

Henk Meeuws

Diaconie

Van grondslagenonderzoek tot een pleidooi voor
een diaconale mystagogie

Narratio

Omslag: detail van schilderij 'Portaal' van Annemarie Keeven.
Foto: Tiddo Braun.
Omslagontwerp: Stijn Braun.

ISBN 978-90 5263 933 8
NUR: 707

© 2011 theologische uitgeverij NARRATIO, Postbus 1006, 4200 CA Gorinchem
tel. 0183 62 81 88 fax 084 739 29 45 e-mail: verkoop@narratio.nl
Actuele informatie is te vinden op www.narratio.nl.
Onze uitgaven zijn ook te koop via de boekhandel en www.kerkboek.nl (ook in België).

Verder mag niets uit deze uitgave verveelvuldigd en/of openbaar gemaakt worden door middel van druk, fotokopie, microfilm, digitale bestandskopie, luisterboek, Digi-boek, Internet-PDF of op welke andere wijze dan ook, behoudens voor eigen gebruik, zonder de voor-afgaande toestemming van de uitgever c.q. de auteur. Citaten tot maximaal vier regels zijn toegestaan, grotere citaten vallen onder het overnamerecht waarvoor toestemming is vereist, tenzij gedaan in het kader van een recensie

DIACONIE

Van grondslagenonderzoek tot een pleidooi voor een diaconale mystagogie

PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor
aan Tilburg University
op gezag van de rector magnificus, prof. dr. Ph. Eijlander,
in het openbaar te verdedigen
ten overstaan van een door het college
voor promoties aangewezen commissie
in de aula van de Universiteit
op dinsdag 18 oktober 2011 om 14.15 uur
door

Hendrikus Johannes Maria Meeuws

geboren op 11 juli 1942
te 's-Gravenhage

Promotor: Prof. dr. A. Baart

Promotiecommissie: Prof. dr. E. Borgman
Prof. dr. A. Dillen
Prof. dr. H. Noordegraaf
Prof. dr. F. Vosman
Prof. dr. J. Wissink

*Die rijck'lyck en blijmoedigh geeft
Na dat hem Godt gesegent heeft
En uyt zijn Schat of overvloed
Weldaedicheit aen allen doet
Doch meest aen die van onze Leer
Hervormt tot Godes roem en eer
Die 't met de hant van Liefde gaert
En daer mee geeft, en daer mee spaert
So 't ergens in van nooden is
Nae 't voorschrift van een reijn gewiss
Vergaedert hem een seeckre schat
Die noijt de mot of roest en at
Die soo op Godts beloften siet
Zij wel gemoet en twyffle niet
Of hem sal eens dat heldre licht
Van Godes Lieflijck Aangezicht
Die Sonne der gerechticheijt
Bestralen tot sijn salicheijt
Jae zeggen comt getrouwe knecht
Beërft het Rijck met al haer regt
Dat u mijn Vader heeft bereijt
Eer 's werelts grontslach was geleyt
Gaet in de vreucht met d'heijl'ge Schaer
Geniet, besit's als Eijgenaer.*

Tekstbord in de Grote Kerk te Haarlem,
dat vroeger in de zogeheten Heilige Geestkamer hing.
Rondom deze tekst uit 1658 staan de wapens geschilderd
van de diakenen uit het dienstjaar 1657/58.

(M.H.G.B. Temminck – van Dijkhuizen / J.J. Temminck (1997), *De naamborden, rouwborden en tekstborden in de Grote Kerk te Haarlem*, Haarlem: Vereniging Vrienden van de Grote of St. Bavokerk, 24)

VOORWOORD	13
INLEIDING	19
1 Aanleiding	20
2 Terug naar de kern?	24
2.1 <i>At Polhuis en de Protestantse Kerk in Nederland</i>	24
2.2 <i>De Nederlandse Rooms-Katholieke Kerkprovincie</i>	28
3 Probleemstelling	32
4 Doelstelling, hypothese en vraagstelling	38
4.1 <i>Doelstelling</i>	38
4.2 <i>Hypothese</i>	39
4.3 <i>Vraagstelling</i>	41
5 Opbouw	42
6 Over de methode	48
7 De studie in theologische context	49
1 DIACONIE IN HET GEDING	61
1 Op zoek naar een werkdefinitie – wat is diaconie?	61
1.1 <i>Diaconie in de praktijk: eerste observaties en vragen</i>	64
1.2 <i>Diaconie in de praktijk: een historische reconstructie</i>	66
1.2.1 Van Diaconie naar Caritas	67
1.2.2 Van Caritas naar Diaconie	76
2 Het diaconale werkveld in kaart gebracht	82
2.1 <i>‘Dragers’ van het diaconale werk</i>	82
2.1.1 Katholieke maatschappelijke organisaties	83
2.1.2 Religieuzen	84
2.1.3 Categorieel pastoraat	84
2.1.4 Parochies	85
2.2 <i>Ondersteuning van de diaconie</i>	91
2.2.1 Landelijk	91
2.2.2 Diocesaan	93
2.2.3 Dekenaal / regionaal	95
2.2.4 Lokaal	95
3 Diaconie in de problemen	97
3.1 <i>Een organisatieprobleem</i>	97
3.2 <i>Een personeelsprobleem</i>	99
3.3 <i>Een identiteitsprobleem</i>	102
4 Een diagnose	103
2 DIACONIE – GOED GEORGANISEERD	109
1 Verder bouwen aan diaconie in het bisdom Breda – een casestudie	111
1.1 <i>Een breed conceptueel kader</i>	114
1.1.1 Diaconie in de context van maatschappelijke en kerkelijke ontwikkelingen	114

1.1.2 Een normatief concept van diaconie	117
1.1.3 Maatstaven voor een goede organisatie van parochiële diaconie	120
1.1.4 Eisen in handelingstheoretisch opzicht	120
1.2 Een organisatie-model voor goede parochiële diaconie	122
1.2.1 Operationalisering van het normatief concept van diaconie	122
<i>Algemeen en bijzonder</i>	122
<i>Meerdere dimensies</i>	123
<i>Doel, effecten en taken</i>	123
<i>Een maatstaf</i>	124
1.2.2 Operationalisering van de inzichten betreffende de context	124
<i>Schaalvergroting</i>	124
<i>Veranderend commitment</i>	125
<i>In breder structureel verband</i>	125
1.2.3 Operationalisering naar niveaus van verantwoordelijkheid, functies en taken	126
1.3 Een plan van interventies	126
1.4 De evaluatie	127
2 De casus nader bezien	128
2.1 Reacties op het rapport	129
2.2 Reflecties	134
2.2.1 Opzet en uitvoering	134
2.2.2 De gekozen methodiek	135
2.2.3 Theoretische vooronderstellingen	136
<i>Goede organisatie is geen panacee</i>	136
<i>Sociologische analyse van de context</i>	138
<i>Een breed begrip van diaconie</i>	141
3 Conclusies	144
<i>Er zijn fouten gemaakt</i>	144
<i>Er was sprake van witte vlekken</i>	145
<i>De theorievorming had radicaler moeten</i>	145
4 Hoe verder	146
 3 DIACONIE – GEDRAGEN DOOR VRIJWILLIGERS	 149
 1 Vrijwilligerswerk	 150
1.1 <i>Wat is vrijwilligerswerk? Een ingeburgerde definitie.</i>	150
1.2 <i>Vrijwilligerswerk in ontwikkeling</i>	155
1.2.1 De praktijk: de grenzen te buiten	156
1.2.2 Motivatie: meer egoïstisch?	158
1.2.3 Een nieuw type vrijwilliger	163
1.2.4 Uitdaging voor vrijwilligersorganisaties	166
1.2.5 Vrijwilligerswerk ter discussie: een nieuwe definitie?	168
1.2.6 Conclusie	171
2 Dynamiek en dimensies in vrijwilligerswerk: vier toekomstscenario's	172
2.1 <i>Een krachtenveld</i>	172
2.1.1 Economisch maximaliseren	175
2.1.2 Sociaal optimaliseren	177

2.1.3 Centrale sturing	178
2.1.4 Zelfregulering	179
2.1.5 Vrijwilligerswerk in een krachtenveld	179
2.2 Vier toekomstscenario's	180
2.3 Uitwerking van de vier scenario's	182
2.4 Een commentaar	184
2.5 Conclusie	186
3 Levensbeschouwing	187
3.1 Een gestold stelsel van opvattingen	187
3.2 Vloeiend en fragmentarisch	190
3.3 Meerdimensionaal: méér dan cognitief	194
3.3.1 De symbolische dimensie	194
3.3.2 De existentiële dimensie	196
3.4 Conclusie	198
4 Levensbeschouwing, vrijwilligerswerk en de existentiële grondlaag	200
4.1 Secularisatie revisited	201
4.2 Immanentie, transcendentie en het verlangen naar vervulling	203
4.3 Een gemoderniseerde kerk	205
4.4 Conclusie	208
5 Met het oog op een cultuur waarin diaconie gedijen kan	208
 4 DIACONIE – BACK TO BASICS I: HET VERHEVENE IN HET GEWONE	 211
 1. Transcendentie	 216
1.1 Een altijd wijkend doel	217
1.2 Het surplus van de liefde	220
2 Transcendentie in een driepolige relatie	230
2.1 De dynamiek van geven en ontvangen	231
2.2 Empirisch intermezzo: goed doen doet goed	232
2.3 De economie van de gift	238
2.4 Het geschenk van de liefde	239
2.5 Een historische transcendentie	241
3 Transcendentie in een driepolige relatie – intrinsiek religieus van aard	243
3.1 Presentie	244
3.1.1 Religieuze transcendentie	245
3.1.2 Seculiere transcendentie	247
3.1.3 Expressie van iets overdadigs	253
3.1.4 Ontvankelijkheid en toewijding	256
3.2 Naastenliefde	259
3.2.1 Het goede: een dubbel repertoire	259
3.2.2 Een religieus verlangen	263
3.2.3 Een niet normale liefde	269
De mateloosheid van de naastenliefde	269
Naastenliefde: dienst aan de eer van de mens	270
Naastenliefde: een schuld zonder maat	272
Discussie	274

3.2.4 De symbolische orde van de religieuze wederkerigheid	278
<i>Naastenliefde en wederkerigheid</i>	278
<i>Naastenliefde en de symbolische orde van de religieuze wederkerigheid</i>	280
3.3 Conclusie	282
4 Diaconie als eredienst	284
5 DIACONIE – BACK TO BASICS II: HET GEWONE IN HET VERHEVENE	291
1 Definities van diaconie nader beschouwd	292
1.1 <i>Twee pragmatische omschrijvingen van diaconie</i>	293
1.2 <i>Twee inhoudelijke omschrijvingen van diaconie</i>	301
2 Diaconie: wezenskenmerk van de kerk	312
2.1 <i>Diaconie en liturgie</i>	313
2.1.1 Weldadigheid en Godgelijkheid	315
2.1.2 Liturgie en Koinonia	316
2.1.3 Eucharistie en liefdesdienst	318
2.1.4 Conclusie – Eucharistie en diaconie	322
2.2 <i>Diaconie en pastoraat</i>	322
2.3 <i>Diaconie en verkondiging</i>	326
3 Diaconie – sacrament van Gods liefde	329
4 Diaconie en caritas: een brede visie	334
4.1 <i>Diaconie: kerkelijk – christelijk of breder?</i>	334
4.2 <i>Diaconie: kerkelijk ambt of meer?</i>	338
5 Tot slot: eredienst	346
6 DIACONIE – EEN DUIDELIJKER GEPROFILEERD BELEID	349
1 Diaconie en Godsontmoeting – een Schriftlezing	351
1.1 <i>Twee reisverhalen</i>	351
1.2 <i>Twee leergesprekken</i>	354
1.3 <i>Godsontmoeting in Emmaüs – de weg van de mystagogie</i>	356
2 Mystagogie	358
2.1 <i>Mystagogie in de vroegchristelijke traditie</i>	358
2.2 <i>Mystagogie in de moderne tijd</i>	360
2.2.1 Heilsbemiddeling: inwijding in het Geheim	360
2.2.2 Een levenslang proces	361
2.2.3 Een inwijdingsproces in drie fasen	362
2.2.4 Drie reflecties	364
<i>De kerk is zelf myste</i>	364
<i>Heilsbemiddeling op de wijze van de maieutiek</i>	364
<i>Leren leven in liefde: inwijding in eredienst</i>	365
2.3 <i>Conclusie</i>	366
3 Mystagogie en diaconie	366
3.1 <i>Mystagogische diaconie</i>	366
3.1.1 Gebrekkige praktijk	367

