsprobleem gezien en niet als primair seksueel probleem (bv. Nadeau 1995). Echter: ook interventies, bescherming en dergelijke hangen af van de macht van de betrokkenen. De verhalen van de mannen in dit onderzoek laten zien dat het thema macht en onmacht evenzeer te maken kan hebben met geloof, met de ontwikkeling van eigen autonomie, enzovoorts.

In dit hoofdstuk⁹¹ schets ik allereerst de omtrekken van een theoretisch model voor macht en onmacht. Dat lijkt nodig omdat het begrip 'macht' even onduidelijk als wijdverbreid is. Aan de hand van het model beschrijf ik de dynamiek van processen van machtsuitoefening en de relationele en religieuze gestalten. Ik ga daarbij in op de vraag hoe macht aan de orde is bij seksueel geweld in de verhalen van dit onderzoek en bij de mogelijkheden om in zulke situaties recht te verschaffen.

⁸⁹Oorspr.: 'Whatever else their congregants believe them to be, sociologically churches are hierarchies of unequal power.' Shupe (1998, 2); vgl. Poling (1996); Beasley-Murray (1998).

⁹⁰Vergelijk de omduiding die Tieleman voltrekt (1995, 2000).

⁹¹Een bewerking van dit hoofdstuk verschijnt als Ganzevoort (2000b).

Het begrip macht

Het dynamische begrip macht kan verstaan worden als het vermogen om (delen van) het gedrag van een ander te bepalen, inclusief gedachten en gevoelens⁹². Meer abstract gedefinieerd in termen van ‘social exchange’-theorieën is macht ‘the level of potential cost that an actor can impose on another’ (Molm 1997, 282). Dit soort theorieën neemt hun uitgangspunt in de observatie dat we veel van we in het leven waarderen en nodig hebben slechts kunnen krijgen via of van anderen. Essentiële onderdelen van een dergelijke theorie zijn dan ook de actoren die handelen overeenkomstig hun intenties (en behoeften), de beschikbare hulpbronnen, de structuren van de sociale uitwisseling en de daadwerkelijke transacties. Het belang van dit perspectief voor de bespreking hier is de nadruk op macht en op daadwerkelijke interactie tussen mensen in plaats van stabiele posities en structuren. Dit dynamische gezichtspunt verschaft enkele voor de analyse van machtsprocessen beslissende elementen.

In de ‘social exchange’-theorieën staat de interpretatie centraal dat de wederzijdse afhankelijkheid van de actoren de structurele voorwaarde is zowel voor de uitwisseling als voor de macht. Men kan discussiëren over de vraag of macht aan afhankelijkheid vooraf gaat of andersom⁹³, maar de slotsom blijft dat de macht van de ene mens over de andere gelijk is aan de afhankelijkheid van de tweede ten opzichte van de eerste. Ben zegt bijvoorbeeld: ‘Ik zie nu dat dat voor mij de behoefte was aan een gezinsvervangend tehuis, want dat was het ten diepste. Wat een kind gewoon nodig heeft. Nodig. Nood. Ja, daar geef je alles voor op. Dat was zijn machtspositie. Mijn behoefte aan die boerderij. En in de nabijheid zijn van die knapenleider. Dat was zijn machtspositie.’

Dit inzicht, dat macht berust op en gelijk staat aan afhankelijkheid heeft verschillende belangrijke consequenties. Allereerst wordt macht verbonden aan specifieke relaties, niet aan bepaalde personen. In het algemeen kan men niet zeggen dat iemand machtig of machteloos is. Wel kan men relaties onderscheiden waarin de één macht heeft over de ander. Vervolgens wordt duidelijk dat macht een mogelijkheid is, een bepaald potentieel dat samenhangt met iemands positie in een structuur van afhankelijkheidsrelaties. Of deze macht ook daadwerkelijk wordt uitgeoefend is een andere zaak. Ook leidt het genoemde inzicht tot de conclusie dat de totale hoeveelheid macht in een relatie tussen twee mensen niet gelijk hoeft te blijven. Als de macht van de één toeneemt betekent dat niet dat de macht van de ander afneemt. Dit gegeven is cruciaal om het begrip ‘bekrachtiging’ (empowerment) te kunnen plaatsen. Naast deze consequenties beschreven door Molm (1997, 30) hebben we te bedenken dat er tussen twee mensen vaak meervoudige relaties bestaan met een verschillende machtsbalans. Theoretisch zou men dan een totaalbalans voor die relaties zou kunnen opmaken, maar in de praktijk is de daadwerkelijke verscheidenheid van deelbalansen belangrijker.

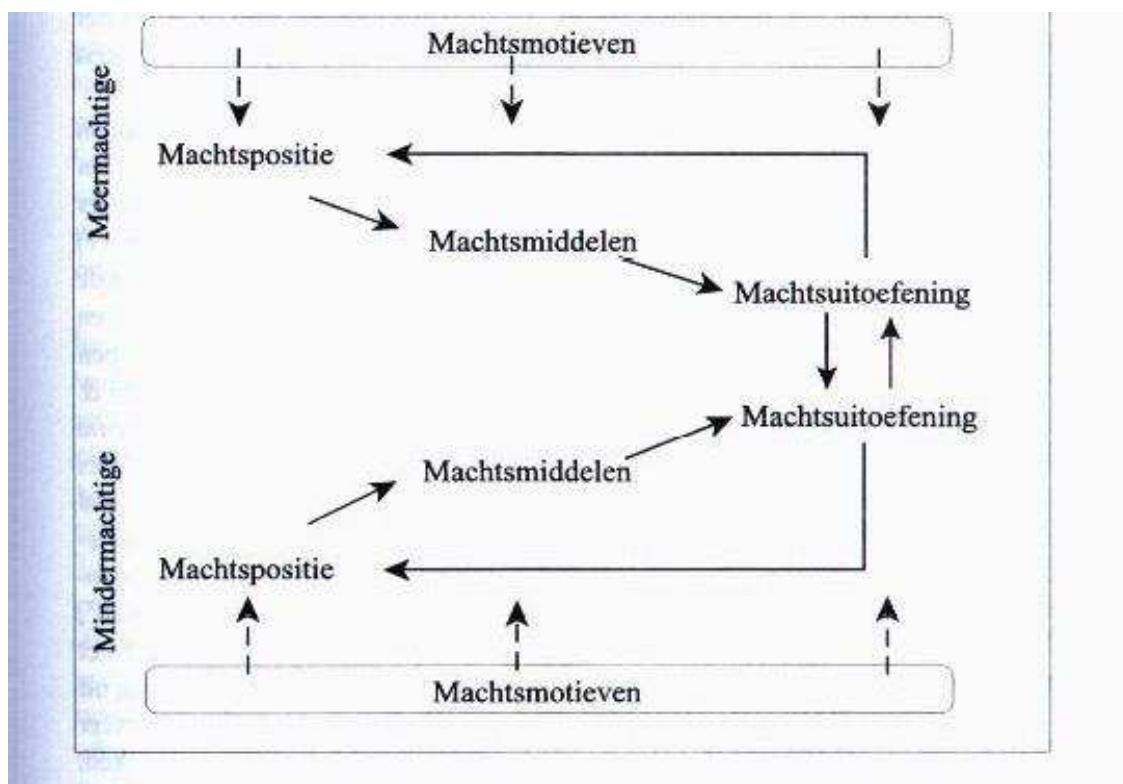
⁹²Ganzevoort & Veerman 2000, 40.

⁹³“Through control over vital resources [...] a group (such as the state, or a person) creates dependency on itself”. (Vivelo 1998, 39).

In de tot hiertoe nogal abstract beschreven theorie dient verder rekening gehouden te worden met verschillende vormen en aspecten van de macht - en dus ook van de afhankelijkheid. De vormen zijn bijvoorbeeld belonen en bestraffen. Ook de gronden waarop iemand macht heeft over een ander kunnen per situatie verschillen. Bij de aspecten kan men onderscheiden tussen de structurele machtsposities en de strategische machtsuitoefening.

Voor de pastoraal-theologische doordenking wenden we ons nu tot een model dat door deze theorieën is geïnspireerd. Het model integreert structurele en strategische dimensies van macht door vier elementen te onderscheiden: machtspositie, machtsmiddelen, machtsuitoefening en machtsmotieven⁹⁴. Hun onderlinge samenhang is in figuur 1 weergegeven in een model dat voor een deel steunt op Koopman-Iwema (1980). Aan de hand van deze figuur kunnen we de elementen beschrijven en hun functie in situaties van seksueel misbruik en geloof op het spoor komen.

Figuur 1. Machtsdynamiek



MACHTSPOSITIE

Het element machtspositie verwijst naar de structurele dimensie. Ieder mens bekleedt een bepaalde positie in de sociale netwerken waarvan hij of zij deel uitmaakt. Die positie wordt tenminste gedeeltelijk bepaald door een rij van

⁹⁴Ter inleiding op wat hier verder volgt: Seymour (1998) stelt in een etiologie van seksueel misbruik dat patriërchaat de sociale gelegenheid (positie en middelen) biedt tot het plegen van misbruik, dat de sociale constructie van mannelijkheid de motivatie biedt en dat de seksuele socialisatie de richting geeft om die motivatie tot uiting te brengen (uitoefening).

demografische factoren zoals ras, geslacht, leeftijd, opleidingsniveau, beroep en inkomen. Afhankelijk van de specifieke (sub)culturele normen en waarden leiden iemands kenmerken bij elk van deze factoren tot een sterkere of zwakkere machtspositie. Zo heeft in een groot deel van onze samenleving de blanke mannelijke directeur een grote positionele machtsvoorsprong op de zwarte vrouwelijke schoonmaker. Bij de verhalen van dit onderzoek blijkt bijna steeds een belangrijk verschil in machtspositie. André maakt bijvoorbeeld onderscheid tussen de verschillende voorvallen van seksueel misbruik. Het meest misbruikend is volgens hem die situatie waar nabijheid en een duidelijke machtspositie samenkomen: de relatie met zijn ouders. Als we de verschillende daders in de reeks interviews nagaan, dan ontdekken we een aantal duidelijk geprofileerde machtsposities: ouders en stiefouders, een bewaker in een doorgangskamp, oudere broers en zussen, een werkgever, een kapelaan en groepsleiders in een internaat. In andere verhalen is de positie minder duidelijk: leeftijdgenoten, kennissen, burens, enzovoorts. De positie van de respondenten ten tijde van het misbruik is vaak getekend door kwetsbaarheid en afhankelijkheid. Nergens vertellen ze dat ze zelf ook een sterke machtspositie hadden.

Voor het analyseren van machtsrelaties tussen twee (of meer) personen moeten we echter niet alleen kijken naar hun specifieke posities. We moeten ook de bredere context in ogenschouw nemen. Dat bredere netwerk van relaties legitimeert of kritiseert namelijk de specifieke machtsrelaties. Vivelo (1998, 41) beschrijft gezag ('authority') als de legitimatie van macht: het sociaal erkende "recht" om beheersing uit te oefenen. De machtspositie heeft dan ook te maken met sociale erkenning en dus met sociale status. Op dat punt is er in de afgelopen decennia een opvallende verschuiving opgetreden (Johnson 1960; Sarbin & Scheibe 1983). In grote lijnen kan men zeggen dat sociale status vroeger vooral aan iemand toegeschreven ('ascribed', 'granted') werd op grond van de plaats waar of de positie waarin iemand geboren was, of de functie waarin iemand benoemd was. Zo waren de predikant, de onderwijzer en de ambtenaar gelegitimeerd in hun macht, ongeacht de vervulling van hun taken en hun persoonlijke verdiensten. Tegenwoordig is sociale status vooral verworven ('achieved', 'attained'), gebaseerd op iemands voorafgaand functioneren. Men dient het respect en de erkenning van anderen te winnen en het recht om beheersing uit te oefenen te verdienen. Deze verschuiving heeft bijgedragen aan meer dynamische machtsrelaties, wat ik in het model heb geprobeerd te verwerken. Aangezien de meeste daders - ook in dit onderzoek - voor de slachtoffers bekenden zijn en er een vertrouwensrelatie bestaat, en zij vaak tenminste gedeeltelijk een gezagspositie hebben ten opzichte van het slachtoffer, mogen we aannemen dat zowel 'toegeschreven' als 'verworven' aspecten meespelen bij het instandhouden van de machtsposities⁹⁵.

De machtspositie die iemand heeft ten opzichte van een ander is niet stabiel. Zij kan sterker of zwakker worden, afhankelijk van het verloop van de sociale uitwisseling binnen de relatie en afhankelijk van factoren die buiten deze machtsrelatie omgaan. Hierdoor kan de balans tussen de twee betrokkenen in de

⁹⁵In het kader van onderzoek naar seksueel misbruik in hulpverleningsrelaties constateerde Quadrio (1996) dat de daders deskundige, gerespecteerde en getrainde hulpverleners waren.

machtsrelatie verschuiven. Ook de totale hoeveelheid macht in de relatie kan meer of minder worden.

In situaties van geweld is de dader per definitie de meermachtige. Mindermachtigen of gelijkmachtigen missen het vermogen om delen van het gedrag van een ander te bepalen. Toch moet men met deze logische conclusie terughoudend omgaan. De machtsvoorsprong hoeft niet op alle punten aanwezig te zijn en is soms slechts zeer gedeeltelijk. Ook iemand met een sterke machtspositie kan tot slachtoffer gemaakt worden door een ander die globaal gesproken een minder sterke machtspositie heeft. Een voorbeeld daarvan is de situatie waar een hoge diplomaat gegijzeld wordt door een marginale terreurgroep, of een bankdirecteur die overvallen wordt door een verslaafde zwerver. Ook in deze voorbeelden, waarbij de globale machtspositie van de slachtoffers aanzienlijk sterker is, is de specifieke machtsverhouding in de geweldssituatie omgekeerd. De dader vindt of scheidt een situatie waar hij (of zij) de ander kan beheersen en alleen binnen die situatie duurt de specifieke machtsbalans voort.

De voorbeelden laten zien dat Viveló's economische en politicologische beschrijving van gezag als het sociaal erkende recht enige aanpassing behoeft wanneer we het toepassen op situaties van interpersoonlijk geweld. Geweld immers is onverenigbaar met sociale erkenning. Het is precies vanwege het ontbreken van de sociale erkenning dat een bepaalde daad van machtsuitoefening 'geweld' wordt genoemd. Op dit punt is in de afgelopen vijftien jaar een belangrijke ontwikkeling waar te nemen in onder meer de Nederlandse samenleving. Voor die tijd was het aanzienlijk moeilijker om aandacht te krijgen voor de problematiek van seksueel misbruik in afhankelijkheidsrelaties. Mede dankzij de aanhoudende inzet van de vrouwenbeweging is de houding van de bredere sociale context gewijzigd. Langzamerhand groeide de overtuiging dat meermachtigen geen recht hebben op seksueel contact met mensen die van hen afhankelijk zijn. De sociale aandacht voor en veroordeling van partnergeweld is ingewikkelder en recenter, zeker wanneer mannen daarbij de slachtoffers zijn en vrouwen daders. Het spreekt niet vanzelf dat dat zelfs maar de naam 'geweld' mag dragen. Dit laat zien hoeveel invloed de sociale erkenning van machtsposities heeft.

Ook al kan men dus zeggen dat de term 'geweld' een uiting is van afwijzing van bepaalde machtsdaden door de sociale context, machtsmisbruik in de vorm van geweld is tegelijk diep geworteld in onze sociale systemen. In navolging van anderen beschrijft Poling (1996, 8) deze systemen in termen van een 'matrix of domination', dat wil zeggen 'een systeem van houdingen, gedragingen en vooronderstellingen dat mensen objectificeert op basis van sociaal geconstrueerde categorieën als ras, geslacht, klasse, enzovoorts, en dat de macht heeft om autonomie, toegang tot bronnen en zelfbepaling te ontzeggen aan deze mensen, terwijl de waarden van de dominante samenleving worden gehandhaafd als de norm waaraan al het andere wordt afgemeten'⁹⁶. Dit systeem heeft grote invloed op het ontstaan en voortbestaan van geweld en op de moeilijkheden die slachtoffers ervaren als zij een oor zoeken voor hun verhaal.

⁹⁶Oorspr: 'a system of attitudes, behaviors and assumptions that objectifies human persons on the basis of socially constructed categories such as race, gender, class, etc., and that has the power to deny autonomy, access to resources and self-determination to those persons, while maintaining the values of the dominant society as the norm by which all else will be measured'.

De sociale erkenning van de macht van de daders en het sociale systeem dat de mogelijkheid van seksueel geweld in stand houdt herkennen we in de verhalen van de respondenten. Voor een deel is dit impliciet, zeker als het gaat om geweld binnen het gezin. Een aantal zeggen expliciet dat het niet bij hen opkwam om er buitenshuis iets over te vertellen. Soms kwam niet eens de gedachte op dat het fout was. Zo zegt André: 'Dat komt niet bij een kind op, dat het niet klopt. Bij een kind is het niet, wordt het op een zeker moment een patroon, dat er ingebracht, alsof het normaal is.' Van verschillende van de daders buiten het gezin wordt nadrukkelijk gezegd dat ze graag gezien waren, of dat de ouders stimuleerden om het contact aan te houden (Ivo, Jan, Lodewijk).

In veel gevallen, en zeker bij seksueel geweld en geweld in de kring van het gezin⁹⁷, zijn de machtsposities nadrukkelijk verankerd in de sociale erkenning. Ook voor daders in andere kringen gaat dit op. Zo stellen Isely & Isely (1990) dat vooral priesters een maatschappelijk gewaardeerde positie hebben waarin het een geaccepteerde zaak is om met jongens alleen te zijn. De positie die de betrokkenen innemen maken het voor slachtoffers vaak moeilijk erkenning te vinden. Voor omstanders is deze sociale legitimatie een belemmering om de meermachtige te beschouwen als dader en zijn of haar daden als geweld. Dit zou immers inhouden dat men de eerder door het bredere sociale netwerk toegekende legitimatie moet weerspreken. Bovendien betekent het dat men de medeplichtigheid onder ogen moet zien van het bredere netwerk - van gezin, familie of cultuur - dat de sociale ordening heeft geschapen die de daden heeft gefaciliteerd (Gudorf 1992)⁹⁸.

MACHTSMIDDELEN

Machtsmiddelen worden voor een deel ontleend aan iemands machtspositie. Voor een deel ook bestaan ze in iemands persoonlijke capaciteiten, zoals fysiek (in verhalen van André, Dennis, Gert, Kris) of verbaal (bij Ben, Cees) overwicht. Bij machtsmiddelen gaat het om het vermogen om te belonen of te straffen, of - algemener gesteld - de beheersing over bronnen van wat een ander nodig heeft of waardeert. Deze bronnen kunnen materieel zijn, emotioneel, sociaal, enzovoorts. Machtsmiddelen zijn dus de complementen van de afhankelijkheden van de mindermachtige. Iemand wordt machtiger in een relatie in de mate dat de ander voor de toegang tot deze bronnen meer afhankelijk van hem of haar wordt. Zoals later in dit hoofdstuk zal worden uitgewerkt kan het doorbreken van deze

⁹⁷Regelmatig wordt hiervoor de term 'huiselijk geweld' gebruikt, maar die term acht ik ongeschikt vanwege de associaties bij het woord 'huiselijk'. In een onderzoeksrapport in opdracht van het ministerie van justitie wordt huiselijk geweld gedefinieerd als 'geweld dat door iemand uit de huiselijke kring van het slachtoffer gepleegd is.' Tot de huiselijke kring behoren (ex-)partners, gezinsleden, familieleden en huisvrienden. Van Dijk e.a. (1997) melden dat 45 % van de Nederlandse bevolking zelf ooit slachtoffer is geworden van niet-incidenteel 'huiselijk geweld'. Zie ook Wiehe (1998).

⁹⁸Uit onderzoeken naar vrouwen die door hun partner mishandeld worden concludeert Burnett (1996) dat religieuze vrouwen het vaak als plicht voelen hun huwelijkse belofte na te komen en hun geloof te bewijzen. Aan de basis hiervan ligt een geloofssysteem dat zegt hoe je moet leven: navolging van Christus, het lijden als test van het geloof (Job), de wil van God om samen te blijven. Manieren om er mee om te gaan worden vaak door rationalisatie gekenmerkt: eigen schuld, ontkennen van de frequentie van het misbruik, minimaliseren van kans op herhalingen.

overmacht op twee manieren plaats vinden. De eerste is het verminderen van de beheersing van de meermachtige over de bronnen. De tweede is het verminderen van de afhankelijkheid - hetzij van de bronnen zelf, hetzij van de toegang via de meermachtige.

In situaties van seksueel geweld vinden we vaak een combinatie van machtsmiddelen. Slechts in een beperkt aantal gevallen vinden we een enkelvoudig machtsmiddelen-overwicht. Het klassieke schrikbeeld van willekeurige verkrachting door een vreemde in de bosjes is een voorbeeld waarbij alleen fysieke machtsmiddelen worden gebruikt. Zoals in hoofdstuk 1 is beschreven, vindt waarschijnlijk meer dan tachtig procent van alle situaties van seksueel geweld plaats binnen bestaande relaties, waarbij de dader beschikt over een veelvoud aan machtsmiddelen. Naast voorbeelden uit dit onderzoek is te wijzen op seksueel misbruik in pastorale relaties. Predikanten en priesters mogen dan niet meer de machtspositie hebben van ooit, er blijft een duidelijk machtsoverwicht ten opzichte van potentiële slachtoffers. Karakteristiek gebruik van machtsmiddelen door voorgangers in een kerkelijke gemeenschap ligt in hun verbale en relationele capaciteiten, die zeker wanneer ze vergeleken worden met die van hulpzoekende en dus kwetsbare gemeenteleden groter zijn (Doehring 1995). Bovendien 'beschikken' zij over de toegang tot de religieuze bronnen, hetzij symbolisch - hun recht om het woord van God te spreken of absolutie te schenken - hetzij letterlijk - hun recht om de sacramenten te bedienen. De mogelijkheden van voorgangers om de sociale context en de formele structuur van de kerk te beïnvloeden overstijgen die van het potentiële slachtoffer verre.

Nu heb ik gezegd dat ook de mindermachtige beschikt over machtsmiddelen (Koopman-Iwema 1980, 38). Dat zijn er minder dan de meermachtige, zeker in de verhalen van dit onderzoek. Bijna alle mannen vertellen van kwetsbaarheid of weerloosheid die ontstaan is door een problematische gezinssituatie. Toch zijn de machtsmiddelen niet afwezig. De mindermachtige kan bijvoorbeeld de afhankelijkheid van bronnen waarover de meermachtige beschikt trachten te beperken. Zo kan in een relatie de ene partner haar (of zijn) financiële afhankelijkheid verminderen door eigen inkomsten te verwerven. Ook kan de beheersing over de bronnen verminderd worden door - samen met anderen - de cultuur en regels te veranderen. Vervolgens kan de mindermachtige proberen om de situaties te vermijden waarin de macht uitgeoefend wordt. Ben vertelt van pogingen daartoe die steeds mislukken: 'Maar op de een of andere manier eh wist zo'n knaap je toch altijd te vinden.' Kris kan zich pas rond zijn zeventiende verweren. Ivo verbreekt als hij zeventien is het contact met de dader. Tenslotte kan de mindermachtige proberen de machtsmotieven van de meermachtige te beïnvloeden door bijvoorbeeld de ander gevoeliger te maken voor de behoeften van de mindermachtige.

Een van de belangrijkste machtsmiddelen in situaties van seksueel geweld is echter de mogelijkheid om het gedrag van de dader bekend te maken of op andere wijze steun te zoeken en zo het isolement te doorbreken. Hoe reëel die mogelijkheid is hangt onder andere sterk af van de positie van het slachtoffer en de bredere sociale erkenning daarvan, maar ook van de mate van zijn of haar autonomie. Een andere mogelijkheid ligt in het feit dat ook de dader afhankelijk is van het slachtoffer voor de vervulling van zijn of haar behoeften, of die nu liggen op het vlak van seksualiteit, intimiteit of macht (in de paragraaf over machtsmotieven wordt dit uitgewerkt). Deze afhankelijkheid is ook weer gelijk aan

de macht die het slachtoffer heeft ten opzichte van de dader. Hoe overmachtig de dader ook mag zijn, theoretisch heeft het slachtoffer de macht de dader de toegang tot gewenste bronnen te ontzeggen. Daarbij moet onmiddellijk worden aangemerkt dat het slachtoffer veelal niet in de positie is om deze machtsmiddelen ook daadwerkelijk te gebruiken, omdat hij of zij tegelijkertijd afhankelijk is van de dader voor andere bronnen. Ook kan het slachtoffer zich zo verantwoordelijk voelen voor de dader of voor anderen, bijvoorbeeld uit het gezin, dat die loyaliteit het onmogelijk maakt de machtsmiddelen aan te wenden. Bij Frits zien we een combinatie van deze loyaliteitsmotieven: hij voelt zich verantwoordelijk voor het instandhouden van het gezin en hij heeft het gevoel dat hij zijn vader kan helpen door het misbruik gewillig te ondergaan. Daarmee zijn we gekomen bij de onderlinge samenhang tussen de structurele elementen (positie en middelen) en bij de relatie met de feitelijke machtsuitoefening.

MACHTSUITOEFENING

Machtsuitoefening is het daadwerkelijke gebruik van machtspositie en machtsmiddelen in specifieke uitwisselingen tussen mensen. Terwijl positie en middelen bij de structurele elementen van de machtsrelatie behoren, is machtsuitoefening een strategisch element. Hier gaat het niet om wat beschikbaar is, maar om wat er gebeurt. Daarbij vinden we zowel subtiele (bijvoorbeeld manipulatie en verleiding) als grove (fysieke overweldiging en bedreiging) vormen van machtsuitoefening. Vaak gebruiken daders afwisselend beide vormen, waarbij ze het (beoogde) slachtoffer belonen en bestraffen in schijnbaar willekeurige volgorde (Herman 1993). Het is precies de willekeur die een bedreiging vormt en de afhankelijkheid van het (beoogde) slachtoffer versterkt. Hij of zij verliest daarmee de grip op de situatie, die steeds meer onbegrijpelijk en onbeheersbaar wordt.

Machtsuitoefening van de kant van de dader is wel geanalyseerd in termen van daderstrategieën (Borst 1995, 79-82; Bullens 1996, Dijkstra 1996, 74). In gevallen van seksueel geweld bestaan ze vaak uit verschillende stappen die een langdurige planning (al dan niet bewust) verraden en samen een web weven waarin het slachtoffer gevangen raakt, zoals bijvoorbeeld Ivo vertelt. In dit web kunnen ook godsdienstige argumenten en vormen gebruikt worden (Hegger 1997). Na de innerlijke afweging van verlangens, risico's en barrières wordt gewerkt aan het ontwikkelen van een afhankelijkheidsrelatie. Het beoogde slachtoffer wordt geïsoleerd ten opzichte van diens sociale netwerken en hulpbronnen. Een andere stap is het herdefiniëren van de relatie (bijvoorbeeld als vriendschap of liefdesrelatie) en van mogelijke seksuele handelingen. Bij het herdefiniëren wordt het vertrouwen van het slachtoffer in zijn of haar eigen inzichten stelselmatig ondermijnd. Dat betekent dat het slachtoffer steeds afhankelijker wordt, niet alleen voor beloning en bestraffing, maar zelfs voor het bepalen wat verstaan dient te worden onder beloning en bestraffing. Verschillende mannen vertellen dat de dader suggereerde dat de jongen het zelf wilde. Dat maakt het bijna onmogelijk verder verzet te leveren en roept veel schuldgevoel op, zoals bij Cees.

Machtsuitoefening van de kant van het (beoogde) slachtoffer kan verzet genoemd worden. Volgens James Poling (1996, xiv) kunnen verzet en 'kwaad' (evil) alleen in hun onderlinge verband begrepen worden. Beide zijn een vorm van macht en hebben voor de definiëring de tegenpool nodig. Poling definieert verzet als een vorm van bevrijd en kritisch bewustzijn dat mensen of groepen in staat

stelt op te staan tegen kwaad dat plaatsvindt in stilzwijgen, spreken of handelen⁹⁹. Kwaad omschrijft hij als het misbruik van macht in persoonlijke, sociale en religieuze vormen dat lichamen en zielen vernietigt. Kwaad is misbruik van macht omdat de macht van het leven van God komt en alle macht ten goede gebruikt dient te worden. Wanneer macht gebruikt wordt om de lichamen en zielen van Gods schepping te vernietigen, dan is er kwaad¹⁰⁰.

De resultaten van de strategische machtsuitoefening versterken of ondermijnen de machtspositie van de betrokkenen. Effectieve machtsuitoefening in een relatie draagt bij aan een sterkere positie. De aangetoonde bereidheid en mogelijkheid om machtsmiddelen te gebruiken beïnvloedt op een soortgelijke manier de machtsrelatie. Wanneer eerdere machtsuitwisselingen effectief zijn geweest voor iemand, wordt het daadwerkelijk uitoefenen van de machtsmiddelen minder noodzakelijk om doelen te bereiken. De ander is dan immers al bij voorbaat overtuigd van het machtspotentieel. Maar ook in de zelfbeleving ligt hier een belangrijk punt. Wie geleerd heeft machteloos te zijn loopt meer risico op het gevoel ook in andere relaties machteloos te zijn. Zo vertelt Cees over het misbruik door zijn werkgever: 'Hij dwong mij niet. Naar mijn gevoel dwong hij mij niet. Hij vroeg het mij. En door mijn ervaringen met mijn zus zei ik: ja.' '...je laat het toe omdat het vroeger ook moest.

In het hier geschetste model hangen de strategische en structurele elementen dus sterk samen. De machtsstructuur van positie en middelen verschaft de voorwaarden voor de strategische machtsuitoefening. De daadwerkelijke machtsuitoefening beïnvloedt de machtspositie en de middelen die het beginspunt vormen voor de toekomstige uitwisselingen. De daderstrategie, zoals eerder beschreven, bestaat uit een serie van dergelijke uitwisselingen. Elk daarvan is bedoeld om de positie van de dader te versterken en de positie van het beoogde slachtoffer te verzwakken. Zo wordt de machtsverhouding steeds meer in het voordeel van de dader gebogen.

MACHTSMOTIEVEN

Machtsmotieven kunnen omschreven worden als de drijvende krachten achter machtsposities, middelen en uitoefening. Zonder machtsmotieven zullen noch structurele, noch strategische elementen worden ingezet in sociale uitwisselingen. Daarbij zijn verschillende machtsmotieven denkbaar.

Om te beginnen kan macht een middel zijn om een ander doel te bereiken. In het algemeen is dat doel het verwerven van gewenste bronnen. In gevallen van seksueel geweld kan macht door de dader gebruikt worden om seksuele bevrediging te verkrijgen, om intimiteit af te dwingen, om het gevoel van eigenwaarde te versterken, enzovoorts. Bij andere vormen van geweld kan het

⁹⁹Oorspr.: '... a form of liberated and critical consciousness that enables persons or groups to stand against evil in silence, language and action' (Poling 1996, xiv; vgl. Eugene & Poling 1998).

¹⁰⁰Oorspr.: 'the abuse of power in personal, social, and religious forms that destroys bodies and spirits. Evil is an abuse of power because the power of life comes from God, and all power should be used for good. Whenever power is used to destroy the bodies and spirits of God's creation, there is evil' (Poling 1996, xiv).

dienen om goederen, status of nog iets anders te verzamelen. Het (beoogde) slachtoffer kan grijpen naar machtsmiddelen en machtsuitoefening om zichzelf te beschermen tegen wat als dreiging wordt gezien. Omstanders, zowel in de rol van beschermer als van 'rechter' kunnen macht inzetten om recht te doen. Ze kunnen hun macht ook gebruiken om het stilzwijgen te bewaren (vgl. Summit 1988). Deze processen zijn verwant aan wat er in het economische leven gebeurt, waar de sociale uitwisselingstheorieën hun oorsprong vinden.

Sommige mannen in het onderzoek hebben uitgesproken ideeën over de motieven van de dader. Dennis maakt bijvoorbeeld onderscheid tussen zijn broer en zijn zus. Bij de eerste spreekt hij over machtsmisbruik, bij de tweede over genegenheidsmisbruik. Volgens Henk ging het vooral om spel en nieuwsgierigheid. Jan meent dat het doel van zijn zwager alleen seksueel was.

Macht kan echter ook een doel in zichzelf zijn. Preciezer gesteld: het kan zijn dat macht geen ander doel dan zichzelf dient *binnen deze relatie*. Gewoonlijk wordt dit type machtsmotief bepaald door het gegeven dat iemand de behoefte voelt om iets te compenseren dat in andere relaties ontbreekt. Sommigen oefenen macht uit in een bepaalde relatie om de gevoelens van machteloosheid in andere relaties te neutraliseren. Het lijkt dan of het machtsoverwicht in de ene relatie de subjectieve machtspositie moet herstellen die in een andere relatie bedreigd wordt. Dit homeostatische perspectief lijkt bruikbaar als een gedeeltelijke verklaring van het feit dat sommige slachtoffers zelf tot daders worden¹⁰¹.

Cees, Erik en Frits beschrijven een achtergrondsituatie waarin aspecten zitten van dit tweede motief. De zus van Cees die hem misbruikte nam het hem kwalijk dat zijn moeders leven bedreigd raakte bij zijn geboorte. Zij oefende jarenlang terreur op hem uit, ook in seksuele zin. Erik vertelt dat zijn stiefmoeder hem misbruikte om zijn vader te straffen voor het misbruik van haar dochter. Frits wordt misbruikt door zijn vader die zelf een machteloze positie inneemt ten opzichte van zijn vrouw.

