

Spirituele genezing: een soort pleonasme

Sjaak van der Geest

Spirituele genezing; het bijvoeglijk naamwoord suggereert dat er iets aan de hand is met deze genezing. Het is geen gewone genezing zoals die tot stand komt in normale medische situaties: na een paar dagen rust in bed, na een bezoek aan de huisarts, na een operatie in een ziekenhuis. Zo'n normale genezing behoeft geen specificatie. Niemand spreekt daar van een 'lichamelijke genezing'. Dat zou een pleonasme zijn. Maar als het anders gaat, hebben we een toevoeging nodig: spiritueel, of religieus, of magisch, of symbolisch, of sjamanistisch, of traditioneel, of gebeds-. In 'spirituele genezing' gaat het dan ook altijd om het andere en/of de andere, om het afwijkende, het buiten-gewone. In dit essay wil ik het echter hebben over het ongewone van het 'gewone', over het spirituele van het lichamelijke.

Het gewone is wat plaatsvindt in de natuurwetenschappelijke geneeskunde. Wat gewoon is, behoeft geen verklaring; het vraagt er niet om. Het roept geen verbazing, ongeloof of ergernis op. Maar wat afwijkt, bedreigt in zekere zin de rust van de alledaagse orde en moet verklaard worden, liefst op zo'n manier dat de gewone orde bevestigd wordt.

Studies naar spirituele genezing gaan altijd over niet-biomedische geneeswijzen, in onze eigen maatschappij, of elders, in een vreemde cultuur. Mijn vak, de medische antropologie, heeft daar flink aan meegeholpen. Er zijn legio studies over genezingspraktijken waarin religie, magie en symboliek de verklarende begrippen zijn. Ze zijn bijna alle gesitueerd in zogenoemde niet-westerse culturen en – recentelijk – in alternatieve medische circuits.

Twee voorbeelden van antropologisch onderzoek naar spirituele genezing

De Amerikaanse antropologe Katja Finkler heeft onderzoek gedaan onder spirituele genezers in Mexico. Zij was vooral geïnteresseerd in het resultaat van hun therapieën. Ze probeerde die resultaten te meten en te verklaren; dat laatste op antropologische wijze, door de praktijken van de genezers en de problemen van hun patiënten in een brede sociale, culturele en economische context te plaatsen. Finkler besloot zelf in de leer te gaan bij een genezeres om spirituele genezing beter, van dichterbij en van binnenuit, te kunnen observeren en begrijpen.

Enkele belangrijke bevindingen waren, dat bij ongeveer een kwart van de behandelingen duidelijk sprake was van succes en bij een derde van falen. Voor de overige behandelingen was dat moeilijk vast te stellen. Succes en falen bepaalde zij aan de hand van wat de patiënten haar vertelden. Finkler constateerde verder dat – in tegenstelling tot wat men vaak beweert (cf. Van der Veen 1989) – de band tussen genezer en patiënt helemaal niet zo persoonlijk en ‘warm’ was. Genezers gedroegen zich vaak autoritair tegenover hun patiënten en communiceerden nauwelijks met hen. De verklaring voor hun effectiviteit zocht Finkler daarom niet in de therapeutische relatie, maar in de therapeutische techniek en in het daarin gestelde vertrouwen. Een gedeeld geloof in de religieuze wortels van ziekte en genezing gaf technieken, zoals rituele reiniging, hun therapeutische kracht.

Een Nederlandse collega, Gerard Roelofs, heeft onderzoek gedaan naar gebedsgenezing bij charismatische katholieken in België. In een van zijn publicaties analyseert hij de gebeurtenissen tijdens een gebedsbijeenkomst. De bijeenkomst is massaal. Er kan geen sprake zijn van persoonlijk contact tussen genezer en patiënt. Toch raken woorden van de voorganger bepaalde zieken, omdat zij direct op hen van toepassing lijken. Opnieuw is daar het gedeelde geloof in de mogelijkheid van genezing dat wonderen verricht. Met deze woorden, aldus Roelofs (1990, 207): “... krijgen de patiënten bouwstenen aangereikt waarmee ze een verhaal kunnen produceren

dat hun genezingsproces vorm en inhoud verleent”.

Wat opvalt in beide voorbeelden – en ook in de hier gepubliceerde bijdragen – is dat in deze verklaringen spirituele genezing voorgesteld wordt als een gebeurtenis die afwijkt van reguliere genezing. Het afwijkende is datgene waarop de antropologische analyse zich concentreert: gedeeld geloof, de betekenis en kracht van woorden en de werking van symbolen.¹ In effectiviteitsstudies van biomedische praktijken komt men zulke begrippen hoogst zelden tegen. Finkler (1985, 7v.):

My analysis of the requisites for recovery from illness reveals cognitive models affecting the deepest level of experience. Of course, not all afflictions require symbolic mediation. Biomedicine, which treats human disease by technical management, also has a wide array of symbolic and cultural components, but they are not meaningful to nonindustrial or marginally industrial populations ... Unlike biomedicine, nonbiomedical therapeutic systems use symbols that emerge from the depths of their cultural experience and that reach the bearers of that culture at the most profound levels of their existence.