3.1.2 Mogelijkheidsvoorwaarden van mystagogische diaconie	368
<i>Diaconie niet vanzelfsprekend mystagogisch</i>	368
<i>Mystagogische ontvankelijkheid</i>	369
<i>Spirituele / christelijke motivatie</i>	370
3.1.3 Conclusie	371
3.2 Diaconale mystagogie	371
3.2.1 Drie vragen bij het concept 'mystagogische diaconie'	372
3.2.2 Perspectiefwisseling	373
<i>De mystagogische potentie van diaconie</i>	373
<i>De mystagoog als myste</i>	374
3.2.3 Van mystagogische diaconie naar diaconale mystagogie	375
<i>Opnieuw: mystagogische ontvankelijkheid</i>	375
<i>Het diaconale handelen als 'mystagogische vorm'</i>	376
<i>De geloofsgemeenschap: subject van haar eigen mystagogisch proces</i>	376
3.2.4 Begeleiding op de mystagogische weg van de geloofsgemeenschap	378
<i>De werkwijze van de mystagoog: maieutiek</i>	378
<i>Maieutiek: de myste begeleiden op de weg naar méér dan het 'eigene'</i>	380
<i>Een gekwalificeerde maieutiek: het belang van het christelijk referentiekader</i>	381
3.3 Conclusie	383
4 Inoefening van diaconale mystagogie	384
4.1 De begeleiders	384
4.2 Mystagogische dienst en andere dimensies van het pastorale dienstwerk	387
4.2.1 Mystagogische en hermeneutische dienst	387
4.2.2 Mystagogische dienst en de dienst van het leiderschap	388
4.2.3 Management, geestelijk leiderschap en diaconale mystagogie	391
<i>Management, geestelijke (bege)leiding en de plaats van diaconie daarin</i>	392
<i>Management, geestelijke (bege)leiding, diaconie en mystagogie</i>	394
4.2.4 Conclusie	398
4.3 Inoefening van diaconale mystagogie: uitgangssituatie en doel	399
4.4 Inoefening van ontvankelijkheid	400
4.4.1 Oefening in levensbeschouwing – ontvankelijkheid voor waarheid, goedheid en schoonheid.	401
4.4.2 Oefening in spiritualiteit – ontvankelijkheid voor de verborgen bron	404
<i>Spiritualiteit en management: de 'Theory U' van Otto Scharmer</i>	407
<i>De 'Theory U' en mystagogie</i>	408
4.4.3 Oefening in eredienst – ontvankelijkheid voor de Gever	410
4.5 Besluit	414
5 Diaconie als dienst van Godsontmoeting: een theologische visie	415
EPILOOG	425
GERAADPLEEGDE EN OVERIGE VERMELDE BRONNEN	430
SUMMARY	453

VOORWOORD

“Lange adem en groot geloof” – dit was de titel van een kleine brochure die ik samen met anderen het licht liet zien toen ik vele jaren geleden in het Bisdom Breda verbonden was met wat toen en daar nog het werk van ‘Kerk en Samenleving’ heette en later ‘diaconie’ genoemd ging worden. Lange adem en groot geloof – daarvan getuigen mensen in nood aan de onderkant van de samenleving, in de maatschappelijke onderwereld, in hun zoeken naar een menswaardig bestaan. Maar dat hebben ook diegenen nodig die zich om hen willen bekommeren, samen met hen zich trachten in te zetten voor goed samen leven. Wie dit oprecht probeert te doen moet door een leerproces heen, moet leerling worden, en dat gaat niet op stel en sprong. “Leerling zijn vergt openheid, vergt leren luisteren, vergt afzien van gelijk-hebberij en drammerij. Een leerling is bereid om het goede van de ander te gebruiken als een spiegel. Een leerling wil leren van anderen en over zichzelf”.¹ Van zo’n leerproces wordt in deze studie over diaconie verslag gedaan.

Lange adem en groot geloof – dat is ook nodig geweest voor het tot stand komen van dit proefschrift, niet in het minst aan de kant van degenen die mij bij het schrijven ervan met raad en daad hebben bijgestaan. Zeer grote dank ben ik dan ook allereerst verschuldigd aan mijn promotor, Professor dr. Andries Baart. Door de jaren van mijn leerproces heen heeft hij mij met zijn zeer stimulerende ‘architectonische’ kritiek en inhoudelijke vragen steeds bemoedigd en perspectieven gewezen. Vanaf het moment, aanzienlijke tijd geleden, dat hij mij voorstelde mijn eerdere onderzoeksresultaten om te werken tot een dissertatie brachten we vele uren door in spannende gesprekken over wat hem en mij theologisch ten diepste bewoog. Zo werd de basis gelegd voor een studie die veel meer en iets heel anders is geworden en ook veel meer tijd heeft gevergd dan we ons aanvankelijk in ons toen nog relatief jeugdig enthousiasme voorstelden: een goed beredeneerde bundeling van de resultaten van mijn eerder onderzoek op het terrein van diaconie, vrijwillige inzet en levensbeschouwing, een mooie inleiding en uitleiding erbij, een nietje erdoor, en de klus zou geklaard zijn. Het liep anders. In onze samenspraak gingen we mijn eerdere studies steeds duidelijker in het perspectief zetten van wat ons theologisch het meest ter harte gaat, van wat hem met ‘een theologie van het alledaagse’ voor ogen staat en mij bij het woord ‘mystagogie’ ging dagen. Waartoe onze intensieve gesprekken leidden is met name te zien in de laatste drie hoofdstukken van deze studie, resultaat van een lange zoektocht waarop Andries Baart niet slechts een hooggeleerde en maar ook een zeer hooggewaardeerde tochtgenoot was – met lange adem en groot geloof in de goede afloop.

Grote dank verdient vervolgens drs. Hans Vermeer die als directeur van Actioma gedurende meerdere jaren tijd en geld voor mijn

1 E. Sengers en B. Koet [red.] (2010), *Chesed, caritas, diaconie, zakaat. ‘Zorg voor de naaste’ in jodendom, christendom en islam*, Delft: Eburon, 2.

dissertatieproject heeft gereserveerd, al werd zijn geloof in het wel-slagen ervan danig op de proef gesteld. Oprechte dank tevens aan mijn tweelingbroer Jos, aan Hub Crijns en mijn goede vriend Piet Buijs; zij namen de tijd, soms heel veel tijd, om mijn teksten nauwkeurig door te nemen en van aantekeningen en suggesties te voorzien. Bijzondere dank komt mijn zwager Pim Jorritsma toe; hij nam welgemoed en met grote precisie de moeizame klus op zich het bronnenoverzicht te verzorgen. Als daar toch nog gebreken in zitten komen die geheel voor mijn rekening. Dank bovendien aan mijn voormalige studiegenoot dr. John van den Hengel die zorg droeg voor de Engelse vertaling van de samenvatting.

Heel erkentelijk ben ik ook al die mensen zijn die mij telkens weer en steeds meer hebben laten zien wat dat inhoudt: je levensweg gaan met lange adem en groot geloof. Van de velen bij wie ik in de loop der jaren te gast mocht zijn en die mij op mijn weg van 'leerlingschap' inspireerden noem ik er slechts enkelen: de bewoners van de sloppenwijken in Rome, de Italiaanse 'gastarbeiders' in Charleroi, en met name de mensen van de Vierde Wereld in Breda. Erkentelijkheid komt ook de collega's van het Landelijk Katholiek Diaconaal Beraad (LKDB) toe. In de jaren dat ik de bijeenkomsten van dit beraad mocht voorzitten ben ik telkens weer onder de indruk geraakt van hun grote inzet voor het diaconale werk in de bisdommen en de parochies in Nederland. Ik betuig hun mijn grote respect.

Zeer dankbaar ben ik mijn ouders. Zij schonken mij niet alleen het leven en broers en zussen op wie ik zeer gesteld ben, maar gaven mij ook hun groot geloof door en de kostbare gift van de naastenliefde in elementaire inzet voor barmhartigheid en gerechtigheid. Dat mijn vader, die overigens meer op 'gerechtigheid en vrede' koerste dan op de traditionele 'caritas' met haar connotatie van bedeling, overleed voordat hij zich kon verheugen in het resultaat van mijn werken met en nadenken over wat mij geschonken is, stemt droevig. Dat hij in Gods licht met genoegzaam neerziet op mijn gedachten over diaconie als kernzaak van geloven, dat mogen we hopen.

Dank komt ook toe aan de personen en instanties die mijn promotie en de uitgave van het proefschrift mede mogelijk hebben gemaakt. Van de goede gevers noem ik met name: Cordaid; de Katholieke Vereniging voor Geestelijke Vorming; Stichting Henk van Eekert Fonds; Ridderlijke Duitsche Orde, Balije van Utrecht; en last but not least: de Confederatie van de Vlaamse en Nederlandse Provincie van de Congregatie van de Priesters van het Heilig Hart van Jezus.

Bovenal echter ben ik mijn vrouw Annemarie mijn allergrootste dank verschuldigd. Al te vaak en te lang was voor haar mijn aanwezigheid een vorm van afwezigheid. Aan haar draag ik deze studie op. Zij heeft veel weet van liefde, van amor en caritas, met lange adem en groot geloof.

De voorliggende studie is te lezen als een soort reisverhaal, het verslag van een zoektocht in etappes door het landschap van de diaconie. Wie ver reist kan veel vertellen, zo luidt het gezegde, en een reisverhaal op schrift gesteld levert vaak een lijvig boekwerk op. Dit geldt ook voor het resultaat

van mijn zoektocht: het is een boek van redelijke omvang geworden. De lectruur ervan vergt van de lezers een behoorlijk lange adem. Of er ook groot geloof voor nodig is laat ik graag aan hun oordeel over. Wel mag ik hopen ik dat zij op hun lange gang door de tekst er fiducie in krijgen dat wat hun daarin te lezen wordt voorgelegd alleszins de moeite van het overwegen waard is, en het aan anderen doorvertellen als een in de kern aantrekkelijk verhaal. Als deze hoop bewaarheid wordt mag ik ten slotte ook de lezers dankbaar zijn.