Er kan nog een derde type machtsmotieven onderscheiden worden dat een enigszins andere interpretatie oproept. De uitoefening van macht kan immers vereist of tenminste gelegitimeerd worden door de sociale omgeving. Het eerste en tweede type machtsmotieven kunnen beschreven worden als psychologische drijfveren die meer of minder rationeel bijdragen aan de vervulling van de levensbehoeften van een individu. Dit derde type machtsmotieven wijst op de sociaal-ecologische oorsprong van de eerste twee typen (Vivelo 1998, 70). Waarom - zo mogen we vragen - worden in bepaalde culturele settingen specifieke motieven aanvaardbaar geacht? Wanneer we bijvoorbeeld het element van gender (mannelijkheid/vrouwelijkheid) in onze analyse opnemen, dan zouden we kunnen ontdekken dat het compensatiemotief bij mannen meer voorkomt dan bij

¹⁰¹Het gaat hier om een kleine groep van de slachtoffers. Van Outsem 1992, 73-76 noemt negen deelverklaringen die geen van alle voldoende empirische onderbouwing hebben. Zie ook Dijkstra 1996, 105. De andere deelverklaringen kunnen liggen in seksualisering, aangeleerd gedrag, herhalingsdwang, wraak, inadequate stressverwerkingsstrategieën, afwijkende identiteitsontwikkeling, identificatie met de dader, verbinding van seksualiteit met agressie en disfunctioneel zoeken naar de vervulling van behoeften aan intimiteit en dergelijke. Sommige van deze deelverklaringen passen bij het hier genoemde eerste type machtsmotieven.

vrouwen¹⁰². In dit stadium is dat uiteraard niet meer dan een hypothese, maar het vermoeden valt te verdedigen dat ervaringen van machteloosheid bij mannen een radicale ontkenning van de culturele genderboodschappen inhouden en bij vrouwen een even radicale bevestiging zijn van de culturele genderboodschappen¹⁰³. Als dit waar is, dan mag men verwachten dat een machtsmotief van compensatie voor mannen sociaal en cultureel gevalideerd wordt, en voor vrouwen niet. Wellman (1993) formuleert op basis van onderzoek dat mannen / jongens even vaak seksueel worden benaderd als vrouwen / meisjes, maar door hun socialisatie makkelijker nee kunnen zeggen. Ze worden volgens haar ook eerder dader omdat ze gesocialiseerd zijn om dominant en agressief op te treden.

Macht, geweld en recht

Bij de beschrijving van het interpretatiemodel heb ik herhaaldelijk voorbeelden gebruikt van situaties van seksueel geweld om de abstracte componenten van de theorie te illustreren. De vraag die opkomt is hoe dit model kan helpen om geweldssituaties te onderkennen en rechtvaardige handelingen te bepalen. Dat veronderstelt een normatieve standpuntbepaling. Ik baseer me daarbij op Polings omschrijving van kwaad en verzet. De norm ligt dan in het principe dat het verkeerd is om macht te gebruiken ten koste van anderen. Als dit principe als uitgangspunt mag gelden, dan kunnen we vragen hoe het model het gebruik van macht ten koste van anderen zichtbaar maakt en hoe daarin recht kan worden gedaan. Deze vragen worden acuut wanneer we - zoals in dit onderzoek - geconfronteerd worden met verhalen over seksueel geweld.

De eerste stap is dat we proberen de precieze relatie tussen de (vermeende) dader en het (geclaimde) slachtoffer te begrijpen. Hun onderscheiden machtspositie en machtsmiddelen en aanwijzingen voor hun machtsuitoefening en machtsmotieven kunnen dan in kaart gebracht worden. In sommige gevallen zal de machtsuitoefening prominent zichtbaar zijn en de machtspositie onduidelijk. Dat gebeurt bijvoorbeeld bij het misbruik van Dennis door zijn klasgenoten en het misbruik van Kris door vrienden van zijn ouders. In andere gevallen vinden we uitgesproken machtsposities en een bijna onherkenbare machtsuitoefening. Dat zien we bij de werkgever van Cees en in zekere zin bij de zwager van Jan. In een subtiele omkering helpt Jan hem bij het huiswerk voor zijn avondstudie, 'en eh als tegenprestatie legde die dan een pornoboekje naast hem neer en dan eh ja, ging het weer.'

De tweede stap is dat we opnieuw inzoomen op het verhaal van het slachtoffer. Nu komt de vraag op of de machtsuitwisseling zijn of haar machtspositie heeft versterkt of verzwakt. In het model heb ik de machtspositie verbonden met de beheersing over of toegang tot gewenste bronnen. Als de machtsuitwisseling geresulteerd heeft verminderde beheersing of toegang, dan

¹⁰²Hepburn (1994); Liddle (1993). Vergelijk bijvoorbeeld ook dit onderzoeksmateriaal met dat van Imbens & Jonker (1985).

¹⁰³Lisak (1995). Over deze genderboodschappen voor mannen: Harris 1995.

kan het worden beschouwd als 'ten koste van anderen'. Deze tweede stap is noodzakelijk omdat macht in zichzelf niet gelijkstaat aan geweld of kwaad. Bij deze tweede stap kunnen we ook denken aan het inzicht dat de totale hoeveelheid macht in een relatie niet vastligt. Toename van de macht van de één betekent nog geen afname van de macht van de ander. Dat leidt tot de vraag of de machtsuitoefening een macht is over anderen, met anderen of voor anderen (Doehring 1995). Macht over anderen vinden we in hiërarchische en gewelddadige structuren. Macht met anderen zien we in communale netwerken, macht voor anderen in processen van recht en bekrachtiging (juridisch en therapeutisch).

De derde stap is de vraag welke handelingen kunnen dienen om recht te doen. Om de mogelijke handelingen en hun consequenties vast te stellen kunnen we opnieuw kijken naar de posities, middelen en uitoefening van de betrokkenen. Zorgvuldige analyse van een situatie kan dan leiden tot een interventie in de machtsposities, kan alternatieve machtsmiddelen aanbieden, enzovoorts. Het is echter belangrijk te beseffen dat de persoon of instantie die intervenueert ook zelf in machtsrelaties met zowel dader als slachtoffer treedt. Daarom moet de analyse ook diens machtspositie, middelen, motieven en uitoefening omvatten.

Het effect van de interventie kan ook contraproductief zijn. Voorbeelden daarvan vinden we op alle niveaus van macht en conflict. Zo leidden de NAVO-aanvallen op Servische doelen, bedoeld om Milosevich te dwingen tot meer democratie, tot een toename van zijn onderdrukkende handelingen. Op dezelfde manier zijn er verhalen van predikanten die met de nobelste motieven daders van seksueel geweld in de kring van het gezin confronteren met hun daden, om achteraf te ontdekken dat hun ingrijpen de dreiging of het geweld alleen maar deed toenemen. Een manier om dit te begrijpen ligt in de analyse van de verschillende machtsrelaties. De persoon of instantie die intervenueert oefent macht uit en creëert daarmee een machtsrelatie met de dader. In die machtsrelatie heeft hij of zij een sterkere machtspositie, gewaardeerde machtsmiddelen en eerbare machtsmotieven. Dit kan de machtsmotieven van de dader versterken en zijn of haar machtspositie bedreigen. Om deze spanning op te lossen kan de dader proberen zijn of haar machtspositie te versterken door een volhardende en geïntensiverde machtsuitoefening. De slachtoffers van deze dader worden dan gestraft voor het verbreken van het zwijgen en het zoeken van hulp. Ook kunnen ze ingezet worden als objecten waarmee de intervenueerende persoon of instantie wordt gemanipuleerd. De interventie kan dan leiden tot een verdere objectivering van de slachtoffers.

De relatie tussen degene die intervenueert en het slachtoffer is in meer opzichten gecompliceerd. Zelfs in gevallen van effectieve interventie wordt de boodschap op het slachtoffer overgebracht dat macht extern is. Zowel de dader als degene die intervenueert handelt vanuit een sterkere machtspositie dan het slachtoffer, heeft meer machtsmiddelen tot zijn of haar beschikking en kan macht effectief uitoefenen. De machtsmotieven en de effecten mogen sterk verschillen, maar sommige (veel?) interventies resulteren niet in een hersteld machtpotentieel voor het slachtoffer, maar in verdere schade. Heel duidelijk gebeurt dat in het verhaal van Frits. Op het moment dat instanties ingrijpen in het gezin stopt het misbruik, maar hijzelf raakt nog veel sterker getraumatiseerd. Er ontstaat een strijd tussen zijn moeder en de instanties over plaatsing in een kindertehuis en Frits zelf 'was er niet meer'.

Op dit punt wordt de notie van bekrachtiging of 'empowerment' belangrijk¹⁰⁴. Bekrachtiging kan beschreven worden als de processen waarin mindermachtigen gefaciliteerd worden om hun machtspositie te versterken, machtsmiddelen te ontwikkelen en effectieve machtsuitoefening te verbeteren, gedreven door machtsmotieven van autonomie, verbondenheid en rechtvaardigheid. Bekrachtigingsstrategieën streven ernaar te verschaffen wat nodig is om mindermachtige personen en groepen in staat te stellen dreigingen af te weren. In plaats van het aanvallen van de dader probeert men door bekrachtiging het slachtoffer te ondersteunen en te versterken.

Er zijn drie niveaus van de uitkomst van bekrachtiging te onderscheiden. Het eerste is overleven. Als verder (nog) niets haalbaar is, is dit als doel geboden, omdat het voorkomt dat de levensmogelijkheden van het slachtoffer geheel verbroken worden (Poling 1996, 105). Het tweede niveau is dat van innerlijke verandering. Zelfs als de uitwendige situatie (nog) niet veranderd kan worden, kan het slachtoffer komen tot een ander zelfbewustzijn dat bevrijd is van de binnendringende boodschappen van de dader (Hill Collins 1990, 91-114; Poling 1996, 106-107). Het derde niveau is revolutie, waarin de uitwendige situatie en de bijbehorende machtsstructuren veranderd worden (Hill Collins 1990, 113). Deze niveaus zijn onderling sterk met elkaar verbonden. Uiteraard zijn - waar mogelijk - de hogere niveaus na te streven (vgl. Oppenheimer 1998). Ook dan mogen echter de lagere niveaus niet vergeten worden. Zonder aandacht voor overleving en innerlijke verandering zal de revolutie niet alleen mislukken, maar is de kans groot dat het slachtoffer er verdere schade aan opdoet. Dat zien we bijvoorbeeld gebeuren als slachtoffers van seksueel geweld zich genoodzaakt zien een aanklacht in te dienen en zwaar lijden ondergaan gedurende het juridische proces. Het ondersteunen en bekrachtigen op het eerste en tweede niveau (overleven en innerlijke verandering) zijn de noodzakelijke voorwaarden om ook op het derde niveau (verandering van de situatie) adequaat hulp te bieden. Dat derde niveau blijft het doel: het beëindigen van het geweld.

Macht, geloof en theologie

In het netwerk van machtsrelaties kan religie een belangrijke rol spelen. Elk van de bovengenoemde aspecten kan ook in het religieuze domein worden onderzocht. Ik heb bij wijze van voorbeeld al gewezen op het beschikken over de religieuze bronnen in het geval van seksueel misbruik in pastorale relaties. We kunnen ook wijzen op de religieuze legitimatie van machtsposities, bijvoorbeeld binnen het gezin. Een van die legitimaties ligt in de boodschap van gehoorzaamheid, die

¹⁰⁴Hoewel de term veel gebruikt wordt, ontbreekt het vaak aan een definitie. Een uitzondering is Dietterich (1977), waar verscholen op p. 2 van module 3.1 de volgende definitie staat: 'Empowerment is a process which enables persons and groups, in response to the call of Christ, to increase their awareness of the oppressive forces operating within and around them, take charge of their own lives, develop the resources and skills necessary for human liberation, and shape their situation.' Weingarten & Cobb (1995) plaatsen empowerment bij het onthullen van seksueel misbruik-ervaringen in een narratief of discursief kader.

loyaliteit opwekt bij slachtoffers en omstanders en hen verhindert om weerstand te bieden tegen het kwaad.

Het lijkt me nuttig de aandacht te richten op de machtsrelatie tussen God en mensen en op de wisselwerking tussen deze machtsrelatie en de machtsrelaties tussen mensen. Het relationele netwerk van menselijke individuen en groepen bestaat immers niet alleen uit de feitelijk aan te wijzen personen. In het vorige hoofdstuk heb ik beschreven hoe de relatie met God en de relaties met mensen op elkaar inwerken via de rollen. In het relationele en symbolische netwerk functioneren ook God, symbolische en imaginaire figuren en worden zij ervaren als participanten die vergelijkbaar zijn met andere participanten¹⁰⁵. Voor de handelingen van God zijn we daarbij aangewezen op de ervaringen van mensen en groepen, hun handelingen, teksten en rituelen. Al deze deelnemers in het relationele netwerk - individuen en groepen, reële en symbolische personen - ontlenen echter hun positie en interacties aan het complexe netwerk van relaties.

HET PROBLEEM VAN GOD – MENSELIJKE MACHTSRELATIES

Het doel van het laatste deel van dit hoofdstuk is het overdenken van de God-menselijke machtsrelaties in situaties van geweld en recht. Het gaat daarbij uiteraard niet om een allesomvattende analyse. Niet voor niets heb ik een meervoud gebruikt. Voor elk gelovig individu en voor elke gemeenschap zijn specifieke analyses nodig, omdat elke machtsrelatie eigen kenmerken heeft. In zekere zin is God voor ieder mens anders, en de machtsrelatie tussen een persoon of groep en God zal gestalte krijgen overeenkomstig de menselijke machtspositie, -middelen, -motieven en -uitoefening en overeenkomstig de perceptie van Gods machtspositie, -middelen, -motieven en -uitoefening. Toch kunnen hier wel enkele meer globale opmerkingen worden gemaakt op grond van het ontwikkelde model. Ik nodig de lezer uit om de specifieke aspecten te overwegen van de machtsrelatie van zichzelf en anderen met God en medemensen.

Mijn globale opmerkingen beginnen bij het geloofsleven van slachtoffers van seksueel misbruik. Voor velen, ook in dit onderzoek, is God vooral ter sprake gekomen in een religieus kader van verhalen over soevereiniteit, oordeel en onvoorwaardelijk handelen. Dat wil zeggen: Zijn¹⁰⁶ transcendentie goddelijkheid kan niet afhankelijk worden gemaakt van mensen. Hij kan wel antwoorden op het gebed, maar het blijft binnen zijn keuzevrijheid als Hij ervoor kiest zich door mensen te laten beïnvloeden¹⁰⁷. God – zoals veel mensen Hem hebben leren kennen – bekleedt een positie van absolute macht. In de machtsrelatie tussen God en mensen betekent dat dat mensen zich bevinden op een positie van absolute afhankelijkheid en machteloosheid.

Net zo zijn Gods machtsmiddelen oneindig. Als macht inderdaad wordt opgevat als het vermogen om delen van het gedrag van een ander te bepalen,

¹⁰⁵Deze benadering van de vraag naar en relatie met God vermijdt ontologische discussies en maakt theologisch en sociaal-wetenschappelijk onderzoek naar de relatie tussen God en mensen mogelijk. Zie de verantwoording in hoofdstuk 2 en bijvoorbeeld Sundén (1966); Pollner (1989).

¹⁰⁶In deze wijze van geloven wordt God meestal als mannelijk opgevat.

¹⁰⁷Een discussie op dit punt wordt gevoerd door Tanner 1998, 96vv.

inclusief gedachten en gevoelens, dan beschikt God over eindeloze machtsmiddelen. Niet alleen beheerst Hij alle bronnen die de gelovige mens wenst - nabijheid, steun, troost, eeuwige beloning enzovoorts -, Hij bepaalt ook ons hart en onze ziel door het werk van de inwonende Heilige Geest. In de theologieën van de Nadere Reformatie heeft dit geleid tot een uitgewerkte theorie over de predestinatie, waarin elke menselijke bijdrage aan de relatie met God wordt ontkend of geherinterpreteerd als Gods werk. Dat is begrijpelijk, want wanneer de oneindige machtspositie en alle machtsmiddelen aan Gods kant liggen, dan wordt de machtsuitoefening eenrichtingsverkeer. De mens heeft weinig of niets in te brengen; verzet tegen deze machtsrelatie valt onder een zwaar oordeel.

Deze schets mag negatief en wellicht karikaturaal lijken. Misschien klinkt het in dit hoofdstuk anders dan in een gemiddelde kerkdienst, omdat het beschreven is in de termen van een bepaald model, maar het lijkt het me een redelijk adequate weergave van de boodschappen over de relatie tussen God en mensen zoals die in de meeste christelijke denominaties te horen zijn. Het lijkt in elk geval een dominant Godsbeeld te zijn waartegen veel slachtoffers van seksueel geweld en hun pleitbezorgers zich verzetten (Anne & Rolande 1995). Alleen dat verzet al is een aanduiding dat deze invulling van de relatie tussen God en mensen als kwaadaardig beleefd wordt. In hoofdstuk 4 is gemeld dat de meeste mannen in dit onderzoek de relatie met God voor hun jeugd herkennen in metaforen van dreiging of afhankelijkheid. Voor het heden vinden we die herkenning bijna niet terug.

Het is uiteraard niet het enige beeld of model voor de relatie tussen God en mensen. Een ander centraal beeld wordt gevonden in het lijden van Christus. Verschillende van de mannen in dit onderzoek (met name Frits) grijpen naar dat beeld. Op het eerste gezicht wordt hier een andere invulling van de machtsrelatie gegeven. Voor sommigen komt God via het beeld van de lijdende God-mens Jezus dichterbij. Met de almachtige God kunnen ze zich niet identificeren en moeilijk verbinden. Dat beeld kan juist de machteloosheid versterken. Bij de lijdende Christus kan die identificatie wel plaatsvinden. Sterker nog: in de centrale boodschap van de christelijke kerk is er een directe relatie die omschreven wordt met woorden als plaatsbekleding. In die verbondenheid vindt ook de verlossing plaats. Ook dit beeld kan echter negatieve bijwerkingen hebben. Enerzijds bestaat het risico dat het lijden van Jezus als zo uniek wordt beschreven dat er voor de lijdende mens geen herkenningspunt meer is. Anderzijds is er het gevaar dat door het model van de lijdende Jezus een boodschap wordt overgedragen waarin lijden en slachtofferschap verheerlijkt worden (Carlson Brown & Parker 1995).

De dominante boodschappen over God en zijn machtsrelatie met mensen zijn dus riskant. Dat is geen aanzet voor een abstract dogmatische discussie, maar een conclusie die men bereikt als men het effect onderzoekt op mensen die het slachtoffer zijn geworden van geweld. Het zijn boodschappen die zelfs de betekenissen en gevolgen van geweld kunnen versterken. Zowel geweld als de dominante boodschappen over God ondermijnen de machtspositie, -middelen en -uitoefening van slachtoffers en andere mindermachtige mensen. Net als geweld drijven deze boodschappen het slachtoffer in de richting van overgave en loyaliteit.

We moeten de conclusie echter niet te ver doorvoeren. In de verhalen van dit onderzoek wordt duidelijk dat er meer manieren zijn om de relatie met God te beleven en vorm te geven. Voor sommigen is dat een meer afstandelijke, door de

afstand wellicht geneutraliseerde relatie. Voor anderen, zoals Ivo en Jan, blijken ook de hier zo kritisch besproken beelden juist positief te werken. Ze vinden er steun, troost en bescherming in. Daarom alleen al is het niet zinvol tot een grootschalige beeldenstorm over te gaan. We zullen daarentegen de vraag moeten stellen wanneer deze en andere boodschappen over de machtsrelatie tussen God en mensen heilzaam werken¹⁰⁸.

GOD, RECHT EN BEKRACHTIGING

De heilzame boodschappen over de machtsrelatie tussen God en mensen hebben evenveel of meer aanknopingspunten in de bijbel en de christelijke traditie als de schadelijke. In deze bronnen kunnen we tal van momenten aanwijzen waar een fundamenteel verzet tegen kwaad en geweld wordt geleverd en alles in het werk wordt gesteld om recht en bevrijding te brengen. Met deze gegevens in het achterhoofd hebben sommigen vurig betoogd dat het niet de feilloze christelijke boodschap is die mensen schade doet, maar dat het de feilbare en inderdaad zondige mensen zijn die de boodschap misverstaan of zelfs misbruiken¹⁰⁹. Dat mag waar wezen (Fortune & Hertz 1987), maar een dergelijk betoog draagt op een ander niveau bij aan de problematische machtsrelatie tussen God en mensen: in een poging om de boodschap - en God - te verdedigen, wordt de schuld bij mensen gelegd. Slachtoffers zijn, meer dan daders, geneigd zich die schuld aan te trekken, en daarmee krijgen zij opnieuw de last te dragen¹¹⁰.

Net als bij het denken over de mogelijkheden en effecten van menselijke interventies hebben we hier een grondiger analyse nodig van hoe boodschappen over Gods macht in een wisselwerking komen te staan met de machtsrelaties tussen daders en slachtoffers. Die analyse moet ook de kwetsbaarheid van religieuze teksten betreffen. Juist zulke teksten blijken immers gemakkelijk gemanipuleerd te kunnen worden op zo'n manier dat slachtoffers niet langer de toegang kunnen vinden tot mogelijkere bevrijdende elementen. De verbinding van de goddelijke macht en het goddelijke recht biedt een voorbeeld van de

¹⁰⁸De vraag kan worden aangescherpt door middel van een contrasterende illustratie. Belitz & Schacht (1992) deden onderzoek naar tien seksueel misbruikte jongens die vrijwillig deelnamen aan satanistische activiteiten. Ze voelden zich in het misbruik verraden, boos en ontdaan van macht, zelf-controle en waardigheid. Ook zelfbeschuldiging kwam veel voor. Hun moeders waren wel bondgenoten, maar ook machteloos. Betrokkenheid bij een occulte groep gaf hen de kans afstand te nemen van het gezin en een tegen-identiteit op te bouwen. De jongens leerden naar aanleiding van hun rebellie dat goed gelijk staat aan machteloos slachtofferschap en kwaad aan machtig. Omdat directe macht onbereikbaar was, was magische macht aantrekkelijk. De jongens trachtten hun mannelijkheid te herstellen door anderen te misbruiken. Seksualiteit en agressie worden verbonden, en dit wordt in satanistische praktijken gelegitimeerd (ook homo-erotische elementen passen daar). Binnen hun religieuze kaders bleek voor de jongens het tekort schieten van God (vgl. moeder), en de macht van het kwaad. Het satanisme bood hen een kader waarin niets zo slecht is dat het tot afwijzing leidt. Haat en woede, seksualiteit en wraak worden bespreekbaar en legitiem, en de macht van satan wordt een ondersteuning van hun eigen macht. Onderwerping aan het misbruik door de groep of de leider vond plaats onder de belofte dat zijzelf daardoor en daarna zelf meer macht zouden krijgen. Het gevolg is wel een verdere vermindering van zelfvertrouwen en openheid voor intimiteit, waardoor isolement en kwetsbaarheid toenemen.

¹⁰⁹Zie over de discussie op dit punt Ganzevoort & Veerman 2000, 62-72.

¹¹⁰Over de mechanismen van schuld handelt het volgende hoofdstuk.

noodzaak van die analyse. De verwachting dat God recht brengt kan buitengewoon belangrijk en betekenisvol zijn voor mensen die onrecht en geweld te verduren hebben. Veelvuldig is echter de combinatie van macht en recht op de noemer gebracht van zonde en vergeving of absolutie. Het recht van God betreft dan het recht dat door ons geschonden is en zijn recht om daarvoor te straffen; de macht betreft het vermogen om te straffen. In de hoofdstroom van zowel het rooms-katholicisme als het protestantisme worden zonde en vergeving opgevat als zaken die zich primair afspelen in de relatie tussen God en de zondaar. Het slachtoffer van deze zonden wordt daarmee vrijwel onzichtbaar gemaakt. Dat leidt tot verlossing en herstel van de dader en ontkenning (misschien mag men zelfs zeggen: vernietiging) van het slachtoffer (vgl. Gillet 1996).

Ondertussen zijn er echter bewegingen waar te nemen waarin modellen ontstaan om op een andere manier tegen macht en recht aan te kijken. In verschillende landen, waaronder Nederland, wordt nagedacht over een herziening van het juridische systeem. In ons rechtssysteem kan het slachtoffer gemakkelijk buiten beeld raken, omdat de bestraffing primair plaats vindt op grond van het schenden van de rechtsorde. Civielrechtelijk kan men trachten verhaal te halen op de dader, maar het strafrechtelijk proces betreft ten diepste de relatie tussen de dader en de samenleving of de staat. Bij het nadenken over andere benaderingen in het rechtssysteem valt dan bijvoorbeeld de term 'restorative justice' (Mackey 1997). Daarbij gaat de aandacht uit naar hersteldaden in de richting van het slachtoffer en niet in de richting van de staat. Een parallel voorbeeld zou gevonden kunnen worden in het proces van waarheid en verzoening dat na de periode van apartheid in Zuid-Afrika ondernomen is. Kernpunten daarin waren het volledig erkennen van de waarheid, het bieden van genoegdoening aan de slachtoffers en het verlenen van gratie aan wie zich onderwerpt aan het onderzoek (Koffeman 1998). Een belangrijk verschil blijft dan dat de staat een centrale bemiddelende rol inneemt tussen daders en slachtoffers. Dat kan samenhangen met de complexiteit van de situatie, waarin velen zowel dader als slachtoffer zijn.

Dergelijke voorbeelden wijzen een weg waarop ook de bijbelse en religieuze bronnen herijkt kunnen en moeten worden. In het kader van dit hoofdstuk kunnen we nu zeggen dat we op zoek moeten naar een bekrachtigend verstaan van Gods recht en macht. Die bekrachtiging, zo heb ik eerder gezegd, is gebaseerd op het gegeven dat de totale hoeveelheid macht in een relatie niet vast staat. Een toename van de menselijke macht en autonomie hoeft daarom niet ten koste te gaan van Gods macht. Integendeel misschien wel. In de verbondsrelatie tussen God en mens worden beide groot gemaakt. Voor dit nieuwe verstaan van Gods macht en recht kunnen we leren van bevrijdingstheologieën die hun oorsprong vinden in bijvoorbeeld het feminisme, het zelfbewustzijn van raciale minderheidsgroepen en gemeenschappen van homoseksuele en lesbische christenen (Helminiak 1996). Met behulp van deze theologische inzichten kunnen we dan een groot aantal bevrijdende verhalen herontdekken in de bijbel, van de uittocht uit Egypte, via de profeten die de meermachtigen vermanen, tot Jezus die de demonen uitdrijft (Ganzevoort 2000a).

Het begrip 'bekrachtiging' zal - als het wordt toegepast op de relatie met God - de tegenoverstelling van God en mensen enigszins relativiseren. De veelal impliciete theologie dat de soevereine macht van God Hem niet toestaat afhankelijk te zijn van mensen, noch menselijke macht naast zich kan dulden,

helpt ons hier niet veel verder. De daartegenover ontworpen theologie van de machteloosheid van God werpt mensen zozeer op zichzelf terug dat mindermachtige mensen zware verantwoordelijkheden en weinig steun krijgen. Misschien komen we verder met theologieën van collaboratieve macht, waarin God zijn¹¹¹ macht uitoefent om menselijke macht te faciliteren, vooral voor de mindermachtige. Daar wordt de macht ingezet voor het leven en het herstel daarvan.

Om recht te doen zullen we hermeneutische en morele prioriteit moeten geven aan mindermachtigen en kwetsbaren (Poling 1996, 103). De eerste taak van theologen is hier het aanscherpen van het bewustzijn van de effecten van hun abstracte redeneringen over Gods macht op de machtsrelaties tussen mensen. Hun tweede taak is het assisteren van de christelijke gemeenschap bij het construeren en reconstrueren van beelden en boodschappen over God die bekrachtigend zijn, om het zo voor slachtoffers en daders mogelijk te maken om te leven in een heilzame relatie met God en elkaar: rechtvaardig, vrij en werkelijk menselijk.

Een belangrijk uitgangspunt bij bekrachtiging is dat er keuzes gemaakt worden. Het gaat niet om een statische verdeling van de macht, maar om een beweging waarbij machtelozen worden versterkt. Dat betekent dat er gekozen wordt voor de zwakkeren, de kwetsbaren, de onmachtigen. Niet om hen in een afhankelijke positie te duwen, maar juist om hen zo sterk te maken dat ze uit die positie komen. Dat is des te meer nodig wanneer er in de geweldssituatie ingegrepen dient te worden - door mensen of, als hartenkreet, door God. Als de macht van God alleen ter sprake komt bij dat ingrijpen, blijven slachtoffers in de kou staan. Tegelijk moet de boodschap van Gods troost en steun klinken en gestalte krijgen.

De keuze voor slachtoffers betekent ook dat we duidelijk verschil maken tussen lijden en kwaad. Lijden gebruik ik hier als een moreel neutrale categorie. Het gaat dan om de tragedie van wat je in het leven kan overkomen (Ganzevoort 1994, 1996b). Dat is in principe niemand kwalijk te nemen. Zelfs als een ander daar verantwoordelijkheid voor draagt, gaat het vooral om ongelukken, menselijk tekortschieten, enzovoorts. Kwaad is iets anders. Kwaad heeft te maken met onrecht, met machten die destructief zijn, gericht op de ondergang van mensen. Bij het kwaad gaat het om schuld die de een op zich laadt tegenover de ander. Het zijn de machten die we in de bijbel tegenkomen als de demonen die uitgedreven moeten worden. Het lijden is iets dat we te dragen hebben en uiteindelijk wellicht kunnen aanvaarden, al blijft het ons een raadsel. Het kwaad is de voortdurende vijand, die bevochten wordt en waar we ons nooit bij neer mogen leggen.

In de klassieke schema's van de almacht van God zit een onoplosbare vraag naar de kracht van het kwaad. Hoe machtig is God eigenlijk, als het kwaad in de praktijk bijna onoverwinnelijk is. In het moderne schema van de onmacht

¹¹¹Op dit punt kan men wellicht toevoegen 'of Haar', omdat dit concept van macht vaak als meer vrouwelijk wordt beschouwd (Hampson 1996). Toch laat ik de toevoeging in de tekst weg. Het is nog maar de vraag hoe vruchtbaar het voor mannen en de ontwikkeling van hun identiteit in relatie met God is om dit type machtsrelatie als vrouwelijk te bestempelen. Om op dit moment teveel ideologie in de discussie te vermijden sluit ik vooralsnog aan bij het spraakgebruik van de mannen van dit onderzoek die soms wel een dergelijke collaboratieve macht beschrijven (bijvoorbeeld Kris en in zekere zin Ben), maar daar geen vrouwelijke woorden voor gebruiken.

van God wordt het kwaad genegeerd en soms zelfs goedgepraat als een leerzame ervaring. In beide gevallen worden slachtoffers van het kwaad niet bekrachtigd om zich te verzetten. Het schema van de onmacht van God kan misschien het tragische lijden draaglijk maken, maar het schiet tekort als het gaat om de strijd tegen de kwade machten.

Op dit punt aangekomen kunnen we misschien weer iets gaan verstaan van het oordeel van God over de zonden van de mensen. In de klassieke theologie werd dat gaandeweg gelezen als een totaal oordeel aan het einde van de tijd. Alle mensen zijn zondaars en vallen onder het oordeel. Alle christenen zijn echter bijna bij voorbaat daarvan vrijgesproken. Het nadeel van zo'n redenering is dat het te globaal is, dat veel slachtoffers van geweld zich ten onrechte schuldig voelen aan het kwaad dat hen is aangedaan, en dat veel plegers van het kwaad er zo te gemakkelijk vanaf komen. We kunnen echter ook op een andere manier spreken over het oordeel. Dan wordt het veel concreter, en kan het een bevrijdende boodschap worden. Als in de bijbel gesproken wordt om het oordeel van God, dan gaat het om zijn ingrijpen om mensen te bevrijden. Machthebbers, onderdrukkers worden aangepakt, en machtelozen, slachtoffers worden gered. Hierbij gaat het niet om de algemene zondigheid van de mens, maar om het concrete kwaad en onrecht dat de een de ander aandoet.

Dat oordeel is niet alleen iets voor het einde van de tijd. Het hoort bij ons bidden en roepen tot God. Een hartstochtelijke schreeuw om recht. Het krijgt ook concreet gestalte in de rechtspraak, zeker ook bij seksueel geweld. Fundamenteel wordt het zichtbaar waar kerk en samenleving ondubbelzinnig de kant kiezen van slachtoffers. Oordeel is kiezen, partij kiezen voor slachtoffers. Oordeel is strijd tegen de machten van het kwaad die met demonische willekeur slachtoffers maken.

Schuld en vergeving

Een tweede verhaallijn in de interviews is die van schuld en onschuld. In het vorige hoofdstuk over macht en onmacht kwam die al zijdelings ter sprake, al is het maar omdat de twee verhaallijnen bij verschillende respondenten door elkaar lopen. In het vorige hoofdstuk constateerde ik ook dat in de machtsrelatie het slachtoffer geneigd kan zijn schuldgevoel te ontwikkelen. In dit hoofdstuk zal blijken hoezeer herstel van autonomie door bijvoorbeeld bekrachtiging noodzakelijk is om op een gezonde manier tot vergeving te komen. Opnieuw wil ik ook in de theologische doordenking dicht bij de verhalen van de betrokken mannen blijven. Dat geldt in dit hoofdstuk vooral omdat het begrip vergeving, dat ik met het begrip schuld ter sprake breng, gevoelig blijkt te liggen. Het verwordt gemakkelijk tot een irrelevant, of zelfs schadelijk begrip, een instrument om geweld en onderdrukking in stand te houden. Dat ik het begrip vergeving zo nadrukkelijk mee laat klinken is deels omdat het soms expliciet genoemd wordt in de interviews, deels omdat ik er in de schriftelijke vragenlijst een item over heb opgenomen¹¹².

Schuld

Het thema 'schuld' lijkt terug van weggeweest. Dat geldt trouwens voor veel religieuze thema's. In onze tijd is religie vergaand gesecculariseerd. Dat betekent aan de ene kant dat er minder aanhang is voor klassieke kerkelijke vormen van godsdienst, en dat geloof in de levens van veel mensen een kleinere rol speelt. Aan de andere kant betekent het dat klassieke geloofsbegrippen buiten de kerk een nieuwe rol zijn gaan spelen (Cupitt 2000). Het lijkt wat dat betreft wel of er meer geloof is dan ooit. Of, beter gezegd, de wezensbelangrijke zaken die klassiek in geloofstermen onder woorden gebracht zijn, komen nu buiten kerk en geloof aan de orde. Musea, muziek en televisieprogramma's zitten vol beelden en woorden die gezien kunnen worden als impliciete religie (Bailey 1997).

Dat gebeurt dus ook bij het begrip 'schuld'. In de christelijke traditie, vooral in de orthodox-protestantse stromingen, is schuld zo ongeveer het centrale thema geworden. Zo zijn volgens de Heidelberger Catechismus, het handboek voor het klassiek-gereformeerde geloof, schuld en zonde de kernproblemen van de mens en bestaat de verlossing die God geeft ten diepste uit de vergeving van de zonden op basis van het verzoenend sterven van Jezus Christus. Op een andere toon wordt datzelfde gezegd in evangelische kring. Het daar bekende evangelisatietraktaat 'de vier geestelijke wetten' gaat bijvoorbeeld uit van de oorspronkelijk open relatie tussen God en mens, die door de zonde is doorbroken, en waar de kloof alleen overbrugd kan worden door het kruis van Christus.

¹¹²Delen van dit hoofdstuk verschenen eerder in Ganzevoort 1998b.