Ik ben het niet met haar eens. Ook biomedische symbolen raken diepe emoties in mensen, zelfs als die mensen er weinig tot niets van begrijpen en uit een andere cultuur stammen dan die waaruit de natuurwetenschap ontstond. Ik wil het ‘ongewone’, afwijkende, alternatieve van spirituele genezing relativeren. Wat bij Jomanda, in New Age, bij een charismatische viering of bij een Mexicaanse gebedsgenezeres gebeurt, verschilt niet veel van wat wij dagelijks ervaren in onze reguliere gezondheidszorg. Ik hoop biomedische en andere genezing dichterbij elkaar te brengen. Daarvoor is het nodig dat ik de begrippen religie, magie en wetenschap nader onderzoek. Maar eerst een huiselijk intermezzo.

Over elektriciteit en menselijke stemming

Mijn schoonmoeder, 84 jaar, is opgevoed in de leer van de Zuinigheid, en zuinigheid vult nog steeds vele terreinen van haar

leven. Water en licht zijn twee concrete voorbeelden. Als ze het gebruik van water en licht tot het uiterste kan beperken, geeft dat haar een gevoel van grote voldoening. 's Avonds als het donker wordt en ze bij de televisie gaat zitten, doet ze alle lichten in de kamer uit. Alleen het kleine lampje in de wasemkap boven het gasfornuis blijft branden. De schemer die haar omringt voelt aan als een warme weldadige deken. Ze zit goed, alles klopt, alles is in orde. De zuinigheid die ze heeft leren waarderen als een kostbaar goed, wordt op dat moment gerealiseerd. Ze voelt zich daarin geborgen.

Haar dochter is – misschien begrijpelijk – heel anders. Voordat zij zich 's avonds aan tafel zet om de krant te lezen of een brief te schrijven doet zij vijf lampen en lampjes aan en steekt op vier plaatsen kaarsen en waxinelichtjes aan. Dan pas is er de vereiste sfeer van huiselijkheid waarin zij zich prettig voelt.

Deze twee voorbeelden gaan, op het eerste gezicht, over twee gescheiden zaken: over het gebruik van energie en over menselijke stemming, maar ik presenteer ze hier ter illustratie van één verschijnsel dat ik 'magie' zou willen noemen.

Twee dingen vallen op in de geschetste huiselijke taferelen. Moeder en dochter doen beiden iets wat volkomen buiten hen staat, iets wat praktisch gezien weinig met hun innerlijke gemoedsstemming heeft uit te staan: ze draaien aan lichtknoppen. Door die actie lijken ze echter ook aan 'knoppen' in hun eigen lichaam te draaien, hoewel dat niet direct de intentie hoeft te zijn. Iets externs heeft interne gevolgen. De moeder handelt uit zuinigheid, het is een automatische handeling, maar ze voelt zich er wel bij. Bij de dochter is er meer intentie aanwezig. Ze probeert de kamer met allerlei lampjes en lichtjes 'gezellig' te maken. Vervolgens neemt de gezellige kamer bezit van haar en – hoopt ze – van de andere eventuele aanwezigen. Het licht en de warmte, externe fysische verschijnselen, transformeren in interne psychologische en somatische effecten.

Het tweede dat opvalt is dat moeder en dochter het tegenovergestelde doen om hetzelfde te bereiken: zich prettig voelen. Het eerste effect (het aan- en uitgaan van licht) kan natuurweten-

schappelijk verklaard worden. Het tweede (de gemoedsstemming die erop volgt) onttrekt zich aan zo'n verklaring. Het tweede effect zou men magisch kunnen noemen. In fysieke zin is er geen direct, dus ook geen noodzakelijk verband tussen de lichtknop en het gevoel. Dat blijkt: de moeder wil het licht uit, de dochter aan. Als de kinderen op bezoek komen en hun moeder in het donker aantreffen, is het eerste wat ze doen alle lichtknoppen aandraaien.

Waarom de een zich happy voelt bij het aandraaien van het licht en de ander niet, lijkt een onbelangrijke vraag maar is het niet. Het is bovendien een lastige vraag. De vraag kan als symbool staan voor het verschil tussen de natuurwetenschappelijke en sociaal-wetenschappelijke benadering. Een bekende Nederlander heeft ooit gezegd dat een socioloog iemand is die ontdekt heeft dat het licht uitgaat wanneer men de knop omdraait. Er blijkt echter meer aan de hand. De lichtknop doet nog heel andere dingen. Er zit magie in. Daar wil ik het nu over hebben: over het placebo-effect van lichtknoppen en andere technische zaken.

Magie

De term *magie* heeft gewoonlijk een negatieve betekenis. Vaak wordt hij gebruikt als het tegenovergestelde van 'wetenschap'. *Magie* staat dan voor wat wetenschappelijk gezien niet klopt. De term slaat op onwetenschappelijk, primitief denken. *Magie* is verkeerde causale verbanden leggen, pseudo-wetenschap. De oude leunstoel-antropoloog Frazer noemde *magie* een 'bastaardwetenschap'. Het onderscheid *magie* - wetenschap diende een etnocentrisch doel: wij hebben het bij het rechte eind, zij vergissen zich; wij hebben wetenschap, zij *magie*.