Deze studie is een proeve van theologie, van een theologische reflectie over diaconie. Ik heb daarbij voor ogen wat Toine van den Hoogen ooit in het 'Woord vooraf' van zijn proefschrift schreef in de destijds 'moderne' spelling: "Teologen zijn mensen die het woord voeren. Spreken en schrijven is hun bestaan. Dat hebben zij gemeen met vele anderen in onze cultuur. Maar niet iedereen die het woord voert, is een teoloog. Teoloog word je, wanneer het spreken en schrijven omtrent God is. Wanneer het peilt naar God als de bestaansgrond en de utopie van onze cultuur. Kun je je theologie voorstellen die zwijgt? Nee. Evenmin als onze cultuur zonder woord en schrift. Dus mét het gegeven van onze cultuur is de stilte doorbroken; ook de stilte van Gods mysterie. Dit proefschrift is daarom het produkt van onze cultuur, geschreven om te beproeven en te laten beproeven hoe je omtrent God spreken kunt. Daarom benadert het Gods mysterie slechts indirekt. Hoe kun je immers sprekende stilte vatten? De taal der mensen is één van Gods andere, menselijke zijden; en zo verstaan, kan ze de inkarnatie van het Mysterie zijn".² De taal der mensen echter is niet slechts een geheel van woorden, ook hun handelen is een taal. Volgens de christelijke geloofstraditie is met name hetgeen mensen doen in daden van naastenliefde, in werken van barmhertigheid en gerechtigheid, een taal waarin over God gesproken wordt, een taal waarin God zelf spreekt. Zo verstaan is diaconie de incarnatie van het Mysterie in de menselijke werkelijkheid en tegelijk menselijke eredienst aan God: een loflied zoals Hippolytus van Rome (hij leefde van omstreeks 170 tot 235 of 236) dat in zijn Paashymne aanhief:

"Gij die de enige Enige zijt
uw geest voltooide de hemel
uw adem is de koelte van het paradijs
van uw ziel is doordrenkt de aarde.
God mens geworden
mens God geworden.
Het volk van de onderwereld
is opgestaan uit de dood
om aan de wereld te melden
dat Gij uw beloften vervult.
Het lied is teruggeschonken aan de aarde".³

2 T. van den Hoogen (1983), *Pastorale Theologie. Ontwikkeling en structuur in de theologie van M.D. Chenu*, Alblasserdam: Offsetdrukkerij Kanters B.V.

3 Met een kleine wijziging ontleend aan: H. Oosterhuis (2009), *Kom bevrijden*. 150

Leeswijzer

In deze studie wordt volop letterlijk uit bronnen geciteerd. Wanneer het daarbij gaat om een niet-Nederlandse bron geef ik in de tekst het citaat in Nederlandse vertaling weer en bevat de daarbij behorende voetnoot het citaat in de oorspronkelijke taal. Overigens schuw ik het gebruik van voetnoten niet ten-einde de lezer nadere nuttige of interessante informatie te geven over het onderwerp of de auteur waarover in de tekst het een en ander te berde wordt gebracht.

In de Bijbelcitaten volg ik wat betreft het Oude Testament: de Nieuwe Bijbelvertaling van KBS/VBS van 2004, en wat betreft het Nieuwe Testament: de Willibrordvertaling, hernieuwde uitgave 1992. In afwijkende gevallen vermeld ik de betreffende vertaling.

Wat de manier van verwijzen aangaat ga ik als volgt te werk. Wanneer een bron voor de eerste maal wordt genoemd verwijs ik er in een voetnoot naar met complete vermelding van de auteur(s) / redacteur(s), jaar, titel enz. enz.; daarna verwijs ik er verder op de gebruikelijke manier naar: (auteur c.q. redacteur, eventueel: jaar, eventueel: blz.). Als in de lopende tekst duidelijk is om welke auteur / publicatie het gaat volsta ik met een (getal) dat verwijst naar de betreffende bladzijde(n). Wanneer een auteur zelf verwijst naar een bepaalde bron volg ik diens wijze van vermelden. In het geval van een publicatie waarin bijdragen van verschillende auteurs zijn gebundeld, en deze publicatie of een bijdrage daarin voor het eerst vernoemd worden, verwijs ik in een voetnoot naar de betreffende bron met complete vermelding van de auteur(s), jaar, titel van de bijdrage, gevolgd door de complete vermelding van auteur(s) / redacteur(s), titel enz. van de bundel, met opgaaf van de precieze vindplaats. Bij wijze van voorbeeld: H. Meeuws (2564), *Auseinandersetzung mit den Verächtern der Presenztheorie in der Maghreb*, in: H. Meeuws en A. Baart [red.] (2564), *Summa Presentiae Realis*, Den Haag: Thorbecke CE, noot 565. In navolgende gevallen wordt volstaan met een verkorte verwijzing naar het verzamelwerk: naam van auteur of redacteur, jaartal, pagina(s); bij wijze van voorbeeld: Meeuws 2594: 1107, 1942. In een aantal gevallen verwijs ik in de tekst naar publicaties met opgaaf van de verkorte titel ter wille van de leesbaarheid en om eventuele verwarring met andere publicaties van dezelfde auteur uit hetzelfde jaar te voorkomen. Wanneer van een auteur meerdere publicaties uit hetzelfde jaar zijn geconsulteerd, wordt aan het betreffende jaartal een letter in alfabetische volgorde toegevoegd.

gebeden, Kampen: Ten Have, 33. Waar in mijn weergave "mens God geworden" staat, vertaalt Oosterhuis in diens 'vrije bewerking': "wij God geworden". In de Griekse tekst staat echter niet 'wij' doch 'anthropos' zonder lidwoord: mens. Zie voor de complete hymne: A. Hamman (1952), *Prières des premiers chrétiens*, Paris: Fayard, 69-70, o.m.: "O toi qui es seul entre les seuls, et qui es tout en tous, que les cieux aient ton esprit, et le paradis ton âme... mais ton sang, qu'il appartienne à la terre... O coryphée de la danse mystique! O fête de l'Esprit! O pâque de Dieu qui descend du ciel sur la terre en qui de la terre remonte vers le ciel. Solennité nouvelle et universelle, assemblée de toute la création! O joie universelle, honneur, festin, délices: les ténèbres de la mort sont dissipées, la vie à tous est rendue, les portes des cieux se sont ouvertes".

Bij verwijzingen naar encyclieken duidt het getal (bv. 24) naar de aldus genummerde paragraaf in de betreffende encycliek.

Op een aantal plaatsen in de studie staan delen van de tekst in blokken met een kleiner lettertype om aan te geven dat de lezer die desgewenst (voorlopig) aan zijn peinzend oog voorbij kan laten gaan.

In het overzicht 'Geraadpleegde en overige vermelde bronnen' aan het eind van deze studie worden artikelen in tijdschriften vermeld met opgaaf van auteur, jaar en titel, gevolgd door de naam van het tijdschrift, jaargang enz., maar zonder pagina's (deze staan vermeld in de betreffende voetnoot in de lopende tekst). Bijdragen aan verzamelpublicaties die ik uitdrukkelijk behandel, worden in het overzicht vermeld met opgave van auteur enz. enz., gevolgd door een uiterst korte aanduiding van de vindplaats (zonder pagina's). Die vindplaats, de verzamelpublicaties, worden op enkele uitzonderingen na als zodanig vermeld met alle noodzakelijke gegevens.

INLEIDING

“Het wezen van de Kerk komt tot uitdrukking in een drievoudige opdracht: De verkondiging van Gods Woord (kerugma-martyria), het vieren van de sacramenten (leiturgia), de dienst van de liefde (diakonia). Deze opdrachten veronderstellen elkaar en zijn niet te scheiden”.¹

Diaconie – daarover gaat het blijkens de titel in deze studie. Meer bepaald gaat zij over het wel en wee, de uitdagingen aan en de toekomstperspectieven van de diaconie aan de basis van de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland: in haar lokale geloofsgemeenschappen, de parochies. De kwestie die ten aanzien daarvan aan de orde wordt gesteld is, hoe zij inderdaad overeenkomstig het hierboven geciteerde woord van paus Benedictus XVI gestalte kan krijgen als essentiële zaak en taak, als ‘core business’ van de kerk, even oorspronkelijk constitutief voor het leven van de kerk en het geloofsleven van christenen als de verkondiging van Gods Woord en de viering van de sacramenten. De weg waarlangs een antwoord op deze vraag gezocht en gevonden wordt voert, zoals de ondertitel aangeeft, *van grondslagenonderzoek tot een pleidooi voor een diaconale mystagogie*.

Handelend over ‘diaconie’ betreft mijn studie die vorm van aanwezigheid en actie van kerken en christenen in de wereld welke de maker van het tekstbord ‘Die rijck’lyck en blijmoedich geeft’ in de Grote Kerk te Haarlem in 1658 voor ogen stond: de dienst van de liefde aan mensen in nood. Ter aanduiding van deze dienst wordt in de protestantse traditie gewoonlijk het woord ‘diaconaat’ gebruikt, terwijl in katholieke kring naast en steeds meer in plaats van de van oudsher bekende term ‘caritas’ het woord ‘diaconie’ gangbaar is geworden. Over de dienst die met de woorden diaconie / diaconaat wordt aangeduid gaat mijn studie. Op voorhand moet hierbij in acht worden genomen, dat deze woorden verwarrend genoeg ook gebezigd worden ter aanduiding van het formele kerkelijke ambt van het diakenschap. In katholieke kring wordt dit ambt aangeduid met het woord ‘diakonaat’ en heten de dragers ervan ‘diakens’, terwijl de protestantse traditie onder ‘de diaconie’ het college verstaat dat door de ‘diakenen’ gevormd wordt.² Dit diakenambt is intrinsiek verbonden met de christelijke liefdesdienst aan mensen in nood waarover mijn studie handelt, en dit onderling verband zal ook aan de orde komen. Maar als zodanig gaat het hier gepresenteerde onderzoek niet over diakonaat / diakonie in de ambtelijke betekenis van het woord.

1 Benedictus XVI (2005), ‘Deus caritas est’, 25, in: *rkkerk.nl, kerkelijke documentatie*, 34 (2006) nr.1, 18.

2 Zie voor de verschillende betekenissen van diaconie/diakonie en diaconaat/diakonaat: H. Noordegraaf (2010), ‘Om barmhartigheid en gerechtigheid. Diaconaat in de Protestantse Kerk in Nederland’, in: Sengers 2010: 43; H. Crijns e.a. [red.], (2004), *Barmhartigheid en gerechtigheid. Handboek diaconiewetenschap*, Kampen: Kok, 12; J. van Dongen (1978), *Diakonia – Caritas. Motivatie tot dienen*, Kampen: Kok, 36–65. Zie voor een fundamentele kritiek op het gangbare woordgebruik: J. N. Collins (1990), *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*, New York / Oxford: Oxford University Press, en diens daarop volgende publicaties.

In deze studie is de aandacht primair gericht op de diaconie aan de basis van de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland, door vrijwilligers in de parochies verricht. Dit wil echter niet zeggen, dat de kwesties die aan de orde worden gesteld alleen in deze kerk zouden spelen en slechts daarvoor van belang zouden zijn. Integendeel: als de in 2004 verschenen oecumenische publicatie *Barmhartigheid en gerechtigheid. Handboek diaconiewetenschap* één ding duidelijk maakt dan is het wel, dat kerken van diverse tradities en denominaties zich gesteld zien voor de gemeenschappelijke vraag hoe hun lokale geloofsgemeenschappen gestalte kunnen geven aan de 'dienst van de liefde (diakonia)' als wezenlijk element van hun drievoudige opdracht ook in onze moderne wereld.

1 Aanleiding

De aanleiding om in deze studie aandacht te besteden aan de zojuist vermelde kwestie is hierin gelegen, dat er zich wat betreft de 'dienst van de liefde (diakonia)' als wezenlijk element van de drievoudige opdracht van de geloofsgemeenschappen een problematische ontwikkeling voordoet waarbij diaconie in het geding is. Wat is er namelijk aan de hand?