Het secularisatieproces is ten dele een afstand nemen van dergelijke overtuigingen. Men ziet de mens niet als alleen maar slecht, zelfs niet als ten diepste slecht. In plaats daarvan is een positiever mensbeeld gegroeid, dat haaks staat op deze klassieke theologie. Voor een deel is dat dan ook verzet tegen dit 'schuld'-geloof. In de afgelopen halve eeuw is herhaaldelijk benadrukt dat deze geloofsstijl negatief, onderdrukkend kan werken (Schilder 1987). Het is niet gezond voor een mens - zo werd gezegd - om voortdurend de boodschap te horen te krijgen dat hij of zij tekort schiet en schuldig staat voor God.

Ondanks afstand en verzet is het thema schuld en schuldbelijden niet verdwenen. In sommige opzichten komt het zelfs meer dan ooit naar de voorgrond. Vroeger behoorden rampen tot het menselijk bestaan. Tegenwoordig vinden we dat niet aanvaardbaar. Als er een ramp plaatsvindt, moeten de schuldigen gevonden worden. En als dat te weinig oplevert, dienen verantwoordelijke bewindslieden af te treden. Het past dan ook in deze tijd als de Paus en de Japanse keizer openlijk schuld belijden voor het aandeel van hun kerk en land in de Tweede Wereldoorlog.

In de interviews speelt schuld een belangrijke rol. Voor een deel richt dat zich op het misbruik zelf, waarover de mannen zich vaak langdurig schuldig voelen. Het kost hen veel moeite en tijd om tot het inzicht te komen dat zij ten tijde van het misbruik machteloos waren en dus niet verantwoordelijk voor wat hen overkwam. Ook kost het vaak moeite om de dader aansprakelijk en schuldig te houden. Ze voelen zich eerder zelf schuldig, soms omdat ze het idee hebben zelf het initiatief te hebben genomen, soms enkel omdat ze het lieten gebeuren. Een ander deel van het schuldgevoel richt zich op de periode na het misbruik. Dit geldt met name voor een vaak dwangmatige seksualiteitsbeleving en voor de gevolgen waaronder anderen, bijvoorbeeld hun kinderen, te lijden hebben. Bij een aantal mannen (onder wie Ivo en Jan) speelt een langdurige worsteling om het eigen aandeel en de eigen verantwoordelijkheid te onderscheiden van de nasleep van het misbruik. Ik kom hier op terug, maar het lijkt mij behulpzaam om eerst het beeld aan te scherpen via de uitspraken van de respondenten over vergeving.

Vergeving

Laat ik beginnen bij de vraag wat de ondervraagde mannen onder vergeving verstaan, en of ze zouden kunnen vergeven. Henk antwoordt op die vraag dat hij dat wel wil en ook kan: 'Gezien de verschillende betekenis van het gebeuren voor de plegers (nagevraagd: 'nieuwsgierigheid') hoef ik ze niet te vergeven. Wel ben ik bij de verwerking heel erg kwaad geweest op God. Maar Hij kan er ook niets aan doen.' Jan heeft dezelfde bereidheid, maar licht toe wat de voorwaarden zijn: 'Schuldbekentenis. Wat gebeurd was, is niet goed geweest! Spijt betuiging. Als het even kan ook betalen in de kosten die gemaakt zijn voor therapie.' Kris zegt: 'Vergeving is voor mij: iets niet meer kwalijk nemen, er geen last meer van hebben, erkennen dat de ander het niet kon helpen. Vergeven kan m.i. pas als erover gepraat is.' Lodewijk tenslotte is wel bereid, maar niet in staat om te vergeven. Zijn toelichting: 'NB: betrokkene is reeds overleden. Ik kan vergeven onder voorwaarde dat betrokkene erkent dat hij fout is geweest. Eenzijdig vergeven kan ik niet.'

De verscheidenheid aan antwoorden maakt duidelijk dat (in elk geval voor deze mannen) vergeving geen eenduidig concept is. Op basis van de weergegeven antwoorden zijn verschillende invalshoeken te reconstrueren. Henk gaat uit van de intentie van de dader en Kris van diens onvermogen. Beide ver-ont-schuld-igen de dader daarmee. Beide benadrukken ook het belang dat er over gepraat is / kan worden. Dat kan ook verklaren dat Henk, die het nagevraagd heeft, wel kan vergeven, en Kris niet. Jan en Lodewijk gaan uit van een schuldbekentenis van de dader. Waar die ontbreekt, wordt vergeving onmogelijk. Voordat ik een poging doe hierin meer systematisch lijnen te trekken, geef ik eerst een aantal fragmenten uit de interviews weer. Daaruit wordt duidelijk dat de zaak nog complexer is.

André zegt: 'Die God, die dan eh.. zoveel liefde moet inhouden, van alles en nog wat, die was er dan schijnbaar voor de wereld, maar niet voor mij.' 'Ik weet dat eh... verstandelijk kan je zeggen van eh.. nou, God vergeeft ook hem. Maar dat zie je niet op dat moment als kind hoor.' 'Het geven van vergeving is voor mij geen punt. Ik heb getracht mijn ouders, onderwijzer, buurman te vergeven, wat met heel veel moeite en met ups en downs soms lukt. Het ontvangen van vergeving is veel moeilijker. Ten eerste vind ik dat ik het niet verdiend heb en ten tweede vind ik dat dit niet voor mij bestemd is. Geven is makkelijk. Ontvangen moeilijk te aanvaarden en te accepteren.' 'Het werd later heel extreem. Een periode. Het is wel een korte periode geweest, ongeveer een anderhalf jaar, dat ik het ook verdiende, een heel idiote gedachte, dat ik geslagen werd, dus ik ranselde gewoon mezelf af, of ik bond me vast aan een boom.'

Ben vertelt: 'Ik voelde mij een bankovervaller. En dat mag niemand ontdekken. Ik heb de bank overvallen. Ik heb misdaden gepleegd. Want ik heb dat gedaan, en het voelde goed, en ik ben het blijven doen. Ik ben schuldig. En dat moet verborgen blijven.' 'Kan je nagaan, (snikkend) hoe intensief onrechtvaardig diep je je eigen schaamt voor iets waar die dader zich voor moet schamen. Niet ik, ik ben een jongetje van zes jaar. Maar goed, ik heb me dus gevoeld altijd als een voortvluchtige. Voor het oog der mensen. Ik heb nooit het gevoel gehad dat God me veroordeelde. Ik heb nooit en nog steeds niet, ik heb nooit gedacht dat ik verloren ga of zo.' Over het ontvangen en geven van vergeving zegt hij: 'Ik heb hier geen ervaring mee. Vergeving zal best wel kunnen als de pleger volkomen veranderd is en met tranen om vergeving vraagt. Vergeven is geen zaak van het slachtoffer. Alleen de dader heeft profijt daarvan. Daarom heb ik weinig belang daarbij.'

Voor Cees was vergeving een belangrijk geloofsthema in het gezin waar hij opgroeide. Hij vertelt: 'Vanaf mijn vijfde jaar is mijn zus seksueel met mij aan de gang gegaan (...) ik heb altijd mijzelf jarenlang daar de schuld van gegeven. Ik ben begonnen, hè. Maar het is andersom. Zij heeft het toegelaten, enne, ja, en dat heeft mij al die jaren beïnvloed. En nog, dat ik mij schuldig voel over dingen, terwijl dat absoluut niet nodig is. Het beheerst je leven.' Over het misbruik door zijn werkgever: 'Maar je laat het toe omdat het vroeger ook moest. Is heel simpel, en het zijn dingen die je later dus allemaal kunt uitvogelen, van zo zit het in elkaar, daar was je je toen niet van bewust. Je gaf er gewoon aan toe. Omdat het niet anders kon. Het hoorde zo.' 'Oh, mijn moeder, dat gesprek dat ik met haar had, dat je dan ook weer de opmerking krijgt van, je moet je problemen in de handen van de Heer geven, dat heb ik ook gedaan. En dan ben je er vanaf. Maar zo werkt het niet hè?' Zijn vrouw, die bij het gesprek aanwezig is, vult aan: 'En weet je wat ze ook altijd zei: Mijn God heeft mij vergeven Mijn God heeft mij

vergeven, met een stalen gezicht. Vreselijk gewoon, dat zei ze zo vaak. Mijn God heeft mij vergeven. Het lag mij dan op de tong om te zeggen: Ja, is dat dan dezelfde God die ik ook heb, of zo? Of heb jij een God alleen?' 'Het is een kwestie van gaan, of willen vergeten, (verbetert) vergeven, en maar vergeten doe je het nooit. Maar eh, doordat je dus een christelijke opvoeding meekrijgt, betekent dat heel simpel dat je dat ook niet meer kwijtraakt. Want het zit wel in m'n hele leven verweven. Want je zelf-vervloeken, hè, door Godverdomme te zeggen, na verloop van tijd het woord op zich een heel andere betekenis krijgt. Dat ik ja in bepaalde situaties ontglipt het me nog weleens, maar normaal gesproken dan probeer ik het woord te vermijden met de achterliggende gedachte van: ik zit mezelf te verdommen. En daar heb ik geen zin aan. Dat wil ik niet meer.' Frits vertelt: 'Ik voelde me verantwoordelijk. Ik voelde me verantwoordelijk voor mijn zus, ik voelde me verantwoordelijk voor mijn broer, ik bedoel, het is niet aan de orde om te zeggen: kijk nou eens wat mijn vader doet. Dan zou ik precies het tegenovergestelde doen van wat ik wilde.' 'Mijn moeder was dus verschrikkelijk boos toen zij erachter kwam wat er speelde. En eh, boos is eigenlijk eh, een soort eufemisme. Maar, ze maakte hem dus- hij was de duivel in eigen persoon, hij was het kwaad, (...) het persoonlijk kwaad zal ik maar zeggen. En eh, maar ik kon, daar kon ik absoluut niet in mee gaan, ik kon niet zeggen: dat is de duivel, of mijn vader is slecht, want het zou betekenen dat ik slecht was. Ik was namelijk in mijn beleving medeverantwoordelijk was, geen slachtoffer.' 'Ik bedoel, ja, je voelt je natuurlijk ongelofelijk schuldig, want je voelt je schuldig naar allerlei kanten toe. Je bent in jouw beleving als kind gewoon deel van het geheel.' 'Die zondagse diensten, enzovoort, ehm, kon ik ontzettend boos zijn als het elke keer ging om schuld, om eh eh, de kwalijke kanten in jezelf. Nou mag dat dus zo wezen, maar ik zat me toch eigenlijk maar ontzettend op te offeren voor andere mensen, en daar kwam eigenlijk nooit geen zak voor terug. Daar vroeg ik ook helemaal niet om, en dat zou ik ook niet durven, maar het hielp me niet echt. Ik bleef almaar, ik kwam niet in beeld. Die behoefte was er natuurlijk wel. Ik kan niet zeggen dat ik geen behoefte zou hebben gehad aan iemand die zegt: Zullen we het eens over jou hebben? (lacht) Ja? Zonder dat dat bedreigend zou zijn.'

Gert zegt: 'Ik vraag me soms weleens, soms heb ik weleens van ja wat bezielde ze. Waarom doen ze zoiets, vinden ze dat leuk om kinderen te kleineren en slachtoffers maken, (...) Ja als ik terugkijk over die periode voel je je schuldig, je voelt je vies. Je voelt je machteloos, en dat voel je je nog.' 'Ik moet heel eerlijk wezen, ik zag mezelf als een duivel. Omdat, omdat er zoveel dingen van je ontnomen is.' 'Kijk want als God bestaat, in mijn ogen, dan moet-ie je beschermen als kind zijnde, moet-ie een kind beschermen tegen zulke dingen. Waar is-t-ie? Waar was-ie toen ik 'm nodig had? (emotioneel:) toen was er geen God. Was er alleen maar een duivel die meespeelde (begint te huilen). En dan zeg je, ja, zo kan je niet gaan praten, nee, maar in feite is het wel zo.' 'En waarvoor dee-je 't? Niet voor God, maar wel voor de duivel. Maar je wist wat er ging gebeuren. Op een gegeven moment kon ik 't gewoon op papier zetten, en weer ging 't gebeuren. Na de mis, bloesje, of badhemd, en dan kwam er weer een broeder en die ging met je eh seksueel handelingen verrichten. (stilte). Als ik nu terug denk, gebeurt het zo weer.' 'Nee, de feiten liggen gewoon op tafel bij mij: waar blijft die God die ik toen nodig had? Maar ik heb (stilte) nu heb ik weer een goede band met mijn vader, dat heb heel wat jaren geduurd, om weer een band te krijgen met hem, en ook met hem over die dingen te praten (emotioneel), waar ik

nooit over heb kunnen praten, met mijn pleegmoeder heb ik het er wel over gehad (zucht). Maar d'r werd me van alles verweten door mijn vader, ja, waarom? Aan de ene kant is het begrijpelijk, maar 't is altijd je vader die zich zorgen maakt over zijn kinderen, zolang hij leeft, maar hij zegt: ja, maar waarom heb je er nooit eerder over gepraat- ik zeg pa, ik zeg, je moet niet beginnen te zeuren. (Je voelt als kind) achtervolgingsargwaan, angst, je voelt je vies, je voelt je schuldig, al die dingen.'

Het schuldige slachtoffer

De verhalen laten zien dat vergeving en schuld in verschillende relaties aan de orde komen, met name in de relatie tussen het slachtoffer en de dader, en in de relatie tussen het slachtoffer en God. De vergeving van de dader door God is voor de slachtoffers minder relevant. De complexiteit zit hierin dat het slachtoffer in deze verschillende relaties waar vergeving een thema is, een verschillende rol heeft. In de relatie tot de dader is hij degene die al dan niet vergeven kan en moet. In de relatie tot God is hij degene die vergeving nodig heeft, of denkt nodig te hebben. De tegenspraak, die door die verschillende rollen wordt opgeroepen, kan door de geciteerde mannen meestal niet worden opgelost. Daardoor ontstaan conflicten en blokkades.

We moeten daarbij bedenken dat de situatie waarin zij opgroeiden vaak verre van ideaal was. In het vorige hoofdstuk hebben we de kwetsbaarheid ter sprake gebracht die daaruit volgde. Dat leidde tot afhankelijkheid, onvervulde behoeften en machteloosheid. In de identiteitsontwikkeling veroorzaakte het een gebrek aan zekerheid en (zelf)vertrouwen, waardoor velen van hen gevoelig werden voor zowel dwang als tederheid, en voor een dader een makkelijke prooi werden.

Om verschillende redenen is het kind dat slachtoffer wordt geneigd daarvan zichzelf de schuld te geven. In de eerste plaats geldt voor vrijwel ieder kind een vergaande loyaliteit ten opzichte van ouders. Wanneer één van de ouders de dader is, brengt dit het kind in een loyaliteitsconflict (zie Frits). Ook wanneer de dader een broer of zus is, of iemand buiten het gezin, staat de loyaliteit onder druk, omdat de ouders het kind kennelijk niet hebben kunnen beschermen (zie Gert). Dit loyaliteitsconflict kan worden opgelost door de verantwoordelijkheid voor het seksuele contact aan zichzelf toe te schrijven.

In de tweede plaats geldt voor jongens en mannen dat zij eerder zichzelf als initiatief nemend en verantwoordelijkheid dragend te beschouwen, dan als slachtoffer. Ook waar zij aantoonbaar door anderen zijn gemanipuleerd of zelfs gedwongen, zullen ze het gebeuren trachten te herdefiniëren tot een eigen keuze (Zie Ben, Cees). Dit gegeven hangt niet alleen nauw samen met de poging van het slachtoffer het loyaliteitsconflict op te lossen, maar ook met de ontwikkeling van een mannelijke identiteit in onze cultuur (Dijkstra 1996; Harris 1995). In hoofdstuk 1 en 5 is ingegaan op de geldende mythen van mannelijkheid en het gebrek aan canonieke verhalen over mannelijke slachtoffers. Door zichzelf als medeplichtig te beschouwen, krijgen zij echter als het ware weer greep op hun identiteit als man.

In de derde plaats is er het mechanisme dat aangeduid wordt met 'blaming the victim'. Het is voor de samenleving het meest comfortabel om niet te hoeven erkennen dat zaken als seksueel misbruik voorkomen. Een slachtoffer dat aandacht vraagt voor het aangedane onrecht doorbreekt dan ook het gewenste stilzwijgen op dit punt, en is 'schuldig' aan het verstoren van de openbare orde en rust. Om die reden kan de omgeving proberen het slachtoffer zwart te maken, te verdenken van onzuivere motieven bij de openbaarmaking, of anderszins te isoleren. Omdat tot de gevolgen van seksueel misbruik onder meer verslaving, sociaal ongewenst gedrag, promiscuïteit en criminaliteit kunnen behoren, is het vinden van een grond om het slachtoffer aan te vallen in een aantal gevallen niet zo moeilijk.

Het gevolg van deze ontwikkelingsdynamieken is dat de dader in de beleving van het kind schuldeloos wordt gemaakt, en dat het kind zichzelf als schuldige gaat beschouwen. Dat kan zo ver gaan dat het kind zichzelf gaat bestraffen (zie André). Door in zijn eigen levensverhaal deze rolverdeling aan te brengen, kan het kind overleven. Hij voldoet aan de eisen die binnen de sociaal-culturele context aan mannen gesteld worden, en het kan zo de relaties met de belangrijke anderen in stand houden. Als zodanig is het een functionele overlevingsstrategie.

Tegelijk kan het slachtoffer met deze rolverdeling geen recht doen aan het primaire - maar vaak verborgen - besef dat de ander schuldig is aan het schenden van de persoonlijke en lichamelijke integriteit. Er zijn teveel ervaringen die niet kloppen met de gevonden overlevingsstrategie. Dat blijkt onder meer uit de antwoorden van de mannen in de schriftelijke vragenlijst op de vraag welke emoties werden opgeroepen door het seksuele contact. Veruit het vaakst genoemd en door de mannen zelf als het meest belangrijk aangegeven zijn angst, schaamte en schuldgevoel. De rol van schuldige, die nodig is om te blijven functioneren en de macht over het eigen leven terug te winnen, strookt dus niet met de ervaring van machteloosheid en vernedering.

Ook het doel de sociale relaties in stand te houden wordt op termijn niet gediend met een eenzijdige rolverdeling waarin het slachtoffer zichzelf als de schuldige beschouwt. Gevraagd naar de periode tussen het zestiende levensjaar tot vorig jaar (de volwassen levensfase met uitzondering van het huidige functioneren), melden alle mannen vaak last te hebben van eenzaamheid. Andere vaak genoemde problemen zijn vluchtgedrag, het gevoel afgewezen te worden, wantrouwen in mensen, moeite met mannelijke en / of vrouwelijke vriendschappen en angst voor intimiteit. Hoofdstuk 4 geeft het bredere overzicht van deze gegevens, maar het valt op dat juist in het omgaan met anderen zoveel problemen ervaren worden.

Cui bono?

Ben stelt de zaak heel scherp: 'Vergeven is geen zaak van het slachtoffer. Alleen de dader heeft profijt daarvan. Daarom heb ik weinig belang daarbij.' De vraag is dan ook gerechtvaardigd: 'cui bono', wie komt de vergeving ten goede? Die vraag is de tegenhanger van wat in het vorige hoofdstuk is beschreven rond macht en geweld. Het criterium daar was wie de macht ten goede komt, of anders gezegd of

de macht ten koste van mindermachtigen wordt gebruikt. Een vergelijkbare vraag speelt hier.

Nu wreekt zich bij de geïnterviewde mannen de paradoxale aard van de gekozen rolverdeling in het levensverhaal. Al deze mannen melden in de vragenlijst of interviews dat schuldgevoel een grote rol speelde dan wel nog speelt. Dat schuldgevoel kan religieus worden ingekleurd, of meer gericht zijn op de sociale relaties. In de rol van 'schuldige' kunnen ze aan God of de mensen om hen heen vragen hen te vergeven. Tegelijk kunnen ze die vergeving veelal niet ontvangen. Dat heeft twee oorzaken. De eerste, meer theologische, is dat er feitelijk geen sprake is van schuld, zodat een werkelijke vergeving logisch onmogelijk is. De tweede, meer psychologische, oorzaak is dat zij er voor het instandhouden van hun overlevingsstrategie belang bij hebben de rol van schuldige vast te houden. Dat betekent dat het vragen om vergeving meer een rituele dans is, dan een daadwerkelijk proces.

Het is in deze paradox voor het slachtoffer ook problematisch om de dader te vergeven. Wanneer de dader wordt gedefinieerd tot bondgenoot of onschuldige, of zelfs tot slachtoffer, dan is er in die definitie geen sprake meer van schuld, en kan ook het slachtoffer niet vergeven. Zoals uit de citaten aan het begin blijkt, is die noodzaak er volgens sommige mannen ook niet. Tegelijk bestaat er een door de christelijke traditie versterkte communis opinio dat vergeving een moreel hoogstaande daad is, die het verdient nagestreefd te worden. Heel concreet gebeurt dat bijvoorbeeld bij het Onze Vader. Daarin vinden we de bede: 'vergeef ons onze schulden, gelijk ook wij vergeven onze schuldenaren.' De tweede helft van deze bede betreft de intermenselijke schuld. De vergeving daarvan lijkt een voorwaarde te zijn voor het ontvangen van vergeving van God. Zo wordt het ook door Jezus uitgelegd, volgens de evangelist Mattheüs (Mattheüs 6:14-15). Zo leren slachtoffers ook in het geloof dat zij moeten vergeven, terwijl de boven geschetste paradox dit feitelijk onmogelijk maakt. Daarmee wordt de schuld van het (niet-vergevende) slachtoffer vergroot, en het ontvangen van vergeving opnieuw geblokkeerd.

Verder is het van belang rekening te houden met het gegeven dat het vermogen om te vergeven geschaad wordt door negatieve relationele ervaringen als seksueel misbruik. De oproep om te vergeven breekt dan stuk op het feit dat slachtoffers daar psychologisch gezien niet toe in staat zijn (Gartner 1992). Voordat van hen gevraagd kan worden de schuldige te vergeven zullen zij dan ook eerst de gelegenheid moeten hebben gekregen om te groeien, te genezen, enzovoorts. Voortijdige vergeving biedt geen mogelijkheden om positieve en negatieve ervaringen te integreren, maar houdt juist die tegenstelling in stand.

Met dit alles moet de pijnlijke constatering gedaan worden dat de klassieke boodschap van vergeving van de schuld ons wel aanspreekt op onze zonden, maar schadelijk is voor dat deel van ons leven waarin we slachtoffer zijn van het kwaad van anderen. Anders gezegd: die boodschap versterkt de neiging om slachtofferschap in vruchteloos schuldgevoel om te zetten. Tegelijk heeft deze boodschap vaak te makkelijk geklonken met als gevolg dat mensen ook in hun schuld niet werkelijk en niet concreet serieus werden genomen. Op de ernst van de schuld werd vaak slechts in algemene zin ingegaan. De schuld werd niet concreet benoemd, en er werden meestal geen consequenties aan verbonden.

Hoe wordt in het pastoraat omgegaan met de vragen van schuld? Juist daar immers zou de kortsluiting die net beschreven is aan de orde moeten komen. Pastoraat kan kortweg worden aangeduid als de herderlijke zorg waarin de verbinding wordt gezocht tussen het verhaal van mensen en het verhaal van God. In allerlei vormen van kerkelijk werk komt het verhaal van God ter sprake. Anders dan in de prediking of het evangelisatiewerk bijvoorbeeld, gaat het in het pastoraat expliciet om het levensverhaal van deze concrete mens. Het verschil met allerlei vormen van hulpverlening, waarin ook het verhaal van mensen centraal staat, ligt in de verbinding met het verhaal van God. In de recente geschiedenis van het pastoraat zijn twee hoofdstromen te onderscheiden (Heitink 1998b). De ene legde meer het accent op het mensenverhaal, de andere meer op het verhaal van God. Die laatste wordt wel omschreven met ‘pastoraat als verkondiging’. Volgens E. Thurneysen, toonzetter van deze stroming, is de diepste nood van de mens de zonde-nood, en de hoogste hulp de vergevingshulp. Dat betekent dat het pastoraat uiteindelijk erop gericht is de schuld die de mens heeft tegenover God aan het licht te brengen. De andere stroming, opgekomen in de jaren zestig, zag pastoraat meer als een vorm van therapie. De diepste nood werd gezien in het gebrek aan ontplooiing, en de oplossing werd vooral gezocht in de ruimte om jezelf te worden. Als het om schuld ging, dan was het vooral belangrijk valse schuldgevoelens te herkennen en te overwinnen¹¹³.

In beide gevallen is het hier wat te generaliserend opgeschreven, maar de neiging om schuld op deze manier aan de orde te stellen is toch een herkenbaar patroon in de pastorale literatuur. De eerste zouden we ook kunnen herkennen in de klassieke gereformeerde visie, de tweede in de meer humanistisch georiënteerde benaderingen. Voor beide hoofdtypen geldt echter dat de kortsluiting die net beschreven is, niet wordt opgelost. In beide gevallen bestaat de neiging schuld vooral als een individueel probleem te zien en de mens vooral te benaderen als een mens die problemen heeft met schuld. De oplossing lijkt vooral te liggen in een geestelijke of psychologische weg uit de schuld. Bij allebei bestaat het gevaar dat de schuld ten opzichte van andere mensen onderbelicht blijft, en dat er voor onze slachtofferervaringen weinig ruimte blijft.

De manier waarop het evangelie doorklinkt in deze benaderingen is riskant. Het versterkt ongewild de neiging van schuldigen om snel van de schuld af te komen (er is immers vergeving bij God), en het versterkt de neiging bij slachtoffers om de schuld naar zich toe te trekken. Zo wordt God meer beleefd als een God voor de schuldigen dan als een God voor de slachtoffers. Cui bono? Wie heeft er baat bij de vergeving? Het ligt voor de hand om met Ben te menen dat vooral de dader er belang bij heeft als het slachtoffer zover komt dat hij vergeven kan. Dat is in zekere zin waar. In eerste instantie heeft de dader vooral belang bij geheimhouding. Wanneer het misbruik aan het licht komt, kan de dader proberen zijn sociale rol en positie te handhaven door het te ontkennen, bagatelliseren, rationaliseren, of het slachtoffer te beschuldigen. Het zonder voorbehoud erkennen van de schuld en de bereidheid de gevolgen te dragen liggen minder voor de hand. Wanneer de dader om vergeving vraagt, is argwaan op zijn plaats. Gaat het de dader werkelijk erom de schuld te belijden en zich over te geven aan het slachtoffer, of betreft het een poging het slachtoffer opnieuw

¹¹³Genuanceerder, maar toch met een accent in deze richting: Lindijer (1979).

machteloos te maken door hem ook het recht op vergelding en woede te ontnemen? Eitjes (1990) formuleert: 'De oproep tot eindeloze vergeving van de machtige, sterkere, door de mindermachtige, zwakkere, is - als het om geweld gaat - onmenselijk en vernederend: de meermachtige gaat vrijuit. Ook wordt voorbij gegaan aan de schuldvraag'.

In zijn proefschrift over de pastorale zorg aan incestdaders geeft Hans Borst (1995) de reacties weer op de vraag of en hoe de geïnterviewde predikanten de begrippen 'schuld' en 'vergeving' in de pastorale begeleiding van de incestdader ter sprake hebben gebracht. Opvallend daarbij is dat zij gezamenlijk twintig gevallen melden waarin schuld werd beleden voor (een deel van) de kerkenraad, en slechts negen gevallen waarin schuld werd beleden voor het slachtoffer. Enkele treffende citaten: 'Inmiddels sprak het hele dorp over de affaire tussen de predikant en zijn "rechterhand" (de geschorste ambtsdrager, die incest had gepleegd, RRG), maar vrijwel niemand over het slachtoffer.' 'Enkele dagen voor zijn sterven heeft hij zijn zeventienjarige dochter om vergeving gevraagd. Het meisje heeft haar vader vergeven. Direct daarna overleed de man'¹¹⁴. Hoe positief het ook klinkt dat het meisje kon vergeven, het is de vraag of haar daarmee recht is gedaan en of haar verwerking door deze gang van zaken bevorderd of geblokkeerd is. Dit roept de vragen op die Eitjes (1990, 31) als volgt formuleert: 'Hoe ondermijnen we het beeld van God-als-bondgenoot-van-de-sterkere, die plaatsvervangend vergeving kan schenken aan de dader? Hoe voorkomen we dat het beeld van een welwillende, genadige God die alle zondaars tot zich neemt (ook de daders) ingezet kan worden tegen slachtoffers van seksueel geweld?'

Juist hierom ben ik minder geïnteresseerd in de vraag wat de dader eraan heeft als het slachtoffer hem / haar vergeeft. Als een slachtoffer een nog levende dader niet kan of wil vergeven en het daardoor niet tot verzoening kan komen, dan is dat niet de schuld van het slachtoffer. De relatie is geschonden door de dader. De consequenties daarvan zullen door de dader gedragen moeten worden. Als de dader inmiddels gestorven is, maakt het mijns inziens voor hem of haar niet meer uit of het slachtoffer tot vergeving kan komen. Het zou getuigen van een magisch denken om te menen dat de vergeving door het slachtoffer een rechtstreeks effect heeft op de positie van de dader na de dood.

Het bovenstaande maakt duidelijk dat vergeving een riskant begrip is. In de paradoxale rollen die bij seksueel misbruik aan de orde zijn is vergeving voor het slachtoffer (die zichzelf als schuldig ziet) onvindbaar, en is het vergeven van de schuldige (die door het slachtoffer ont-schuldigd wordt) onmogelijk. Wanneer de dader erom vraagt bestaat het gevaar dat juist het vragen om vergeving een voortzetting van het misbruik en de manipulatie is. Dat betekent dat de vraag fundamenteel wordt wat dan wel onder vergeving verstaan kan worden, en hoe dit voor het slachtoffer bevrijdend kan werken. Dat laatste blijft het uiteindelijke doel van het denken over vergeving in het kader van dit boek.

¹¹⁴De 45 geïnterviewde gemeente-predikanten behoorden tot de Gereformeerde Bond in de Nederlandse Hervormde Kerk, de 'Midden Orthodoxie' of de Gereformeerde Gemeenten in Nederland en Noord-Amerika. Daarnaast werden 17 N.H. justitie-predikanten ondervraagd. De citaten staan op blz 231-233.

Vergeving en verzoening

Om het begrip ‘vergeving’ goed te verstaan, moeten we het afbakenen tegenover het begrip ‘verzoening’ (Cooper-White 1996). Deze twee begrippen hebben een nauwe samenhang, maar ook een duidelijk verschil. Het voorbij zien aan die verschillen leidt tot de blokkades die bij de geïnterviewde mannen te herkennen zijn. Nadat ik die twee onderscheiden en tegenover elkaar gezet heb, zal ik op de samenhang nader ingaan.

Voor de helderheid is het goed eerst aan te geven wat verggeving niet is (Holderread Heggen 1993, 126-129). Verggeving is niet vergeten of ontkennen wat er gebeurd is. Verggeving is niet de dader excuseren. Verggeving is niet de schuld doen verdwijnen. Verggeving is niet de gevolgen religieus bagatelliseren. Verggeving is niet het slachtoffer (jenzelf) vernederen. Verggeving is niet de dader vertrouwen.

Vooralsnog stel ik voor verggeving te omschrijven als het -met erkenning van de schuld van de dader - afzien van wraak door het slachtoffer¹¹⁵. Hier worden twee elementen bij elkaar en tegenover elkaar gehouden, die in de praktijk veelal vermengd worden en daardoor schade doen. Enerzijds wordt de schuld volledig erkend, anderzijds wordt de straf / wraakactie niet voltrokken. Het vermengen van de twee betekent dat de schuld wordt weggenomen, ontkend of gebagatelliseerd. Daardoor wordt straf zinloos en verggeving onmogelijk. De schade daarvan wordt door het slachtoffer gedragen. Werkelijke verggeving - zoals ik die hier omschreven heb - heeft de connotatie van losmaken, in het Grieks van het Nieuwe Testament ‘aphiemi’. De band tussen schuld en wraak wordt doorgesneden. Tegelijk wordt de beknellende relatie tussen slachtoffer en dader, waardoor het slachtoffer levenslang in geheimhouding gebonden blijft aan de macht van de dader, doorgesneden. Lascaris (1993, 264) schrijft: ‘Onvoorwaardelijke verggeving aanbieden is een macht (het kunnen veranderen van een relatiepatroon), een genade, een belofte. [...] Iemand die deze macht (nog) niet ontvangen heeft, kan daartoe niet verplicht of gedwongen worden; dit zou een nieuwe daad van geweld zijn.’ Verggeving is daarmee het eindstadium van een proces, dat sterk lijkt op een rouw- en verwerkingsproces¹¹⁶. Verggeving heeft vooral te maken met het recht van het slachtoffer. De schuldige mag geen verggeving eisen of afdwingen. De machtspositie die hij of zij zichzelf verworven heeft door het misbruik betekent zelfs dat elke vraag om verggeving gewantrouwd moet worden als een mogelijke manipulatie waardoor geen werkelijke verggeving plaatsvindt (zie hoofdstuk 7). De enige die kan beslissen en beschikken over deze intermenselijke verggeving is het slachtoffer. Door dit recht te benadrukken wordt ook de macht van het slachtoffer hersteld. Alleen in dat geval kan verggeving bijdragen aan het verminderen van de gevolgen van het seksueel misbruik.

Ook op een andere wijze gaat het om het recht van het slachtoffer. Niet alleen is hij degene die beslist om al dan niet te verggeving, werkelijke verggeving

¹¹⁵Freedman & Enright (1996) definiëren verggeving als ‘An unjustly hurt person’s act of deliberately giving up resentment toward an offender, while fostering the undeserved qualities of beneficence and compassion toward that offender’.

¹¹⁶Een vergelijkbare benadering van verggeving is te vinden bij Casey (1989); Lascaris (1993); Smedes (1998); Hunter (1990).

gaat uit van het erkennen van de schuld. Het onrecht wordt bij werkelijke vergeving niet verdoezeld, maar aan de kaak gesteld. Dat maakt duidelijk dat vergeving op geen enkele wijze in tegenstelling is met een confrontatie met de dader of een aanklacht tegen de dader. Met het afzien van de straf of wraakactie door het slachtoffer is dan ook bedoeld dat hij die niet zelf (innerlijk of daadwerkelijk) voltrekt. Wel kan hij die overgeven aan juridische instanties, of in handen leggen van God (Romeinen 12:19). Terzijde, maar wel van belang, merk ik daarbij op dat ook daarover alleen het slachtoffer mag beslissen.

Verzoening is een andere categorie. Hierbij gaat het om herstel van de relatie en van de rechtsorde. Binnen de klassieke theologie is daarvoor een offer noodzakelijk, en alleen al de term 'slachtoffer' maakt het verleidelijk om hem of haar daarvoor verantwoordelijk te maken. Zoals ik eerder heb laten zien is de loyaliteit van kinderen zo groot dat veel slachtoffers er als vanzelf voor kiezen de verantwoordelijkheid voor de verzoening op zich te nemen. Voor dat doel offeren zij zichzelf op, met alle schadelijke gevolgen van dien. Het mislukken van de verzoening draagt vervolgens ook nog bij aan de 'schuld' van het slachtoffer.