In het verleden is de term 'magie' ook herhaaldelijk gebruikt als contrast met 'religie', wederom in ongunstige zin. De gelovige van een religie is niet zo naïef om praktische voordelen na te streven door middel van zijn religie. Rituelen en gebeden geven slechts uitdrukking aan een geloof in een zingevend geheel. Als ze praktisch nut hebben, is dat omdat ze mensen in staat stellen

hun geloofsbeleving met anderen te delen. Magie daarentegen is expliciet instrumenteel; zij is gericht op het verwerven van concrete resultaten via gebeden en rituelen, resultaten die men op 'normale' wijze niet denkt te kunnen bereiken. Ook hier was er de ethocentrische intentie: zij praktiseren magie, wij hebben een religie. De antropoloog Malinowski heeft aan het begin van deze eeuw veel moeite gedaan meer begrip voor 'magie' te kweken. Magisch denken, betoogde hij, is minder irrationeel dan wij menen. Voortdurend worden wij geconfronteerd met de grenzen van ons vermogen om bepaalde dingen tot stand te brengen. In onze onzekerheid over het eindresultaat voegen wij bepaalde woorden, gebaren, ingrediënten toe om de kans te verhogen dat de actie succes zal hebben. We spreken bemoedigende woorden uit, we zetten bloemen op tafel, we steken kaarsen aan. Die woorden, gebaren en ingrediënten, moeten we toegeven, hebben misschien niet een fysisch causaal effect, maar 'je weet nooit', misschien helpen ze. We doen een beroep op begrippen uit de psychologie en zeggen dat ze ons meer zelfvertrouwen geven, of ons opluchten. Malinowski:

Man, engaged in a series of practical activities comes to a gap; the hunter is disappointed by his quarry, the sailor misses propitious winds, the canoe builder has to deal with some material of which he is never certain that it will stand the strain, or the healthy person suddenly feels his strength failing. What does man do naturally under such conditions, setting aside all magic, belief and ritual? Forsaken by his knowledge, baffled by his past experience and by his technical skill, he realizes his impotence. Yet his desire grips him only the more strongly; his anxiety, his fears and hopes, induce a tension in his organism which drives him to some sort of activity. Whether he be savage or civilized, whether in possession of magic or entirely ignorant of its existence, passive inaction, the only thing dictated by reason, is the last thing in which he can acquiesce. His nervous system and his whole organism drive him to some substitute activity (79).

Malinowski schrijft verdedigend. Hij tracht de lezer te overtuigen dat niet alleen de 'wilde' maar ook de 'beschaafde' mens magische trekken heeft. Magie is 'normaal', maar het blijft een lichte-

lijk irrationele reactie, het is een substituuat voor rationeel gedrag.

Voor die tijd, toen magie nog het kenmerk van de primitieve mens was, ging Malinowski's betoog zeer ver. Magie is niet iets wat alleen de ander heeft, ook wij, beschaafde mensen, opgevoed met de zegeningen van de natuurwetenschap, praktiseren magie. De grote stap vooruit was, dat magie niet meer exclusief aan anderen werd toegeschreven. Malinowski blijft echter steken in het denken van zijn tijd als hij magie tegenover wetenschap stelt. Magie blijft het kinderlijke, foutieve, maar psychologisch verklaarbare denken. Het is 'menselijk' om magisch te denken, maar het klopt niet.

In het normale spraakgebruik heeft magie nog steeds die betekenis. Met 'ritueel' deelt 'magie' het imago van het nutteloze. Het volgende citaat illustreert dit treffend voor het gebied van de geneeskunde:

Wij hebben 25 jaar lang patiënten die een hartoperatie moesten ondergaan geklopt ... om eventueel slijm in de longen los te maken, zodat ze geen longontsteking zouden krijgen. Dat was een heilig ritueel – tappotage heette het heel chic. Nu is uit twee grote onderzoeken gebleken dat het niks uitmaakt. Je krijgt longontsteking of je krijgt het niet, maar dat kloppen maakt geen verschil. Maar het kost de grootste moeite om dat af te schaffen. Het is een ritueel, fictie, en daar zit de geneeskunde vol mee. Er is alle reden om aan te nemen dat een derde van wat dagelijks in de geneeskunde gebeurt, geen enkel nut heeft. En dus magie is.²

Dit citaat typeert hoe in de geneeskunde de term 'magie' gebruikt wordt: als datgene wat niet werkt en wat eigenlijk niet in de geneeskunde thuis hoort. Ik stel echter dat wat wij magie noemen niet tegenover, niet buiten de wetenschap staat, maar inherent is aan iedere vorm van wetenschap. Met name in de geneeskunde is dat overduidelijk, maar je oog moet er wel eerst op vallen.

Mijn betoog zal hoofdzakelijk bestaan uit het slechten van de scheiding en tegenstelling tussen geneeskunde en magie. Maar eerst nog die andere oppositie: religie versus wetenschap.

Religie

De antropoloog Clifford Geertz begint een beroemd artikel over religie met een lange definitie, die hij in vijf stukken verdeelt: 1. Religie is een systeem (samenhangend geheel) van symbolen; 2. dat in de mens sterke blijvende stemmingen en overtuigingen teweeg brengt; 3. door ideeën van een algemene bestaansorde te formuleren; 4. en die zozeer te omkleden met een sfeer van feitelijkheid; 5. dat de stemmingen en de overtuigingen (zie 2) buitengewoon realistisch lijken.