Overeenkomstig de diverse 'kerkorden' beschikken lokale kerkgemeenschappen over een of andere formele structuur ten behoeve van deze dienst: in de gemeenten van de Protestantse Kerk in Nederland is dat het college van diakenen, in katholieke parochies de Parochiële Caritas Instelling en – in beginsel – ook het diakenambt (Crijns 2004: 78-80, 350). De praktijk in verleden en heden leert echter dat deze formele structuur niet garandeert dat diaconie inderdaad beleefd en verricht wordt als organisch verbonden met de verkondiging van Gods Woord en de viering van de liturgie, als gelijkspronkelijke dimensie van de identiteit van de kerk. "Het blijkt dat zowel normatief als feitelijk het diaconaat vaak maar in beperkte mate als constituerend voor kerk-zijn wordt gezien. De invloed ervan op het zelfverstaan van kerken is beperkt. Andere functies – verkondiging en liturgie, educatie, gemeenschap – scoren veelal hoger" (113). Dat diaconie in de formele structuur van de kerk is opgenomen behoedt de geloofsgemeenschap er blijkbaar niet voor op zichzelf gericht te zijn (351). Ofschoon diaconie principieel in het centrum van de kerk hoort, zoals o.m. in de encycliek *Deus caritas est* betoogd wordt, neemt zij in het kerkelijk leven, in haar handelen en in het theologisch denken over de kerk, toch vaak nog een min of meer marginale plaats in (361).³ Deze marginale positie is schadelijk voor zowel de diaconie

3 Illustratief is in dit verband deze reactie van 'diaconale mensen' toen zij vernamen welke eminente waarde de encycliek *Deus caritas est* aan diaconie hecht: "We wisten niet dat het zo centraal was voor ons geloof, want in de parochie hangen we er soms maar wat bij"; vermeld in: J. Wissink (2008), *Deus caritas est. Enkele notities bij de encycliek van Benedictus XVI*, <www.sintmaartenconferentie.nl/media/files/deuscaritas.wis08.doc> (maart 2011). Zie over de marginaliteit van diaconie in kerkelijk handelen, denken en beleid ook A. Kerssies, 'Naar een diaconale kerk', in: T. Hoekstra [red.] (2008a), *Metamorfosen van religie en het diaconaat. Een theologische doordenking van diaconaat*, 's-Hertogenbosch: Disk, "Hoewel vrijwel iedereen van harte instemt met de stelling dat de dienst van barmhartigheid en gerechtigheid onlosmakelijk verbonden is met het hart van het evangelie, blijkt in de praktijk maar al te vaak dat deze over-

als de kerk. Waar diaconie los staat van Woord en Sacrament verliest enerzijds de diaconie haar ziel – want “zonder kerk geen diaconaat” –, raken anderzijds verkondiging en viering ontworteld, en wordt de geloofsgemeenschap in haar kern aangetast – want “zonder diaconie geen kerk” (330).⁴ Het is in het bewustzijn van deze gedeelde problematiek dat in deze studie de aandacht primair gericht is op de diaconie in de lokale geloofsgemeenschappen van de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland. Wanneer zij er enigermate toe bijdraagt dat diaconie in katholieke kring meer beleefd en verricht wordt als tot het hart van kerk-zijn, tot haar ‘core business’ behorend, zijn daarmee ook andere kerken gediend.

Dat in het *Handboek Diaconiewetenschap* de positie van de diaconie in het kerkelijk leven en denken herhaalde malen als marginaal wordt gekenschetst, kan enige verwondering wekken in het licht van het feit dat de maatschappelijke inzet vanuit de kerken in de jaren '60 en '70 van de vorige eeuw (opnieuw) sterk in de belangstelling kwam in daad en woord, en in decennia daarna steeds weer onder de aandacht is gebracht. Hiervan getuigen enerzijds allerlei nieuwe initiatieven op lokaal en landelijk nationaal niveau en in internationaal verband waarin deze inzet gestalte heeft gekregen,⁵ en anderzijds talrijke documenten waarin kerken zich uitspreken over hun taak in het licht van de moderne sociale ontwikkelingen.⁶ Deze aandacht voor de maatschappelijke taak van de kerk komt ook tot uiting op het terrein van het theologisch onderzoek en onderwijs.⁷ Dat de positie van de diaconie in het kerkelijk leven en denken desondanks, bij alle officiële belijdenis van nut en noodzaak van diaconie en de groeiende theologische aandacht daarvoor, toch als min of meer marginaal gekenschetst kan worden is in dit licht inderdaad verwonderlijk en vraagt om nadere reflectie. Deze nadere reflectie is temeer geboden nu onder druk van diep ingrijpende processen in kerk en maatschappij serieus nagedacht moet worden over wat de kerk het meest urgent te doen staat, wat haar kerntaak, haar

tuiging er niet toe leidt dat de diaconie tot ‘core business’ van de kerk wordt verheven” (26).

4 Vgl. R. Werth: “Diakonie ohne Kirche hat kein Subjekt, Kirche ohne Diakonie hat keine Gestalt. Die diakonische Kirche tritt auf – und möge allererst auftreten –, wenn sich Kirche im Horizont der messianischen Sendung Jesu Christi konsequent als Zeugnis- und Dienstgemeinschaft versteht”, geciteerd in: V. Draulans (1994), *Christelijk geïnspireerd sociaal engagement tussen wenselijkheid en werkelijkheid. Theologisch-ethische reflectie, document-analyse en empirisch onderzoek over de Christelijke Arbeidersbeweging vandaag*, Leuven: Katholieke Universiteit Leuven (proefschrift), Volume I, 253.

5 Zie voor een actueel (onvolledig) overzicht o.m.: <www.rkdiaconie.nl>; <www.kerk-inactie.nl>.

6 Zo bv. in documenten van de Wereldraad van Kerken, in de sociale encyclieken van de RK Kerk, in de diverse Vastenbrieven van de Nederlandse Bisschoppenconferentie, in diaconale beleidsnota's van de Nederlandse bisdommen.

7 Ten aanzien hiervan stelde het *Handboek Diaconiewetenschap* echter in 2004 nog vast dat diaconiewetenschap in Nederland – anders dan in bv. Duitsland – geen “substantiële plek heeft binnen de theologie en, in het verlengde daarvan, binnen de verschillende theologische opleidingen” (411). Daarin is sedertdien enige verandering gekomen met de instelling van de bijzondere leerstoel diaconaat aan de Protestantse Theologische Universiteit (Leiden), waarop per 1 september 2007 Prof. Dr. H. Noordegraaf is benoemd. Hij was lid van de redactie van het *Handboek Diaconiewetenschap* dat een bijdrage wil leveren aan de bestrijding van “de ‘Diakonievergeessenheit’ in kerk en theologie” (aldus in Hoekstra 2008a: 11).

'hartszaak' is.⁸ In reactie op de afnemende maatschappelijke relevantie van de (klassieke grote) kerken in zowel kwantitatief als kwalitatief opzicht wordt gepleit voor een terugkeer naar en concentratie op de 'core business' van de kerk. Daarbij lijken de plaats en de betekenis van de diaconie in het geheel van het kerkelijk leven echter uitdrukkelijk ter discussie gesteld te worden: "Overal horen we over de krimpende mogelijkheden voor de kerken. Dus zeggen sommigen: de kerk moet terug naar haar core business. Daarmee bedoelt men dan kerkdiensten en pastorale zorg (naar binnen gericht) en in het gunstigste geval ook catechese (als kerkelijke socialisatie) en evangelisatie (het evangelie naar buiten brengen). Het hemd van de liturgie is kennelijk nader dan de rok van de diaconie".⁹ Er lijkt een problematische ontwikkeling gaande te zijn waarin de vermelde marginale positie van de diaconie niet kritisch bezien maar juist in denken en beleid bestendigd wordt. Als dit zo is, levert deze problematische ontwikkeling gegronde redenen om de diaconie met de geciteerde tekst van Benedictus XVI voor ogen aan een onderzoek te onderwerpen. Want dan is de diaconie in het geding.

Welnu, dat van deze problematische ontwikkeling in denken en beleid betreffende diaconie sprake is, kan volgens het *Handboek Diaconiewetenschap* zowel in katholieke als in protestantse kring in Nederland geconstateerd worden: "Tegenwoordig zijn er [...] vele geloofsgemeenschappen die zich eenzijdig concentreren op het tot stand komen en onderhouden van de relatie tot God of juist alle energie steken in het scheppen en in stand houden van de onderlinge relaties" (Crijns 2004: 351). Dat deze ontwikkeling zich wereldwijd en in verschillende vormen voordoet laat Jan Hulshof zien in zijn analyse *Katholieken aan een tweesprong*.¹⁰ Daarin wijst hij erop, dat in alle 'westerse' kerken (beter: die van het 'noordelijk halfrond') de invloeden van de individualisering en de authenticiteitscultuur merkbaar zijn, waardoor mensen meer dan ooit in hun privé-wereld beschutting zoeken tegen de anonimiteit van overheidsbureaucratisering en markteconomie, en realiteiten als gemeenschap, traditie, gezag en solidariteit met anderen op veilige afstand houden. Wat Hulshof in dit verband van veel katholieken zegt gaat ook op voor andere gelovigen: zij lijken het gevoel te hebben "dat sociaal engagement iets van vervreemding in zich heeft en hen belet tot zichzelf te komen" (25-26).¹¹ In dit verband citeert hij een katholieke hoogleraar theologie in de VS: "Sinds het Tweede Vaticaans Concilie heb ik aan vier katholieke universiteiten gedoceerd. Wanneer onze instituten workshops

8 De term 'hartszaak' is ontleend aan H. Spee (1992), *Diaconie. Een hartszaak. Op zoek naar profielverdieping voor diaconaat aan de basis van de geloofsgemeenschap*, Kampen: Kok.

9 G. Groener (2007), 'Gekomen om te dienen. Diaconie als onderdeel van onze christelijke identiteit', in: *OndersteBoven* 2007/3, 13-18 (zie ook: <www.rkdiaconie.nl/uploadedDocs/GekomenOmTeDienen.pdf> (maart 2011)). Illustratief voor deze denkrant acht ik o.m. het beleid van het Aartsbisdom Utrecht ten aanzien van het Buurtpastoraat; ik kom hier aan het eind van hoofdstuk 4 op terug.

10 J. Hulshof en H. Pieper [red.] (2006), *Katholieken aan een tweesprong: naar aanleiding van het Compendium van de Sociale Leer van de Kerk*, 's-Hertogenbosch / Budel: Katholiek Netwerk / Damon.

11 Hulshof verwijst hier naar: P. Ester, L. Halman & R. de Moor (eds.): *The Individual Society. Value Change in Europe and North America*, 1994, en naar Ch. Taylor, *De malaise van de moderniteit*, Kampen, 1994, 37-51.

en conferenties over sociale gerechtigheid aanbieden, weet je van te voren dat maar een klein groepje komt opdagen. Maar workshops en conferenties over spiritualiteit trekken grote groepen studenten" (27-28). Spiritualiteit is over het algemeen populair, sociaal engagement niet, en het verband tussen sociaal engagement en spiritualiteit is zoek geraakt, zo concludeert Hulshof.

Niet slechts in de kerken van het 'westen' echter kan deze ontwikkeling gesignaleerd worden, ook in die van het zuidelijk halfrond is ze op te merken. Daar komt de groei van het christendom voornamelijk voor rekening van 'nieuwe' kerken van evangelicale / charismatische snit (vaak wat denigrerend 'sekten' genoemd). "Het succes van deze nieuwe kerken heeft veel te maken met het feit dat ze hun leden een ervaring van gemeenschap bieden, die de grote oecumenische kerken vaak niet kennen. De charismatische kerken halen mensen uit hun anonimiteit en zorgen ervoor dat ze in een gemeenschap terecht komen waarin ze weer meetellen. Maar naar buiten toe zijn deze nieuwe kerken in de regel weinig sociaal geëngageerd" (29).¹² Weliswaar zijn en blijven de *main line churches* in de derde wereld sociaal actief, maar hun agenda wordt steeds meer door de competitie met de nieuwe kerken bepaald. Sociaal engagement is niet langer topprioriteit. "In brede kring hoor je in Latijns-Amerika, met name binnen invloedrijke bewegingen en instituten als Neo-Catechumenaat, Opus Dei en de Legionarii Christi – maar niet alleen daar – zeggen dat het succes van de sekten bewijst dat de katholieken te eenzijdig sociaal bezig zijn geweest. De conclusie is dan al gauw: 'méér evangelisatie en minder sociaal engagement'" (30).