Werkelijke verzoening, als relationele categorie, veronderstelt een bereidheid en inzet van beide partijen. Van de kant van de schuldige is erkenning van de schuld en oprecht berouw nodig. Dat moet zichtbaar worden in de inspanning om de schade te verminderen, te compenseren en het heil van het slachtoffer te zoeken. Van de kant van het slachtoffer is vergeving (in de hierboven omschreven zin) nodig. Waar één van beiden niet in staat of bereid is tot deze bijdrage kan er geen werkelijke verzoening ontstaan, al is een vorm van oppervlakkig herstel van de relatie soms mogelijk.

Werkelijke verzoening betekent ook dat de machtsverhouding waarin de schuldige het slachtoffer gevangen hield doorbroken wordt. Om die reden moet de argwaan bij elk verzoek om vergeving hier herhaald worden. Werkelijk berouw zal veelal geformuleerd worden als een verzoek om vergeving. Tegelijk is iemand die werkelijk berouw heeft ervan doordrongen geraakt dat die vergeving niet verdiend is, en niet geëist mag worden. Daarom ligt het bij werkelijk berouw meer voor de hand niet om die vergeving te vragen, omdat daar niet op gerekend mag worden. Werkelijk berouw laat ook de mogelijkheid van straf en vergelding volledig open.

Waar vergeving benadrukt dat het gaat om het recht van het slachtoffer (in de zin van beslissingsrecht en van aanklagen van het onrecht), daar gaat het hier om de rol van het slachtoffer als sociale categorie. Verzoening betekent dat het slachtoffer niet langer in de rol van slachtoffer wordt gehouden omwille van de schuldige, maar de ruimte krijgt. Zelfs dat de schuldige zichzelf uitlevert aan de vrijheid van het slachtoffer om de relatie te herstellen. Daarmee wordt de verantwoordelijkheid voor de beschadigde relatie bij de schuldige gelegd en wordt de macht van het slachtoffer over zijn leven en relaties hersteld¹¹⁷.

¹¹⁷Hier is de analyse van Keene (1995) van belang, die laat zien dat binnen de hiërarchische structuren van de tijd waarin het NT ontstond vergeving altijd een daad is van de meermachtige ten opzichte van de mindermachtige. Dat betekent dat een mindermachtige (bijvoorbeeld een slachtoffer van seksueel misbruik) niet kan, mag of hoeft te vergeven, omdat dat niet aan de orde is. Pas wanneer de machtige zijn macht aflegt kan het slachtoffer tot vergeving komen. Deze analyse sluit aan bij mijn benadering op het punt dat de mogelijkheid van vergeving parallel loopt aan de herstelde autonomie van het slachtoffer. Het verschil is dat ik dit niet afhankelijk wil maken van de bereidheid van de dader. Zie ook hoofdstuk 7.

Verzoening heeft dus ook te maken met de rechtsorde. Er kan geen verzoening plaats vinden zonder dat de geschonden rechtsorde wordt hersteld. Dat kan inhouden dat er genoegdoening plaats vindt, hetzij in de vorm van schadeloosstelling van het slachtoffer, hetzij in de vorm van bestraffing van de dader. Genoegdoening en verzoening sluiten elkaar niet uit; ze zijn eerder te zien als verschillende aspecten van hetzelfde proces. Zonder gerechtigheid wordt verzoening een loos begrip.

Wanneer duidelijk onderscheiden is tussen vergeving en verzoening, kan ook de samenhang worden aangegeven zonder het risico van een vermenging van de twee. Gelijkschakeling van vergeving en verzoening houdt de slachtoffers in de greep van de schuldige, en maakt hen machteloos, zoals uit de weergave uit de interviews en vragenlijsten bleek. Het onderscheid geeft hen hun stem, recht en macht terug. Daardoor worden zowel vergeving als verzoening mogelijk. De twee begrippen hebben elkaar ook nodig. Vergeving zonder hoop op of verlangen naar verzoening blijft onaf. Ook al zal de verzoening misschien nooit haalbaar zijn, ook al moet het soms worden afgeraden omdat de kosten te hoog zijn, het verlangen naar verzoening mag uiteindelijk niet worden losgelaten.

In een ideale situatie is er sprake van werkelijk berouw, ongelimiteerde vergeving en volledige verzoening. De bijvoeglijke naamwoorden geven aan hoe utopisch dit is. Bij seksueel misbruik en alle gevolgen van dien is er praktisch nooit sprake van een dergelijke ideale situatie. De meeste slachtoffers moeten leven met de gevolgen, terwijl de dader vrijuit gaat. In veel gevallen is het seksueel misbruik niet bespreekbaar met de dader, terwijl vaak ook de omstanders / familieleden en de kerk machteloos zijn (vgl. Jonker-de Putter 1992; Jones Smith & Trepper 1992; Manion e.a. 1996) of (wellicht onbewust !?) partij kiezen voor de dader. Ook komt het vaak voor dat de dader onbereikbaar of inmiddels gestorven is, bijvoorbeeld doordat het slachtoffer pas decennia later toe is aan het erkennen van het misbruik.

De geïnterviewde mannen geven aan dat het dan moeilijk is om te vergeven. Dat is voluit begrijpelijk, maar kan een gevolg zijn van een onduidelijke invulling van de begrippen 'vergeving' en 'verzoening'. Bij een afwezige dader of één die niet tot berouw bereid is, is verzoening geen haalbaar doel. Herstel van de relatie kan alleen tot stand komen door medewerking van de partners in die relatie.

Vergeving echter hoeft niet afhankelijk te zijn van de dader. Het behoort tot de autonomie en autoriteit van het slachtoffer om de schuld van de dader te erkennen en (toch) af te zien van wraak. Het slachtoffer heeft het recht om te vergeven, of dat niet te doen. Of de schuldige daar iets aan heeft is voor mij principieel bijzaak. De keuze van het slachtoffer om te vergeven, en het proces waarin dat gebeurt, kunnen bevorderd worden door bijvoorbeeld inzicht in de zwakheden en achtergronden van de dader, door begrip voor diens situatie, of door tekenen van berouw. Dat doet echter allemaal niets af aan de noodzaak de schuld van de dader te erkennen en aan het recht van het slachtoffer om al dan niet af te zien van de wraak.

Pastoraat en schuld

Met de neiging van daders om zich vrij te pleiten en de neiging van slachtoffers om in de paradox vast te lopen, wordt het van belang na te denken over heilzame wegen voor zowel daders als slachtoffers. Daarmee neem ik geen afstand van wat ik in het vorige hoofdstuk genoemd heb de hermeneutische en morele prioriteit van het slachtoffer. In de pastorale zorg voor daders moeten de slachtoffers in beeld komen. Juist het buiten beeld laten, het objectiveren, had immers mensen tot slachtoffer gemaakt. Dat neemt niet weg dat de zorg voor daders aandacht verdient. In de eerste plaats namelijk geldt voor veel daders - ook in de beschrijvingen in de interviews - dat achter het kwaad ook onmacht en verwondingen liggen. Dat is geen excuus voor hun geweld, maar wel een reden voor pastorale zorg. In de tweede plaats kan deze zorg, en met name ook de professionele therapeutische begeleiding die vaak nodig is, bijdragen aan het voorkomen van doorgaand geweld met nog meer slachtoffers. In de derde plaats betekent een goed opgezette pastorale zorg voor daders dat slachtoffers makkelijker de neiging kunnen weerstaan zich verantwoordelijk te voelen voor de dader. In de vierde plaats is zorg voor daders een erkenning van het kwaad: mensen worden aangesproken op hun verantwoordelijkheid. In de vijfde plaats tenslotte zijn zowel daders als slachtoffers mensen die goed en kwaad doen. Ook wanneer we eenduidig kiezen voor slachtoffers van seksueel geweld, betekent dat niet dat we hen als schuldlozen beschouwen. Het gaat dan concreet om de vraag wie op welk punt tegenover wie schuldig is.

Op dit punt wijst Mattheüs 5:23-24 een belangrijke richting: "Wanneer gij dan uw gave brengt naar het altaar en u daar herinnert, dat uw broeder iets tegen u heeft, laat uw gave daar, voor het altaar, en ga eerst heen, verzoen u met uw broeder en kom en offer daarna uw gave." Het belang van deze tekst is om te beginnen dat de verantwoordelijkheid voor de verzoening gelegd wordt bij de schuldige (uw broeder heeft iets tegen u). Vaak krijgen slachtoffers het gevoel dat zij stappen moeten zetten om tot verzoening met de dader te komen. In deze tekst worden daarop primair de daders aangesproken.

Het tweede punt dat opvalt in de tekst, is dat de mogelijkheid van verzoening met God buiten de medemens om wordt afgesneden. Als een mens schuldig staat tegenover zijn of haar naaste, dan blokkeert dat de verzoening in de relatie met God. Dat betekent dat schuld niet wordt gezien als een pakketje dat moet worden opgeruimd, of als een individueel probleem waarmee je bij God moet zijn voor de oplossing. In plaats daarvan wordt schuld gezien als een blokkade in de relatie met de medemens. Die blokkade kan alleen worden geslecht op de plaats waar hij ligt. In het pastoraat aan daders betekent dat dat vergeving buiten het slachtoffer om strikt genomen onmogelijk is. Een dader die oprecht berouw heeft en wiens slachtoffer niet in staat of bereid is om te vergeven komt daarmee in een moeilijke situatie terecht. Die situatie mag echter niet snel opgelost worden. De verantwoordelijkheid ligt bij de dader en die heeft daar de consequenties van te dragen. In het pastoraat gaat het er dan om ondersteuning te bieden bij het leren leven met het onoplosbare.

Het gaat misschien niet te ver om te zeggen dat we in onze traditie teveel met schuld bezig zijn en te weinig met bevrijding. Schuld functioneert bij de profeten als een onderdeel van de aanklacht, waarbij het doel is dat de onrechtvaardige relaties worden verbroken en de gevangenen, de onderdrukten, de machtelozen worden bevrijd. In dat licht kunnen ook de evangelieverhalen van

de uitdrijving van demonen gelezen worden: de machten worden gebroken, zodat mensen weer in de vrijheid kunnen staan.

In het Onze Vader vinden we ook een bredere benadering van de problemen dan in de klassieke boodschap van de kerken. Terwijl in onze traditie schuld als het hoofdprobleem geldt, biedt de tweede helft van het Onze Vader drie beden waarin we op verschillende wijzen naar God toe gaan (Ganzevoort 1997a, zie ook hoofdstuk 6). Dat is om te beginnen de menselijke nood en behoefte: ons dagelijks brood. Als afhankelijk schepsel gaan we naar de Schepper die ons geeft wat nodig is. Vervolgens is er het veld van de schuld, waarbij we voor onze concrete schuld vergeving vragen, en ook zelf anderen willen (gaan, leren) vergeven. Maar tenslotte is er het veld van de gevangenschap, het slachtofferschap: verlos ons van de boze. Die laatste bede is in veel situaties toepasselijker dan de tweede.

Wat betekent dit alles nu voor het pastoraat? Het lijkt mij om te beginnen van belang dat er grondiger onderscheid wordt gemaakt. De gave van de 'onderscheiding der geesten' mag worden ontwikkeld op zo'n manier dat de pastor zijn of haar gesprekspartner tegemoet treedt op een heilzame manier. Dat is voor de schuldige anders dan voor het slachtoffer. Preciezer nog: ieder mens is in de verschillende delen van het leven meer schuldige of meer slachtoffer. In die verschillende delen van het leven is dan ook een andere pastorale begeleiding nodig. Bij de onderscheiding gaat het niet alleen om het herkennen welke rol iemand zelf op zich neemt. Het gaat ook om de vraag of dat een gezonde en toepasselijke keuze is. Veel slachtoffers hebben de neiging zich schuldig te voelen; veel schuldigen hebben de neiging een slachtofferskleed aan te trekken. Pastoraat is erop gericht dat mensen in een bepaalde situatie een rol op zich nemen die daarmee klopt.

Voor de houding van de pastor is het belangrijk te beseffen dat de rol die de pastor inneemt bepaalde antwoordrollen oproept. De pastor die zich opstelt als aanklager of rechter, roept bij de gesprekspartner automatisch de rol van schuldige op, ook wanneer dat niet met zoveel woorden wordt gezegd. De pastor die zich opstelt als redder van de zwakken versterkt ongewild de machteloosheid van die zwakken. Daar komt nog bij dat de pastor moet beseffen dat hij of zij met de gesprekspartner in een traditie staat die op een bepaalde manier met schuld en slachtofferschap is omgegaan. Die traditie kleurt de verwachtingen en de ervaringen. Veel mensen hebben door de boodschappen waarmee ze jarenlang zijn overspoeld niet de geloofsruimte om zichzelf anders dan als algemeen schuldige te zien. Juist het pastoraat - maar daarom ook de liturgie en verkondiging - moet ruimte maken voor zowel slachtofferschap, als concrete schuld en verantwoordelijkheid.

PASTORAAT EN DADERS

Wanneer het gaat om werkelijke en concrete schuld, dan komt de vraag aan de orde of er oprecht en concreet schuldbesef is. Dan kan de weg naar vergeving en verzoening gezocht worden. Dat mag niet te snel. Niet alleen omdat dan het slachtoffer gemakkelijk uit beeld verdwijnt, ook omdat dan de genade goedkoop wordt. Het confronteren met de schuld en het weigeren daar gemakkelijke religieuze oplossingen voor te bieden, neemt de ander voluit serieus en helpt om tot werkelijke geloofsgroei te komen.

Op dit punt kunnen we ons voordeel doen met de klassieke boete- en biechtpraktijk, zoals die aan het eind van de Middeleeuwen haar definitieve vorm kreeg¹¹⁸. Daarin zijn een aantal elementen onontbeerlijk¹¹⁹. Het begint met gewetensonderzoek. Hier draait het om de vraag of er werkelijk sprake is van schuld of dat er onder het schuldgevoel iets anders schuilgaat, bijvoorbeeld verdrongen machteloosheid. Dat wordt duidelijk bij een eerlijke analyse waar de schuld uit bestaat. Dit is een pijnlijk proces omdat we onder ogen moeten gaan zien waar we hebben gefaald, niet hebben geleefd naar de normen en idealen die ons leven betekenisvol maken. Het onder ogen zien van de schuld is de eerste stap in het doorbreken van de illusie van onze eigen heiligheid en macht.

Pas na het gewetensonderzoek kan er sprake zijn van berouw. Op zichzelf is dit niet meetbaar, maar het is voor alle betrokkenen noodzakelijk dat men het gevoel krijgt dat de schuldige oprecht berouw heeft. Bij het berouw gaat het om de innerlijke verandering, de bekering, waarbij we onszelf niet langer vrijpleiten, maar afstand doen van het kwaad dat we hebben aangericht. Dit oprechte berouw betekent ook dat we niet te snel en te gemakkelijk om vergeving zullen vragen. Hoe oprechter het berouw, des te sterker ook het besef dat vergeving geenszins vanzelf spreekt.

Het berouw mondt uit in de schuldbelijdenis. Als het kwaad tegen anderen begaan is, dan moet ook de schuldbelijdenis tegen anderen worden uitgesproken. De volgorde van schuldbelijden moet kloppen met de volgorde van de schuld. Vaak gaat dat fout. Zo ken ik het verhaal van een man die voor de kerkenraad schuld beled over de ontrouw aan zijn vrouw toen hij incest pleegde. Helaas accepteerde de kerkenraad deze schuldbelijdenis direct. De goede volgorde was geweest wanneer hij eerst tegenover zijn dochter, vervolgens tegenover zijn vrouw, en pas daarna tegenover de gemeente schuld had beleden. De vergeving moet in eerste instantie gezocht worden bij de mens die we beschadigd hebben.

Na de schuldbelijdenis komt de vraag om vergeving. In de rooms-katholieke traditie wordt die door de priester beantwoord met de absolutie. In de protestantse traditie is daar afstand van genomen. Het verklaren van Gods vergeving is voor mensen te groot. In plaats daarvan is in de protestantse liturgie een algemene verkondiging van de genade gekomen. Het is de vraag of dat gezonder is, omdat daarmee de vergeving nog gemakkelijker als vluchtweg kan worden gebruikt. Ongeacht het belang van deze vragen, we blijven leven met het besef dat we als mensen niet beschikken over Gods vergeving, maar dat we ook niet kunnen bestaan zonder de vergeving.

Tenslotte - en vaak parallel aan de vraag om vergeving - komt de genoegdoening met daden. Dit element van boetedoening is in de reformatorische traditie helaas verdwenen. De reden daarvoor is dat men wilde breken met de

¹¹⁸Met dank aan dr. A. van der Kooi die mij op deze gedachten en bronnen bracht: Müller-Fahrenholz (1997).

¹¹⁹De klassieke drieslag is oprecht berouw (*contritio cordis*), expliciete mondelinge belijdenis (*confessio oris*) en genoegdoening in daad of ritueel (*satisfactio operas*) als voorwaarden of materie van het boetesacrament. Zie: Weber (1962, 389 noot 4). Het gewetensonderzoek gaat hieraan vooraf, en de absolutie hoort bij het antwoord op de boete en biecht. Bij het samennemen van boete en biecht kom ik dan tot deze vijf elementen. Zo ook de theologische benaderingen van Strijards (1997); Ganzevoort (1996a); Huijser (1980) en de psychotherapeutische van Hegger (1997).

situatie waarin deze boetedoening werkte als een machtsinstrument van de kerkleiding. Bovendien meende men dat boetedoening door middel van goede werken afbreuk zou doen aan de genade. In de praktijk tussen mensen blijkt genoegdoening onmisbaar. Het maakt de bekering en het berouw zichtbaar, probeert de schade te herstellen, en legt de verantwoordelijkheid voor de gevolgen van het kwaad bij de schuldige. Daarmee maakt het een nieuw begin mogelijk. Goede voorbeelden zijn bijvoorbeeld de herstelbetalingen van Duitsland aan Joodse slachtoffers van de Tweede Wereldoorlog en de vader die de therapiekosten van zijn dochter op zich neemt. Maar ook in de relatie met God kan deze boetedoening een plaats krijgen in positieve daden die beleefd kunnen worden als nieuwe toewijding (in termen van de Heidelberger Catechismus: werken der dankbaarheid).

Is dit nu een effectieve strategie om de schuld weg te nemen? Dat zou teveel gezegd zijn. Het zijn onmisbare stappen om een begin van vergeving en verzoening mogelijk te maken. Juist door het geloof in Gods Koninkrijk gaan we beseffen dat er geen gemakkelijke oplossingen zijn. Schuld blijft ten diepste onoplosbaar in deze werkelijkheid. Het confronteert ons met de feiten dat we schade hebben aangericht die we niet kunnen wegnemen. Het kwaad is niet terug te draaien. Met elke daad - ten goede en ten kwade - veranderen we het leven en de wereld waarin we staan. We kunnen die verantwoordelijkheid nimmer ontlopen.

Wie kan zonden vergeven dan God alleen? Zo zegt Jezus het (o.a. Marcus 2:7), en zo leren we van de ontmoeting van Jozef met zijn broers na alles wat die hem hebben aangedaan (Houtman 1998). Het geloof in Jezus opent een perspectief op Gods vergeving. Vergeving als een eschatologische werkelijkheid, geen boekhoudkundige oplossing, geen vanzelfsprekendheid. Gods vergeving - en in het verlengde daarvan ook de vergeving tussen mensen - is zo een onmogelijke mogelijkheid. Zonder vergeving is er geen leven meer mogelijk. Zonder vergeving lopen we vast in de ondraaglijkheid van de schuld. Maar vergeving kan nooit geclaimd of zelfs verwacht worden.

PASTORAAT EN SLACHTOFFERS

Het mag duidelijk zijn dat ik een pleidooi voer voor een visie op vergeving die voor het slachtoffer bevrijdend en helend kan werken. Ik heb laten zien dat de oproep tot vergeving vaak schadelijk werkt. Toch lijkt het me pastoraal en theologisch ongewenst om van vergeving af te zien. Juist omwille van het slachtoffer. Vergeving blijft een wezenlijk begrip in het christelijk geloof. Over de invulling en betekenis ervan kan en moet gesproken worden. Door nu echter bij slachtoffers (van welke aard ook) af te zien van vergeving, wordt het een leeg begrip. Het begrip 'vergeving' is immers gebaseerd op de constatering dat mensen elkaar beschadigen en daarmee schuldig zijn. Kenmerkend voor een leven in navolging van Jezus Christus is dat het een leven uit vergeving is, waardoor het ook mogelijk wordt elkaar te vergeven. Afzien van vergeving betekent dan ook dat slachtoffers buiten die Messiaanse gemeenschap worden gezet.

Vervolgens kan vergeving, als vrije keus en daad van het slachtoffer, voor hemzelf bevrijdend zijn. Ook of misschien wel juist wanneer de dader geen berouw toont of niet meer bereikbaar is, is vergeving als soevereine daad van het slachtoffer een bevestiging van zijn autoriteit over zijn eigen leven. Hij is niet langer gebonden aan de macht van de dader. Integendeel, het slachtoffer heeft het

recht en de macht om de dader al dan niet te vergeven. Daardoor kan het besef van de eigen waarde en waardigheid toenemen. 'Het karakteriseert het slachtoffer dat dit doet, als vrij ondanks de opgelopen wonden waarvan de littekens voorgoed kunnen blijven' (Lascaris 1993, 264).

Vergeving, dat wil zeggen het erkennen van de schuld van de dader en het afzien van wraak, maakt het voor het slachtoffer mogelijk de schaamte achter zich te laten (Carr 1996). Vaak denkt het slachtoffer de schaamte alleen kwijt te kunnen raken door zich aan te passen. Het slachtoffer leert zichzelf dan duiden als iemand die genezen wordt en zich weer voegt in de normen en mythen van de cultuur. Daarmee wordt echter de autoriteit van het slachtoffer geschaad. Bovendien worden de politieke implicaties en de aanklacht tegen de dader verzwegen (Davies 1995; Herman 1993). Juist in het pastoraat is dan ook de dimensie van het recht onontbeerlijk (Ganzevoort 2000a; Graham & Halsey 1993; Oppenheimer 1998; Pattison 2000). Uiteindelijk is hier dan ook geen sprake van vergeving. Werkelijke vergeving erkent de schuld van de dader, en spreekt daarmee uit dat er geen reden is voor schaamte bij het slachtoffer.

Vergeving kan het slachtoffer de ruimte geven om nieuwe relaties aan te gaan en oude relaties nieuw te beleven en te duiden. Door te vergeven krijgt het slachtoffer weer autoriteit, waardoor het bewustzijn groeit dat hij zelf over zijn leven beslist. Dat zelfvertrouwen maakt het ook weer mogelijk in anderen te vertrouwen. Immers, vertrouwen is dan niet meer een zichzelf uitleveren aan de willekeur en macht van de ander, maar de autonome keuze om vertrouwen te schenken of te onthouden. Onvermogen om te vergeven duidt er op dat de binding aan de macht van de dader nog niet doorbroken is, waardoor het slachtoffer gevangen blijft in zijn rol. Onwil om te vergeven is een keuze van het slachtoffer die wel de persoonlijke autoriteit bevestigt, maar geen openingen biedt voor een leven in relaties. De soevereine keuze van het slachtoffer om te vergeven bevestigt hemzelf in de rol van persoon, die in staat en bereid is om een relatie aan te gaan met andere personen.

Datzelfde geldt voor de relatie met God. De verbinding tussen het ontvangen van Gods vergeving en het vergeven van de medemensen is hierboven in haar paradoxale gevolgen beschreven. Werkelijke vergeving echter, die openingen biedt om als waardig mens relaties aan te gaan, maakt het mogelijk de reële schuld van anderen en de - op andere punten - reële schuld van zichzelf te erkennen. Ook het eigen aandeel in de relatie met de dader hoeft niet meer verzwegen te worden, omdat dat op geen enkele wijze een verontschuldiging is voor het misbruik.

Het gaat met deze pastorale benadering dus opnieuw om bekrachtiging, het bieden van mogelijkheden om macht en autoriteit te herstellen. Dat is een noodzakelijke, maar ook riskante benadering. Ontschuldiging van het slachtoffer kan hem opnieuw in een uitzonderingspositie plaatsen (alleen nu boven de anderen), waardoor de gemeenschap en verbondenheid geschaad worden. Dan wordt vergeving een daad van neerbuigende welwillendheid. Daarom zal, na een wellicht onevenwichtige fase van zelfontschuldiging, toegeleefd mogen worden naar een eerlijke erkenning van het eigen onvermogen en de eigen schuld naast de schuld van anderen. Deze opening maakt een relatie met God en medemensen mogelijk.

Dat dit een langdurig proces is behoeft geen betoog. Het verloop daarvan kan in de toegemeten ruimte helaas niet beschreven worden (zie Cunningham

1985, Herman 1993; Hunter 1990; Smedes 1998; Vitz & Mango 1997). Dat vergeving het recht van de slachtoffer is en blijft heb ik omstandig benadrukt. Elke eis tot vergeving is daarmee tegenstrijdig. Een heldere visie op vergeving kan echter juist voor slachtoffers bevrijdend zijn. Paradigmatisch is het woord van Paulus: 'Wreekt uzelf niet geliefden, maar laat plaats voor de toorn, want er staat geschreven: Mij komt de wraak toe, Ik zal het vergelden, spreekt de Here' (Romeinen 12:19). Dat schept ruimte voor het vervolg: 'Laat u niet overwinnen door het kwade, maar overwin het kwade door het goede' (vs 21).

Kortom: waar de gevolgen van seksueel misbruik te maken hebben met schuld, schaamte, machteloosheid, wantrouwen en isolement, daar is vergeving - in de hier omschreven zin - een machtig middel in handen van het slachtoffer. Het erkennen van de schuld van de ander en onschuld van zichzelf, van de persoonlijke macht en soevereiniteit, van vertrouwen en relaties, leiden ertoe dat het slachtoffer bevrijd wordt (of zichzelf bevrijdt) uit de gevangenschap van de dader. Door te vergeven, dat is los te laten, kan het slachtoffer zijn eigen slachtofferschap achter zich laten.

Afstand en nabijheid

De derde verhaallijn die een hoofdrol speelt in de interviews is die van afstand en nabijheid. Het lastige van de thematiek, ook in dit hoofdstuk, is de veelkleurigheid en meerduidigheid van de woorden. Het gaat over isolement en grenzen, over verbondenheid en intimiteit, over lichamelijkheid, mannelijkheid en seksualiteit. Het thema komt ter sprake in de relatie die iemand heeft tot het eigen lichaam, tot anderen en tot God. In die complexiteit kan niet dezelfde precisie in onderscheidingen en begripsverhelderingen nagestreefd worden als bijvoorbeeld in het hoofdstuk over macht. In plaats daarvan zal ik in drie lagen (lichamelijkheid, seksualiteit, intimiteit) de thematiek verkennen. De overige genoemde begrippen komen daarbij ter sprake, maar de meeste spelen in meer dan één van deze lagen een rol.

Lichamelijkheid¹²⁰

In een aantal van de verhalen van het onderzoek komt de spanning tussen afstand en nabijheid direct ter sprake als de afstand tot het eigen lichaam. Dat kan niet uitsluitend aan het seksueel misbruik worden toegeschreven. Voor Henk bijvoorbeeld was het eigen lichaam, specifiek de seksuele dimensie, ontoegankelijk voor zijn gevoel doordat seksualiteit onbespreekbaar was in het gezin: 'Ja, eh, dus ik bedoel, het was echt taboe, hè? En dus vanuit die taboe kom je dus in een wereld, waar het niet direct een taboe is, en ja, en dan kom je aan je lijf, ja, dat je zegt: wat is dat nou voor een deel van mijn lijf dat ik helemaal niet ken? En wat niet tot, ja, tot ontwikkeling komt, of hoe je het noemen wilt. En waar je dan geen raad mee weet.' Bij zijn latere identiteitsontwikkeling, die als verwerking mag gelden, speelt de toeëigening van het lichaam en van seksualiteit een belangrijke rol: 'Daar brak iets door. He, van eh, naar mijn lichaam toe, inderdaad, dat stuk lichaam is ook van mij.' 'Die week, dan heb je een hele week niet geslapen, maar dan heb ik wel de hele nacht mijn piemel wakker- eh vastgehouden. Dat ding is ook van mij.'

Dennis koppelt de afstand van zijn eigen lichaam (vooral van de geslachtsdelen) juist wel aan het misbruik: 'Daar heb ik altijd weer een, een, een soort van, jarenlang een minderwaardigheidscomplex van gehad van: jeetje, wat ben ik klein geschapen. Ja, achteraf denk ik van: och, was hij zo gigantisch groot. En het ook niet accepteren van je eigen lijf, omdat je dat ging vergelijken, zo van: ja, het hoort eigenlijk zo te zijn, want hij heeft dat laten zien dat dat zo hoort, en later op school en andere plekken kwam ik erachter dat dat niet zo was, maar ik durfde me ook nooit uit te kleden waar iemand bij was.' Het lichaam is soms ook een belangrijke bron van signalen. Ben en Kris bijvoorbeeld vertellen hoe het besef misbruikt te zijn voorafgegaan werd door een sterke lichamelijke reactie. Ben vertelt heel concreet over hoe, vlak voordat hij terugkeert naar de omgeving

¹²⁰Delen van deze paragraaf verschenen eerder in Ganzevoort (1997b).

waar het misbruik plaatsvond, zijn lichaam niet meer functioneerde: 'Op een goeie nacht, midden in de nacht, wilde ik opstaan en mijn lichaam weigerde te gehoorzamen.' Ook op andere momenten geldt het lichaam als bron van signalen die in zekere zin de waarheid spreken. Zo is er een gespannen relatie tot het eigen lichaam op te merken, waarbij het lichamelijke tot object gemaakt wordt terwijl het juist de eigen kern en waarheid vertegenwoordigt.

BELICHAMING VAN AFSTAND EN NABIJHEID

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

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

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

Genot en pijn, aanraking en in relatie staan, zijn en zin hebben te maken met onze lichamenlijke ervaringen en belevingen. Het is juist ook op die momenten van genot en pijn, daar waar we aan het alledaagse onttrokken worden, dat we ervaren dat wij een lichaam zijn en dat ons lichaam ons ik is. Dat zijn de momenten waarop aan de oppervlakte komt wat in elke situatie ongemerkt bepalend is.

Het lichaam heeft een centrale functie in ons sociale en persoonlijke functioneren. In een narratieve theorie heeft dat te maken met de rollen die we toegemeten krijgen en de rollen die we op ons nemen. In eerste instantie worden aan het kind bepaalde rollen voorgehouden, die gecentreerd zijn in het lichaam. Het kind ontdekt bemind of genegeerd te worden in lichamenlijke zin (vgl. Jongasma-Tieleman 1996b). Het krijgt speelruimte of wordt aan banden gelegd via

het lichaam. En daarmee wordt het kind drager van bepaalde rollen. Bij elke rol past ook een bepaalde verhouding tot het eigen lichaam. Als het kind leert dat het lichamelijk bemind wordt, dan zal het ook in staat zijn het eigen lichaam positief te ervaren en te beminnen. Als het speelruimte krijgt om eigen initiatieven te ontplooiën, dan zal het in staat zijn lichamelijk autonoom te functioneren. Wordt het kind daarentegen te zeer ingekapseld en ingeperkt, afgewezen en bestraft in de eigen lichamelijkheid, dan zal het een rol aannemen waarin het zich van het lichaam distantieert. In de mate waarin het kind er in slaagt zichzelf te ontdoen van het lichaam kan het zich ook veilig stellen voor de aanvallen die op het lichaam worden uitgeoefend (men denke aan dissociatie en dergelijke).

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

Deze correctie is echter ten prooi gevallen aan nieuwe mythevorming. Wie zich een beeld vormt van de reclames en televisie-series, die krijgt een norm voorgeschoteld van hoe het lichaam zou moeten zijn. Gaaf en ongeschonden zijn de kernwoorden, en daarom moet de puber de zichtbare gevolgen van de hormonale veranderingen in het lichaam minimaliseren. De vrouw moet de gevolgen van het ouder worden vertragen. De mens die aan de norm beantwoordt, heeft en is een lichaam dat eeuwig jong en gezond is, fysiek sterk en aantrekkelijk. Voor het bereiken en vasthouden van het ideaalbeeld zijn sport, voedsel en geneeskunst (waaronder plastische chirurgie) beschikbaar. Maar wie aan de norm niet voldoet wordt afgewezen (Veltkamp & Van der Zee 1994).

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

GRENZEN EN GESCHONDENHEID

Het lichaam markeert dus de fundamentele dynamiek van afstand en nabijheid, van eigenheid en verbondenheid. Dat betekent dat de grenzen van het lichaam van het grootste belang zijn. In hoofdstuk 1 is beschreven hoe de verschillende seksuele handelingen in ernst onderscheiden kunnen worden. Dat zegt op zichzelf niets over de ernst van de gevolgen, zoals ook daar betoogd is, maar de indeling is niet zonder zin. De daar genoemde handelingen kunnen nu aan de hand van de impact op het lichaam helderder onderscheiden worden. Er zijn seksuele

handelingen die liggen op het vlak van het zien of het horen (exhibitionisme, blootstelling aan pornografie, en dergelijke). Een stap verder gaan de handelingen die aanraking van het lichaam inhouden (strelen, kussen, genitaal contact zonder gemeenschap). Het meest ernstig worden die handelingen genoemd waarbij binnendringing van het lichaam plaats vindt (oraal, genitaal, anaal). Deze indeling heeft alles te maken met het overschrijden van de grenzen van het lichaam, oftewel de aantasting van de lichamelijke integriteit, een onderscheiding die ook in het strafrecht een belangrijke rol speelt.

Wanneer de grenzen overschreden worden tegen of buiten de wil van de persoon zelf, dan spreek ik van schending. Hier komt de vraag op wat de betekenis is van het geschonden lichaam. De schending is een radicale aanscherping van de spanning tussen afstand en nabijheid. In het ongewild doorbreken van de afstand en het afdwingen van nabijheid via het lichaam wordt het lichaam tot object gemaakt. Om de dreiging daarvan te weerstaan en de betekenis in te perken kan men proberen afstand te nemen van het eigen lichaam. Deze depersonalisatie van het lichaam vinden we ook bij slachtoffers van martelingen. Wie martelt creëert een fictieve wereld en macht door het lichaam van de ander te schenden en zo de stem van de ander te veranderen of te vernietigen. Daardoor is de wereld van de gemartelde geen bedreiging meer. Het gemartelde lichaam en de gestilde stem maken deze fictieve macht werkelijk (Cooey 1995). Door nu afstand te nemen van het eigen lichaam wordt de momentane dreiging voor het slachtoffer verminderd. De afstand kan echter nooit volledig zijn, zodat het lichaam tot gevangenis wordt waaruit niet ontsnapt kan worden. Op langere termijn heeft deze strategie daarom ernstige negatieve gevolgen. Hoewel de betekenis voor elk persoon kan verschillen, zijn er enkele grote lijnen in die betekenisgeving te beschrijven. Omdat het lichaam zowel de eigenheid van de mens als de relaties met de ander bepaalt zijn beide in het geding (Herman 1993). Ik orden de verschillende betekenissen volgens de thema's van de kritische fasen in de ontwikkelingstheorie van Erikson, die ik hier meer synchroon dan diachroon gebruik (vgl. Hartmann 1993, 93 vv).