Vervolgens neemt Geertz elk van die vijf zinsdelen onder de loep en licht die uitgebreid toe. Hij legt uit wat symbolen zijn (en doen – zonder symbolen zouden we niet kunnen leven), wat hij bedoelt met 'stemmingen' en 'overtuigingen', enzovoort. Ik zou vooral aandacht willen besteden aan het derde punt: ideeën van een algemene bestaansorde. Geertz zegt: de mens is een orde-scheppend wezen. Als er één ding is waar mensen een hekel aan hebben, is dat chaos; daarmee bedoelt hij niet zozeer een afwas die een week blijft staan (maar dat ook!), maar chaos in een existentiële, filosofische zin: de onaanvaardbaarheid van de gedachte dat niets 'klopt'. Als ons iets overkomt dat helemaal niet kan (je stapt op je fiets en die gaat opeens de lucht in), dan zoeken we totdat we een verklaring hebben, totdat we het verschijnsel begrepen hebben, 'tot de orde geroepen'. Hetzelfde geldt voor gebeurtenissen die ons in ethische of filosofische zin onjuist toeschijnen. Geertz maakt een onderscheid tussen drie soorten ervaring die chaos dreigen te veroorzaken en om die reden krachtig bestreden worden: *bafflement* (verbazing over iets dat in strijd lijkt met onze logica), *suffering* (het lijden dat ons zinloos overkomt) en *evil* (het probleem van het kwaad: waarom gaat het de bozen beter dan de braven; waarom hebben de brutalen de halve wereld? Waarom is alles zo oneerlijk?). Geertz zegt: door het onbegrijpelijke te verklaren, door het lijden een zin te geven, door het kwaad recht te trekken, wordt de chaos overwonnen. Even leek het alsof alles een grote onrechtvaardige zinloze troep was, maar er is toch orde: zij die moeten lijden ontvangen hun beloning, de

misdadigers zullen uiteindelijk hun straf niet ontlopen. Alles komt uiteindelijk weer goed. Dat is – heel simplistisch – wat religie is en doet. Religie geeft zin aan ons leven, het schept orde in het bestaan. Religie laat zien waar het eigenlijk om draait, wat het hoogste goed is, en helpt ons zo te leven dat dat hoogste goed niet verloren gaat, hoezeer het ook bedreigd wordt.

Het aantrekkelijke van Geertz' visie op religie is dat God er niet noodzakelijk in voorkomt. Religie is het geloof in iets wat als ultieme waarheid wordt beschouwd en in die hoedanigheid zekerheid en zin verleent aan het leven van de gelovige. Dat geloof kan betrekking hebben op bovennatuurlijke wezens of krachten, maar ook op het stelsel van ideeën en verklaringen dat we aanduiden met 'wetenschap'. De etymologie is dubieus, maar ik leid religio graag af van ligare, binden. Re-ligare zou men dan kunnen vertalen als opnieuw binden, in tweede instantie bij elkaar brengen.³ In religie komen de brokstukken samen en gaan één geheel vormen. Het moet kloppen. Dat geldt voor de theologie, maar ook voor de psychologie, de natuurwetenschap, de geneeskunde.

Zo beschouwd wordt de tegenstelling natuurwetenschap - religie inderdaad problematisch. Voor wie de wetenschap ultieme verklaringen biedt (laatdunkend aangeduid als 'sciëntisme'), is zij een religie. Religie is dus wat mensen doen met de uitkomsten van de wetenschap. Zij verbinden er betekenissen aan, trekken er conclusies uit, en putten er troost en hoop uit waarmee ze kunnen leven. Alles waar mensen de hand aan slaan en hun zinnen op zetten, breidt zijn betekenis uit. Overstijgt zichzelf. Niets in menselijke culturen is slechts wat het is. Malinowski heeft die 'uitbreiding' van betekenis treffend uitgedrukt toen hij magie omschreef als de ritualisering van menselijk optimisme: "Magic expresses the greater value for man of confidence over doubt, of steadfastness over vacillation, of optimism over pessimism" (1948, 90). Magie én religie zijn onafscheidelijk verbonden met alle belangrijke menselijke activiteiten, inclusief de wetenschap.

Het trio magie, religie en wetenschap mag dan door scherpzinnige (en etnocentrische) geesten kundig onderscheiden en uit elkaar gehaald zijn, in de praktijk van alledag zijn het hoogstens

facetten van één levende werkelijkheid. Zij zijn ten prooi gevallen aan een dualistisch wereldbeeld, waarin het spirituele tegenover het fysieke en het subjectieve tegenover het objectieve geplaatst werd. De onhoudbaarheid van het dualisme blijkt nergens zo duidelijk als in de geneeskunde, uitgerekend het instituut dat men geneigd is te zien als het paleis van dualistisch denken en handelen. Iedere genezing is spiritueel. Daarmee bedoel ik dat genezing altijd een spirituele kwaliteit heeft. Mensen kunnen niet non-spiritueel genezen. Vandaar de titel van dit essay: spirituele genezing is een pleonasme.⁴