Deze ontwikkeling bespeurt Hulshof ten slotte ook in de meer officiële circuits van theologie en leergezag in de Rooms-Katholieke Kerk. Hij wijst er in dit verband op, dat er een omslag lijkt plaats te vinden in de acceptatie en waardering van de Pastorale Constitutie over de Kerk in de wereld van deze tijd *Gaudium et Spes*, de meest omtreden tekst van het Tweede Vaticaans Concilie. Ofschoon dit concilie-document grote invloed heeft gehad, zou het o.a. volgens de Oxford Radical Orthodoxy groep (een groepering van cultuur-kritische Anglicaanse en katholieke theologen) in werkelijkheid naïef-optimistisch zijn over de menselijke vooruitgang, geen rekening houden met de erfzonde, niets bijzonders toevoegen aan de andere stukken van het concilie, en vooral te tijdgebonden zijn. Deze omslag in waardering doet zich ook voor in kringen van degenen die in de katholieke kerk verantwoordelijk zijn voor het lokale pastorale beleid: de bisschoppen. "Wat de Noord-Amerikaanse bisschoppen betreft, Joseph Fiorenza van Galveston-Houston en Wilton Gregory van Atlanta zeiden deze zomer dat hun jongere collega-bisschoppen vinden dat hun oudere medebroeders in het ambt teveel met *Gaudium et Spes* bezig zijn geweest en te weinig met katholieke *identiteit*, waarmee ze blijkbaar vooral liturgie en catechese bedoelen" (32).¹³

12 Een nauwkeuriger analyse van migrantenkerken in Nederland kan er echter toe leiden dit oordeel te herzien of minstens te nuanceren. Ik kom hier in hoofdstuk 1 op terug.

13 E. Borgman (2006), *Metamorfosen. Over religie en moderne cultuur*, Kampen: Klement, 259-262, laat zien dat de strijd omtrent dit document tot op het hoogste niveau van de kerk gestreden wordt: "Hoezeer tegenover de revolutie die *Gaudium et spes* betekende, in de decennia van het pontificaat van Johannes Paulus II vanuit het centrale leergezag een contrare-

Dat deze ontwikkeling, een waarin de diaconie in het geding is, zich ook in Nederland voordoet is hierboven onder verwijzing naar het *Handboek Diaconiewetenschap* al kort aangegeven. Zij kan – tegen de zojuist aan de hand van Hulshof geschetste bredere achtergrond – nader geïllustreerd worden aan de hand van twee voorbeelden van een pleidooi ‘terug naar de kern!’, een uit rooms-katholieke en een uit protestantse kring. Omdat in dit laatste voorbeeld de omslag het scherpst verwoord wordt, geef ik dat als eerste. In aansluiting op het voorbeeld uit rooms-katholieke kring formuleer ik mijn probleemstelling.

2 Terug naar de kern?

2.1 At Polhuis en de Protestantse Kerk in Nederland

Eind 2004 publiceerde At Polhuis een beschouwing over *De uitdaging van de stad* waarin hij zijn grote zorg over de toekomst van de kerk uitte.¹⁴ Polhuis is sedert 2000 als predikant verbonden aan de protestantse wijkgemeente Pendrecht-Heijplaat te Rotterdam-Zuid. Tevoren was hij ongeveer 12 jaar als predikant werkzaam in enkele ‘gewone’ gemeenten in Noord-Holland, om vervolgens van 1983 tot 1995 als diakonaal predikant te Rotterdam-Centrum te werken aan de opbouw van een diakonale wijkgemeente in contact met de migranten in Crooswijk. Polhuis heeft zich in zijn opleiding en predikantswerk steeds met uitgesproken links-politiek georiënteerd theologisch elan ingelaten met wat hij met vele anderen destijds zag als ‘revolutionaire bewegingen’ in de samenleving. Zijn overstap naar diakonaal werk in een oude stadswijk maakte hij dan ook uit volle overtuiging: “Het werken in de gemeente was boeiend, maar het bleef toch te veel bij een praten over. De werkelijke verandering vond in de maatschappij zelf plaats. Bij die bewegingen wilde ik horen. Hetzelfde theologisch onder woorden gebracht: de handelende God is niet in de kerk te vinden, maar daarbuiten. Daar moest Hij gezocht worden, waar wij in de kerk over spraken”.¹⁵ Over zijn werk en ervaringen in het buurtpastoraat (ook ‘Urban Mission’ genoemd) in Crooswijk schreef hij in 1994 zijn proefschrift *Lotgenoten Bondgenoten?*¹⁶ Hij zocht in

voluit heeft plaatsgevonden, wordt zichtbaar in de encycliek *Fides et Ratio* uit 1998” (259). Zie in dit verband tevens: id. (2008), ‘Opening New History: Jesus of Nazareth as the Beginning of a New History’, in: *Concilium* 2008/3, 64-72, m.n. 68; id. (2010), ‘... als het ware een sacrament. Naar een theologische visie op de reëel bestaande kerk’, in: S. van Erp [red.] (2010), *Trouw aan Gods toekomst. De blijvende betekenis van Edward Schillebeeckx*, Amsterdam: Boom (= Thema-nummer *Tijdschrift voor Theologie* 50(2010)1), 123-142, m.n. 128-131.

14 A. Polhuis (2004), ‘De uitdaging van de stad’, in: *Kontekstueel*, 19(2004)2. Deze publicatie en het artikel ‘Predikant wil hulp staken’ (*Trouw*, 9 februari 2005) riepen veel commentaar op. Daarop reageerde Polhuis weer in o.a.: id. (2005), ‘Terug naar de kern’, in: *Centraal Weekblad*, 2005/2, en id. (2005) ‘Decennium voor de Evangelisatie!’, in: *Centraal Weekblad*, 2005/11. De citaten zijn ontleend aan de artikelen zoals te vinden op <www.polhuis.net/index.php/ph/inhoud/C5> (maart 2011; zonder paginering).

15 A. Polhuis (2003), ‘De grondige desillusie’, in: R. Kopmels en A. van Nieuwpoort [red.] (2003), *Terug tot Barth*, Delft: Eburon, 93-105; citaten: <www.karlbarth.nl/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=34> (maart 2011; zonder paginering). In deze theologische autobiografie kondigt zich de omslag in zijn denken al duidelijk aan.

16 A. Polhuis (1994), *Lotgenoten bondgenoten? Mogelijkheden van coalitievorming in oude stadswijken: een bijdrage vanuit de kerk*, Zoetermeer: Boekencentrum.

de oude stadswijk een kritische gemeente: "een gemeente die op de hoogte is van ideologiekritiek, haar eigen positie kan analyseren en die zichzelf en het Woord vrijgemaakt heeft van de burgerlijke inkadering van de reguliere kerk", want "God is in de buurt".¹⁷ Maar zo'n gemeente vond hij daar niet, en tot zijn grondige desillusie vond hij er God ten slotte evenmin: met de revolutionaire beweging verdween ook de gezochte God uit zijn blikveld. Van de wanhopige vragen die deze ervaring bij hem opriep getuigt Polhuis in zijn theologische autobiografie (2003): "Is de verkondiging van een revolutionaire God geen idealisme? Hoe reëel is het om daarover te blijven spreken als niets in de werkelijkheid de waarheid daarvan bevestigt? Is God wel reëel? Is God geen hersenspinsel? Waarom nog over God gesproken? De ervaring van het bestaande is overweldigend". Wat hij daarentegen wel vond was een vergrijzende 'gewone' gemeente die met hangen en wurgen, willens nillens maar diep gelovig probeerde zo goed en kwaad als dat ging te leven met de migranten in een wijk waarin zij steeds meer zelf 'vreemdeling' was geworden. De ironie van deze maatschappelijke en kerkelijke ontwikkeling was, dat Polhuis door het wegvallen van de revolutionaire bewegingen "als het ware terug gedrukt werd naar de gemeente, naar de concentratie op God, op Zijn anders zijn dan alles wat wij kennen en weten. Waar was Hij te vinden, nu de revolutie als kader ontbrak? Het gevolg was een concentratie op de prediking. Op z'n minst de gedachte aan de radicale verandering moest levend gehouden worden". En hij hervond Karl Barth die hem leerde dat spreken over God noodzakelijkerwijs gepaard dient te gaan met grondige desillusie, omdat alle theologie ten diepste door haar eigen onderwerp, de radicaal andere God, onzeker wordt gemaakt: "Wij worden afgebroken, opdat wij in onze wereld in deemoed zijn Woord verstaan en er naar kunnen leven. Wij worden afgebroken opdat we opnieuw in Zijn Naam opgebouwd worden. [...] Wie door Zijn Openbaring aangeraakt wordt, is opgebouwd. Juist omdat de mens, die dat overkomt, dat weet, weet hij tegelijk ook dat de grondige desillusie noodzakelijk is. Dan kan er ook tegen deze desillusie hoe pijnlijk en grondig deze ook is toch in vreugde ja gezegd worden". Wat in zijn dissertatie in 1994 al als vraag doorklonk is gaandeweg een steeds duidelijker overtuiging geworden: "Moet Urban Mission er ook niet aan werken dat er in deze wijken gemeenten blijven bestaan waarin de Schrift gelezen wordt, die van deze radicale God getuigt? Hoort daarom ook gemeenteopbouw niet tot de taken van de Urban Mission?".

Het is in de lijn van deze ontwikkeling dat Polhuis, a wiser and sadder man, in zijn beschouwing van 2004 de noodklok luidt, wijzend op de gevolgen van de afname van het kerklidmaatschap en de vergrijzing van de kerkleden: "Ruim dertig jaar maak ik als predikant de teruggang van de kerk mee. [...] De stadsgemeente, waaraan ik nu verbonden ben, zal menselijkerwijs over ongeveer 10 jaar ophouden te bestaan. Zij zal de eerste zijn van een lange reeks. [...] Zonder enige overdrijving kan de conclusie getrokken worden dat de prognose van de kerk dramatisch is". Hij acht het de

17 Zo in: J. van der Spek (2010), *De kramp voorbij. Theologische notities bij zending, presentie en kerk*, Gorinchem: Narratio, 126, 127.