Schending van het lichaam kan in de eerste plaats een aantasting van vertrouwen betekenen. De verwachtingen ten aanzien van het leven en het eigen lichaam worden doorbroken. In de schending van het lichaam blijkt de kwetsbaarheid. Omdat bij seksueel geweld de schending door anderen is aangedaan, en zo het lichaam ontwijd is, is het basale vertrouwen in het geding. Dat betekent dat de mens niet langer kan vertrouwen op de goedheid van het leven, van anderen en van zichzelf. Janoff-Bulman & Timko (1987) wijzen op de fundamentele assumptie van de goedheid en betrouwbaarheid van het leven. Schending van het lichaam is strijdig met deze vooronderstelling.

Een tweede betekenis van de schending van het lichaam is de aantasting van autonomie. In hoofdstuk 7 is uitgebreid ingegaan op de samenhang van macht en afhankelijkheid, zoals die ook in seksueel misbruik tot uitdrukking komt. De zelfstandigheid en autonomie, die te maken hebben met het thuis zijn in en kunnen beschikken over het eigen lichaam, worden ondermijnd. Volgens Eriksons schema is de tegenpool onzekerheid. Met het ideaalbeeld van de zelfstandige en onafhankelijke mens, zoals onze cultuur dat zeker voor mannen uitdraagt, is te begrijpen waarom de afhankelijkheid juist bij hen als problematisch ervaren wordt voor hun eigen identiteit.

Schending van het lichaam kan in de derde plaats een aantasting van initiatief betekenen. Machteloosheid impliceert een onvermogen om initiatief te nemen. Dat leidt bij sommigen tot extra problemen als gevolg van een passieve opstelling. Anderen zetten in hun zelfbeleving of herinterpretatie van het verhaal de afhankelijkheid om in de gedachte dat zij zelf het initiatief hadden genomen (André bijvoorbeeld). Daarmee wordt het initiatief echter omgezet in schuld (Erikson's tegenpool), zoals we in hoofdstuk 8 hebben beschreven.

In de vierde plaats kan het een aantasting van bekwaamheid betekenen. De productiviteit en het prestatievermogen van de mens zijn in onze cultuur voorwaarden voor de menselijke waardigheid. Als men niet langer optimaal kan functioneren, dreigt minderwaardigheid. We komen deze betekenis op een aantal punten tegen in de interviews. Soms wordt er nadruk gelegd op seksuele prestaties. Bij anderen speelt het werk een belangrijke rol. Opvallend genoeg zijn vier van de twaalf mannen ten tijde van het interview langdurig ziek of arbeidsongeschikt verklaard. Dat wordt soms uitgelegd als een gevolg van de intensiteit van de verwerking, waardoor er geen ruimte meer is voor het werk. Tegelijk kan het als nasleep van het misbruik een problematiserende factor zijn.

Schending van het lichaam kan in de vijfde plaats een aantasting van identiteit betekenen. De rollen die ons worden opgelegd en de rollen die we voor onszelf kiezen, impliceren bijna altijd een lichaam dat voldoet aan de ideaalnormen. Bovendien zijn alle rollen lichamelijk verankerd, in bijvoorbeeld kleding, haardracht, en activiteiten. Schending van het lichaam betekent een wijziging in de rollen die de identiteit uitmaken. De crisis om het geschonden lichaam is mede een crisis om de identiteit. Dit zien we sterk bij mannelijke slachtoffers van seksueel misbruik, die door de schending van hun lichaam niet langer passen in de rol die aan mannen wordt toegeschreven.

De zesde betekenis is aantasting van intimiteit. Ter Horst (z.j.) constateert dat lijden altijd eenzaamheid met zich meebrengt. Als het lichaam het eerste raakpunt is van de intimiteit en verbondenheid met de ander, dan is het geschonden lichaam een aanleiding tot isolement en distantie. In hoofdstuk 4 is beschreven hoezeer juist de intieme relaties beschadigd kunnen zijn door de nasleep van de ervaringen van seksueel misbruik, wat overeenkomt met de conclusie van Herman (1993) dat trauma's rechtstreeks effect hebben op de psychische structuren van het individu en op de hechtings- en betekenisssystemen die de schakel vormen tussen individu en gemeenschap. Veilige verbondenheid is het fundament van de persoonlijkheidsontwikkeling, en die is juist bij trauma's (zeker ook seksuele) geschonden.

Schending van het lichaam kan in de zevende plaats een aantasting van generativiteit betekenen. Dat heeft te maken met de verantwoordelijke zorg voor de ander. Het geschonden lichaam kan een drempel zijn in de productiviteit en intimiteit die nodig zijn voor deze zorg. Verschillende mannen vertellen dat de zorg voor hun kinderen vertroebeld is door hun eigen problemen in het functioneren. Hier dreigen stagnatie en eindigheid.

In de achtste plaats kan schending van het lichaam een aantasting van de integriteit betekenen. Hiermee duidde Erikson de rijpheid van de laatste fase aan, de harmonie, die opgebouwd is uit de voorgaande fasen. Waar schending van het lichaam primair disharmonie betekent, dreigt de tegenpool, die van de wanhoop. Anders gezegd: de meest basale ervaring van de zinsamenhang van het leven is lichamelijk. De heelheid van het lichaam is symbool voor de heelheid, de

samenhang en daarmee de zin van het leven. Schending van het lichaam is een verbreking van die samenhang, en daarmee symbool voor de chaos en de zinloosheid.

Tenslotte is schending van het lichaam een directe en primaire beleving van de zich opdringende dood. Terwijl het lichaam leven betekent, heeft schending alles met de dood te maken. Dat geldt sterk bij schending van het lichaam door seksueel misbruik, ook al is daar van een concrete doodsdreiging meestal geen sprake. Pellauer (1987) zegt daarover: 'Violation of the body is a fundamental, perhaps an ontological violation', en verwijst dan naar de grondbetekenis van het woord 'violation': ontwijden, ontheiligen. Als de schending te maken heeft met een directe doodsdreiging, die van binnenuit komt, wordt de ontwijding van het leven nog sterker ervaren.

PROFETIE EN SACRAMENT

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

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

Waar mensen met een geschonden lichaam op wachten en om vragen is niet een minzame tolerantie, die nieuwe stigmatisering inhoudt. Mensen worden niet aanvaard om hun geschonden lichaam of ondanks hun geschonden lichaam, maar om hun mens-zijn. Het lichaam is niet minder betekenisvol geworden door de schending, maar draagt de merktekenen in zich van de unieke persoonlijke levensloop in relatie met de sociale en historische context, en is als zodanig met meer betekenis geladen. De kritische boodschap van het geschonden lichaam keert zich tegen een natuurlijke ideologie en een natuurlijke theologie. Daarmee heeft het een profetische functie.

Van den Hoogen (1988) laat zien hoe in de WAO-beweging de waardigheid van de mens niet langer gezocht wordt in prestatie en andere uiterlijkheden, maar in de solidariteit en het bondgenootschap. Dit is theologisch van betekenis voor het mensbeeld, en daarmee ook voor het Godsbeeld. Het kritiseert een levenshouding in kerk en samenleving die de waarde van de mens afhankelijk

stelt van de meetbare prestaties. Het geschonden lichaam roept op tot een leven met elkaar dat gebaseerd is op zijn en niet op hebben, kunnen of doen. Dit heeft verstrekken gevolgen voor onder meer de ethiek, de zorg voor vegeterende patiënten, en de omgang in de kerk met mensen die niet in staat of bereid zijn aan bepaalde verwachtingen te voldoen.

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

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

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

Deze ontmoeting heeft ook het element van verbondenheid en solidariteit in zich. De klacht van de godsverlatenheid aan het kruis wordt verwoord in de klacht van de dichter van Psalm 22, waardoor de solidariteit van Christus met het

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

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

Seksualiteit

Een tweede laag in de thematiek van afstand en nabijheid is die van de seksualiteit. Het gaat hier niet om iets fundamenteel anders dan bij lichamelijkheid, maar om een extra betekenislaag die in veel opzichten zwaar geladen is. Uiteraard speelt seksualiteit in dit onderzoek een belangrijke rol. De gebeurtenissen waarover de mannen vertellen vinden een oorsprong (of tenminste een deel daarvan) in ongewenste seksuele ervaringen. De gevolgen die ze beschrijven liggen voor een deel ook weer op seksueel gebied. Voor een aantal mannen liggen daar juist de grootste problemen. Ook al beschouw ik seksueel misbruik ten diepste meer als machtsprobleem dan als seksueel probleem, het thema seksualiteit is bij uitstek relevant.

Overigens doet zich hier direct de moeite voor dat seksualiteit een bijzonder diffuus en ondefinieerbaar begrip is, zoals blijkt uit bijvoorbeeld de Winkler Prins encyclopedie (1993). Het begrip kan gebruikt worden als aanduiding voor de geslachtelijkheid (het verschijnsel dat individuen te onderscheiden zijn in twee typen: mannelijk en vrouwelijk), voor de geslachtsdrift, of voor het menselijke geslachts- en liefdesleven in al zijn verschijningsvormen en variaties. Daarbij kunnen bovendien verschillende aspecten onderscheiden worden: het lust-aspect, het relationele aspect, het voortplantingsaspect en het institutionele aspect (gericht op de instandhouding van het huwelijk als centrale institutie in de samenleving).

Van Ussel (1975) gebruikt vanwege deze meerduidigheid aanhalingstekens om het woord seksualiteit. Hij suggereert dat de duiding van bijvoorbeeld een handeling, gevoel of lichaamsdeel als seksueel eerder voortkomt uit cultuur en socialisatie, dan uit een intrinsieke eigenschap van de gevoelens, handelingen of lichaamsdelen. Dat betekent dat er geen absolute onderscheidingen kunnen

worden aangebracht tussen het seksuele en het niet-seksuele. Op vergelijkbare wijze kan men de dichotomie van man en vrouw betwijfelen, of die van heteroseksueel en homoseksueel. Van Ussel (1975, 135) onderscheidt zes lagen: het niveau van het genitale contact, het niveau van de fysieke aanraking, het niveau van aantrekking, bewondering, geborgenheid en warmte, het niveau van vriendschap en de niveaus van de leefwereld en de cultuur. Hij schrijft dan bijvoorbeeld: 'Van de doorsnee-Nederlander kan men zeggen: hij gedraagt zich heterogenitaal, hoofdzakelijk heterosensueel, vaak bi- of homo-erotisch, doorgaans homofiel, homocultureel en vooral homosociaal. De vrouw is meer bi-cultureel.' Een eenduidig label 'hetero' of 'homo' is dan ook in zichzelf niet zo zinvol, maar dient meer om de eigen positie tegenover anderen vast te leggen. Zo vraagt Frits zich af: 'als ik zeg: ik ben homoseksueel, dan, tsja, tuurlijk. Ik zou niet weten wat dat inhoud. Ik vind het prettig om, eh, met mannen om te gaan. Maar ik zou er geen, niet weten hoe ik er vorm aan zou moeten geven. [...] Ja, om nou te zeggen dat ik hetero ben, ja wat koop ik er voor?'

Deze opmerkingen mogen volstaan om het problematische van de term aan te duiden. Toch is het begrip 'seksualiteit' niet zonder zin, ook al is het een meerduidelig container-begrip. In dit hoofdstuk beschouw ik seksualiteit als een duidingscategorie. Dat wil zeggen dat de interpretatie van iets als seksueel er een eigen laag van betekenissen aan toekent. Die toekenning is in belangrijke mate cultureel bepaald en cultureel geladen. Dat betekent dat er binnen bepaalde (sub)culturen een zekere mate van overeenstemming is over wat wel en niet als seksueel geldt. De grondpatronen daarvan zijn niet universeel, ze verschillen onderling en veranderen in de loop van de tijd. Voor mijn onderzoek en de reflectie hier is dat niet het belangrijkste. Het gaat niet om de vraag of bepaald gedrag (en andere categorieën) seksueel is, maar om de vraag wat het betekent als bepaald gedrag als seksueel wordt geduid. Die duiding bepaalt dan mede de betekenis in het verhaal van mensen en de verbinding die gelegd kan worden met bijvoorbeeld relaties en religie.

De verwarring die aangeduid is rond het begrip seksualiteit is in de interviews duidelijk terug te vinden. In hoofdstuk 4 is de veel voorkomende verwarring rond de eigen seksuele geaardheid van de geïnterviewden beschreven. Die verwarring heeft niet alleen te maken met de vraag of hun seksuele verlangens zich richten op mannen of vrouwen, maar zeker ook op de vraag of hun verlangen naar omgang met mannen seksueel is of niet (vgl. Leib 1997). Zo zegt Dennis: 'Ik ben altijd wel heel eh, heterogericht eh, ben ik, of geweest in ieder geval, maar ik heb af en toe ook best wel mijn twijfels, zo van: zou ik met een man kunnen vrijen? Ik kan best, ik kan best genegenheid tonen naar een man. Er zijn best mannen waarvan ik zeg van: goh, dat zijn echt fijne mensen. Die kan ik best een knuffel geven. Dat heb ik ook moeten leren hoor. Dat heb ik ook, oktober vorig jaar, dat dacht ik van: ja, dat is eigenlijk best wel fijn om een arm om je heen te hebben of, inderdaad, op iemand zijn schouder uit te huilen of, ook al is het een man. Ja, ik heb, ik heb altijd wel mijn twijfel gehad, zo van: zou ik biseksueel zijn? Ik ben niet homo, dat weet ik zeker. Ik zou hooguit biseksueel kunnen zijn, maar ik heb dat één keer met een, een jongen eh, toen was ik zeventien of achttien, ben ik met die jongen naar bed geweest, maar ja, kun je ook zeggen van: ja, dat, dat kan ook een periode, of moment geweest zijn van ontdekken, zo van: is dat fijn? En die jongen was gewoon een hele fijne jongen, absoluut, was een, een vriendje van school.'

Maar ja, daarna is het eigenlijk nooit meer voorgekomen, hoewel ik af en toe wel eens gedacht heb, zo van: nou, dat lijkt me best een hele aardige man om... En dan denk ik niet meteen aan seksualiteit, maar veel meer aan genegenheid naar elkaar toe.'

Over de verbinding tussen ervaringen van seksueel misbruik en het eigen seksueel beleven zijn de geïnterviewden ambivalent. André ontkent een direct verband, maar ziet wel aanknopingspunten: 'Dat ik jongens ook wel leuk vond, en dat ik bij jongens vaak meer warmte kon krijgen en .. ik zeg toch, ik vond mezelf lelijk, ik vond mezelf minderwaardig, dus je zoekt het makkelijker toch al bij je seksegenoten.' Dat betreft niet alleen zijn biseksualiteit, maar ook zijn gerichtheid op jongeren: 'Je hebt dus al geen vertrouwen in volwassenen. Dat komt dan later wel weer terug, iets, maar je bent wel altijd op je hoede. Dus je voelt je veiliger bij wat jongeren of bij kinderen. Daar kan het gevaar bij inzitten, dat dat inderdaad over zou kunnen slaan naar pedofilie.' Voor Ben, Cees en Ivo ligt de vraag vooral op het niveau van de seksuele fantasieën, die bij Ben en Cees ook op dieren en bij Ivo vooral op mannen gericht zijn. Deze fantasieën zijn volgens hen sterk bepaald door het misbruik. Ze roepen veel schaamte op, vooral als aspecten ervan in seksueel gedrag worden omgezet.

Een problematische verstoring wordt ook ervaren in de beleving van seksuele relaties, met name in langdurige relaties. De meeste mannen vertellen van afstandelijkheid, van machtsdrang en agressie die zich juist in het seksuele contact kan manifesteren en van schuldgevoel. Een aantal beschrijven dat in termen van projectie van hun ervaringen op het huwelijk: 'Ja eh nou het begin is natuurlijk, is dus het de seksualiteit, verkeerd gestart en dus nu nog aan werkend om het een beetje recht te krijgen. 't Is natuurlijk zo, om daar even wat van te vertellen, eh, door het misbruik ben je enorm geactiveerd ook in je seksualiteit. Enorme drift ook natuurlijk' (Jan).

Voor de verdere reflectie in dit hoofdstuk is het zinvol onderscheid te maken tussen verschillende relaties waarin seksualiteit een opvallende rol speelt. Om te beginnen ga ik in op de betekenis van seksualiteit in de zelfbeleving. Daarna gaat het over de betekenis van seksualiteit in de relatie met anderen. Tenslotte geef ik enkele aanduidingen van de verbindingen tussen seksualiteit en geloof. Het mag duidelijk zijn dat hier geen brede theorieën worden geboden, maar dat er slechts enkele verbindingslijnen worden getrokken die voor de theologische bezinning relevant zijn. Ik beperk me, gezien het kader van dit boek, bovendien tot mannen, en vaak zelfs tot mannen met beschadigende seksuele ervaringen.

SEKSUALITEIT EN ZELFBELEVING

Veel van wat we seksueel noemen (gedrag, gevoelens, enzovoorts) is gericht op het contact met anderen. Van Ussel (1975, 32) noemt 'één gedrag dat een individu alléén kan beleven, nl. de zelfbevrediging. Maar zelfs hierbij is in verbeelding vaak een partner of zijn symbolen aanwezig.' Met evenveel recht zou men echter kunnen zeggen dat seksuele gedragingen en gevoelens tevens gericht zijn op de zelfbeleving, ook wanneer daarbij een ander aanwezig is of centraal staat. Daarmee is niet bedoeld dat de eigen behoeften of belevingen het belangrijkste zijn in het seksuele contact, wel dat de zelfbeleving fundamenteel aan de orde is. Wanneer die zelfbeleving verstoord is geraakt, wordt het seksuele contact als onbevredigend ervaren. Frits beschrijft dat als hij zegt: 'zolang als het niks met

mij te maken heeft, want ik verdwijn wel. Ik stap er wel uit. Dus eh, zolang als jij plezier hebt aan mijn lijf, vind ik het best.’

Duidelijker en nadrukkelijker dan bij seksueel contact met anderen is de zelfbeleving aan de orde bij zelfbevrediging. Het thema speelt een belangrijke rol in de verhalen. Voor een deel is dat omdat de mannen vertellen dat het misbruik deels daaruit bestond dat de dader zichzelf bevredigde in aanwezigheid van of met gebruikmaking van het kind. Vaak wordt het aarzelend, kortaf, of na een lange stilte verteld, wat een aanduiding kan zijn van de schaamte en de vernedering die eraan beleefd zijn: ‘En die ging dan weer met me aan het rommelen, en dan moest ik aan zijn penis komen, en ik moest hem aftrekken en dan zat hij tegen me aan te raggen van achteren, en dan moest ik dat ook doen met mijn handen’ (Ben). ‘Dat ik op handen en knieën eh, tussen haar opengesperde benen zit, ja, en, en, ik kan mij niet anders herinneren, dan dat plaatje er altijd was’ (Cees). ‘Zij ging dan masturberen, en dan duwde ze mijn hoofd tussen haar benen. Als ze klaar kwam’ (Erik). ‘Dan ging hij weer achter me staan, en stond die er nog te hijgen en zo en dan moest je op allerlei manieren bevredigd worden’ (Jan). Andere respondenten worden door de dader tot een orgasme gebracht¹²¹, of leren van hem zichzelf te bevredigen. ‘Die eerste ervaring is geweest, en ik weet niet eens hoe oud ik toen was, twaalf, dertien misschien, dat ik ehm ingewijd ben door mijn ehm drie jaar oudere broer, ingewijd ja eigenlijk in seksualiteit, hoe masturbatie enne ehm (stilte)’ (Kris).

Deze directe verstrengeling van zelfbevrediging en seksueel misbruik ordent de mogelijke betekenissen die seksualiteit in de zelfbeleving kan hebben op een negatieve wijze. Volgens Harten (1995) is een gedwongen ejaculatie een sterke vorm van ontpersoonlijking. Veel respondenten melden problemen te hebben met dwangmatige masturbatie, soms in die mate dat het sociaal functioneren of de omgang met een partner er schade door lijdt. ‘Zodoende leerde ik heel lang, eh al heel vroeg om met je penis te spelen, totdat je plezierschokken kreeg, terwijl er nog helemaal geen sperma was. En eh, dat heb ik ook veel toen gedaan in bed, alleen’ (Ben). ‘En dat ging zover, na de school dan, dan moest het twee, drie keer per dag gebeuren’ (Jan). De vaak hoge frequentie van de zelfbevrediging gaat gepaard met een negatieve betekenisgeving. Ivo bijvoorbeeld beschrijft het als een deel van zijn dubbelleven dat soms dreigt te interfereren met zijn huwelijk.

Een andere factor in de betekenisgeving is de door veel respondenten gemelde negatieve visie op seksualiteit in het algemeen of het totale zwijgen erover. Slechts één respondent meldt dat er in het gezin waarin hij opgroeide open gesproken werd over seksualiteit. Bij de anderen overheerst het zwijgen. Zes mannen melden een negatieve houding ten opzichte van seksualiteit. Zo vertelt André dat zijn vader hem sloeg als hij ontdekte dat André masturbeerde. Bij Henk is een sterk religieus schuldgevoel ontstaan: ‘En dan durf je niet naar communie. Want je bent niet heilig. Als je wel gaat, heb je er nog een doodzonde bij.’

Het beeld dat zo ontstaat is voornamelijk negatief gekleurd. De zelfbeleving is juist in seksuele zin beschadigd, en de sterkste uitdrukking van de seksuele zelfbeleving, zelfbevrediging, komt voornamelijk ter sprake als een middel tot

¹²¹In dit verband is de term bevrediging niet toereikend, omdat die duidt op de vervulling van de behoefte van degene die bevredigd wordt.

seksueel misbruik of als een probleem in het huidige functioneren. In de interviews is één uitzondering te vinden. André vertelt dat hij zichzelf voor het eerst bevredigde op een stuk land waar zijn vader werkte: 'Dat eerste contact dat je dan met jezelf hebt, dat is ten eerste al een hele vreemde ervaring. Maar juist zo dicht bij de omgeving waar niet over seksualiteit gesproken kan worden, want dat deden ze niet.' Hij zoekt later naar redenen voor die locatie: 'En ... ik wilde, het is volkomen kinderlijke logica, hoor, als ik het daar deed, vernederde ik mijn vader, want dat was de reden (...) dat is dan van mezelf.' Daarmee krijgt de zelfbevrediging bij André in die fase het karakter van verzet, of beter van het terugwinnen van terrein op zijn vader. Zoals het misbruik langs de weg van de seksualiteit gaat, zo gaat ook dit terugwinnen langs de weg van seksualiteit.

Nu komt de vraag op of er meer positieve herinterpretaties mogelijk zijn van zelfbevrediging in het licht van de zelfbeleving na seksueel misbruik. Daarbij komt ook de religieuze of theologische dimensie aan de orde. Vaak wordt die bij voorbaar ethisch en afkeurend ingevuld. Dat doen sommige van de geïnterviewde mannen expliciet als zij zelfbevrediging op religieuze gronden afwijzen; de dominante religieuze visie op zelfbevrediging is sinds lang even negatief. Weliswaar is in de laatste decennia een meer neutrale houding ontstaan, min of meer afgedwongen toen de pseudo-medische argumenten onhoudbaar bleken, maar die houding uit zich vooral in stilzwijgen (Stayton 1996). Positieve religieuze betekenissen zijn tot op heden echter nauwelijks voorhanden.

Terwijl bij André de positieve herinterpretatie vooral ligt op het terrein van autonomie en macht, zoek ik in dit hoofdstuk vooral positieve betekenissen in het veld van nabijheid, intimiteit en dergelijke. Daarmee probeer ik te voorkomen dat de zelfbeleving in de seksualiteit gericht blijft op macht, prestaties en het daarmee verwante geweld. Nelson (1992, 76vv) roept een basale intuïtie wakker wanneer hij in een bijzin zelfbevrediging interpreteert als 'potentially such a simple and benign source of self-affirmation'. Voor de ontwikkeling van de mannelijke identiteit ziet hij negatieve gevolgen van de afwijzing van zelfbevrediging, omdat daarmee het genieten van het eigen lichaam wordt afgewezen. Zelfbevrediging is de herontdekking van de verbondenheid met het eigen lichaam, de herwaardering van lust en genot, en de aanvaarding van overgave.

Haldeman (1996) gaat een stap verder in het exploreren van de vele betekenissen die zelfbevrediging kan hebben: 'Masturbatie is voor mij een middel: om te ontspannen als ik gespannen ben, om te kalmeren als ik geagiteerd ben, om me energie te geven als ik indut onder het werk, om een behoefte te bevredigen als mijn vrouw te moe is of niet in de stemming en om me het gevoel te gunnen beminnenswaard te zijn als ik me onaantrekkelijk voel. Soms is het een vlucht. Soms is het een manier om met spanning om te gaan door er niet mee om te gaan. Soms is het een manier om de zware arbeid van het leven in een relatie te vermijden. Maar soms is het ook een weg terug naar de relatie. Het is een vorm van zelfbevestiging die me het gevoel geeft het waard te zijn om te vragen om, je te vechten voor wat ik nodig heb. Het kan ook een tijd zijn om mijn zelfbeheersing te laten varen; om te vallen in de vrijheid waar ik mezelf vind en deel krijg aan creatieve energie. Masturbatie is voor mij een spirituele praktijk, een manier om mijn hunkering naar liefde en leven uit te drukken, zelfs als mijn

verlangen maar zelden vervuld wordt, en als het dat wordt, de bevrediging tijdelijk, meerduidelijk en kwetsbaar is' ¹²².

Het mag duidelijk zijn dat Haldeman zowel positieve als negatieve betekenissen beschrijft. Zelfbevrediging kan de lichamelijke terugwinnen en leren aanvaarden, maar kan ook vervreemdend uitwerken, zeker wanneer het snelle bereiken van een orgasme het enige doel is. Het kan het verlangen naar contact met anderen voeden, maar ook volledig zelfgericht worden. Het kan ruimte geven aan overgave en plezier of genot, maar ook een relationeel gefrustreerde prestatie vertegenwoordigen. Uiteindelijk verdedigt Haldeman een 'kritische praxis' van zelfbevrediging, die hij als 'goed nieuws' beschrijft, een bewust ritueel van het vieren van de 'goedheid van het vlees' als gave van God, een bewuste openheid voor de seksuele verlangens en fantasieën, een bewust beleven van de onvoorspelbare en wonderlijke levenskracht in het eigen lichaam. De kritische dimensie ligt in de vraag hoe in dit ritueel destructieve macht, vervreemding en ontkenning het eigen leven en dat van anderen schaden.

Juist omdat bij seksueel misbruik de zelfbeleving ook op seksueel gebied beschadigd is, kan een dergelijk pleidooi bevrijdend zijn. De titel van Haldeman's artikel, 'Bringing good news to the body', geeft hieraan een nadrukkelijk theologische betekenis. Het gaat niet alleen om de neutrale acceptatie van het lichaam en een uitlaatklep voor onvermijdelijke seksuele behoeften, dieper gaat de rituele betekenis van het mogelijk maken van een fysieke ervaring van de heilheid van het leven. Ook in de zelfbeleving of in de beleving van seksualiteit waarbij geen anderen betrokken zijn kan zo de afstand doorbroken worden die ten opzichte van het eigen lichaam en de eigen seksuele beleving gegroeid was door het seksueel misbruik.

Pastoraal gezien betekent dit dat we als het gaat om de zelfbeleving moeten voorkomen dat de seksualisering of de seksuele zelfbeleving alleen als problematisch ter sprake komt. In veel literatuur, en ook in dit onderzoek, overwegen de problematische aspecten en de negatieve betekenisgeving. Dwangmatige masturbatie bijvoorbeeld geldt dan als een teken van problemen of een gestoorde zelfbeleving. Een positieve (bijvoorbeeld spirituele) visie op zelfbevrediging als zelfbevestiging kan dan een bijdrage leveren aan de herinterpretatie en de duiding als dwang en probleem ter discussie stellen.

SEKSUALITEIT EN RELATIES

In de hoofdstukken 1 en 4 is al een kort overzicht gegeven van de problemen die misbruikte mannen kunnen ervaren in seksuele relaties volgens respectievelijk de literatuur en de interviews. Hier komen we daarop terug in het licht van de betekenissen van seksualiteit in die relaties. Dat juist in de seksuele relaties

¹²²Oorspr: 'Masturbation, for me, is a means: to relax when I am tense, to calm down when I am agitated, to energize me when I am nodding off while trying to work, to satisfy an urge when my wife isn't in the mood or too tired, and to allow me to feel lovable when I feel unattractive. Sometimes it's an escape. Sometimes it's a way to deal with tension by not dealing. Sometimes it's a way to avoid the hard work of being in a relationship. But also sometimes it's a way back into relation - it's a means of self-affirmation which makes me feel worthy of asking for, even fighting for, what I need. It can also be a time for letting go of my self-control; of falling into freedom where I find myself and tap creative energy. Masturbation is a spiritual practice for me, a way to express my yearning for love and life, even though my desire is rarely satisfied and even when it is, the satisfaction is temporary, ambiguous, and fragile.'

belangrijke drempels ervaren worden is niet vreemd. Daar is de nabijheid maximaal, de intimiteit schijnbaar onvermijdelijk. Dat betekent dat de afstand verloren gaat, die de mannen op allerlei gebied trachten te handhaven om zichzelf te beschermen. Soms geldt dat als een ernstige bedreiging, soms ook - na verloop van tijd - als een helende ervaring. Hét model voor deze intieme relaties is het huwelijk, maar dat blijkt in de interviews enigszins genuanceerd te moeten worden. Soms hebben andere (seksuele) relaties meer betekenis, positief of negatief.

Bij Ben bijvoorbeeld valt vooral de strikte scheiding tussen seksualiteit en relaties op. De intimiteit en verbondenheid in zijn huwelijk staan los van seksualiteit, en seksualiteit komt vooral ter sprake in pastorale contacten waar ze - volgens Ben - niet gepraktiseerd wordt. Naast de vraag of Ben in deze pastorale contacten geen grenzen overschrijdt, een vraag die op grond van het interview gesteld maar niet beantwoord kan worden, speelt dan de vraag naar de betekenis. In elk geval zijn bij hem pastorale contacten geseksualiseerd, dat wil zeggen geladen met seksuele betekenissen. Voor Ben zijn die contacten vooral een bevestiging van zijn man-zijn. Daarmee lijkt hij te bedoelen dat hij er de zorg en verantwoordelijkheid voor anderen kan verbinden met een nabijheid waarin ook zijn eigen gevoelens en behoeften aan bod komen. Deze nabijheid is er in vriendschappen nauwelijks.

Bij Dennis ligt de kloof tussen intimiteit en seksualiteit. Hij vertelt dat zijn huwelijk soepel liep totdat hij over zijn ervaringen van seksueel misbruik begon te denken en te praten. Sindsdien is de relatie ernstig verslechterd. Ook in de tijd daarvoor echter lag seksualiteit ingewikkeld. Enerzijds was Dennis erg 'seksueel gericht, ik, ik wilde ook best wel heel veel. Ik wilde ook wel naar, naar, naar clubs, ook partnerruilclubs, noem maar op.' Anderzijds was 'het klaarkomen (...) altijd iets heel technisch, was heel zelden emotioneel. (...) Het gros was echt puur van: nou, je bent aan het vrijen en eh, je bent een stuk genegenheid aan het tonen naar elkaar en op een gegeven moment: ja, nou, oké, kom je klaar, that's it. En wat bij mij wel altijd heel veel invloed gehad heeft, is van: zodra ik klaargekomen was, moest ik ook weg. (...) 'Ik wilde het bed uit, de badkamer in, me schoonmaken en dan wilde ik best wel terug in bed en verder knuffelen of weet ik het wat, maar op dat moment moest ik weg. Dat vluchten, dat zat er helemaal ingebakken.'

Bij Ivo is de betekenis van seksualiteit verschillend. De anonieme seksuele contacten die hij zoekt zijn op een bepaald moment sterk gericht op de beantwoording van de vraag wie hij zelf is: 'Ben ik nou homo, ben ik nou hetero, ben ik nou bi? Ik weet het niet. En toen ben ik op onderzoek uitgegaan, maar ik wist nog heel goed waar ik op onderzoek uit moest, waar ik dat kon proberen. Ik heel sterk toen zoiets van: ik wil macht hebben over mijn eigen lichaam, ik wil bepalen wat er met mijn lichaam gebeurt en wie daar dan aan mag komen en wie niet.' Zijn huwelijk is, naast zijn geloof en normen, een belangrijke drijfveer om te breken met de anonieme seksuele contacten. De nabijheid van zijn vrouw is in zijn huwelijk zo groot dat hij de twee werelden niet van elkaar kan scheiden. De precieze betekenis van seksualiteit in zijn huwelijk blijft onduidelijk.

Cees vertelt over de negatieve invloed op zijn relatie, maar ook over een verandering daarin: 'Ik heb jarenlang de seksualiteit die mij geleerd is op mijn vrouw geprojecteerd totdat zij op een gegeven moment zei: ik wil dat niet meer. En terecht. Dat ik haar dingen liet doen, en dat ik dingen bij haar deed die ik vroeger

bij mijn zus heb gedaan. Ehm, daar heb ik nog een heleboel schaamte aan overgehouden, maar vorige week, was eigenlijk, ik zal wel vaker lol gehad hebben bij seks, maar vorige week was echt een moment dat ik mij ineens realiseerde: ik kan eigenlijk lachen tijdens seks. En dat was voor mij uniek. Dat heb ik toen ook nog tegen haar gezegd. Ik heb er plezier bij. En dat is echt nieuw.'

Ook bij Jan horen we van de problemen en de veranderingen daarin: 'Als we dan samen in de slaapkamer waren, dat m'n vrouw zei van eh: je zwager is hier. Denkbeeldig. En dat mijn vrouw dat nog steeds ervaart in de tijd- ja nu is het toch heel anders, door de therapie ook minder geworden. Wat het gevolg daarvan was, dat tijdens het vrijen, wanneer het dan was, zij enorm geëmotioneerd werd. Ja, dus, dat was gewoon een afknapper.' Hij vertelt over een lang leerproces om hiermee om te gaan: 'Het hoogtepunt en dan was het klaar. Nou, mijn vrouw- een vrouw zit anders in elkaar als een man, die verlangt tederheid, koestering en ook een aai over de bol, he. 'k Heb briefjes klaarliggen van: Jan, denk erom: geef ze een schouderklopje, denk erom: zus en zo, he?'