*Spirituele genezing*⁵

Het is gemakkelijk de spot te drijven met het dualisme, maar het valt niet te ontkennen dat het beantwoordt aan een authentieke menselijke ervaring die – naar het mij toeschijnt – universele trekken heeft. Voortdurend hebben mensen het gevoel dat hun lichaam zich onttrekt aan hun gezag, dat het doet wat het wil en wat zij soms niet willen; dat het, kortom, een gescheiden bestaan leidt. Die ervaring culmineert in het moment van sterven, als het lichaam er nog is, maar zijn geestelijke vermogens verloren heeft. Bovendien heeft het dualisme zich ook in ons spreken genesteld. We kunnen niet anders dan in dualistische termen spreken, zelfs wanneer wij het dualisme willen bekritisieren.

Het dualisme moet gekritiseerd worden, omdat het niet in staat is de ervaringen van gezondheid en welbevinden én van onbehagen, en ziekte begrijpelijk te maken. De tekortkomingen van het dualisme komen duidelijker in beeld als we ons buigen over het begrip spirituele genezing.

Genezing die tot stand komt zonder fysieke of medicamenteuze interventie maar vooral op taal en ritueel is gebaseerd, 'spirituele genezing', wordt door antropologen wel 'symbolische genezing' genoemd; 'genezing door symbolen' zou echter een betere term zijn. Het begrip 'symbolische genezing' is aanvankelijk ontwikkeld om een antwoord te vinden op de – etnocentrische en medicocentri-

sche – vraag hoe het mogelijk is dat genezing plaatsvindt zonder biomedische behandeling. Medici spreken hier van non-specifieke effecten: de genezing is niet het gevolg van biomedisch ingrijpen, dus is hij van duistere komaf, non-specifiek. Zeg maar: onverklaarbaar. Daarnaast erkennen zij nog het zelf-genezend vermogen van het lichaam, ofwel: het natuurlijk verloop van de ziekte. Dat betekent dat het genezingseffect niet toegeschreven hoeft te worden aan een alternatieve geneeswijze. De patiënt zou sowieso beter geworden zijn.

Voor 'non-specifieke' effecten is het begrip symbolische genezing een poging tot verklaring. De antropoloog Dow (1986) heeft symbolische genezing ongeveer als volgt omschreven. Ziekte is wanorde, een verbodskeling van menselijke gevoelens en ervaringen. Er zijn verschillende niveaus waarop een mens die 'break-down' ondervindt: in zijn natuurlijke omgeving, in zijn sociale omgeving, in zijn bewustzijn en in zijn lichaam, op een bewust niveau, maar ook in fysiologische processen binnen het lichaam die zich aan zijn bewustzijn onttrekken.

Deze verschillende niveaus zijn aan elkaar gerelateerd, ze 'steken elkaar aan'. Die verbinding kan het best als een metonymische relatie gezien worden. Doordat ze aan elkaar 'grenzen', verspreiden bepaalde effecten zich van het ene niveau naar het andere. Zo tracht Dow begrijpelijk te maken dat een verstoring in het sociale leven van iemand tot een verstoring van diens lichaamsfuncties kan leiden. Het omgekeerde gebeurt echter ook. Herstel van orde op één niveau kan tot gevolg hebben dat ook op aangrenzende niveaus de orde terugkeert. Het klinkt als een provocatie, maar een spierverslapper kan een huwelijksrelatie verbeteren. "Wo Es war, soll Ich werden", zei Freud – maar hij bedoelde er natuurlijk iets heel anders mee.

Symbolische genezers zouden hun werkwijze op die 'aanstekelijkheid' baseren. Zij gaan uit van een 'mythische wereld', een stelsel van verklaringen die samenhang en zin produceren. Door met behulp van taal en ritueel aan die wereld van zin te refereren tracht de genezer een begin te maken met het herstel van orde

(zie Lévi-Strauss 1968). Gevoelens van samenhang moeten het gaan winnen van ervaringen van chaos en verbrokkeling. Krachtige symbolen, rituele vervoering en het charisma van de genezer spelen een beslissende rol in het slagen van de behandeling. Als de patiënt zijn gevoel van eigenwaarde terugvindt, strekt dat gevoel zich uit over al zijn ervaringen. Optimisme en vertrouwen keren terug en nemen tenslotte ook bezit van het lichaam. De patiënt wordt beter.

Dat woorden en symbolen zulke verstrekkende gevolgen kunnen hebben in de biologische sfeer is alleen aanvaardbaar voor degenen die het lichaam zien als een open systeem. Alles wat in het lichaam gebeurt, is betekenisvol. Het lichaam is een subject dat betekenis produceert tot in zijn diepste vezels (Buytendijk 1965). De fysiologische processen die plaatsvinden als een individu seksueel opgewonden wordt, honger heeft, uitgelachen wordt of heimwee heeft, illustreren die openheid. Ziekte en genezing zijn lichamelijke processen die niet wezenlijk verschillen van huilen of blozen; ze komen tot stand in een betekenisvolle context.