hoogste tijd het beleid drastisch om te gooien, en neemt hierbij het bedrijfsleven als voorbeeld: "Toen Philips en Albert Heijn wankelden werd alles op alles gezet om verloren marktaandeel terug te veroveren. [...] Philips en anderen reageerden op de crisis door zich sterk te concentreren op hun 'core business'. Dat wil zeggen, op de dingen die zij goed deden en waar zij uniek in zijn". Zo dient zich ook de kerk, nu het hopelijk nog niet te laat is, met de grootst mogelijk urgentie te concentreren "op de eigenlijke taak van de kerk". En in Polhuis' optiek is dat: concentratie op de verkondiging en uitleg van de Schrift. Hij licht dit aldus toe: "In dit verband wil ik graag de door mij hooggeschatte theoloog Karl Barth citeren. Hij schrijft: 'De kerk werd altijd sterk, zelfbewust en moedig, bracht helden voort, wetenschappers en weldoeners, werd plaats waar troost en hoop geboden werd voor het volk, niet alleen binnen haar eigen muren, maar ook daarbuiten, dwong respect af ook in de wereld, als zij de moed om deemoedig te zijn opbracht, als zij het serieus nam niet boven of naast, maar onder het Woord te leven' (I/2, S. 556). Dan alleen is de kerk relevant voor de wereld. Dan alleen is er een kans dat zij overleeft. Om Barth nogmaals te citeren: 'De dood heerst in de kerk, waar men deze erkenning uit de weg meent te moeten gaan'. Zo'n kerk zal niet overleven." Concentratie op de core business van de kerk betekent voor Polhuis: met absolute prioriteit inzetten op *evangelisatie*. Meer concreet pleit hij voor een 'Decennium voor de Evangelisatie'. Daarin zou de verlegenheid onderkend moeten worden die veel kerkmensen (en zelfs de kerk als zodanig) bevangt wanneer ze gesteld worden voor de vraag of ze mensen nog iets te zeggen, iets te verkondigen hebben, of ze weten waar ze als kerk voor staan, welk woord de kerk voor de wereld heeft. In dit verband herneemt Polhuis ook het woord 'apostolaat'. Hij wenst dat niet uit te spelen tegen 'diaconaat': "Wie niet overtuigd is van de waarde van het diaconaat moet niet aan zending doen. (...) Het omgekeerde is ook waar. Wie apostolaat niet op waarde weet te schatten, moet niet aan diaconaat doen. Het diaconaat wordt voordat je er erg in hebt tot door anderen vervangbare maatschappelijk goede werken. Dat mag zeker in de diaconale bezinning wel wat meer aandacht krijgen." Maar juist om de diaconale dienst in en vanuit de geloofsgemeenschappen te kunnen blijven vervullen, moet in het 'Decennium voor de Evangelisatie' evangelisatie / pastoraat de hoogste prioriteit krijgen met als doel: kerkopbouw. "De eerste en voorlopig ook enige prioriteit hoort te liggen in kerk/gemeenteopbouw; het overeind houden van het instituut kerk". Alles moet op alles gezet worden om de mensen weer te bereiken, in de stad vitale kernen overeind te houden waarin mensen samen komen om naar het Woord Gods te luisteren en die aldus op termijn weer de basis, de institutionele infrastructuur, kunnen bieden voor diaconale inzet. Deze prioriteitstelling vereist een drastische herziening van het financieel beleid. De kernvraag bij de besteding van de nog beschikbare middelen moet zijn of en hoe zij bijdragen aan kerkopbouw; daarvoor moeten alle middelen worden ingezet. Als men slechts zou besluiten een nieuw fonds op te zetten naast alle reeds bestaande vormen van financiële en andere ondersteuning, zou dat naar Polhuis' oordeel "een ontkenning zijn van de dringende noodzaak en de ernst van de situatie. Alle kerkelijke

geldstromen dienen kritisch geëvalueerd te worden op de effectiviteit ten opzichte van de door mij beschreven hoofddoelstelling”.

Al bij al houdt Polhuis een genuanceerd pleidooi. Hij miskent de waarde en noodzaak van de diaconie niet. “Tot op vandaag ben ik betrokken bij stadsvernieuwingsvraagstukken. Maar ik besef dat ik het nog kán doen omdat ik een uitvalsbasis heb, namelijk de gemeente. Ik blijf dromen van een rechtvaardige stad, maar dan moet je natuurlijk wel mensen overhouden die die droom dromen. Als de kerk wegvalt, dan valt daarmee ook die droom weg. Dan houdt mijn werk en dat van anderen op. (...) Juist vanuit mijn drive voor gerechtigheid, pleit ik voor het behoud van kerken.” En daarvoor is ‘concentratie’ nodig: concentratie op waar het in de kerk écht om gaat, haar core business, en het beleid – ook financieel – daarop afstemmen. Dat daarbij de diaconie in het geding is, is zonneklaar. Immers: “Op jaarbasis spendeert het landelijk PKN-bestuur enkele tonnen alleen al aan de Rotterdamse diaconie. Dat geld kan beter besteed worden, want zo krijgt de kerk er te weinig voor terug” (*Trouw*, 9 febr. 2005).

Polhuis’ pleidooi voor een radicale beleidsverandering bracht vele tongen en pennen in beweging. Of het ook direct van invloed is geweest op het beleid van de Protestantse Kerk in Nederland (PKN), kan niet worden vastgesteld. In de PKN zijn diaconaat en diaconie weliswaar als wezenlijk behorend tot de zending van de kerk en element van haar ambtstructuur stevig verankerd in de kerkorde van 2004 (Noordegraaf 2010c: 49-58), en krijgt het diaconale werk ook op indrukwekkende wijze vorm in vele honderden wijkdiaconieën en tientallen landelijke diaconale projecten.¹⁸ Feit is evenwel, dat de Generale Synode in april 2006 het visiedocument *Leren leven van de verwondering* aanvaardde en instemde met de koerswijziging zoals was voorgesteld in de op dit document aansluitende beleidsnota *Groeien met de riemen die je hebt. Strategische keuzen voor de Dienstenorganisatie van de Protestantse Kerk in Nederland*.¹⁹ In het licht (mede) van het krimpend aantal kerkleden en afnemende geldelijke middelen werd in deze nota vastgesteld, dat er in de periode tot 2015 energie en ruimte (ook financieel) moet worden vrijgemaakt voor nieuwe plaatselijke initiatieven en de landelijke ondersteuning daarvan. De koers moet verlegd worden van o.m. verdedigen van bestaand werk naar nadruk op vernieuwing en innovatie, van overlevingsstrategie naar ondersteuning van toekomstgericht vernieuwend kerke-lijk leven. Centraal in het nieuwe beleid staat, naast krachtige inzet gericht op jongerenparticipatie, de bevordering van missionair gemeente-zijn, met het oog waarop in 2008 de nieuwe programmaliijn ‘Missionair werk en Kerk-groei’ werd ingesteld.²⁰ Ter wille van de voortgang van het evangelie in de

18 Naar informatie van W. Meijnhardt, projectmanager binnenlands diaconaat van Kerk in Actie, ging het in het voorjaar van 2011 om ongeveer 1900 wijkdiaconieën en 80 landelijke projecten.

19 Generale Synode PKN (2006), *Leren leven van de verwondering. Visie op het leven en werken van de kerk in haar geheel*, <www.pkn.nl/site/uploadedDocs/Visie_op_het_leven_en_werken_van_de_kerk.pdf> (maart 2011); id. (2006), *Groeien met de riemen die je hebt. Strategische keuzen voor de Dienstenorganisatie van de Protestantse Kerk in Nederland*, <www.pkn.nl/site/uploadedDocs/060315_definitieve_versie.pdf> (maart 2011).

20 Vgl. Generale Synode PKN (2009), *Beleidsplan Dienstenorganisatie Protestantse Kerk*

wereld “geeft de kerk prioriteit aan goede profilering en uitbreiding van het missionaire werk binnenland”, ten dienste van “het hervinden van de ruimte voor het vertalen, vertellen en verkondigen van het evangelie” (13). Daarbij zal veel aandacht moeten worden besteed aan de vertaling van nieuw missionair elan en beleid naar de plaatselijke gemeenten, die “door vergrijzing en terugloop van de inkomsten niet altijd in staat [zijn] om een missionaire houding te ontwikkelen en nieuwe missionaire initiatieven te ontplooiën” (14). Voor de bekostiging van de nieuwe missionaire inzet worden ook niet-geormerkte gelden ingezet van ‘Kerk in Actie’.²¹ Alsof Polhuis op zijn wenken wordt bediend.²²

2.2 De Nederlandse Rooms-Katholieke Kerkprovincie

Polhuis mist in de Protestantse Kerk in Nederland het besef van hoogste urgentie: er móet iets gebeuren; er gaat nog steeds teveel kerkgeld, aandacht en energie naar instituties en aandachtsvelden die uit de jaren '70 stammen, waardoor de ruimte ontbreekt voor echt drastische beleidsverandering. In de Rooms-Katholieke Kerk lijken de zaken wat dit betreft iets anders te liggen. Er zijn en worden ingrijpende maatregelen genomen om de structuren en de steeds minder wordende beschikbare gelden af te stemmen op de nieuwe uitdagingen; ook de diaconale instituties ontkomen daar niet aan. Maar ook in deze kerk lijkt het beleidsparool steeds meer te worden: terug naar de kern, concentratie op de ‘core business’ van de kerk. Dat hierbij de diaconie eveneens in het geding is moge blijken als we nagaan hoe op het niveau van de kerkprovincie over diaconie gesproken wordt.

Nadat het Landelijk Pastoraal Overleg in 1987 de diaconie duidelijk op de kerkelijke beleidsagenda gezet had (zie hierover meer in hoofdstuk 1), besteedden de Nederlandse bisschoppen weer uitdrukkelijk aandacht aan de diaconale taak van de kerk in het document *De Rooms-Katholieke Kerk in Nederland anno 1998*, opgesteld ten dienste van hun reguliere rapportage aan de paus (bezoek ‘Ad Limina’) in dat jaar.²³ Zij plaatsten die in het kader van de roeping van de kerk het evangelie in woord en daad te verkondigen, en waardeerden de diaconie als “een vorm van verkondiging” die “in

in *Nederland. Periode 2009-2012*, <www.kerkinactie.nl/site/uploadedDocs/Beleidsplan1.pdf> (maart 2011).

21 ‘Kerk in Actie’ is het werelddiaconale en zendingswerk in het buitenland en het diaconale binnenlandwerk van de PKN, <www.kerkinactie.nl/site/uploadedDocs/13371KIAJaarverslag2009kompleet3105.pdf> (maart 2011).

22 Of hiermee gerealiseerd wordt wat Polhuis voor ogen staat mag betwijfeld worden gezien A. Polhuis (2008), ‘De vreemdeling als vijand?’, in: *Ouderlingenblad*, 86 (2008) nr. 988. Met de dramatische situatie in de oude stadswijken voor ogen pleit hij opnieuw voor een radicale beleidsverandering: “Investeer in de stad [...]. Investeer met name in de ‘zwakke’ wijken. Zorg dat je aanwezig bent en blijft. Leef mee met de kleiner wordende en vergrijzende minderheid. Laat zien dat je begaan bent met wat hen de afgelopen decennia dreef: het vormen en gestalte geven van een levende kerkelijke gemeenschap in de wijk”, want slechts zo blijft de kerk zichtbaar in de stad en wordt hoop geboden aan kerkmensen die daarin zelf vreemdeling zijn geworden; zie voor het citaat: <www.polhuis.net/index.php/ph/enkel/de_vreemdeling_als_vijand/> (maart 2011, zonder paginering).

23 Nederlandse Bisschoppenconferentie (1998), ‘De Rooms-Katholieke Kerk in Nederland anno 1998. Rapport ten dienste van het Ad Limina-bezoek van de Nederlandse bisschoppen’, in: *1-2-1. Kerkelijke documentatie* 26(1998)6.

belangrijke mate de geloofwaardigheid van het evangelie en de kerk in de samenleving" bepaalt (23). Het rapport herinnert aan de lange en gerespecteerde diaconale traditie van de kerk en stelt vast dat er sprake is van een diaconale opleving, zeker ook in parochies, nadat de kerk zich eerder meer en meer uit de maatschappelijke zorg had teruggetrokken naarmate de verzorgingsstaat zich ontwikkelde. Als redenen voor deze kentering noemt het rapport het toegenomen bewustzijn dat "diaconie hoort bij de normale activiteiten van een parochie" en het feit dat er "een zekere afbouw van de verzorgingsstaat" plaats vindt (10). Wellicht was een zekere tevredenheid met de vermelde 'diaconale opleving' er debet aan, maar opmerkelijk is dat diaconie vervolgens niet meer genoemd wordt in het slothoofdstukje 'Uitdagingen en aandachts-punten'. Daar blijft buiten beschouwing wat diaconie als vorm van verkondiging die in belangrijke mate de geloofwaardigheid van het evangelie en de kerk in de samenleving schraagt, zou kunnen bijdragen aan de "prioriteiten van beleid", te weten: evangelisatie en verkondiging, spiritualiteit, sacramenteel leven, gemeenschap, publieke aanwezigheid, waarden en normen (31-40).