Bij het verkennen van de betekenissen is het verleidelijk voorgegeven schema's en ethische normen te hanteren voor de betekenis en toelaatbaarheid van seksueel gedrag. Dat doen de respondenten voor een deel zelf. Soms zijn die normen duidelijk religieus gekleurd. Bij Jan en Ivo bijvoorbeeld (niet toevallig de twee respondenten met de meest duidelijke orthodox-protestantse achtergrond) worden zelfbevrediging en homoseksueel contact ethisch afgewezen. Jan interpreteert zijn seksualiteitsbeleving bovendien duidelijk in de termen van zijn hulpverlener. Ook in de literatuur komen we een dergelijke schematisering en normering tegen. Een bekende vorm daarvan is de onderverdeling in Eros, Filia en Agapé, waarbij de eerste de (op zich nobele) begeerte is die uiteindelijk op het zelf gericht is. Agapé is de schenkende en opofferende liefde. Filia is de zorgzame tussenmenselijke liefde. De Knijff (1987) voegt daar nog de Sexus aan toe, als het ongevormde natuurgegeven van de lichamelijke seksualiteit. De onderlinge samenhang komt volgens De Knijff optimaal tot haar recht in de huwelijksrelatie, zodat hij met recht zijn boek een 'apologie van het huwelijk' noemt. Empirisch onderzoek toont echter meer nuances. Zo beschrijft Yip (1997) de levensverhalen van christelijke mannen in een homoseksuele relatie. Hij constateert dat in deze relaties alles moet worden uitgevonden en over alles moet worden onderhandeld, omdat er geen blauwdruk of voorbeeld is. Meestal leidt dat tot een gelijkwaardige verdeling, gebaseerd op onafhankelijkheid en wederzijdsheid. Een direct verband tussen seks en liefde wordt echter veel minder gelegd dan in de heterocultuur.

Bij de voorgegeven schema's hoort ook het complexe en veelal ongrijpbare begrip 'mannelijkheid'. Bij de doordenking van dit begrip moet onderscheiden worden tussen essentialistische en constructionistisch benaderingen (Howard & Hollander 1997). Het verschil is dat de essentialist tracht kenmerken van mannelijkheid te formuleren die wezenlijk bij mannen horen. De constructionist probeert op het spoor te komen op welke wijze mannelijkheid historisch en sociaal geconstrueerd is en welke boodschappen daardoor op mensen met een mannelijk lichaam worden overgedragen en geprojecteerd. Volgens Brod (1987) is de problematiek in mannenstudies nauw verbonden aan, maar ook anders dan die in vrouwenstudies. Vrouwen zijn geprivatiseerd door mannelijke structuren in de geschiedenis. Mannen blijven buiten het gezichtsveld, omdat ze alleen in het publieke domein aandacht krijgen. Vrouwenstudies benadrukken de objectiviteit

van de vrouwelijke ervaring als legitiem; mannenstudies de subjectiviteit van mannelijke ervaring¹²³.

Mannelijkheid is wel beschreven als een negatieve identiteit, die slechts gedragen wordt door ontkenningen: mannelijk is dat wat niet vrouwelijk en niet homoseksueel is (Nelson 1992). Toch is dat niet de enige reden voor de complexiteit. Mannelijkheid is ook onzichtbaar, omdat het veelal de norm is waaraan alles wordt afgemeten. De vanzelfsprekendheid daarvan maakt het moeilijk zicht te krijgen op de inhoud en de werking. Tonkens, Bussemaker & Hermes (1995) beschrijven vier genres in mannenliteratuur en mannenstudies. Om te beginnen is er de aandacht voor mannelijke problemen: mannelijkheid is een ervaring die ontdekt moet worden, met aandacht voor problemen die de mannelijkheid veroorzaakt. Daarnaast is er literatuur die zich richt op de mannelijke differentie en op het heroveren van mannelijke trots en eigenwaarde (Iron John), al dan niet antifeministisch. Dan is er literatuur waarin het gaat om de deconstructie van mannelijkheid tegenover vrouwelijkheid. Tenslotte is er een begin gemaakt met wetenschappelijk onderzoek naar de constructie van mannelijkheden. Dat laatste is vooral lastig omdat deze zich als natuurlijke gegevenheden voordoen¹²⁴.

Een voorbeeld van dit laatste is het werk van Harris (1995). Hij stelt dat genderidentiteit bestaat uit biologische aspecten, dominante culturele normen, subculturele invloeden en unieke persoonlijke omstandigheden in de levensgeschiedenis¹²⁵. Harris komt in zijn onderzoek tot 24 culturele boodschappen (of beelden) van mannelijkheid, geclusterd in vijf groepen. Om te

¹²³Belangrijke bijdragen aan het veld van mannenstudies zijn onder meer: Boyd (1995); Boyd, Longwood & Muesse (1996 eds.); Brod (1987 ed.); Gilmore (1990); Harris (1995); Kimmel (1987 ed.); Krondorfer (1996 ed.); Leib (1997); McCloughry (1992); Morris (1997). Een voorlopige kritische bijdrage over mannelijkheid in de evangelische beweging heb ik geboden in Ganzevoort (1998d).

¹²⁴Een illustratie waarin de complexiteit van mannelijkheid zichtbaar wordt is te vinden in een analyse van een artikel in het Amerikaanse tijdschrift *Esquire*, dat geobserveerd is door mannelijkheid (Aydemir 1995). De hoofdpersoon in het geanalyseerde artikel is op zoek naar een mannelijke identiteit. Als heteroman wordt hij gedomineerd door minderheden (vrouwen, homo's, zwarten). In de zorgvuldigheid die de tolerante cultuur van hem vraagt heeft hij geen bewegingsruimte of spreekrecht meer. De hoofdpersoon lost zijn mannelijkheids crisis op met vijf strategieën: negatieve representaties van mannelijkheid worden geherwaardeerd; hij bezoekt een boksschool zonder vrouwen; hij vindt een mentor op die boksschool; die boksschool ligt buiten de veilige wereld en is dus een tijdelijke grensoverschrijding (initiatie); boksen is vechten. Deze reconstructie van mannelijkheid is puur restauratief. De omslagfoto die het artikel vergezelt toont echter een vastgebonden jongeman. Dat tekent de rol van slachtoffer. Het beeld heeft fin-de-siècle sferen en een religieuze verwijzing naar Christus of de heilige Sebastiaan (zie hoofdstuk 3 noot 2). Sebastiaan is echter een toonbeeld geworden van homo-erotiek en masochisme. De Levi's van het model toont de crisis van de heteroseksuele mannelijkheid. De Calvin Klein-onderbroek is genre-indicator van homo-erotiek. Ook het model Markey Mark is een dubbele boodschap: enerzijds bekend door homofobe uitspraken, anderzijds vaker model van Klein. Kleins recente modellen zijn meer prepuberaal of travestie. Al deze modellen compliceren de mannelijkheid van het artikel. De man in nood moet gered worden. Zijn schreeuw is woede, genot en roep om hulp. De man wordt op de foto tot object. Het is zo een erotisering van een hoogst onmannelijke, want passieve hulpeloosheid. Deze tegenbeelden worden als illustratie van het probleem gebruikt.

¹²⁵Ter vergelijking: Gonsiorek, Bera & LeTourneau (1994) stellen dat seksuele identiteit bestaat uit biologisch geslacht, gender identiteit, sociale sekse rol, seksuele oriëntatie.

beginnen is er het beeld van de 'Standard bearer' (het goede voorbeeld, de man die leeft in harmonie met de natuur, de barmhartige Samaritaan, de geleerde). Dan is er het beeld van de 'Worker' (technisch ingesteld, hard werkend, verantwoordelijk voor het inkomen, gezagsgetrouw). Het derde beeld is dat van de 'Lover' (broodwinnaar, verzorger, trouwe echtgenoot, playboy). Het vierde beeld is dat van de 'Bosses' (beheersing, macht, competitie, tests, avontuurlijk, strijders). Het laatste beeld is dat van 'Rugged individuals' (onafhankelijk, geen zwakheid toelatend, rebellerend, zonder emoties of aanraking, superman). Uit Harris' onderzoek blijkt dat mannen allerlei boodschappen meekrijgen, soms expliciet, maar vaak ook door voorbeeldgedrag. Ze proberen daarnaar te leven en als dat niet lukt zoeken ze een herdefinitie binnen eenzelfde boodschap of gaan ze een andere boodschap benadrukken. Verschillen tussen mannen bleken samen te hangen met de generaties, verschillen tussen (sub)culturen, klasseverschillen, ras en geaardheid. Problemen voor mannen hebben te maken met tegenstrijdige boodschappen, frustratie over onbereikbare idealen, de verwachting van destructief gedrag en schaamte over hun mannelijkheid.

Toegesplitst op afstand en nabijheid in het veld van seksualiteit en relaties blijken de complexe boodschappen van mannelijkheid al gauw problematisch. De behoefte aan verbondenheid en genegenheid staat tegenover de opdracht van onafhankelijkheid. Bij seksueel misbruik wordt deze complexiteit haast onontwarbaar. In hoofdstuk 1 is gesteld dat verschillende 'mythen van mannelijkheid' het moeilijk maken voor mannen om (door zichzelf en anderen) gezien te worden als slachtoffer van seksueel geweld. Als strijders en onafhankelijken zijn ze immers niet bang voor geweld en kunnen ze zich zelf wel redden, als avonturiers en playboys zijn ze sterk seksueel gericht en altijd in voor een nieuwe ervaring. Emoties en lichamelijke worden onderdrukt (Liddle 1993). Cremer (1995) constateert in onderzoek onder jongeren een aantal fundamentele kwetsbaarheden als gevolg van mannelijkheidsbeelden. Jongens leren veel minder dan meisjes hun eigen grenzen bewaken. Meisjes leren niet iets te doen wat ze zelf niet willen; jongens leren rekening te houden met de grenzen van het meisje. De 15 geïnterviewde jongens passen niet in het beeld van stereotype mannelijke seksualiteit als carrière en gericht op coitus, los van relationaliteit. Spreken over eigen wensen of behoeften wordt door de jongens als commanderen beleefd, en dat willen ze niet. Ze zijn onzeker over wat ze wel en niet moeten doen. Ze willen in seks hun liefde en gevoel uiten, en vooral een goede minnaar zijn. Hun eigen wensen en grenzen komen daarbij echter nauwelijks aan bod. Het beeld dat zij prefereren, de 'minnaar', combineert beelden van 'kundige' en 'romanticus'. De jongen projecteert zijn onzekerheden op het meisje, maar compenseert dat door te denken meer te weten. Ze zien zichzelf als uitzondering op de mannelijke soort (macho), maar doen wel mee in peer group gesprekken die binnen dat beeld passen. Zo hebben ze alleen negatieve identificatiemogelijkheden, maar ze creëren tegelijk een handelingsruimte om zowel met meisjes als met jongens om te kunnen gaan. De rol van uitzondering helpt hem om mannelijk te zijn en toch anders. In de rol van 'lonesome hero' worden autonomie, leiderschap, zorg, liefde bijgehouden; de jongen houdt de stereotype mannelijkheid in stand binnen de groep, maar grenst zich privé daarvan af. Dergelijke aan traditionele mannelijkheidsbeelden intrinsieke spanningen (vgl. Arrindell e.a. 1993) worden door seksueel misbruik tot het

uiterste opgevoerd. Deze spanning werkt met name in de relationele sfeer lang door.

Het is in het licht van het voorgaande van belang de meerduideligheid van seksualiteit in relaties te benadrukken. In de spanning tussen afstand en nabijheid blijkt seksualiteit een complexe rol te spelen. Enerzijds is het een middel en een taal voor de uiterste nabijheid. De betekenis daarvan kan variëren van genegenheid en geborgenheid tot dreiging en grensoverschrijding. Anderzijds kan juist in de seksualiteit de uiterste afstand ervaren worden. Het seksuele contact krijgt dan de gestalte van techniek, prestatie en dienstbaarheid aan de ander en wordt losgekoppeld van emoties en intimiteit. Dat wil zeggen: zowel in de zelfbeleving als in de gerichtheid op de ander wordt seksualiteit dan eerder een blokkade dan een verbinding.

Dit hangt samen met de transcenderende eigenschappen van seksualiteit. Het gaat bij seksualiteit om de overstijging of overschrijding van grenzen. Die doorbreking van de grenzen kan gewild of ongewild zijn. Soms is het voor de betrokkene niet duidelijk of het gewild was, zoals de interviews bij herhaling duidelijk maken. Het feit dat ze geïnterviewd wilden worden over 'seksueel misbruik' geeft aan dat ze in elk geval terugkijkend zeggen dat het ongewild was. Ook is het voor veel respondenten de vraag (geweest) of zij zelf de grenzen opengesteld of overschreden hebben, of dan anderen dat met hen gedaan hebben (zie de hoofdstukken 7 en 8 over de complexe relatie van macht en schuld). De reactie is bij velen van hen een op de een of andere manier nadrukkelijke versterking van de grenzen. Ze sluiten zichzelf - of een deel van zichzelf - af. Het bewaken van de grenzen wordt soms tot een levenstaak.

Binnen deze grenzen ontstaat echter gemakkelijk een isolement dat eenzaamheid en verlies van identiteit oproept. Sommigen begrenzen het seksuele gedrag, zoals Henk. Anderen zijn seksueel wel actief, maar trekken de grens om hun eigen emoties. Tot een werkelijke verbondenheid komt het dan niet. Wanneer seksuele relaties wel als helend worden beleefd, dan is dat omdat de grensoverstijging het isolement en identiteitsverlies oplost in een nieuwe zelfwording en verbondenheid. Die positieve betekenis kan soms gevonden worden binnen een bestaande relatie (zoals bij Gert en Henk). Soms komt ze aan de orde in andere contacten. Dat gebeurt bijvoorbeeld bij Ben, Dennis en Ivo. Bij Ben zijn de geseksualiseerde pastorale relaties belangrijk voor zijn identiteit als man. Dennis vindt soms binnen zijn huwelijk, maar ook in buitenechtelijke contacten, momenten van seksuele heelheid en genot. Ivo gebruikt anonieme contacten deels voor het verhelderen van zijn seksuele identiteit. Datzelfde zien we ook bij anderen die kortstondig geëxperimenteerd hebben met (voornamelijk) homoseksuele contacten.

Het benadrukken van deze positieve betekenissen impliceert geen kritiekloze acceptatie. Ivo en Lodewijk bijvoorbeeld keuren de homoseksuele contacten voor zichzelf af, terwijl anderen slechts ontdekken dat het niet bij hen past of - met handhaving van de kritische vraag of het door het misbruik veroorzaakt is - benadrukken een homoseksuele of biseksuele identiteit (André, Gert). Bij Ben past een kritische beoordeling van zijn gebruik van pastorale contacten voor zijn eigen identiteit en de vraag of hij daarmee zijn gesprekspartners niet misbruikt. Bij André geldt een soortgelijke vraag ten aanzien van zijn relatie met een minderjarige jongen. Dezelfde kritische vragen

kunnen echter ook gesteld worden aan die mannen die binnen een (huwelijks)relatie heling vinden. Bij Jan en Cees bijvoorbeeld is een zeer sterke afhankelijkheid ten opzichte van hun vrouw aan te treffen. Soms lijken zij meer de rol van kind dan van partner in te nemen. Letterlijk vertelt de vrouw van Cees van een droom: 'Een tijdje geleden had ik een droom, die droom had ik steeds, die kwam steeds terug: dat ik zwanger was, en dat er een heel mooi kind werd geboren, en dat kind dat kon van alles en nog wat, die kon heel snel praten en die liep zo door de kamer, en was heel intelligent, was heel mooi kereltje. Het was steeds een jongetje. Nacht op nacht was ik soms zwanger. Toen ineens toen was er een stem, die zei tegen mij: dat is Cees, die wordt opnieuw geboren. Dus dat was een hele leuke droom, een tijdje geleden.'

Pastoraal gezien is het van belang de aandacht niet te snel te richten op het uiterlijk gedrag alleen, noch op de schijnbaar vanzelfsprekende betekenissen. Gedrag dat voor de betrokkene, of voor de pastor, sociaal en religieus aanvaardbaar is hoeft nog geen heilzame betekenis of uitwerking te hebben. Net zo kan 'onaanvaardbaar' gedrag wel een positieve betekenis hebben. Juist omdat het voor misbruikte mannen moeilijk is helder te krijgen wat seksualiteit betekent in hun zelfbeleving en in de beleving van relaties, is de verkenning van mogelijke betekenissen van groot belang. Daarbij, of wellicht daarna, komt uiteraard ook de vraag aan de orde hoe een en ander zich verhoudt tot normen, waarden, principes en geloofsovertuigingen, en welke keuzes er te maken zijn als het gaat om gedrag en relaties. Hier komt het weer aan op een kritische praxis, waarbij tenminste aandacht gegeven moet worden aan de vraag of en hoe de seksuele praktijk ten koste gaat van anderen dan wel hen ten goede komt (zie Haldeman 1996). Dergelijke vragen zijn essentieel als het gaat om het kiezen van heilzaam gedrag, maar de mogelijke betekenissen van seksualiteit mogen daarmee niet onbespreekbaar worden.

SEKSUALITEIT EN GELOOF

In de vorige paragraaf is seksualiteit min of meer terloops transcenderend genoemd. Op die notie ga ik hier nader in met het oog op de complexe relatie tussen seksualiteit en geloof. Aspecten van deze complexe relatie kwamen al aan de orde, waaronder de religieus-ethische regulering van de seksualiteit enerzijds en de mogelijk spirituele betekenis van seksualiteit anderzijds. De relatie tussen de twee velden is echter breder, zoals in de geschiedenis gebleken is. Ervaringen uit het veld van het geloof kunnen verwoord worden met termen uit het veld van de seksualiteit (zoals in de middeleeuwse bruidsmystiek), maar ook andersom: geloofstaal en geloofsbeleving kunnen ook worden beschouwd als projectie of sublimatie van seksuele lusten en belevingen. Ik houd me hier niet bezig met de vraag naar de oorzakelijke samenhang tussen de twee, maar richt de aandacht op de 'intimate connection', toegespitst op mannelijkheid en traumatisering (Nelson 1992; vgl. Nelson & Longfellow 1994 eds.; Tanner 1990).

MacKnee (1996) beschrijft een aantal belangrijke parallellen tussen seksualiteit en spiritualiteit. Hij stelt dat beide ervaringen gebaseerd zijn op de fundamentele drang naar compleetheid. Seksualiteit wordt gezien als een kernelement van menselijkheid en omvat de manier waarop we onszelf zien, in onze lichamen, bepaald door beelden van mannelijkheid en vrouwelijkheid. Het betreft de behoefte aan intieme gemeenschap, zowel schepselmatig als goddelijk. Dat geldt ook voor spiritualiteit, maar dan met meer accent op het heilige, op

waarden, enzovoorts. In dit kader stemt hij in met de opvatting dat overgave aan God hetzelfde is als overgave in seksueel contact. Op de piekmomenten maakt het verliezen van zichzelf aan de eenheid van de ervaring het mogelijk de fysiologie te transcenderen en de liefde als ondeelbaar te celebreren. MacKnee benoemt dan in navolging van anderen de volgende kenmerken van piekervaringen die gelden voor seksualiteit en spiritualiteit: innerlijke eenheid van ervaring; ongehinderde spontaneïteit om de liefde te uiten; opheffing van de grens met de buitenwereld; overgave en verlies van autonomie en beheersing; transcendentie van tijd en plaats; diep gevoelde positieve stemming (die overigens wel door de religieuze traditie gehinderd kan worden); gevoel van heiligheid, besef van het onmetelijke, kwetsbare en verhevene; objectiviteit van de ervaring en intrinsieke paradoxaliteit: het mysterie is onbeschrijflijk en onbetwifelbaar; vergankelijkheid van de ervaring; blijvende positieve veranderingen in houding en gedrag. In volwassen en gezonde vormen dragen seksualiteit en spiritualiteit dan ook bij aan persoonlijke heelheid¹²⁶.

Ondanks, of misschien omwille van deze overeenkomsten, is de religie - en zeker ook de christelijke traditie - sterk gedeseksualiseerd (o.a. Nelson 1992). In de Heilige Drie-eenheid is volgens de traditionele geloofsleer sprake van een hoge mate van intimiteit, maar zeker niet van erotiek of seksualiteit. Wanneer ook een vrouwelijke dimensie in de goddelijkheid wordt gedacht - bijvoorbeeld Maria of Sophia (de wijsheid; zie bijvoorbeeld Raschke & Raschke 1995) - is die maagdelijk of aseksueel. Zelfs de mens Jezus wordt door velen in hoge mate als aseksueel beschouwd, zoals mag blijken uit de ophef over boeken of films waarin gesuggereerd wordt dat Jezus seksuele relaties had met bijvoorbeeld Maria van Magdala of (één van) zijn discipelen.

Wat is de achtergrond van deze wonderlijke situatie dat seksualiteit en spiritualiteit zoveel parallellen kennen en tegelijk zo van elkaar gescheiden worden? Volgens Eilberg-Schwartz (1996) heeft dat alles te maken met de dominantie van mannen in de religie (voor hem toegespitst op de Joods-christelijke traditie) en de geldende noties van mannelijkheid. Volgens hem komt de gedachte dat God geen lichaam heeft en niet seksueel is voort uit de spanningsvolle verhouding tussen een expliciet mannelijke God en mannelijke gelovigen. De paradox is immers dat een mannelijke God wel de mannelijke macht legitimeert en vergoddelijkt, maar mannelijke (religieuze) intimiteit bemoeilijkt¹²⁷. Dat levert een aantal dilemma's op. Het eerste is homo-erotiek in de liefdesrelatie tussen een mannelijke God en mannelijke gelovigen. Dat is in het jodendom opgelost door het verbod op beelden van God en door het beschrijven van het volk als de vrouw van God (dat blijft heteroseksueel, maar problematiseert mannelijkheid). Het tweede dilemma is monotheïsme: God heeft geen partner en brengt geen kinderen voort, wat in een patrilineaire masculiniteit (gericht op verwekking) een vacuüm veroorzaakt. Het ongemak waarmee

¹²⁶Vergelijk de positief-kritische beschouwingen van Haldeman ten aanzien van zelfbevrediging, waar een aantal van deze aspecten benoemd worden.

¹²⁷Empirisch onderzoek van Feltey & Poloma (1991) wijst uit dat de meeste verschillen in geloofsbeleving tussen mannen en vrouwen afhangen van de genderrol-ideologieën (mannelijkheid - vrouwelijkheid) en niet van het geslacht. Alleen de mate van nabijheid in de relatie van een individu tot God hangt direct samen met geslacht.

theofanieën beschreven worden, en het niet kunnen zien van het gezicht of geslacht maakt God tot 'Hij' zonder mannelijk lichaam: mannelijkheid zonder man-zijn. De man moet net als God de Schepper vruchtbaar zijn, maar zonder lust of sex. Het verhaal van Noach wiens naaktheid bedekt wordt wijst er volgens Eilberg-Schwartz op dat de menselijke cultuur in stand wordt gehouden doordat de zonen terughoudend zijn in hun blikken: mannen mogen immers alleen kijken naar vrouwen. De instandhouding van de eigen cultuur is gebaseerd op heteroseksuele verbanden en daarom wordt homoseksualiteit in de bijbel geduid als behorend bij de vreemde volken (bijvoorbeeld Kanaän). Kortom: het liefhebben van een mannelijke God (bijvoorbeeld als Vader) ondersteunt de machtspositie van mannen, maar impliceert een problematische intimiteit en erotiek tussen mannelijke personen, die slechts met een gedistantieerde beleving kan worden opgelost.

Dat wil overigens niet zeggen dat er geen aanknopingspunten zijn voor een erotische of seksueel geladen beleving van de relatie met God, of concreter met Jezus. Gorsline (1996) beschrijft de ambigue betekenissen in de erotische verhouding tot Jezus. Hij wijst op kracht, tederheid, lijden en bevrijding. Morgan (1996) laat zien hoe de zachte mannelijkheid waarmee Jezus in populaire kunst geportretteerd wordt mogelijkheden biedt voor een intieme en erotische beleving van de geloofsrelatie. Beckford (1996) echter zoekt vanuit het perspectief van een zwarte theoloog naar andere beelden van Jezus die het streven naar zwarte socio-politieke seksuele heelheid symboliseren. Hij vraagt hoe beelden van God de seksistische, racistische, klassebepaalde en heteroseksistische representaties van zwarte mensen kunnen confronteren, en vindt aanknopingspunten in het beeld van de Maasai strijder-Jezus, die duidelijk als seksueel wezen wordt geportretteerd. De zwarte seksuele Jezus is een symbool van bevrijding en identificatie. Bij de respondenten vinden we slechts een enkele verwijzing die hiermee te maken heeft. Anderen hebben juist moeite met de persoon van Jezus. Nog weer anderen beschrijven het niet zozeer als moeite, maar ontwikkelen een godsbeeld dat onpersoonlijk en abstract is, vaak ook afstandelijk (zie Kane, Cheston & Greer 1993). Die afstandelijkheid heeft gezien de interviews in eerste instantie te maken met de eigen identiteit (zie wat dat betreft het gedeelte over de rolverdeling in hoofdstuk 6). Tegelijk kan ze een aanwijzing zijn dat in de canonieke verhalen van de christelijke traditie maar weinig mogelijkheden voorhanden zijn voor een heilzaam intieme beleving van de geloofsrelatie. De doordenking van de verschillende betekenissen van Jezus voor mannen (en zeker voor getraumatiseerde mannen) vergt echter een heel nieuwe studie, waarin praktisch-theologische, bijbels-theologische en systematisch-theologische gezichtspunten op elkaar betrokken worden.

Naast de kritische analyse van Eilberg-Schwartz en de incidentele voorstellen van Gorsline, Morgan en Beckford is de benadering van Nelson (1992) misschien het meest systematisch. Hij gaat vooral in op de vraag naar het eigene van mannelijke spiritualiteit en zoekt dat niet in essentialistische aspecten maar vooral in de historisch gegroeide sociale constructie van mannelijkheid. Volgens Nelson waren vooral in weerbarstige naturomstandigheden vrouwen verantwoordelijk voor kinderen en mannen voor het bedwingen van de natuur. Daarmee werd de goddelijke macht verbonden, terwijl natuur en lichamelijke als vrouwelijk werden gedacht. Bij het lichamelijke leven hoort ook de sterfelijkheid, zodat seksualiteit en dood nauw samenhangen. Mannen nemen

dan ook vaak afstand van hun lichaam en emoties en abstraheren de dood. Bovendien hebben mannen in veel culturen te maken met vroege separatie en verlies van identificatie, omdat de opvoeder een vrouw is. Daarmee wordt de afstandelijkheid in mannelijke seksualiteit vergroot: seksualiteit werd geëncultiveerd, met als gevolg dat het mysterie buiten de man ligt en gepenetreerd en overwonnen moet worden.

Dit alles heeft gevolgen voor de spiritualiteit. Stereotype symbolen als hardheid en rechtlijnigheid verbinden seksualiteit (erectie) met spiritualiteit. Geloof in de lichamelijke opstanding is een aanvaarding van het lichamelijke en van de dood. Het houdt ook in een aanvaarden van cyclisch denken en daarmee een doorbreken van de typisch mannelijke lineariteit. Mannelijke godsbeelden zijn niet alleen een uiting van deze mannelijke beelden; ze dragen ook bij aan de instandhouding ervan.

Nelson probeert te komen tot een evenwichtiger visie en sluit daarvoor aan bij de genitaliën, waarbij hij onderscheidt tussen Fallus en Penis. Met phallus bedoelt hij de toestand van de erectie, met penis de qua tijdsbeslag belangrijke toestand van ontspanning. Fallische spiritualiteit heeft te maken met het mysterium tremendum, en Nelson ziet daarin een reden waarom een erectie verborgen moet blijven voor anderen. Schaamte en extase liggen dicht bij elkaar. De fallische ervaring is aards, dierlijk, maar tegelijk verheven (solar) en transcenderend. Daarnaast is er echter de 'penile' spiritualiteit. Deze hangt samen met rust, ontspanning en ledigheid en wordt door Nelson geduid als verbonden met de Via Negativa. Die kan geduid worden als symbool van mannelijke spiritualiteit, zodat het gebruik van feminie termen niet nodig is. Ook 'penile' spiritualiteit is gekenmerkt door kracht en omvang, maar anders. Het gaat niet om de kracht die overwint en doordringt in het mysterie buiten zichzelf, maar om de relationele kracht en ruimte voor de ander.

Hoe ook de weg gezocht wordt - nieuwe beelden voor God en Jezus, verruiming van de mannelijke identiteit en spiritualiteit - de verbinding van seksualiteit en spiritualiteit blijkt ingewikkeld, zeker ook voor mannen. Voor mannen met ervaringen van seksueel misbruik zou dit nog wel eens ingewikkelder kunnen zijn. Zij hebben immers in dit kader te maken met spanning tussen afstand en nabijheid en tussen autonomie en overgave, met moeite rond zelfbeleving en intieme verbondenheid, met verwarring tussen genegenheid, erotiek, seksualiteit, met onduidelijkheid over homoseksuele belevingen en betekenissen en met de vermenging van seksualiteit en geweld. Al deze thema's blijken nu in de verbinding van seksualiteit en spiritualiteit een rol te spelen.

De constructie van heilzame vormen van geloof voor seksueel getraumatiseerde mannen is dus niet eenvoudig. Dat kan de verklaring zijn van het onderzoeksgegeven dat ervaringen van seksueel misbruik bij mannen significant negatieve invloed hebben op religieuze betrokkenheid (Finkelhor e.a. 1989). Uit het onderzoek dat ik in dit boek presenteer is een iets meer genuanceerde conclusie te trekken: seksueel misbruikte mannen kunnen wel eigen vormen van religieuze betrokkenheid ontwikkelen, maar dat vraagt de nodige creativiteit en herinterpretatie.

Als uitkomst van de reflectie op de thema's macht, schuld en lichamelijkheid zijn enkele randvoorwaarden te noemen bij het zoeken naar een positief te ervaren omgaan met nabijheid in het geloof: autonomie en het ontbreken van dwang, het afzien van wraak (en daarmee doorbreken van de

spiraal van geweld) en het toeëigenen of terugclaimen van het eigen lichaam en de eigen seksuele beleving. Omgekeerd is die nabijheid een randvoorwaarde voor het heilzaam omgaan met autonomie en vergeving. Zo moet er een tere balans gevonden worden tussen autonomie en overgave. Dat kan alleen als de autonomie niet in termen van geïsoleerde individualiteit wordt beschreven, maar in termen van empowerment: een met kracht (en kwetsbaarheid) geladen identiteit die ontstaat in en uit is op verbondenheid. Net zo moet de overgave niet worden begrepen in het taalveld van strijd en geweld, maar in het taalveld van de liefde. Voor beide is een stevige verankering in de eigen lichamelijke een noodzakelijke voorwaarde. De eigen spirituele wegen die veel van de mannen in dit onderzoek gaan, zijn enerzijds een teken van het ontbreken van richtinggevend voorbeelden. Anderzijds zijn zij een teken van de eigen kracht en creativiteit, van het ontworstelen aan de dwang van door de geïnstitutionaliseerde religie opgelegde normen voor geloof en seksualiteit. Daarom zijn ze uiteindelijk te duiden als een hoopgevend teken van het Koninkrijk van God, omdat ze behoren tot het genre van 'it could be otherwise'-stories (zie hoofdstuk 2).

Besluit

In dit hoofdstuk heb ik een aantal zaken verkend die direct met afstand en nabijheid te maken hebben. De eerste betekenislaag ligt in de lichamelijke, die in zichzelf al problematisch kan zijn in de geloofsbeleving. De westerse geschiedenis van het christendom staat niet bekend om haar hoge waardering van het lichamelijke. Dat geldt in verscherpte mate als het gaat om seksualiteitsbeleving. Juist daar liggen klassiek allerlei spanningsvelden en ethische normen die het moeilijk maken om een heilzame omgang te vinden met de eigen beleving en daar goede keuzes in te maken. Tegelijk komen door seksueel misbruik juist in de lichaamsbeleving en de seksualiteit de fundamentele spanningen verscherpt aan de orde, zowel in de zelfbeleving als in de beleving van de relatie met anderen. Nodig is dan niet alleen een adequate pastorale of therapeutische hulp, maar ook een theologische doordenking van de betekenissen van het lichaam en van seksualiteit in het persoonlijke verhaal, in de sociale context en in de cultuur.

Achteraf

In deze laatste bladzijden zal ik geen totaaloverzicht proberen te geven van alles wat ter sprake is gekomen. In plaats daarvan wil ik de theologische resonanties van de vorige hoofdstukken met elkaar in verbinding brengen en in een groter kader plaatsen. Ik doe dat aan de hand van het verbondsmotief dat in bijbel en theologiegeschiedenis een belangrijke rol speelt. Het gaat me niet om een uitputtende bijbels- of systematisch-theologische beschouwing. Daarvoor ontbreken mij de ruimte en de vakspecifieke deskundigheid. Als praktisch-theoloog wil ik de thema's (on)macht, (on)schuld en afstand-nabijheid in verbinding brengen met dit verbondsmotief, waarbij ik me vooral oriënteer op Berkhof (1990). De centraliteit van deze notie blijkt wanneer Berkhof de drieëenheid niet aan de orde stelt in het kader van Gods wezen of eigenschappen, maar in het kader van zijn verbondshandelen (326).

De notie van het verbond wijst primair op de relatie tussen mensen en God, maar onmiddellijk ook op de relatie tussen mensen: 'Wie verbond zegt, zegt gemeenschap. In die gemeenschap worden wij als enkelingen tegelijk met God en met andere mensen verbonden' (335). Voor Berkhof drukt het woord verbond het 'samengaan van God en de mensen uit. Dat is tot vandaag toe een uiterst moeizame zaak. [...] Aan de innige eenheid van de Vader en de Zoon zien we wat de verbondsbedoeling van God is' (524). Dit verbond is ook de noemer waarop de geschiedenis van God met de mensen kan worden gebracht (229).

De verschillende kernthema's van het hier gepresenteerde onderzoek krijgen in het begrip verbond een belangrijke verankering. De doordenking in de hoofdstukken hiervoor sluit daar bij aan, met name waar het gaat om het dynamische en relationele karakter. Telkens weer heb ik geprobeerd om al te statische of geïsoleerde beschrijvingen te voorkomen. Zo heb ik bijvoorbeeld het begrip macht zowel in de relaties tussen mensen als in de relatie met God omschreven als een relationeel proces. In het geheel van het onderzoek heeft daarbij de historische dimensie - in de zin van het belang van de levensloop en de reconstructie daarvan - een centrale rol gespeeld. Nu is het moment gekomen om de heilzame reconstructie van centrale theologische begrippen te plaatsen in het kader van het verbond tussen God en mensen.