Het symbolische karakter van biomedische genezing

Het zou een misverstand zijn te denken dat wat tot nu gezegd is over spirituele of symbolische genezing, niet van toepassing is op biomedische genezing. Die opvatting zou bovendien onrecht doen aan de natuurwetenschappelijke geneeskunde. Haar grote successen kunnen immers maar ten dele verklaard worden vanuit de wetenschap. Voor het overige moet geconcludeerd worden dat die successen slechts te begrijpen zijn als 'symbolische genezing'.

Het biomedische denken en handelen is evenzeer onderdeel van een cultuur, een zingevende context, als andere medische tradities, bijvoorbeeld gebedsgenezing. Het geloof in de mythische wereld van een bovennatuurlijke persoonlijkheid die orde op zaken stelt en het leven zin geeft, verschilt niet wezenlijk van het geloof in de natuurlijke orde, zoals die door de natuurwetenschap

verkondigd wordt. De attributen die dit natuurwetenschappelijk geloof gestalte geven: ziekenhuizen, medische instrumenten, laboratoria, farmaceutica, doen in hun symbolisch-geneeskrachtig vermogen niet onder voor de religieuze symbolen bij gebedsgenezing: handoplegging, gebed, lied en bijbel.

In een beroemd artikel over de zogenoemde *bypass*-operatie geeft de antropoloog Moerman (1979) commentaar op wetenschappelijk onderzoek dat een zeer hoog placebo-effect van deze populaire operatie meldde. Bijna alle patiënten verklaarden zich veel beter na de operatie, hoewel bij tachtig percent van hen de doorstroming van het bloed niet verbeterd was, terwijl dat juist het doel van de operatie was.

Moerman (1979, 64) merkt op: "This means that, while the surgery works, *it does not work for the reasons that it is done*. The 'rationality' of the procedure is apparently unconnected with its effectiveness" (cursivering van Moerman). De verklaring voor het spectaculaire succes van de *bypass*-operatie moet volgens hem vooral in de symboliek gezocht worden. Er is hier sprake van een 'kosmisch drama'. Moerman: "De patiënt wordt bewusteloos gemaakt. Zijn hart, bron van leven, vol pijnen, wordt *stil gezet!* Hij is, normaal gesproken, dood. De chirurg herstelt het hart, en de patiënt staat, als Christus, op van de dood."

Wie zo'n dramatische behandeling heeft ondergaan, *moet* zich wel beter voelen. De betekenis die de patiënt verleent aan hetgeen hem overkomen is, neemt bezit van zijn gehele persoon, en verspreidt zich over alle niveaus van zijn bestaan, van zijn omgeving tot in de moleculen van zijn lichaam. Hij is weer gezond.

De ontdekking dat veel medisch succes niet wetenschappelijk verklaard kan worden, heeft geleid tot een levendige discussie over placebo en placebo-effect. Aanvankelijk werd het placebo-effect gezien als een ordeverstoorder, een verschijnsel dat zich niet hield aan de wetten der natuurwetenschap en daarom lastig was. Placebo-effect was een negatief woord, omdat het afbreuk deed aan de biogeneeskunde (Spiro 1986, Vermeire 1995). Moerman wijst op de vergissing die hier gemaakt wordt. Het placebo-effect moet niet als een tegenstander maar als een bondgenoot van

de geneeskunde beschouwd worden. Het voegt iets toe aan de natuurwetenschappelijk verklaarde geneeskracht. Geneeskunde is meer dan een technisch ingrijpen; medische techniek is meer dan techniek.

Als ik zeg dat er magie en religie zit in medische woorden en handelingen, is dat niet een miskennis of geringschatting van het werk van artsen. Ik ontnem artsen niets van hun rationaliteit of effectiviteit. Ik vraag juist aandacht voor de grote reikwijdte van het effect van hun handelen.

Zonder dat zij daar direct op uit zijn, praktiseren artsen en verpleegkundigen dag in dag uit 'spirituele genezing'. Het is niet nodig om naar gebedsgeezers of New Age-specialisten te gaan om 'spirituele genezers' in actie te zien en ook hoeven we niet naar de binnenlanden van Afrika of de rijstvelden van Zuid-Azië af te reizen. Het verschijnsel voltrekt zich dagelijks voor onze ogen in de behandelkamers van huisartsen en in ziekenhuizen en verpleeginrichtingen.

McDermott (1977, 136) heeft de symbolische effecten van de reguliere geneeskunde getracht te verklaren door een onderscheid te maken tussen 'technology' en 'samaritanism'. Technologie omvat alle onderdelen van de geneeskunde die van nut zijn in het genezingsproces, terwijl 'samaritanisme' verwijst naar de handelingen van de arts die morele steun uitdrukken. Dat onderscheid doet de medische wetenschap en technologie echter tekort. De morele, psychologische en religieuze betekenis van de geneeskunde moet niet gezocht worden *naast* de kennis en technologie, in de wijze waarop die aan zieken wordt geboden, maar *in* de medische handelingen en voorwerpen zelf. Zij hebben die betekenis van zichzelf. Zij belichamen wetenschap, magie en religie. Magie is in onze wereld niet teruggedrongen door religie en de opkomst van de natuurwetenschap, zoals Thomas (1973) betoogt. Magie en religie floreren in het hart van de natuurwetenschappelijke geneeskunde, van de eenvoudigste verpleegkundige handelingen tot de meest geavanceerde medische technieken.