Zes jaar later, in hun Ad Limina-rapport van 2004 *De Rooms-Katholieke Kerk in Nederland aan het begin van een nieuw millennium*,²⁴ schrijven de bisschoppen dat zij in het decennium tussen 1993 en 2003 "vooral op drie punten hebben ingezet: op versterking van de identiteit van de Nederlandse katholieken, op versterking van hun onderlinge saamhorigheid en op vergroting van de maatschappelijke relevantie van de Kerk. Versterking van identiteit en van saamhorigheid betreffen de Kerk naar binnen toe (*ad intra*). Vergroting van maatschappelijke relevantie betreft de positie en de rol van de Kerk in de Nederlandse samenleving (*ad extra*). De inspanningen van de bisschoppen *ad intra* voeren in lichte mate de boventoon op hun inspanningen voor de presentie van de Kerk in de samenleving. Dit moet verstaan worden tegen een achtergrond waarin enerzijds de polarisatie wordt afgebouwd en anderzijds de structuren in de Kerk worden aangepast aan een kleiner geworden schaal. Vooral de tweede helft van de genoemde periode staat in het licht van een herstructurering van het kerkelijk leven. Dat geldt voor kerkprovinciaal en voor diocesaan niveau. Ambities, prioriteiten en organisatie dienden en dienen afgestemd te worden op beschikbare personele en financiële middelen, op de grootte van de rooms-katholieke gemeenschap en op de wijze waarop de leden aan de gemeenschap deelnemen. Dit proces van herstructurering is in volle gang. Het maakt de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland tot een 'Kerk in ombouw'" (10-11). In dit kader van 'ombouw' wordt in het rapport ook de diaconie geplaatst en besproken. Sedert januari 2001 worden in het beleid van de kerkprovincie acht grote sectoren en tien kleine aandachtsvelden onderscheiden. Een van die sectoren is die van 'Kerk en Samenleving', waaronder de diaconie ressorteert. Ten aanzien van de

24 Nederlandse Bisschoppenconferentie (2004), 'De Rooms-Katholieke Kerk in Nederland aan het begin van een nieuw millennium. Rapport ten dienste van het Ad Liminabezoek van de Nederlandse bisschoppen van 17-13 maart 2004', in: *rkkerk.nl. Kerkelijke documentatie* 32(2004)1. Over het rapport ten dienste van het Ad Limina- bezoek 6 jaar later was mij in het voorjaar van 2011 nog niets bekend.

diaconie noteren de bisschoppen in paragraaf 4 onder de kop 'Voornaamste problemen en oplossingen' dat diaconie van groot belang was en blijft, maar in het beleid minder aandacht heeft gekregen: "Als beleidsterrein is diaconie wellicht op het kerkprovinciaal niveau in de afgelopen jaren iets minder in zicht geweest dan in de periode daarvoor. Dit wil overigens niet zeggen dat er minder dienstverlening van de geloofsgemeenschap is geweest aan concrete personen en aan de samenleving als geheel. Het geeft ons wel reden de vraag in bespreking te nemen of een duidelijker geprofileerd diaconaal beleid in bisdommen en kerkprovincie gewenst en mogelijk is" (26).

Welke de achtergronden zijn van de geringere aandacht voor het beleidsterrein van de diaconie op kerkprovinciaal niveau wordt in het rapport niet vermeld. Wellicht hangt dit samen met het belang dat men hecht aan het beginsel van 'subsidiariteit'. Feit is immers, het rapport wijst daar ook op, dat de concrete diaconale inzet behalve in/vanuit bisdommen en parochies ook min of meer autonoom door religieuze instituties en diverse katholieke maatschappelijke organisaties gedragen wordt. Het subsidiariteitsbeginsel zegt nu, dat een hogere overheid slechts initiatieven behoort te nemen waar lagere organen (bisdommen en parochies), particuliere organisaties en individuen niet in staat blijken problemen zelfstandig op te lossen.²⁵ Een andere reden zou kunnen zijn, dat diaconie vanwege de morele, economische en politieke lading van haar werkterreinen (armoede, zorgverlening, multiculturele samenleving, milieukwesties, vluchtelingenproblematiek, vredesvraagstukken, ontwikkelingshulp enz.) toch eigenlijk meer als gevaar voor de kerkelijke eenheid dan als bijdrage aan haar identiteitsvorming gezien wordt.²⁶ Ik denk evenwel, dat er ook nog iets anders meespeelt.

Als ik bezie wat de bisschoppen schrijven over de dringend noodzakelijke acties gericht op de versterking van de identiteit en onderlinge saamhorigheid en over de organisatorische herstructurering van het kerkelijk leven in een situatie van teruggang (gestaag teruglopend kerkklidmaatschap, steeds geringere kerkelijke participatie en identificatie van katholieken, afname van personele en financiële middelen), rijst bij mij het vermoeden dat in ieder geval één van de achtergronden van de geringere aandacht voor diaconie hierin bestaat: de inspanningen *ad extra* worden met het oog op kerk-

25 Zie over het subsidiariteitsbeginsel als grondnotie van het katholieke sociale denken: E. Borgman (2008a), '*... want de plaats waarop je staat is heilige grond*'. *God als onderzoeksprogramma*, Amsterdam: Boom, 69-73; id. (2009), *Overlopen naar de barbaren. Het publieke belang van religie en christendom*, Kampen: Klement, 67-70.

26 Hierop wijst J. A. van der Ven (1993), *Ecclesiology in context*, Kampen: Kok, 29-30: "Aan de ene kant, als de kerk zich beperkt tot algemene waarden zoals medemenselijkheid, innerlijkheid en natuur, laat ze de modernise-ringsproblemen die zich in de maatschappelijke instituties voordoen, links liggen. Dan gaat zij voorbij aan de processen van onrechtvaardigheid, armoede, vervreemding, zinverlies, die zich binnen deze instituties afspelen. Daarmee zou ze haar evangelische taak verwaarlozen. Aan de andere kant, als de kerk zich wél inlaat met deze problemen, begeeft ze zich op terreinen waarop ze geen bevoegdheid heeft en kiest zij partij in de belangentegenstellingen tussen en binnen de instituties. Daarmee zou ze haar universele opdracht naar buiten en haar eenheid naar binnen geweld aandoen". Een uitgesproken politieke oriëntatie in het diaconaal werk (vgl. Polhuis) heeft zonder twijfel bijgedragen aan een zekere huiver ervoor: geen politiek in de kerk!

opbouw minder urgent geacht dan die *ad intra*. Opvallend is immers dat ter versterking van de identiteit, d.w.z.: "het zelfbewustzijn en het zendingsbewustzijn van de Nederlandse katholieken" (11), als voornaamste aandachtsvelden en actiepunten wél evangelisatie, catechese en geloofsverdieping worden genoemd, maar níet diaconie.²⁷ Diaconie wordt evenmin vermeld als een van de dienstige aandachtsvelden waar het gaat om de versterking van de onderlinge saamhorigheid, d.w.z. "de betrokkenheid van de Nederlandse katholieken op elkaar en op hun deelname aan het kerkelijk en sacramenteel leven" (12). En van diaconie wordt ook geen gewag gemaakt waar in het rapport in verband met de organisatorische herstructurering op alle niveaus van de kerk gesteld wordt dat voorkomen moet worden dat zij een lege huls blijft, en benadrukt wordt dat daartoe de nieuwe structuren beziel moeten worden met een "rijk innerlijk leven": "Spirituele en catechetische vorming van de gelovigen is belangrijk voor de Nederlandse geloofsgemeenschap in de komende jaren. Een speciaal aandachtspunt daarin is de bewustwording, bevordering en versterking van het biddende en ontvangende karakter van de christelijke manier van leven. De inspanningen van de Nederlandse bisschoppen op het gebied van de catechese en geloofsverdieping zullen daarop gericht zijn" (25). Diaconie wordt blijkbaar geacht bij het bevorderen van een 'rijk innerlijk leven' geen productieve rol te (kunnen) spelen.

Het is in het licht van het bovenstaande dat ik concludeer: diaconie is in het geding. Zoals Polhuis en de PKN kiest ook de Rooms-Katholieke Kerkprovincie in Nederland voor concentratie op waar het de kerk écht om gaat, op haar 'core business', dat wil zeggen: evangelisatie, catechese, geloofsverdieping, liturgie... Daaraan wordt prioriteit gegeven in de overtuiging dat dit essentieel is voor de urgente versterking van de identiteit van de kerk, beslissend voor het behoud en de opbouw van de kerk. Dat en hoe ook diaconie daarin een wezenlijke rol zou kunnen en zelfs moeten spelen valt in de beleidsoverwegingen van het Nederlands Episcopaat niet te lezen. Waar Polhuis de prioritaire inzet voor kerkopbouw verdedigt met het argument dat daarmee op termijn ook/juist de diaconie gediend is (nu éérs evangelisatie, dán diaconie), besluiten de bisschoppen hun beschouwing over diaconie slechts met het vrome voornemen "de vraag in bespreking te nemen of een duidelijker geprofileerd diaconaal beleid in bisdommen en kerkprovincie gewenst en mogelijk is". Vooralsnog, we schrijven nu 2011, is het bij dit voornemen gebleven.²⁸

27 Het grote belang dat aan evangelisatie in eigen land wordt gehecht spreekt ook uit de brief van de Nederlandse bisschoppenconferentie (2006), *Getuigen van de hoop die in ons leeft! Bisschoppelijke brief over de missie in de 21ste eeuw*, <www.katholiekederland.nl/documents/2006/missiebrief_definitief.pdf> (maart 2011). In deze tekst wordt echter wel duidelijker de rol en betekenis van diaconale inzet aangegeven.

28 Intussen echter voert elk bisdom zijn eigen diaconaal beleid. Dit kan ook een beleid zijn waarbij diaconie duidelijk in het geding is – zo bv. dat van het Aartsbisdom Utrecht ten aanzien van het Buurtpastoraat. Dat er (her en der) sprake is van een beleid waarin aan de diaconie een geringe plaats wordt gegeven wordt ook opgemerkt door T. van den Hoogen, 'Metamorfosen in het diaconale handelen? Een reflectie vanuit de fundamentele theologie', in: Hoekstra 2008a: 68.

3 Probleemstelling

De ontwikkeling in kerkelijk denken en beleid die ik hierboven schetste en aan de hand van twee voorbeelden illustreerde, heb ik 'problematisch' genoemd. Waarom eigenlijk? Op het eerste gezicht zou men kunnen tegenwerpen, dat het in deze ontwikkeling gaat om een noodzakelijke en verstandige organisatorische ingreep, een bij de gegeven situatie passende koerswijziging in het beleid die elke goed geleide organisatie moet doorvoeren die in 'zwaar weer' verkeert. De kerk moet, hoe pijnlijk ook, de strategische weg volgen die ook Philips en Albert Heijn in moeilijke tijden moesten gaan, ze moet 'reculer pour mieux sauter', zoiets doen als in de processie van Echnach gebeurt: een stap terug doen om vervolgens weer stappen vooruit te kunnen zetten op weg naar het doel. Hoezeer geboden en plausibel op het eerste gezicht ook, toch zit er een theologisch addertje onder het gras op deze strategische weg. Het zit verborgen in Polhuis' zinsnede "zo krijgt de kerk er te weinig voor terug" waar hij betoogt dat diaconale gelden beter besteed kunnen worden aan verkondiging en kerkopbouw. Terwijl hij eerder op het standpunt stond dat diaconale inzet inhoudt dat de kerk uit zichzelf wegtrekt, haar eigen geloofsvoorstellingen loslaat, opgaat in de buurt omdat slechts daar (in de revolutionaire emancipatiebewegingen) God te vinden is en dit dus de enige weg is waarlangs kerk echt 'kerk' kan worden, nu is hij blijkbaar van mening dat van diaconie geen heil voor de kerk te verwachten is omdat God niet in de buurt maar slechts in de Openbaring te vinden is die de geloofsgemeenschap is geschonken in de Schrift (vgl. Van der Spek, 124-131). Het theologisch addertje zit ook verborgen onder het gras van de weg die de PKN en de Nederlandse Bisschoppenconferentie banen. Zij geven prioriteit aan de opbouw en versterking van een 'missionaire kerk', aan concentratie op haar core business met het oog op identiteitsversterking van de kerk. Dat en hoe diaconie daaraan kan bijdragen wordt niet of nauwelijks overwogen. De bisschoppenconferentie vraagt zich in dit verband wel af of een duidelijker geprofileerd diaconaal beleid gewenst en mogelijk is, maar laat de vraag open. De beantwoording ervan wordt blijkbaar niet van belang, in ieder geval niet urgent geacht in het kader van een beleid dat zich richt op kerkbehoud en kerkopbouw. In dit kader lijkt diaconie om het zo te zeggen meer als last dan als lust van de kerk gewaardeerd te worden. En dit beoordeel ik als problematisch. Laat ik mijn oordeel toelichten.