Berkhof schrijft: 'De verhouding van Jahweh tot Israël was [...] niet een natuurlijk gegeven; zij berustte op een vrije wilsdaad van de eerste. Daarom was haar naaste analogie in de mensenwereld de verbondsrelatie. Jahweh was het best te vergelijken met een vorst die aan zijn vazallen zijn hulp en bescherming toezegt en wederkerig op hun trouw en gehoorzaamheid rekent' (230). Allerlei andere beelden om de relatie met God uit te drukken vullen dit centrale wel aan, maar vervangen het niet. In dit boek werd duidelijk dat er voor de geïnterviewde mannen sprake is van meerstemmigheid, van verschillende rollen en beelden voor de relatie met God. Voor veel van de beelden en verhaallijnen die daarbij ter sprake komen zijn bijbelse of theologische parallellen te vinden. Ze kunnen ook

gerelateerd worden aan de complexe aspecten van het verbond. Dat gaat niet altijd even harmonieus. In de interviews kwamen ook verzet en afstand voor. Het beeld waarin deze mannen God hebben leren kennen en duiden blijkt niet altijd heilzaam te zijn, soms zelfs zo bedreigend dat ze er afstand van nemen. Dat zit al in de centrale formulering van Berkhof dat God voor hulp en bescherming zorgt en dat van de mens trouw en gehoorzaamheid gevraagd wordt. De ervaring van deze mannen staat hier vaak haaks op. De hulp en bescherming vinden en vinden zij soms maar heel beperkt; trouw en gehoorzaamheid kunnen riskant zijn omdat ze de autonomie en verbondenheid kunnen bedreigen.

Toch lijkt deze inzet van het verbond eerder een heilzame correctie op een riskant godsbeeld dan een bevestiging ervan. De macht van God is bij uitstek gericht op redding en bescherming. De bevrijding die God keer op keer aan zijn volk geeft gaat gepaard met het oordeel over onderdrukkers. Daarmee is de machtsrelatie tussen God en mensen vooral gericht op bevrijding: 'Het werken van God op de weg van Israël en in Jezus heeft steeds ook deze omvattende historische en horizontale dimensie gehad, als bevrijding uit de slavernij van Egypte, als uitleiding uit talrijke noodsituaties waarin Israël vaak door eigen schuld geraakte, bekroond in de verlossing uit de Babylonische ballingschap; en binnen Israël wordt deze dimensie openbaar in het opkomen voor weduwen en wezen, voor armen en vreemdelingen' (363). In dit citaat kan de verwijzing naar de eigen schuld van Israël ongewenste associaties kan oproepen. De hoofdgedachte is echter een andere: God komt op voor zijn volk, met name voor hen die geen helper hebben.

De macht van God over mensen gaat dus niet ten koste van de zwakkeren, maar is gericht op hun bevrijding en heil. Hier bestaat dan nog steeds het risico dat ik in hoofdstuk 7 heb beschreven, dat deze macht het slachtoffer afhankelijk houdt. Daarom heb ik het belang van 'bekrachtiging' benadrukt. De boodschap van Gods macht moet ook indirect niet tot gevolg hebben dat kwetsbare en machteloos gemaakte mensen machteloos blijven. Juist in het verbond echter blijken mensen een eigen relatieve autonomie en verantwoordelijkheid toegewezen te krijgen. Dat gebeurt bij de schepping, maar bijvoorbeeld ook in het verhaal van de 'genezing van een bezetene', waar Jezus de man na diens bevrijding niet aan zichzelf bindt, maar eigen handelingsruimte en verantwoordelijkheid toemeet (Marcus 5:1-20; zie Ganzevoort 2000a). In dit complexe veld gaat het dan om een relationele verbondenheid waarbij de eigenheid wordt gerespecteerd en het vermogen om te zijn en te handelen wordt opgebouwd. Gods macht wordt ingezet om dit mogelijk te maken. Zijn oordeel is primair gericht op hen die hun macht in de vorm van geweld gebruiken ten koste van anderen.

Daarmee is de overgang gemaakt naar het thema schuld. Hier ontstaat het probleem dat in de christelijke geschiedenis dit begrip enerzijds zwaar benadrukt is, anderzijds vaak versmald is tot seksuele zonde - in elk geval in de beleving van mensen (191). In de verhalen van de mannen in dit boek komen we iets dergelijks tegen als zij zichzelf schuldig voelen over het seksueel misbruik of de gevolgen ervan in de seksualiteitsbeleving. Tegen deze versmalling in heb ik nadrukkelijk het gebruiken van macht ten koste van de ander als 'kwaad' aangeduid en daarmee als zonde. Daarmee heb ik ook een meer relationeel accent gelegd.

In het kader van het verbondsdenken is zonde dan het schade toebrengen aan de relaties tussen mensen onderling en tussen mensen en God. Schuld is de

gerealiseerde schade en de verantwoordelijkheid daarvoor. Wanneer we er op grond van het verbond vanuit gaan dat de relatie tussen mensen en God niet los gedacht kan worden van de relatie tussen mensen en God (en omgekeerd), dan zijn zonde en schuld geen abstracte entiteiten, maar aspecten van deze relaties. Ze duiden de wijze aan waarop we tegenover elkaar staan. Het wegnemen van zonde en schuld (vergeving) impliceert dan ook veranderingen in deze relaties (verzoening), en daarvoor zijn concrete acties nodig ('betaling').

Het belang van het verbondsdenken is dat teruggegrepen kan worden op de profeten die God zelf zendt als mensen kwaad doen. In tegenstelling tot de gewoonte die in sommige kringen bestaat om de profetenwoorden te lezen als een algemene aanklacht aan het adres van alle mensen, moeten ze opnieuw gelezen worden als concreet gericht tot de meermachtige. God spreekt door zijn profeten hen aan die anderen kwaad doen en daarmee alle verbondsrelaties beschadigen. De trouw van God is dan ook bij uitstek zijn bevrijdend heilshandelen. De geschiedenis van God met de mensen is gericht op heilzame relaties. Zo wordt het in Genesis 1 en 2 getekend. Zijn macht en zijn aanspreken op schuld zijn daarop gericht. De notie van het verbond brengt dan ook de nabijheid (en de niet manipuleerbare afstand), de macht (en de weerloze overmacht) en het oordeel over schuld samen op een wijze die ondubbelzinnig ruimte wil scheppen voor mensen die het slachtoffer zijn geworden van vreemde machten.

Deze theologische noties raken aan het hart van het gelovig zelfverstaan van de christelijke kerk. Ze vormen helaas niet altijd de kern van de boodschap die beschadigde mensen gehoord hebben, zoals op allerlei plaatsen in dit boek duidelijk werd. Zo is er een kloof tussen de boodschap die de kerk heeft gehoord als het evangelie en de boodschap die overgekomen is bij veel slachtoffers. De reproducties en resonanties in dit boek vragen dan ook om een grondiger reconstructie van geloofstaal, kerk en theologie. Dat de bronnen daarvoor beschikbaar zijn heb ik in deze woorden achteraf willen laten zien.

Summary

This book, *Reconstructions. Practical theological inquiry into the stories of men about sexual abuse and religion*, is the result of a qualitative research project aiming at the understanding of content and narrative structure of male victims' life stories. This understanding is needed to complement insights derived from research on female victims, and should enhance adequate pastoral and therapeutic help offered to them. The project, however, serves more causes than this much needed improvement of pastoral counseling and the like. It critically investigates the meanings of some central theological notions from the perspective of victims of sexual violence and seeks to formulate alternative, more salutary interpretations.

The first chapter is a literature review on male victims of sexual abuse. The field is surrounded by complexities concerning definitions, prevalence numbers, conflicting evaluations (especially in the conflicting frameworks of sexual abuse and paedophilia), and a lack of both theory and empirical data on important aspects, among which religion is but one. For the purposes of this study, sexual violence is defined as the situation in which a child is brought by a person with relative power or relational preponderance to perform and/or undergo sexual activities in words, gestures, or acts, or threats in this direction, whereas the child does not want this to happen or is incapable to decide or exercise control. Power and voluntariness are the essential elements in this definition. The chapter proceeds by discussing terms like victim and perpetrator. With regard to prevalence numbers, the most adequate estimate seems to be that 10 % of the general male population suffers childhood sexual abuse, almost half of these victims being exposed to structural and serious violence. This distinction between more and less serious sexual violence has to do with the sexual acts imposed on a person, duration and frequency, victim-perpetrator relationship, age of onset, family background situation, degree of secrecy, consequences, and help received.

Following this, the chapter discusses why male victims are so little visible. It is argued that the taboo on sexual abuse has indeed been broken, but with an implicit or explicit understanding that women are victims and men are perpetrators. This creates an ambivalence in that male victims can only partly identify with the available image of victimization. As they also experience difficulties in conforming to images of masculinity, they may resort to alternative masculinities as in the gay movements. This may seem fitting as many male victims deal with questions concerning their sexual orientation. Identifying with this alternative, however, often implies a reinterpretation of their childhood sexual abuse experiences into a matter of sexual experimentation. Finally, male victims are easily overlooked because therapists base their diagnosis and treatment on female victims.

The remainder of the chapter describes the physical, psychological, social, and sexual consequences, among which the small but important possibility of victims becoming perpetrators in adult life. Although many consequences have

been identified, probably only a few of these should be understood as caused solely by the abuse. We need a life span approach to incorporate background and aftermath factors. To understand these processes, some models are described, like Finkelhor's phenomenological *four traumagenic factors*- model (traumatic sexualization, stigmatization, betrayal, and powerlessness), *Post-Traumatic Stress Disorder* and Herman's more specific *Complex Post-Traumatic Stress Disorder*, Janoff-Bulman's *Assumptive Worlds*-model, and a more heuristic model by Van Outsem in which genetic disposition, background factors, personality, sexual abuse experiences, coping, and consequences (complaints) are interrelated. None of these models relates directly to religion, and the empirical data on religion and sexual abuse are scarce. This contributes to the choice for a qualitative exploration into the meaning-giving process concerning religion and sexual abuse.

Chapter 2 provides the methodological background. The inquiry is rooted in an understanding of practical theology as theology of praxis, i.e., the systematic analysis of and reflection upon God-talk (theo-logy) as found in the praxis of individuals and groups. This approach gives priority to theologies actually lived out over theoretical proposals by academic theologians. In this project the autobiographical religious constructions are the focus. Twelve adult male victims of childhood sexual abuse volunteered to be interviewed and complete a questionnaire for background information. The interviews were narrative by design and lasted about two hours. Participants were invited to tell their story in the way they found suitable. Sample size and method do not allow for generalizations, but the diversity within the sample does warrant theory building.

Chapters 3 to 5 provide the empirical data and analysis. In chapter 3 summaries of the life stories are given, derived by content analysis. Chapter 4 describes responses to the questionnaire in relation to the literature review of chapter 1. These include seriousness and consequences of the abuse, issues of sexuality and relational problems, and the religious activities, commitment, experiences, and convictions. Finally, the chapter identifies central themes (or story lines) in each of the interviews and describes these story lines based on the content of the interviews. General story lines included power-powerlessness, guilt-innocence, distance-proximity. Other story lines were identity-void, acceptance-rejection, and confusion.

Taking the story lines as a lead, each interview has been divided into fragments of text, that were subsequently scored for life period addressed, evaluation, persons mentioned, religion, and sexuality. With these categories, K-means structure analysis was performed to establish the narrative patterns in the interviews. Chapter 5 describes the lack of consistent patterns when all interviews are analyzed together. The question is raised whether this should be attributed to a lack of 'canonical stories', forcing these men to create an individual story without a model, or to a limited narrative competence, caused by traumatization.

When all interviews are analyzed separately, we find considerably more coherent patterns, which makes it likely that the lack of canonical stories is the more important factor. Although these stories and their patterns differ in major respects, three ways of constructing the stories emerge repeatedly. One of these is

contrast: most participants speak of religion and sexual abuse in different patterns of their stories, using different story lines and contrasting evaluations. This implies that religion can serve as a counterstory for sexual abuse. Another way of constructing the stories is sequencing: a specific story line may be used to describe sexual abuse in one life period and religion in another. If the latter part of the story line is valued more positively, it may be interpreted as a way of religiously reclaiming the story. If the latter part is valued more negatively, it may be a consequence of the abusive experiences. This shows how religion and sexual abuse may be mutually influenced. The third way of constructing stories is explicit reinterpretation at the level of content. Both sexual abuse and religion may be framed differently, and most narrators in this inquiry describe how their interpretation of aspects of religion and abuse has changed. For some this change means an abandonment of unwanted interpretations. For others it is a more explicit choice for a specific interpretation that was previously ambivalent. Still others use material from the religious tradition and give it an original and creative twist of meaning.

The subsequent chapters offer theological reflection on the material, seeking critical reconstruction from the perspective of victims. Chapter 6 deals with plurivocality, fragmentation, and identity. Life stories should not be seen as one consistent and coherent massive construction, but rather as an amalgam of fragments and threads. Religion should not be seen as a solution to this, nor as one of the fragments, but as transcending in the way that it takes the experience of gaps as the starting point to hear and tell 'it could be otherwise-stories'. In these plurivocal stories, more than one voice or role can be distinguished. Life stories - and religion for that matter - can be understood as role-playing, negotiating plausible stories. Religious stagnation occurs in cases of role-discrepancy, role-rigidity, and role-fragmentation. Role-discrepancy is the situation where the central role a person takes does not relate to the role of God as mediated in a religious tradition. Role-rigidity describes the situation where a person has only one role to his or her avail. Role-fragmentation happens when the various roles of a person have no connections. Based on the canonical prayer, three basic dimensions can be described: needs and dependency (our daily bread), guilt and forgiveness, and oppression and liberation (deliver us from evil). These dimensions offer a variety of roles that are needed to interpret conflicting experiences in a religious story. Healthy religion includes flexibility, adequacy, and integration of the roles.

Chapter 7 discusses power. Power is defined as the capacity to control (parts of) another person's behavior, thoughts, and feeling. Using social exchange theories, a dynamic model of power relations is developed in which power positions, power means, power execution, and power motives are distinguished. This model provides tools for the analysis of situations of violence, and is applied to the research material. It also helps understand why certain interventions are ineffective or even harmful. Empowerment strategies are in this respect understood as enhancing the power potential of the less powerful, rather than attacking the power potential of the more powerful. The model is also applied to God-human relationships, in which God's absolute power may be a problem for many victims of power. Some participants, however, are empowered by God,

inspiring a discussion how stories about God can be invoked for the better (e.g., the exodus, the prophets, the exorcist acts, eternal judgment).

Chapter 8 deals with guilt and forgiveness. This chapter discusses the tendency of perpetrators to deny guilt, and the tendency of victims to feel guilty. To avoid these dangers, often realized in situations where church liturgy of proclamation speaks indifferently and globally about guilt and forgiveness, a portrayal of forgiveness is given in which liberation for the victim is the primary purpose. Forgiveness, then, is distinguished from reconciliation. The latter is a relational process which depends on both forgiveness and repentance. The first is an inner spiritual and psychological process in which the victim acknowledges evil and lets go of revenge. This presupposes empowerment and a certain degree of healing. Pastoral implications for both perpetrators and victims are discussed, drawing on the classical practice of confession and penitence.

Chapter 9 addresses issues of distance and proximity, focusing on embodiment and sexuality. The body is described as a basic locus of identity and relationships, and the violation of the boundaries of the body is discussed in terms of Erikson's developmental theory. His stages of identity development are taken as dimensions of identity, providing categories to understand the meaning of the violated body. Following that, some positive meanings are discussed under the headings of prophecy and sacrament. The violated body may be understood as prophetic in that it challenges the cultural assumptions of wholeness and the illusion of paradise. It may be understood as sacramental in that it transcends the individual and creates openness. These reinterpretations are potentially dangerous if they are not accompanied by radical resistance to evil and suffering.

The second layer in the meanings of the body is the sexual dimension. Although this concept can hardly be defined (at least not in essentialist terms), it is important as a category of interpretation. Based on the interview material, two major issues are discussed: masturbation and relational sexuality. Masturbation is a confusing case for most participants, because it is connected to the abuse itself and to the aftermath, evoking a lot of shame and feelings of guilt. There is, however, in the interviews a hunch that it may also take on healing meanings. It may be a way of reclaiming authority of one's body, re-affirming and nurturing the self. Masturbation may then become a liberating and spiritual practice. Instead of only stressing the negative aspects (which happens when it is described as compulsive), a positive and critical appraisal may be more useful.

Relational sexuality may be even more difficult for these men. Their experiences include gaps between sexuality and intimacy and uncertainty about their sexual practices. These experiences are easily framed in pre-given (often ethical) schemata. One of these is the complex issue of masculinity. The conflicting messages of hegemonic masculinity are pushed to their limits in sexual abuse and its consequences. For these reasons, the multiple meanings of sexuality in relationships merits attention. It may be a matter of utmost intimacy (or threat), but also of distance (when it is disconnected from emotions and intimacy). The sexual violation of boundaries often results in extreme isolation. For some men, alternative ways of expressing their sexual yearning emerge that are easily subjected to condemnation (e.g., homosexuality, bestiality, paedophilia). Pastoral counseling should contribute to the understanding of these meanings, identify their salutary potential, and enhance critical discussion of which behavior could be health both for the person himself and for others.

The last part of this chapter discusses sexuality and spirituality. These fields are in many respects interrelated. The discussion seeks to understand the complexities of this relation by focusing on the questions of the maleness of both God and the believer. This includes a discussion of masculine spirituality, homoeroticism in relation to God, and the meanings of the suffering Christ. In some afterthoughts, the issues of power, guilt, and proximity are integrated in terms of the biblical notion of the covenant. This is not meant as an exhaustive theological discussion, but as an indicator that the theological tradition of Christianity may be problematic and even dangerous when power and sexuality become intertwined, but that it also has the capacity to provide a liberating and healing story. Where the corruption of the best is the worst, the rediscovery of the liberating sources may be empowering and healing.

Literatuur

- Adams, C.J. (1995) 'Toward a feminist theology of religion and state.' In: Adams, C.J. & Fortune, M.M. (eds..) *Violence against women and children. A christian theological sourcebook*. New York.
- Albach, F. (1993) *Freud's verleidingstheorie. Incest, trauma en hysterie*. Middelburg.
- Alma, H.A. (1998) '(Geloofs-)ontwikkeling in levensloopperspectief.' *Praktische Theologie* 25/2, 122-139.
- Anne & Rolande (pseud. 1995), *Ons geheim. Ze geloven je toch niet. Het verhaal van twee zusjes over incest en mishandeling door hun ouders*. Utrecht.
- Argyle, M. (1988) 'Social relationships.' Hewstone, M., Stroebe, W., Codol, J.-P. & Stephenson, G.M. (eds.) *Introduction to social psychology. A European perspective*. Oxford.
- Arrindell, W.A., Kolk, A.M., Pickersgill, M.J. & Hageman, W.J.J. (1993) 'Biological sex, sex role orientation, masculine sex role stress, dissimulation and self-reported fears.' *Advances in Behaviour Research and Therapy* 15, 103-146.
- Aydemir, M. (1995) 'Overtroffen, overspeeld, overstemd. Esquire en de feministische uitdaging van mannelijkheid.' *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 16(2) / 62, 191-203.
- Babin, D.E. (1975) 'Body awareness in the physically abnormal.' *Journal of Religion and Health* 14/3, 184-191.
- Bailey, E.I. (1997) *Implicit religion in contemporary society*. Kampen.
- Baird, F. (1997) 'A narrative context for conversations with adult survivors of childhood sexual abuse.' *Progress. Family Systems Research and Therapy* 5, 51-71.
- Bauserman, R. & Rind, B. (1997) 'Psychological correlates of male child and adolescent sexual experiences with adults. A review of the nonclinical literature.' *Archives of Sexual Behavior* 26, 105-141.
- Beasley-Murray, P. (1998) *Power for God's sake. Power and abuse in the local church*. Carlisle (UK).
- Beckford, R. (1996) 'Does Jesus have a penis? Black male sexual representation and christology.' *Theology and Sexuality* 5, 10-21.
- Beelen, J. (1996) *Met andere woorden. Bespreekbaar maken van seksueel-misbruikervaringen van mannelijke cliënten. Handleiding voor intake en eerste gesprekken*. Utrecht.
- Beitchman, J.H., Zucker, K.J., Hood, J.E., DaCosta, G.A., Akman, D. & Cassavia, E. (1992) 'A review of the long-term effects of child sexual abuse.' *Child Abuse and Neglect* 16, 101-118.
- Belitz, J. & Schacht, A. (1992) 'Satanism as a response to abuse. The dynamics and treatment of satanic involvement in male youths.' *Adolescence* 27/108, 855-872.
- Belzen, J.A. (van) (1996) 'Beyond a classic? Hjalmar Sundén's role theory and contemporary narrative psychology.' *International Journal for the Psychology of Religion* 6/3, 181-199.
- Berg, B.L. (1995) *Qualitative research methods for the social sciences*. Boston.
- Berger P.L. & T. Luckmann, (1966) *The social construction of reality*. Hammondsworth.
- Berkhof, H. (1990) *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*. Nijkerk.
- Bex Lempert, L. (1994) 'A narrative analysis of abuse. Connecting the personal, the rhetorical, and the structural.' *Journal of Contemporary Ethnography*, 22/4, 411-441.
- Bolton, F.G. jr., Morris, L.A. & McEachron, A.E. (1989) *Males at risk, the other side of child sexual abuse*. Newbury Park.
- Borst, J.C. (1995) *Gij zijt die man. Een onderzoek naar de pastorale zorg voor incestdaders*. Leiden. Boyd, S.B., Longwood, W.M. & Muesse, M.W. (1996 eds.) *Redeeming men. Religion and masculinities*. Louisville (KY).
- Boyd, S.B. (1995) *The men we long to be. Beyond lonely warriors and desperate lovers*. Cleveland (OH).

- Bramblett, J.R. jr. & Anderson Darling, C. (1997) 'Sexual contacts. Experiences, thoughts, and fantasies of adult male survivors of child sexual abuse.' *Journal of Sex and Marital Therapy* 23/4, 305-316.
- Briere, J., Elliott, D.M., Harris, K. & Cotman, A. (1995) 'Trauma symptom inventory. Psychometrics and association with childhood and adult victimization in clinical samples.' *Journal of Interpersonal Violence* 10/4, 387-401.
- Briere, J. & Runtz, M. (1993) 'Childhood sexual abuse. Long-term sequelae and implications for psychological assessment.' *Journal of Interpersonal Violence* 8/3, 312-330.
- Briggs, F. (1995 ed.) *From victim to offender. How child sexual abuse victims become offenders*. St Leonards (Australie).
- Briggs, F. & Hawkins, M.F. (1996) 'A comparison of the childhood experiences of convicted male child molesters and men who were sexually abused in childhood and claimed to be nonoffenders.' *Child Abuse and Neglect* 20/3, 221-233.
- Brod, H. (1987) 'Introduction'. In: Brod, H. (ed.) *The making of masculinities. The new men's studies*. Boston.
- Brod, H. (1987 ed.) *The making of masculinities. The new men's studies*. Boston.
- Broek, J. van den (1991) *Er zijn geen namen voor*. Baarn.
- Brown, M. (1994) *Victim no more. Ministry to survivors of sexual abuse*. Mystic (CT).
- Browning, D.S. (1991) *A fundamental practical theology*. Philadelphia.
- Bruinsma, F. (1993) 'De pedofiele relatie.' *Handboek kinderen en adolescenten 19 (januari 1993)*, PED-1-10.
- Bullens, R. (1990) 'De ontkenning voorbij. Over daders en mannelijke slachtoffers.' In: Baartman, H. (red.) *Incest en hulpverlening*. Amersfoort / Leuven.
- Bullens, R. (1996) 'Hoe plegers seksueel misbruik plannen.' *Kind en Adolescent* 17/4, 219-226.
- Burkett, E. & Bruni, F. (1993) *A gospel of shame. Children, sexual abuse, and the catholic church*. New York.
- Burnett, M.N. (1996) 'Suffering and sanctification. The religious context of battered women's syndrome.' *Pastoral Psychology* Vol. 44/3, 145-149.
- Camargo, R.J. (1997) 'Factor, cluster, and discriminant analyses of data on sexually active clergy. The molestry of youth identified.' *American Journal of Forensic Psychology*, 15/2, 5-24.
- Cameron, P. & Cameron, K. (1995) 'Does incest cause homosexuality?' *Psychological Reports* 76, 611-621
- Capps, D. (1995) *The child's song. The religious abuse of children*. Louisville (KY).
- Carballo-Dieguez, A. & Dolezal, C. (1995) 'Association between history of childhood sexual abuse and adult hiv-risk sexual behavior in Puerto Rican men who have sex with men.' *Child Abuse and Neglect* 19/5, 595-605.
- Carlson Brown, J. & Bohn, C.R. (1989 eds.), *Christianity, Patriarchy, and Abuse: A Feminist Critique*. Cleveland (OH).
- Carlson Brown, J. & Parker, R. (1995) 'For God so loved the world?' In: Adams, C.J. & Fortune, M.M. (eds.) *Violence against women and children. A Christian theological sourcebook*. New York.
- Carr, L. (1996) 'Feminist theological approaches to the sexual abuse of children', *Feminist Theology* 21, 21-42. Casey, K.L. (1998) 'Surviving abuse. Shame, anger, forgiveness.' *Pastoral Psychology* 46/4, 223-231.
- Cavanagh, M.E. (1996) 'Why do people remain in abusive relationships?' *Pastoral Psychology* 44/5, 285-293.
- Cheston, S.E. (1999) *Priests as victims of childhood sexual abuse. The effects of disclosing a history of childhood sexual abuse on the capacity for empathy*. Maryland.
- Clark, J.M. (1987) *Gay being: divine presence. Essays in gay spirituality (The Ganymede papers)*. Garland (i.e. Las Colinas, TX).
- Cooley, P.M. (1995) Re-membering the body. A theological resource for resisting domestic violence. *Theology and Sexuality* 3, 27-47.

- Cooper-White, P. (1996) 'An emperor without clothes: the church's views about treatment of domestic violence.' *Pastoral Psychology* 45/1, 3-20.
- Cremer, S.W. (1995) 'I'm a lonesome hero. Beelden over seksualiteit onder jongens.' *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 16(2) / 62, 179-190.
- Crompton, L. (1987) 'Byron and male love. The classical tradition.' In: Brod, H. (Ed.) *The making of masculinities. The new men's studies*. Boston.
- Cunningham, B.B. (1985) 'The will to forgive: a pastoral theological view of forgiving', *The Journal of Pastoral Care* 39/2, 141-149.
- Cupitt, D.S. (2000) *Kingdom come in everyday speech*. London.
- Dam, G.P. van & Eitjes, M. (1994) "Een pastor moet je toch kunnen vertrouwen!" *Over seksueel misbruik door pastores*. Zoetermeer.
- Davies, M. (1995) *Childhood sexual abuse and the construction of identity: Healing Sylvia*. London.
- Day, J.M. (1993) *Desire, risk and the yearning for reception. Regulating vocabularies and ideology in moral and religious development*. Paper presented at the Inquiries in Social Construction Conference. Durham (NH).
- Delaplain, L. (1997) *Cutting a new path. Helping survivors of childhood domestic trauma*. Cleveland (OH).
- De Rivera, J. & Sarbin, T.R. (1998 eds.) *Believed-in imaginings. The narrative construction of reality*. Washington.
- Dhaliwal, G.K., Gauzas, L., Antonowicz, D.H. & Ross, R.R. (1996) 'Adult male survivors of childhood sexual abuse: prevalence, sexual abuse characteristics and long-term effects', *Clinical Psychology Review* 16(7), 619-639.
- Dietterich, P.M. (1977) *Empowerment in church and community. Resource book*. Naperville (IL).
- Dijk, T. van, Flight, S., Oppenhuis, E. & Duesmann, B. (1997) *Huiselijk geweld. Aard, omvang en hulpverlening*. Den Haag.
- Dijkstra, S. (1996) *Bij stukjes en beetjes. Mannen die als kind seksueel misbruikt zijn*. Utrecht.
- Dingemans, G.D.J. (1996) *Manieren van doen. Inleiding tot de studie van de praktische theologie*. Kampen.
- Doehring, C. (1993) *Internal desecration. Traumatization and representations of God*. Lanham (MD).
- Doehring, C. (1995) *Taking care. Monitoring power dynamics and relational boundaries in pastoral care and counseling*. Nashville.
- Doll, L.S., Joy, D., Bartholow, B.N., Harrison, J.S., Bolan, G., Douglas, J.M., Saltzman, L.E., Moss, P.M. & Delgado, W. (1992) 'Self-reported childhood and adolescent sexual abuse among adult homosexual and bisexual men.' *Child Abuse and Neglect* 16, 855-864.
- Drayer, N. (1996a) 'Herinneringen aan traumatische ervaringen in de kindertijd.' *Maandblad Geestelijke Volksgezondheid* 96/7-8, 707-727. Drayer, N. (1996b) 'Trauma, persoonlijkheidsstoornissen en andere psychiatrische diagnoses.' *Maandblad Geestelijke Volksgezondheid* 96/11, 1134-1152.
- Dreyer, J.S. (1998) 'The researcher. Engaged participant or detached observer?' *Journal of Empirical Theology* 11/2, 5-22.
- Ducharme, J., Koverola, C. & Battle, P. (1997) 'Intimacy development. The influence of abuse and gender.' *Journal of Interpersonal Violence* 12/4, 590-599.
- Duckro, P.N., Miller, B. & Schwartz, M. (1996) 'Clergy sexual boundary violators. Toward an outline of evaluation and treatment.' *Chicago Studies* 35/3, 301-315.
- DuMont, J. & Stermac, L. (1998) *Legal resolution of sexual assault cases by victim-offender relationship*. Paper presented at the APA Convention, San Francisco.
- Dziuba-Leatherman, J. & Finkelhor, D. (1994) 'How does receiving information about sexual abuse influence boys' perceptions of their risk?' *Child Abuse and Neglect* 18/7, 557-568.
- Eilberg-Schwartz, H. (1996) 'God's phallus and the dilemmas of masculinity.' In: Boyd, S.B., Longwood, W.M. & Muesse, M.W. (eds.), *Redeeming men. Religion and masculinities*. Louisville (KY).
- Eisler, R. (1995) *Sacred pleasure. Sex, myth, and the politics of the body*. San Francisco.

- Eitjes, M. (1990) 'Incest en godsdienst.' In: Barnhoorn, A. & Breemen, J. van (red.), *Pastoraat en incest. Het zwijgen doorbreken*. Hilversum.
- Elliott, D.M. (1994) 'The impact of christian faith on the prevalence and sequelae of sexual abuse.' *Journal of Interpersonal Violence* 9/1, 95-108.
- Elliott, D.M. & Briere, J. (1995), 'Posttraumatic stress associated with delayed recall of sexual abuse: a general population study.' *Journal of Traumatic Stress* 8/4, 629-647.
- Ensink, B.J. (1992) *Confusing realities. A study on child sexual abuse and psychiatric symptoms*. Amsterdam.
- Eugene, T.M. & Poling, J.N. (1998) *Balm for Gilead. Pastoral care for African American families experiencing abuse*. Nashville.
- Failing, W.-E. & Heimbrock, H.-G. (1998 Hrsg), *Gelebte Religion wahrnehmen*. Stuttgart.
- Feiring C., Taska, L.S. & Lewis, M. (1998) 'Social support and children's and adolescents' adaptation to sexual abuse.' *Journal of Interpersonal Violence* 13/2, 220-260.
- Feltey, K.M. & Poloma, M.M. (1991) 'From sex differences to gender role beliefs. Exploring effects on six dimensions of religiosity.' *Sex Roles* 25/3-4, 181-193.
- Fernandez, D. (1992) *De roof van Ganymedes*. Amsterdam.
- Finkelhor, D. (1988) 'The trauma of child sexual abuse. Two models.' In: Wyatt, G.E. & Johnson Powell, G. (eds.) *Lasting effects of child sexual abuse*. Newbury Park.
- Finkelhor, D., Hotaling, G.T., Lewis, I.A. & Smith, C. (1989) 'Sexual abuse and its relationship to later sexual satisfaction, marital status, religion, and attitudes.' *Journal of Interpersonal Violence* 4/4, 379-399.
- Fischer D.G. & McDonald, W.L. (1998) 'Characteristics of intrafamilial and extrafamilial child sexual abuse.' *Child Abuse & Neglect* 22/9, 915-929.
- Fortune, M.M. & Hertz, J. (1987) 'A Commentary on religious issues in family violence.' In: Pellauer, M.D., Chester, B. & Boyajian, J.A. (eds.) *Sexual assault and abuse. A handbook for clergy professionals*. San Francisco.
- Fowler, J.W. (1981) *Stages of faith*. San Francisco.
- Fowler, J.W. (1983) 'Practical theology and the shaping of Christian lives.' In: Browning, D.S. (ed) *Practical theology*. New York.
- Freedman, S.R. & Enright, R.D. (1996) 'Forgiveness as an intervention goal with incest survivors', *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 64/5, 983-992.
- Frieling, J., Hulst, K. & Drion, N. (1990) 'Kun je hier overal over praten?' *Jeugd en Samenleving* 11, 668-678.
- Ganje-Fling, M.A. & McCarthy, P. (1996) 'Impact of childhood sexual abuse on client spiritual development.' *Journal of Counseling and Development* 74, 253-258.
- Ganzevoort, R.R. (1989) *Levensverhalen. Een verkenning in hermeneutisch crisispastoraat*. 's-Gravenhage.
- Ganzevoort, R.R. (1994) *Een cruciaal moment. Functie en verandering van geloof in een crisis*. Zoetermeer.
- Ganzevoort, R.R. (1996a) 'Ik kwijnde weg zolang ik zwijgen wilde. Over biecht en pastoraat.' *Soteria* 13/2, 2-10.
- Ganzevoort, R.R. (1996b) *Omgaan met verlies. Pastorale vragen rond crisis en geloof*. Kampen.
- Ganzevoort, R.R. (1996c) 'Ongehoord ... ongezegd. Mannen, seksueel misbruik en geloof.' *Praktische Theologie* 23/5. 488-508.
- Ganzevoort, R.R. (1997a) *De rol van het bidden*. Zoetermeer.
- Ganzevoort, R.R. (1997b) 'De zin van het geschonden lichaam. Lichamelijkheid en pastoraat.' *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 97/4, 168-177.
- Ganzevoort, R.R. (1998 red.) *De praxis als verhaal. Narrativiteit en Praktische Theologie*. Kampen.
- Ganzevoort, R.R. (1998a) 'Hoe leest gij? Een narratief model.' In: Ganzevoort, R.R. (red.) *De praxis als verhaal. Narrativiteit en Praktische Theologie*. Kampen.
- Ganzevoort, R.R. (1998b) 'Klem tussen schuld en vergeving. Rol en recht van het slachtoffer.' In: Houtman, C. e.a. (red.) *Ruimte voor vergeving*. Kampen.
- Ganzevoort, R.R. (1998c) 'Luisteren spreken in gelijkenissen. Narratief verstaan in het pastoraat.' In: Ganzevoort, R.R. (red.) *De praxis als verhaal. Narrativiteit en Praktische Theologie*. Kampen.