De verpleegkundige die een kussen van een patiënt opschudt, doet veel meer dan de fysieke condities van dat kussen comforta-

beler maken voor de patiënt. Het effect van de technische handeling wordt vele malen versterkt dankzij het feit dat de handeling veel meer betekent dan zijn techniek. De handeling is magisch en spiritueel in zijn technische kwaliteit. De arts die een recept uitschrijft, geeft de zieke een teken van zijn betrokkenheid (Pellegrino 1976). De bypass-operatie is tegelijkertijd een religieuze gebeurtenis waarin een wonder gebeurt. Verpleegkundige handelingen, medicijnen en operaties zijn communicatiesymbolen, een term die de antropoloog Van Baal (1971) koos om de essentie van religie weer te geven.

Tot besluit

In een wetenschappelijk betoog worden zaken gewoonlijk uit elkaar gehaald. 'Onderscheiden' is niet voor niets een synoniem voor 'zien'. Ik heb hier echter het tegenovergestelde gedaan. Begrippen die we geleerd hebben als elkaars tegenpool te zien, heb ik bij elkaar gebracht: religie en wetenschap, magie en geneeskunde. Hun helder onderscheid begon averechts op mij te werken. Ik vond het nodig de aandacht te vestigen op gelijkenissen. We zijn aanhangers geworden van een natuurwetenschappelijke religie, maar onderkennen het religieuze karakter ervan niet.⁶ We onderwerpen ons aan magische biomedische rituelen, maar zien de magie niet (en dat is juist het kenmerk van de ware magie).

Ik kan dit illustreren aan de hand van de drie opvattingen over reguliere geneeskunde die Schelling noemt in zijn bijdrage over Jomanda. Die drie opvattingen expliciteren de kritiek van spirituele genezers op de reguliere geneeskunde. Zij vinden deze te rationeel-technisch, met als gevolg dat emotie en intuïtie worden weggedrukt. Zij vinden de reguliere geneeskunde daarnaast te atomistisch en reductionistisch, te weinig oog hebbend voor het geheel, de samenhang. Tot slot vinden zij dat de medische wetenschap de spirituele kant van de mens onvoldoende serieus neemt.

Zij vergissen zich, maar hun vergissing is zeer begrijpelijk. De reguliere geneeskunde doet zich inderdaad voor als rationeel-technisch, atomistisch en onspiritueel. Ik hoop echter duidelijk gemaakt te hebben dat er emotie en intuïtie zit in die rationeel-technische benadering. Machines en geavanceerde medische technieken roepen geloof, hoop en vertrouwen op, bij patiënten én medici. Onze visuele verbeelding van emotie is te veel bijven hangen bij bloemen, zorgende handen, zonsondergangen en – al dan niet doorkliefde – harten. De steriele slangen en koude sensoren van de medische techniek (inclusief de barse stem van de chirurg) produceren en vervullen ook gevoelens. Het zijn sacramenten van spirituele genezing.

Het verwijt dat de reguliere geneeskunde atomistisch is, gaat voorbij aan het feit dat atomisme alleen denkbaar en zinvol is als er een dragend besef is dat elk element, hoe minuscuul ook, deel uitmaakt van een geheel, een systeem. Reparatie van een klein onderdeel heeft slechts effect als dat reparatie van het geheel tot gevolg heeft. Atomisme en reductionisme in de medische wetenschap zijn holisme *in disguise*.

Een gelijksoortig commentaar is ook van toepassing op het derde bezwaar, dat de reguliere geneeskunde geen aandacht heeft voor het spirituele. Dat verwijt heb ik in bijna iedere alinea van dit essay trachten te weerleggen waar ik mij verzette tegen het dualistisch denken. Het sleutelen aan lichamelijke effecten is een hoogst spirituele bezigheid. Het lichaam is de voornaamste 'drager' van menselijke symbolen en betekenissen (cf. Scheper-Hughes & Lock 1987). Parallel aan het vorige bezwaar zou men kunnen zeggen: somatische genezing is vermomde spirituele genezing. De betekenissen die we aan wetenschap en geneeskunde ontnemen en verlenen zijn te vergelijken met de effecten van de lichtknop waarmee ik dit essay begon. Wetenschap en geneeskunde brengen veel meer tot stand dan men op grond van de wetten van de fysica zou mogen verwachten. Dat extra heb ik magie genoemd en het geloof in die haast onbeperkte vermogens religie. Zowel spirituele als reguliere genezing teert op die magische en religieuze werkelijkheid.