- Ganzevoort R.R. (1998d) 'Mythen maken de man. Mannelijkheid en de evangelische beweging. *Soteria* 15/1 (1998), 10-21.
- Ganzevoort, R.R. (1998e) 'Reading by the lines. Proposal for a narrative analytical technique in empirical theology.' *Journal of Empirical Theology* 11/2, 23-40.
- Ganzevoort, R.R. (1998f) 'Religious Coping Reconsidered. Part 1: An integrated approach. Part 2: A narrative reformulation.' *Journal of Psychology and Theology* 26/3, 260-275, 276-286.
- Ganzevoort, R.R. (1999a) 'Stemmen van het zelf en rollen van God. Fragment en identiteit in religie en pastoraat.' *Praktische Theologie* 26/1 (1999a), 3-23.
- Ganzevoort, R.R. (1999b) 'Tussen trauma en tolerantie. Seks met kinderen in de context van kerk en geloof.' *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 53/2, 117-134.
- Ganzevoort, R.R. (2000a) 'De genezing van een bezetene?' *Soteria* 17/4, 34-40.
- Ganzevoort, R.R. (2000b) 'Les dynamiques de pouvoir entre violence et justice. Réflexions de théologie pratique. *Théologiques. Revue de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal* 8/2, 13-30.
- Ganzevoort, R.R. (2000c) 'De pastor(ant) als theoloog. De theologische kwaliteit van het pastorale gesprek.' *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 100/3, 114-123.
- Ganzevoort, R.R. (2000d) 'Violated and desecrated. Sexually abused males' narrative construction of religion.' *Archiv für Religionspsychologie* 23, 231-242.
- Ganzevoort, R.R. (2001) 'Religion in re-writing the story. Case study of a sexually abused man.' *The International Journal for the Psychology of Religion* 11/1, 45-62
- Ganzevoort, R.R. & Veerman, A.L. (2000) *Geschonden lichaam, Pastorale gids voor gemeenten die geconfronteerd worden met seksueel geweld*. Zoetermeer
- Ganzevoort, R.R. & Visser, J. (1993) 'Zin in verhalen.' In: Steegman, P.D.D. & Visser, J. (red.) *Zin in verhalen*. Zoetermeer.
- Gardner, R., Wills, S. & Goodwin, J.M. (1995) 'The Io myth. Origins and use of a narrative of sexual abuse.' *Journal of Psychohistory* 23/1 Summer, 30-39.
- Garnefski, N. & Arends, E. (1998) 'Sexual abuse and adolescent maladjustment. Differences between male and female victims.' *Journal of Adolescence* 21, 99-107
- Garnefski, N. & Diekstra, R.F.W. (1997) 'Child sexual abuse and emotional and behavioral problems in adolescence. Gender differences.' *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry* 36/3 march, 323-329.
- Gartner, J. (1992) 'The capacity to forgive. An object relations perspective.' In: Finn, M. & Gartner, J. (eds.) *Object relations theory and religion; clinical applications*. Westport (Ct).
- Gianotten, W.L. (1995) 'Jongens en mannen als slachtoffer van incest en ander seksueel misbruik.' In: Baartman, H. (red.) *Op gebaande paden? Ontwikkelingen in de diagnostiek, hulpverlening en preventie met betrekking tot seksueel misbruik van kinderen*. Utrecht.
- Gilkey, L. (1969) *Naming the whirlwind. The renewal of God-language*. Indianapolis.
- Gillet, S. (1996) 'No church to call home.' In: Kroeger, C.C. & Beck, J.R. (eds.) *Women, abuse and the Bible. How scripture can be used to hurt or heal*. Grand Rapids.
- Gilmore, D.D. (1990) *Manhood in the making. Cultural concepts of masculinity*. New Haven.
- Gold, S.R., Milan, L.D., Mayall, A. & Johnson, A.E. (1994) 'A cross-validation study of the trauma symptom checklist. The role of mediating variables.' *Journal of Interpersonal Violence* 9/1, 12-26.
- Gonsiorek, J.C., Bera, W.H., LeTourneau, D., e.a. (1994) *Male sexual abuse A trilogy of intervention strategies*. Thousand Oaks.
- Gorsline, R.H. (1996) 'Facing the body on the cross. A gay man's reflections on passion and crucifixion.' In: Krondorfer, B. (ed.) *Men's bodies, men's Gods*. New York.
- Gräb, W. (1996) 'Deutungsarbeit. Überlegungen zu einer Theologie therapeutischer Seelsorge.' *Pastoraltheologie* 86, 325-340.
- Graham, E. & Halsey, M. (1993) *Life cycles. Women and pastoral care*. London.
- Graves, R. (1981) *The Greek myths*. London.
- Gruenell, M. (1996) 'Van de straat naar de staat. De rol van vrouwenstudies in de coalitie van feministen en de overheid rond fysiek en seksueel geweld.' *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 17(4) / 68, 386-402.

- Gudorf, C.E. (1992) *Victimization. Examining Christian complicity*. Philadelphia.
- Haldeman, S. (1996) 'Bringing good news to the body. Masturbation and male identity.' In: Krondorfer, B. (ed.) *Men's bodies, men's Gods*. New York.
- Hall, A. & Wellman, B. (1985) 'Social networks and social support.' In: Cohen, S. & Syme, S.L. (eds.) *Social support and health*. London.
- Hall, T.A., (1995) 'Spiritual effects of childhood sexual abuse in adult Christian women.' *Journal of Psychology and Theology* 23/2, 129-134.
- Hampson, D. (1996) 'On power and gender'. In: Thatcher, A. & E. Stuart (Eds.) *Christian perspectives on sexuality and gender*. Grand Rapids.
- Harris, I.M. (1995) *Messages men hear. Constructing masculinities*. Bristol (PA).
- Harten, H.-C. (1995), *Sexualität, Missbrauch, Gewalt. Das Geschlechterverhältnis und die Sexualisierung von Aggressionen*. Opladen.
- Hartmann, G. (1993) *Lebensdeutung. Theologie für die Seelsorge*. Göttingen.
- Hegger, A.Th. (1997) 'Gebruik van godsdienstige opvattingen door daders van seksueel misbruik.' *Psyche en Geloof* 8, 65-74.
- Heitink, G. (1993) *Praktische theologie. Geschiedenis, theorie, handelingsvelden*. Kampen.
- Heitink, G. (1998a) 'Ontwikkelingen in de praktische theologie (7). Een kroniek.' *Praktische Theologie* 25/5, 543-569.
- Heitink, G. (1998b) *Pastorale Zorg. Theologie, differentiatie, praktijk*. Kampen.
- Helminiak, D.A. (1996) 'The trinitarian vocation of the gay community.' In: Thatcher, A. & Stuart, E. (eds.) *Christian perspectives on sexuality and gender*. Grand Rapids.
- Hepburn, J.M. (1994) The implications of contemporary feminist theories of development for the treatment of male victims of sexual assault. *Journal of child sexual abuse* 3(4) 1-18.
- Herman, J.L. (1993) *Trauma en herstel. De gevolgen van geweld. - van mishandeling thuis tot politiek geweld*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Hermans, H.J.M. & Kempen, H.J.G. (1993) *The dialogical self. Meaning as movement*. San Diego.
- Hermans, H.J.M. & Hermans-Jansen, E. (1995) *Self-narratives. The construction of meaning in psychotherapy*. New York.
- Hill Collins P. (1990) *Black feminist thought. Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York.
- Hoeve-de Jager, W. van (1996) *Pastoraat en incest*. Gorinchem.
- Holderread Heggen, C. (1993) *Sexual abuse in Christian homes and churches*, Scottdale (PA).
- Holderread Heggen, C. (1996) 'Religious beliefs and abuse.' In: Kroeger, C.C. & Beck, J.R. (eds.) *Women, abuse and the Bible. How scripture can be used to hurt or heal*. Grand Rapids.
- Holman, E.A. & Cohen Silver, R. (1996) 'Is it the abuse or the aftermath?: a stress and coping approach to understanding responses to incest.' *Journal of Social and Clinical Psychology* 15(3), 318-339
- Holmes, G.R. & Offen, L. (1996) 'Clinicians hypotheses regarding clients problems: are they less likely to hypothesize sexual abuse in male compared to female clients?' *Child Abuse and Neglect* 20/6, 493-501.
- Holmes, G.R., Offen, L. & Waller, G. (1997) 'See no evil, hear no evil, speak no evil. Why do relatively few male victims of childhood sexual abuse receive help for abuse-related issues in adulthood?' *Clinical Psychology Review* 17/1, 69-88.
- Hoogen, T. van den, (1988) 'Een hele grote andere liefde. Op zoek naar een theologische fundering van de waardigheid van de mens.' In: Hoogen, T. van den e.a. (eds.) *Vorbij het werk (Katern 7)*. Heerlen.
- Hoogstraten, H.-D. van (1993) 'Het verachte lichaam als omkering van het evangelie.' In: J. Goedegebuure (red.) *Het verdeelde lichaam. Ervaring en verbeelding van lichamelijkheid in een gefragmenteerde cultuur*. Baarn.
- Hopper, J. (1998) *Sexual abuse of males. Prevalence, lasting effects, and resources*. [On-line, revisiedatum 29-11-1998] Beschikbaarheid: <http://www/jimhopper.com/male-ab>
- Hopper, J. (1999) *Recovered memories of sexual abuse. Scientific research & scholarly resources*. [On-line, revisiedatum 10-10-1999] Beschikbaarheid: <http://www/jimhopper.com/memory>

- Horst, W.J. ter (z.j.) *Over troosten en verdriet*. Kampen.
- Horton, A.L. & Williamson, J.A. (1988 eds.) *Abuse and religion. When praying isn't enough*. New York.
- Houtman, C. (1998) Wie kan zonden vergeven dan God alleen? Over menselijke vergeving in het Oude Testament. In: C. Houtman e.a. (red.) *Ruimte voor vergeving*. Kampen.
- Howard, J.A. & Hollander, J.A. (1997) *Gendered situations, gendered selves. A gender lens on social psychology*. Thousand Oaks.
- Howitt, D. (1995) *Paedophiles and sexual offences against children*. Chichester.
- Huijser, Ph. J. (1980) *Biecht en private zondebelijdenis*, Kampen.
- Hunter, M. (1990) *Abused boys, the neglected victims of sexual abuse*. Lexington (MS).
- Imbens, A. (1991) *Nu dan, mijn broeder, spreek erover. In gesprek met een slachtoffer en dader van incest*. Amsterdam.
- Imbens, A. & Jonker, I. (1985) *Godsdienst en incest*. Amsterdam.
- Isely, P.J. (1997) 'Child sexual abuse and the Catholic church. An historical and contemporary review.' *Pastoral Psychology* 45/4, 277-299.
- Isely, P.J. & Isely, P. (1990) 'The sexual abuse of male children by church personnel', *Pastoral Psychology* 39(2), 85-99.
- Janoff-Bulman, R. & Timko, C. (1987) 'Coping with traumatic life events. The role of denial in light of people's assumptive worlds.' In: Snyder, C.R. & Ford, C.E. (eds.) *Coping with negative life events*. New York.
- Janoff-Bulman, R. (1992) *Shattered assumptions. Towards a new psychology of trauma*. New York.
- Janoff-Bulman, R. (1988) 'Victims of violence.' In: Fisher, S. & Reason, J. (eds.) *Handbook of life stress, cognition and health*. Chichester.
- Jenkins, P. (1996) *Pedophiles and priests. Anatomy of a contemporary crisis*. New York.
- Johanek, M.J. (1988) 'Treatment of male victims of sexual abuse in military service.' In: Sgroi, S.M. (ed.) *Vulnerable populations, Vol. 1*, Lexington (MS).
- Johnson, H.M. (1960) *Sociology. A systematic introduction*. New York.
- Jones Smith, B. & Trepper, T.E. (1992) 'Parents' experiences when their sons sexually offend.' *Journal of Sex Education and Therapy* 18/2, 93-103.
- Jongsma-Tieleman, P.E. (1993) *Geloven. Gewoonte of keuze*. Kampen.
- Jongsma-Tieleman, P.E. (1996a) *Godsdienst als speelruimte voor verbeelding*. Kampen.
- Jongsma-Tieleman, P.E. (1996b) 'Het lichaam als bondgenoot.' In: Vos, H.P.J. & Bos, L. (Eds.), *Geboren, gebroken en gedicht. Primaire relaties, trauma en verslaving*. Nieuw Hoog-Hullen.
- Jonker- de Putter, I. (1990) 'Het tollende kompas van godsdienst en incest.' In: Baartman, H. (red.) *Incest en hulpverlening*. Amersfoort / Leuven.
- Jonker-de Putter, C.K. (Ineke) (1992) *Als je kind misbruikt is. Analyse van de factoren die het gedrag van de moeder beïnvloeden voor, tijdens en na het ontdekken van seksueel misbruik van haar kind*. Amsterdam.
- Jonkers, J.B.G. (2000) 'Evaluatie van de gereformeerde gemeenteopbouw.' In: Jonkers, J.B.G. & Bruinsma-de Beer, J. (red.) *Gemeente Gewogen*. Kampen.
- Julius, H. & Boehme, U. (1997) *Sexuelle Gewalt gegen Jungen. Eine kritische Analyse des Forschungsstandes*. Göttingen.
- Kane Cheston, & Greer (1993) 'Perceptions of God by survivors of childhood sexual abuse.' *Journal of Psychology and Theology* 21/3, 228-237.
- Keene, F.W. (1995) 'Structures of forgiveness in the New Testament.' In: Adams, C.J. & Fortune, M.M. (Eds.), *Violence against women and children; a christian theological sourcebook*, New York.
- Kelly, L., Burton, S. & Regan, L (1996) 'Beyond victim or survivor. Sexual violence, identity and feminist theory and practice'. In: Adkins, L. & Merchant, V. (Eds.) *Sexualizing the social. Power and the organization of sexuality*. London.
- Kennedy, J.E., Davis, R.C. & Taylor, B.G. (1998) 'Changes in spirituality and well-being among victims of sexual assault.' *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/2, 322-328.

- Kenny, M.C. (1998) *Reporting suspected child abuse. Deterrents perceived by teachers*. Paper presented at the APA Convention, San Francisco.
- Kessel, R. van (1989) *Zes kruiken water*. Hilversum.
- Kimmel, M.S. (1987 ed.) *Changing men. New directions in research on men and masculinity*. Newbury Park.
- King, N. (1995) *Speaking our truth. Voices of courage and healing for male survivors of childhood sexual abuse*. New York.
- Kirschner, S., Kirschner, D.A. & Rappaport, R.L. (1993) *Working with adult incest survivors*. New York.
- Klein, I. & Janoff-Bulman, R. (1996) 'Trauma history and personal narratives. Some clues to coping among survivors of child abuse.' *Child Abuse and Neglect* 20(1), 45-54.
- Knijff, H.W. de (1987) *Venus aan de leiband*. Kampen.
- Koffeman, L.J. (1998) 'Waarheid, verzoening en vergeving in Zuid-Afrika.' In: Houtman, C. e.a. (red.) *Ruimte voor vergeving*. Kampen.
- Koopman-Iwema, A.M. (1980) *Macht, motivatie, medezeggenschap*. Assen.
- Korte, G.J.N. de (1996) *Pastoraat van de verzoening. Mogelijkheden en grenzen van de theologie van het Woord, met name van Eduard Thurneysen, voor het katholiek pastoraat*. Zoetermeer.
- Krebs, T. (1998) 'Church structures that facilitate pedophilia among Roman Catholic clergy.' In: Shupe, A. (ed.) *Wolves within the fold. Religious leadership and abuses of power*. New Brunswick (NJ).
- Krondorfer, B. (1996 ed.) *Men's bodies, men's Gods*. New York.
- Laan, J.H. van der (1979) 'De Praxis van de praktische theologie' In: Heitink, G. e.a. (red.) *Voortgang. Een bundel theologische opstellen ter gelegenheid van het 125-jarig bestaan van de theologische hogeschool der Gereformeerde Kerken te Kampen*. Kampen.
- Laan, J.H. van der (1989) *Ernst Lange en de prediking*. Kampen.
- Laan, J.H. van der (1990) 'Evaluatie met het oog op praktisch-theologische theorievorming.' In: Schippers, K.A. e.a., *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk*. Kampen.
- Laan, J.H. van der (1994) *Geloofspraxis en pastoraal handelen*. Kampen.
- Lamb, S. & Coakley, M. (1993) "'Normal" childhood sexual play and games. Differentiating play from abuse.' *Child Abuse and Neglect* 17, 515-526.
- Lascaris, A. (1993) *Het soevereine slachtoffer. Een theologisch essay over geweld en onderdrukking*. Baarn
- Leib, F.B. (1997) *Friendly competitors, fierce companions. Men's ways of relating*. Cleveland (OH).
- Lew, M. (1988) *Victims no longer. Men recovering from incest and other sexual abuse*. New York.
- Lichtenburg, C. van & Thoof, L. (2000) *Het geminachte lichaam*. Amsterdam.
- Liddle, A.M. (1993) 'Gender, desire and child sexual abuse. Accounting for the male majority.' *Theory, Culture and Society* 10, 103-126.
- Lieshout, Ted van (1999) *Zeer kleine liefde*. Amsterdam.
- Lindijer, C.H. (1979) *Schuld en pastoraat*. Den Haag.
- Lisak, D. (1994) 'The psychological impact of sexual abuse. Content analysis of interviews with male survivors', *Journal of Traumatic Stress* 7(4), 525-548.
- Lisak, D. (1995) 'Integrating a critique of gender in the treatment of male survivors of childhood abuse.' *Psychotherapy* 32/2, 258-269.
- Love, P. (1990) *The emotional incest syndrome*. New York.
- Luster, T. & Small, S.A. (1997) 'Sexual abuse history and problems in adolescence. Exploring the effects of moderating variables.' *Journal of Marriage and the Family* 59/Febr, 131-142.
- Luther, H. (1992) *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart.
- Mackey, V. (1997) *Restorative justice. Toward nonviolence*. Louisville (KY).
- MacKnee, C.M. (1996) 'Peak sexual and spiritual experience. Exploring the mystical relationship.' *Theology and Sexuality* 5, 97-115.
- Manion, I.G., McIntyre, J., Firestone, P., Ligezinska, M., Ensom, R. & Wells, G. (1996) 'Secondary traumatization in parents following the disclosure of extrafamilial child sexual abuse. Initial effects.' *Child Abuse and Neglect* 20/11, 1095-1109.

- Matorin, A.I. & Lynn, S.J. (1998) 'The development of a measure of correlates of sexual abuse. The traumatic sexualization survey.' *Journal of Traumatic Stress*, 11/2, 261-280.
- McCloughry, R. (1992) *Men and masculinity. From power to love*. London.
- McFadyen, A.I. (1990) *The call to personhood*. Cambridge.
- McFague, S. (1982) *Metaphorical theology. Models of God in religious language*. London.
- McGuire, M.B. (1996) *Religion. The social context. Third edition*. Belmont (CA).
- McIntosh, D.N. (1995) 'Religion-as-schema, with implications for the relation between religion and coping.' *International Journal for the Psychology of Religion* 5/1, 1-16.
- 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* 1/2, 145-158.
- Mendel, M.P. (1995) *The male survivor. The impact of sexual abuse*. Thousand Oaks.
- Michelson, L.K. & Ray, W.J. (1996 eds.) *Handbook of dissociation. Theoretical, empirical and clinical perspectives*. New York.
- Molemaker, R. (1994) *Goed, mijn zuster, spreken zal ik. Over seksueel geweld, schuld en pastoraat*. Kampen.
- Molm, L.D. (1997) *Coercive power in social exchange*. Cambridge (UK).
- Morgan, D. (1996) 'The masculinity of Jesus in popular religious art.' In: Krondorfer, B. (ed.) *Men's bodies, men's Gods*. New York.
- Morris, L.A. (1997) *The male heterosexual. Lust in his loins, sin in his soul?* Thousand Oaks.
- Müller-Fahrenholz, G. (1997) *The art of forgiveness. Theological reflections on healing and reconciliation*. Geneva.
- Nadeau, J.-G. (1991) 'Éducation "chrétienne" et réaction à l'inceste.' *Prêtre et Pasteur* 94/5, 276-285.
- Nadeau, J.-G. (1995) 'L'Église catholique canadienne et les abus sexuels. Un changement de perspective notable. De la promiscuité sexuelle à l'abus de pouvoir. In: Ménard, C. & Villeneuve, F. (dir.) *Drames humains et foi chrétienne*. Montréal.
- Nagel, D.E., Putnam, F.W., Noll, J.G. & Trickett, P.K. (1997) 'Disclosure patterns of sexual abuse and psychological functioning at a 1-year follow-up.' *Child Abuse and Neglect* 21/2, 137-147.
- Neal, C.J. & Mangis, M.W. (1995) 'Unwanted sexual experiences among christian college women. Saying no on the inside.' *Journal of Psychology and Theology* 23/3, 171-179.
- Nelson, J.B. (1992) *The intimate connection. Male sexuality. Masculine spirituality*. London.
- Nelson, J.B. & Longfellow, S.P. (1994 eds.), *Sexuality and the sacred. Sources for theological reflection*. Louisville (Ky).
- Oppenheimer, J. (1998) 'Politicizing survivors of incest and sexual abuse. Another facet of healing.' *Women & Therapy* 21/2, 79-87.
- Outsem, R. van (1992) *Seksueel misbruik van jongens*, Amsterdam
- Pargament, K.I. (1997) *The psychology of religion and coping. Theory, research, practice*. New York.
- Pattison, S. (2000) *A critique of pastoral care*. London.
- Pellauer, M.D. (1987) 'Violence against women. The theological dimension.' In: Pellauer, M.D. e.a. (eds.) *Sexual assault and abuse. A handbook for clergy professionals*. San Francisco.
- Pellauer, M.D. e.a. (1987 eds.) *Sexual assault and abuse. A handbook for clergy professionals*. San Francisco.
- Peters, D.K. & Range, L.M. (1995) 'Childhood sexual abuse and current suicidality in college women and men.' *Child Abuse and Neglect* 19/3, 335-341.
- Plante, T.G. (1996) 'Catholic priest who sexually abuse minors; why do we hear so much yet know so little?' *Pastoral Psychology*, Vol 44/5, 305-310.
- Poling, J.N. (1996) *Deliver us from evil. Resisting racial and gender oppression*. Minneapolis.
- Pollner, M. (1989) 'Divine relations, social relations, and well-being.' *Journal of Health and Social Behavior* 30, 92-104.

- Popp-Baier, U. (1998) 'Bekeringsverhalen van vrouwen uit de charismatisch-evangelische beweging. Een psychologische benadering.' *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 52/4, 298-311.
- Prendergast, W.E. (1993) *The merry-go-round of sexual abuse. Identifying and treating survivors.* New York.
- Quadrio, C. (1996) 'Sexual abuse in therapy. Gender issues.' *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry* 30/1, 124-133.
- Ramaker, T. (1996) 'Het lichaam in de film.' In: Rietkerk, W.G. (ed.) *Platzak bij de wensput; facetten van de moderne jeugdcultuur.* Kampen.
- Bernink, M. (1993) 'Vrolijk vlees. Splatterfilms en het lichaam.' In: J. Goedegebuure (red.) *Het verdeelde lichaam. Ervaring en verbeelding van lichamelijke in een gefragmenteerde cultuur.* Baarn.
- Raschke, C.A. & Raschke, S.D. (1995) *The engendering God. Male and female faces of God.* Louisville (KY).
- Rick, S.S. (1999) *Coping behaviors of sexually abused boys as related to levels of depression and hopelessness.* New Orleans.
- Ricoeur, P. (1991) *Tekst en betekenis.* Baarn.
- Ricoeur, P. (1995) 'The summoned subject in the school of the narratives of the prophetic vocation.' In: Ricoeur, P., *Figuring the sacred; religion, narrative and imagination.* Minneapolis.
- Rind, B. & Tromovitch, P. (1997) 'A meta-analytical review of findings from national samples on psychological correlates of child sexual abuse.' *The Journal of Sex Research* 34/3, 237-255.
- Rind, B., Tromovitch, P. & Bauserman, R. (1998) 'A meta-analytic examination of assumed properties of child sexual abuse using college samples.' *Psychological Bulletin* 124/1, 22-53.
- Rosetti, S.J. (1995) 'The impact of child abuse on attitudes toward God and the catholic church.' *Child Abuse and Neglect* 19/12, 1469-1481.
- Sanders, C.M. (1989) *Grief. The mourning after.* New York.
- Sandfort, Th. (1988) *Het belang van de ervaring. Over seksuele contacten in de vroege jeugd en seksueel gedrag en beleven op latere leeftijd.* Utrecht.
- Saradjian, J. (1996) *Women who sexually abuse children. From research to clinical practice.* Chichester.
- Sarbin, T.R. & Scheibe, K.E. (1983) 'A model of social identity'. In: Sarbin, T.R. & K.E. Scheibe, (Eds.) *Studies in social identity.* New York.
- Savin-Williams, R.C. (1998) "...And then I became gay". *Young men's stories.* New York.
- Schilder, A. (1987) *Hulpeloos maar schuldig.* Kampen.
- Schoemaker, B. (1991) *Niet gehoord en niet gezien: verwerking van seksuele trauma's bij vrouwen en mannen.* Amsterdam/Lisse.
- Schuilenga, M. (1993) 'Een bevrijdingstheologie van het lichaam.' In: J. Goedegebuure (red.) *Het verdeelde lichaam. Ervaring en verbeelding van lichamelijke in een gefragmenteerde cultuur.* Baarn.
- Schulte, J.G., Dinwiddie, S.H., Pribor, E.F. & Yutzy, S.H. (1995) 'Psychiatric diagnoses of adult male victims of childhood sexual abuse.' *Journal of Nervous and Mental Diseases* 183/2, 111-113.
- Seymour, A. (1998) 'Aetiology of the sexual abuse of children. An extended feminist perspective.' *Women's Studies International Forum* 21/4, 415-427.
- Sherrod, D. (1987) 'The bonds of men: problems and possibilities in close male relationships.' In: Brod, H. (ed.) *The making of masculinities. The new men's studies.* Boston.
- Shupe A. (1998) 'Introduction. The dynamics of clergy malfeasance.' In: Shupe, A., (ed.) *Wolves in the fold. Religious leadership and abuses of power.* New Brunswick (NJ).
- Smedes, L. (1998) *Vergeven is genezen.* Kampen.

- Smith, C.E., Reinert, D.F., Horne, M., Greer, J.M. & Wicks, R. (1995) 'Childhood sexual abuse and spiritual development among women religious.' *Journal of Religion and Health* 34/2, 127-133.
- Spaank, K. (1992) *Het strafbare lichaam*. Amsterdam.
- Spence, D.P. (1994) 'Narrative truth and putative child abuse.' *The International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis* 52/4, 289-303.
- Stanko, E.A. & Hobdell, K. (1993) 'Assault on men. Masculinity and male victimization.' *British Journal of Criminology* 33/3, 400-415.
- Stayton, W.R. (1996) 'Sexuality and the body.' In: Thatcher, A. & Stuart, E., *Christian perspectives on sexuality and gender*. Grand Rapids.
- Stolk, B. van (1991) *Eigenwaarde als groepsbelang. Sociologische studies naar de dynamiek van zelfwaardering*. Houten.
- Streib, H. (1991) *Hermeneutics of metaphor, symbol and narrative in faith development theory*. Frankfurt am Main.
- Streib, H. (1996) 'Heilsames erzählen. Pastoraltheologische und pastoralpsychologische Perspektiven zur Begründung und Gestaltung der Seelsorge.' *Wege zum Menschen* 48, 339-359.
- Streib, H. (1997) *Fiction has the power to remake reality - the religious educator as storyteller. Suggestions from Paul Ricoeur's work*. Paper for the research interest group at the annual meeting of APRRE, San Francisco.
- Strijards, H. (1997) *Schuld en pastoraat. Een poimenische studie over schuld als thema voor het pastorale groeps gesprek*. Kampen.
- Summit, R.C. (1988) 'Hidden victims, hidden pain. Societal avoidance of child sexual abuse.' In: Wyatt, G.E. & Johnson Powell, G. (eds.) *Lasting effects of child sexual abuse*. Newbury Park.
- Sundén, H. (1966) *Die Religion und die Rollen*. Berlin
- Sundén, H. (1975) *Gott erfahren. Das Rollenangebot der Religionen*. Berlin
- Tanner, K.E. (1998) *God and creation in Christian theology. Tyranny or empowerment*. Oxford (UK).
- Tanner, F. (1990) *Eros en religie. Sexualiteit en spiritualiteit*. Haarlem.
- Thomson, J.G., Marolla, J.A. & Bromley, D.G. (1998) 'Disclaimers and accounts in cases of catholic priests accused of pedophilia.' In: Shupe, A. (ed.) *Wolves within the fold. Religious leadership and abuses of power*. New Brunswick (NJ).
- Tieleman, D. (1995) *Geloofscrisis als gezichtsbedrog. Spiritualiteit en pastoraat in een postmoderne cultuur*. Kampen.
- Tieleman, D. (2000) *Leven met verbeelding*. Kampen.
- Tjoelker, G. (1995) *Mannenvriendschap en homofobie*. Utrecht (n.u. doctoraalscriptie).
- Tonkens, E., Bussemaker, E. & Hermes, J. (1995) 'Het doorbreken van mannelijkheid als stilziggende norm. Inleiding op het thema.' *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 16(2) / 62, 115-131.
- Tracy, D. (1981) *The analogical imagination*. New York.
- Uden, M.H.F. van (1985) *Religie in de crisis van de rouw. Een exploratief onderzoek door middel van diepte-interviews*. Nijmegen.
- Uitert-Levy, T. van (1996) 'Taal en trauma. De omgekeerde toren van Babel.' In: Vos, H.P.J. & Bos, L. (Eds.), *Geboren, gebroken en gedicht. Primaire relaties, trauma en verslaving*. Nieuw Hoog-Hullen.
- Ullman, C. (1989) *The transformed self. The psychology of religious conversion*. New York
- Ulmer, B. (1990) 'Die Autobiographische Plausibilität von Konversionserzählungen.' In: Sparr, W. (Hrsg.) *Wer schreibt meine Lebensgeschichte?* Gütersloh.
- Ussel, J. van (1975) *Intimiteit*. Deventer.
- Veltkamp, H.J. & Zee, I. van der (1994) *Het leven rijmt niet*. Baarn.
- Ven, J.A. van der, (1990) *Entwurf einer empirischen Theologie*. Kampen.
- Ven, J.A. van der Ven & Vossen, H.J.M. (1995) *Suffering: why for God's sake?* Kampen.
- Ven, J.A. van der & Visscher, C. (1985) 'Empirische methodologie in de pastoraaltheologie' In: Ven, J.A. van der (red.) *Pastoraal tussen ideaal en werkelijkheid*. Kampen.

- Violato, C. & Genuis, M. (1993) 'Problems of research in male child sexual abuse. A review', *Journal of Child Sexual Abuse* 2(3), 33-54
- Vitz, P.C. & Mango, P. (1997) 'Kernbergian psychodynamics and religious aspects of the forgiveness process', *Journal of Psychology and Theology* 25/1, 72-80.
- Vivelo, F.R. (1998) *Power and its consequences. A rational perspective*. Lanham (MD).
- Voestermans, P. (1993) 'Het verdeelde lichaam. Over het lichaam en de dingen die niet meer voorbij gaan.' In: J. Goedegebuure (red.) *Het verdeelde lichaam. Ervaring en verbeelding van lichamelijke in een gefragmenteerde cultuur*. Baarn.
- Vos, H.P.J. (1996) 'Gevangen in herhaling.' In: Vos, H.P.J. & Bos, L. (Eds.), *Geboren, gebroken en gedicht. Primaire relaties, trauma en verslaving*. Nieuw Hoog-Hullen.
- Vossen, H.J.M. (1985) *Vrijwilligerseducatie en pastoraat aan rouwenden*. Kampen.
- Vries, J. de (1998) *Ontwikkeling van autonomie als basis van heling. Onderzoek naar de betekenis van ontmoeting tussen hulpverlener en hulpvrager in helingsprocessen van mensen met incest en andere geweldervaringen in de jeugd*. Baarn.
- Watkins, W.G.A. & Bentovim, A. (1992) 'The sexual abuse of male children and adolescents. A review of current research', *The Journal of Child Psychology and Psychiatry* 33/1, 197-248.
- Weber, O. (1962) *Grundlagen der Dogmatik, Band 2*. Neukirchen.
- Weingarten, K. & Cobb, S. (1995) 'Timing disclosure sessions. Adding a narrative perspective to clinical work with adult survivors of childhood sexual abuse.' *Family Process* 34, 257-269.
- Wellman, M.M. (1993) 'Child sexual abuse and gender differences. Attitudes and prevalence.' *Child Abuse and Neglect* 17, 539-547.
- Wiehe, V.R. (1998) *Understanding family violence. Treating and preventing partner, child, sibling and elder abuse*. Thousand Oaks.
- Wiggins Frame, M. (1996) 'The influence of gender and gender-pairings on clergy's identification of sexually ambiguous behavior as sexual harassment.' *Pastoral Psychology* 44 /5, 295-304.
- Wink, W. (1984) *Naming the powers*. Philadelphia.
- Wink, W. (1986) *Unmasking the powers. The invisible forces that determine human existence*. Philadelphia.
- Wink, W. (1992) *Engaging the powers. Discernment and resistance in a world of domination*. Minneapolis.
- Wulff, D. (1991) *Psychology of religion*. Chichester.
- Yip, A.K.T. (1997) *Gay male christian couples. Life stories*. Westport (CT).
- Young, K. (1989) 'Narrative embodiments: enclaves of the self in the realm of medicine'. In: Shotter, J. & Gergen, K.J. (eds.), *Texts of identity*. London. Zlotnick, C., Shea, M.T., Begin, A., Pearlstein, T., Simpson, E. & Costello, E. (1996) 'The validation of the trauma symptom checklist-40 (TSC-40) in a sample of inpatients.' *Child Abuse and Neglect* 20/6, 503-510.