- Austin, J.L. (1962), *How to do things with words*, Oxford.
- Baal, J. van (1971), *Symbols for communication: An introduction to the anthropological study of religion*, Assen.
- Brandt, E., 'De witte magie van de arts', in: *De Groene Amsterdammer*, 30 april 1997, 6-9.
- Buytendijk, F.J.J. (1965), *Prolegomena van een antropologische fysiologie*, Utrecht.
- Dow, J. (1986), 'Universal aspects of symbolic healing: A theoretical synthesis', in: *American Anthropologist* 88, 56-69.
- Finkler, K. (1985), *Spiritualist healers in Mexico: Successes and failures of alternative therapeutics*, South Hadley.
- Fernandez, J.W. (1986), *Persuasions and performances: The play of tropes in culture*, Bloomington.
- Finnegan, R. (1969), 'How to do things with words: Performative utterances among the Limba of Sierra Leone', in: *Man* 4, 537-551.
- Geertz, C. (1973), 'Religion as a cultural system', in: C. Geertz, *The interpretation of cultures*, New York, 87-125.
- Geest, S. van der (1995), 'Placebo ergo sum: Naar een antropologische interpretatie van medisch handelen', in: *Medisch Contact* 50 (22), 1659-1663.
- Geest, S. van der (1997), 'Cultuur als placebo', in: M.B. ter Borg et al., *Op zoek naar hoop: over genezing, magie en religie*, Nijmegen, 39-58.
- Lévi-Strauss, C. (1968), 'The effectiveness of symbols', in: *Structural anthropology*, Harmondsworth, 186-205.
- Malinowski, B. (1948), *Magic, science and religion and other essays*, London.
- McDermott, W. (1977), 'Evaluating the physician and his technology', in: *Daedalus* 106, 135-158.
- Moerman, D.E. (1979), 'Anthropology of symbolic healing', in: *Current Anthropology* 20 (1), 59-80.
- Pellegrino, E. (1976), 'Prescribing and drug ingestion: Symbols

- and substances', in: *Drug Intelligence and Clinical Pharmacy* 10, 625-30.
- Roelofs, G. (1990), 'Woorden van kennis: Gebedsgenezing bij charismatische katholieken', in: *Medische Antropologie* 2 (2), 195-209.
- Scheper-Hughes, N. & M. Lock (1987), 'The mindful body: A prolegomenon to future work in medical anthropology', in: *Medical Anthropology Quarterly* 1 (1), 6-41.
- Spiro, H.M. (1986), *Doctors, patients, and placebos*, New Haven.
- Tambiah, S.J. (1968), 'The magic power of words', in: *Man* 3, 175-208.
- Thomas, K. (1973), *Religion and the decline of magic*, Harmondsworth.
- Veen, K.W. van der (1989), 'Ambigüiteit en culturele code in de arts-patiëntrelatie', in: S. van der Geest & G. Nijhof (red.), *Ziekte, gezondheidszorg en cultuur: Verkenningen in de medische antropologie en sociologie*, Amsterdam, 76-88.
- Vermeire, E. (1995), 'Placebo: tegenstrever of bondgenoot?' in: *Huisarts Nu* 24 (4), 149-158.

- dat er een gezondheid bestaat waar het menselijk lichaam buiten staat.
5. De term 'spiritueel' wordt in de hier gebundelde bijdragen in twee verschillende betekenissen gebruikt. In mijn betoog verwijst de term naar het immanente vermogen tot reflectie, nadenken over de omringende werkelijkheid en over zichzelf, betekenisgeving. In de bijdragen van anderen, met name De Jong en Schelling, verwijst 'spiritueel' echter naar een transcendente werkelijkheid. De Jong spreekt over een 'buitenmenselijke wereld' van krachten. Over 'immanent' en 'transcendent' is in de loop der eeuwen veel inkt (en bloed!) gevloeid. Ik wil hier volstaan met de opmerking dat ik, in de brede traditie van auteurs als Feuerbach, Durkheim, de Anglicaanse bisschop John Robinson, de Nijmeegse cultuur-psycholoog Fortmann en de Amsterdamse theoloog Kuitert, het beeld van een wereld van buitenmenselijke krachten opvat als een manier van spreken, een voorstelling, een projectie of ruimtelijke metaforisatie ('buiten', 'boven') van immanente geestelijke vermogens.
6. De ongemakkelijke relatie tussen religie en geneeskunde kwam onlangs op komische wijze in het nieuws toen een vertegenwoordiger van het Vaticaan meldde dat artsen steeds minder bereid zijn een genezing als wonderbaarlijk te erkennen, dat wil zeggen als onverklaarbaar vanuit wetenschappelijk oogpunt. Een door medici erkend wonder is een voorwaarde voor een zaligverklaring in de Rooms-Katholieke Kerk (*NRC-Handelsblad*, 27 december 1997).

Noten

1. Voor beschouwingen door antropologen over de genezende kracht van taal en symbolen, zie bijvoorbeeld: Austin 1962, Fernandez 1986, Finnegan 1969, Lévi-Strauss 1968 en Tambiah 1968.
2. Het citaat is afkomstig van een interview (Brandt 1997) met Dunning naar aanleiding van het verschijnen van diens boek *Stof van dromen*.
3. Iemand heeft mij crop geattendeerd dat *religio* afgeleid zou zijn van een woord dat 'diep nadenken', 'bij zichzelf te rade gaan' betekent.
4. Hetzelfde probleem heb ik met 'geestelijke gezondheid', een begrip waarvan de pleonastische lelijkheid onopgemerkt bleef dankzij de dualistische omgeving waarin het gebezigd werd. De term impliceert dat er ook een gezondheid denkbaar is waaraan de menselijke geest part nōch deel heeft én