Problematisch vind ik niet dat, gezien de uitdagingen waarvoor de kerk zich o.a. in Nederland geplaagd ziet, een pleidooi gehouden wordt voor bezinning en concentratie op de 'kern' van haar aard en zending, op haar identiteit en 'core business'. Integendeel, zo'n pleidooi is volkomen gerechtvaardigd, uiterst noodzakelijk en klinkt van vele kanten.²⁹ Problematisch

29 Ik verwijs slechts naar enkele publicaties waarin dit pleidooi vanuit verschillende invalshoeken en met uiteenlopende perspectieven gehouden wordt: J. de Kesel (1993), *De zending van de kerk. Een tegendraads pleidooi voor de kerk*, Tiel: Lannoo; J. Hendriks (1995), *Terug naar de kern. Vernieuwing van de gemeente en de rol van de kerkeraad. Pleidooi voor een 'gezamenlijke trektocht'*, Kampen: Kok; J. Ratzinger (1997), *Zout der aarde: christendom en katholieke kerk aan het einde van het millennium*, Baarn: Ten Have. Maar zie ook al G. Gutiérrez

vind ik het evenmin dat er sprake is van aarzelingen, dat er mitsen en maren geuit worden wanneer de plaats van de diaconie in de core business van de kerk aan de orde is. Daar zijn goede redenen voor. Zo vanzelfsprekend is die plaats in het verleden immers niet geweest. En wie vandaag de dag zegt dat diaconie tot de kern van de zending van de kerk behoort roept daarmee een groot aantal vragen op. Wat betekent dat dan concreet in een ontkerkende, seculariserende samenleving? Wat is het eigene van de diaconie in de moderne verzorgingsstaat? Hoe verhoudt zij zich tot seculiere instituties op sociaal en politiek terrein?³⁰ Wat houdt dat concreet in voor de specifieke zending van de kerk, gezien het feit dat de gangbare diaconie in sterke mate spiritueel gedraineerd is?³¹ Wat is de relatie tussen het menselijk welzijn waarvoor zij zich inzet en het christelijk heil? Niet alleen kerkleiders en pastores, ook theologen breken zich het hoofd over deze vragen en nemen ten aanzien van deze kwesties verschillende standpunten in.³² Problematisch acht ik echter terdege de manier waarop in het pleidooi voor concentratie op de core business van de kerk over *identiteit* gedacht wordt en de rol die het 'binnen / buiten' schema (*ad intra* versus *ad extra*) daarin speelt.³³ Ik heb er twee ernstige bezwaren tegen.

Identiteit lijkt opgevat te worden als iets wat als het ware 'van binnen-uit' komt, wat los van 'buiten' – in jezelf, door jezelf, door middel van inkeer, door slechts uit eigen bron te putten – verworven kan worden. Dat strookt echter niet met de werkelijkheid – noch van personen, noch van groepen of

rez (1974), *Theologie van de bevrijding*, Baarn: Ten Have: "We hebben te maken [...] met de centrale theologisch-pastorale vraag: wat is christen zijn? wat betekent Kerk zijn in de volkomen nieuwe omstandigheden die op ons afkomen?" (50). In dit verband is de kritische opmerking in G. Gutiérrez (1971), *Réinventer le visage de l'Église. Analyse théologique de l'évolution des pastorales*, Paris: Les Éditions du Cerf, behartenswaardig dat het begrip 'caritas' ten enenmale ontbreekt in de beroemde kerkdefinitie van Bellarminus: de enige en ware Kerk is "de vergadering van gelovigen die door de belijdenis van hetzelfde christelijke geloof en door de gemeenschap met dezelfde sacramenten bijeengehouden wordt en onder de leiding staat van de rechtmatige herders, in het bijzonder de ene plaatsbekleder van Christus op aarde, de bisschop van Rome" (vgl. de identiteitsbepaling van de kerk in de dogmatische constitutie 'Pastor aeternus' van Vaticanum I, in: Denzinger-Schönmetzer (1963), *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg i.B.: Herder, num. 3060).

30 Zie hierover bv.: *Deus caritas est*, 25-31. Zie voor de verschillende antwoorden in de pastorale modellen van 'het Christendom', 'het Nieuwe Christendom' en 'de onderscheiding der niveaus': Gutiérrez, 1971; id., 1974: 52-67.

31 Zie wat betreft de 'spirituele zwakte' van de diaconie o.m. V. Draulans (1994: 243): "Raakt de diaconie niet los van haar wortels en vermaatschappelijk ze niet volkomen? Bedreigt de verzorgingsstaat de identiteit en het bestaan van de diaconale arbeid vanuit de kerk?"; vgl. ook J. Beumer, 'Spiritualiteit', in: Crijns 2004: 300-305.

32 Zie voor een overzicht van de discussie onder Duitstalige theologen: H. Haslinger (1996), *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen*, Würzburg: Echter Verlag, 297-372. In haar analyse van de diverse posities onderscheidt Draulans (1994: 173-276) vier modellen: het 'ecclesiocentrisch' model (De Kesel, G. en N. Lohfink), het 'kerkelijk-narratief' getuigenismodel (S. Hauerwas), het 'diaconale' model (H. Spee en diverse Duitstalige theologen), het 'contextueel religieus-communicatief' model (J. van der Ven, E. Schillebeeckx).

33 A. Keressies spreekt in dit verband van een "hardnekkig scheidingsdenken", een "volstrekt onproductief binnen-buiten schema", waarin liturgie en catechese gezien worden als binnengerichte activiteiten, op de eigen geloofsgemeenschap gericht, en diaconie als op mensen

instituties – zoals identiteitstheorieën van diverse aard laten zien.³⁴ Natuurlijk: er moet überhaupt een ‘zelf’ zijn – een persoon of een groep of institutie (zoals de kerk) – om naar buiten te kunnen treden, om te kunnen ageren en reageren. En inderdaad: wie zichzelf dreigt te verliezen raakt ook de weg in de wereld kwijt. Het is dan ook zeer raadzaam dat personen of instituties regelmatig tot inkeer komen, zich bezinnen op de vraag ‘wie ben ik, wie zijn wij nu eigenlijk?’. Maar het is niet zo, dat identiteit ooit in afzondering van anderen, van de ‘buiten’wereld zou kunnen ontstaan, ontwikkeld of herwonnen zou kunnen worden. Integendeel: van identiteit is geen sprake tenzij juist in voortdurende relatie, tussen ‘zelf’ en ‘ander(en)’, tussen ‘binnen’ en ‘buiten’. Preciezer gezegd: een ‘zelf’ ontstaat slechts in interactie met ‘niet zelf’. Dit geldt ook voor een groep of institutie (zoals de kerk). Inderdaad: een geloofsgemeenschap moet een ‘eigenheid’ ontwikkelen om met enige gedurigheid te kunnen bestaan. “Deze groepsidentiteit wordt bepaald door: de ontstaansgeschiedenis, de naamgeving, de taak die de groep zich stelt, de wijze van werken (procedure), de wijze van communiceren en interacteren, persoonlijke drijfveren van groepsleden, de verhouding tot de context, dieper liggende verbondenheid op het niveau van zingeving / mythe”; maar: “Deze identiteit is in ontwikkeling. [...] Geloofsgemeenschappen bevinden zich, net als andere maatschappelijke organisaties, in een ecosysteem waarin voortdurend waarden en gedragswijzen worden uitgewisseld. Dat maakt dat geloofsgemeenschappen bewust of onbewust, mee-evolueren met de veranderende samenleving”.³⁵ Identiteit is dus in zich relationeel, een dynamisch iets. Identiteiten ontstaan en ontwikkelen zich in een complex proces van interactie tussen leefwerelden en systeemwerelden die met elkaar interfereren, elkaar over en weer beïnvloeden in positieve en in negatieve zin.³⁶

daarbuiten en (dus) niet op de eigen gemeenschap gericht: “In deze lijn wordt diaconie al gauw ervaren als een afgeleide bezigheid van de eigenlijke kerntaken: liturgie en catechese”. Dit scheidingsdenken wordt gevoed door een bepaald theologisch verstaan van de relatie tussen godsdienst en mensendienst: “Het dienen van God heeft het primaat en de mensendienst is daarvan op z’n best een afgeleide” (citaten in: Hoekstra 2008a: 27-28). Zie voor een kritische bespreking van het ‘binnen – buiten denken’ ook in protestantse kring: H. de Roest (2010), *Een huis voor de ziel. Gedachten over de kerk voor binnen en buiten*, Zoetermeer: Meinema; op diens beschouwingen werd ik pas opmerkzaam gemaakt toen ik de laatste hand legde aan mijn manuscript.

34 Zo o.m.: E. Levinas (1969), *Het menselijk gelaat*, Baarn: Ambo; P. Ricoeur (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil; Z. Bauman (2003), *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge: Polity Press; Ch. Taylor (2007a), *Bronnen van het zelf. De ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit*, Rotterdam: Lemniscaat. Zie voor een bespreking van enkele identiteitstheorieën en hun betekenis voor pastoraal beleid: J. Vercammen (1997), *Identiteit in beraad. Theorie en praktijk van het parochieel identiteitsberaad in vier oud-katholieke parochies*, Baarn: Gooi en Sticht, 27-43.

35 R. Brouwer e.a. (2007), *Levend lichaam. De dynamiek van geloofsgemeenschappen in Nederland*, Kampen: Kok, 55-56. De auteurs besluiten hun exploraties aldus: “Gebruikelijke definities van kerk-zijn verwijzen naar sacramentaliteit, de verkondiging van het Woord en naar ambt en/of gemeenschap. Aan dit boek ligt het vermoeden ten grondslag dat fluïde vormen van kerk-zijn kunnen aansluiten bij Gods verborgen aanwezigheid in de wereld, bij de overtuiging dat Gods woord in deze wereld moet klinken, en dat de Geest van liefde kan oplichten in de onderlinge verbondenheid met mensen” (280).

36 Voor deze ‘interferentie’ muntte H. Kunneman (1998), *Postmoderne moraliteit*, Amsterdam: Boom, het begrip ‘interplex’, een combinatie van ‘interactie’ en ‘complex’.

Dit is dan ook mijn eerste bezwaar: in de gesignaleerde omslag in denken en beleid ontwaar ik een opvatting van identiteit die niet strookt met de werkelijkheid en wetenschappelijk gezien onhoudbaar is.

Mijn tweede bezwaar sluit hierop aan: de manier waarop over identiteit van de kerk gesproken wordt en de rol die het 'binnen-buiten'-schema daarin vervult is ook theologisch gezien problematisch. Ik licht dit bezwaar in vier stappen toe aan de hand van enkele theologen.

In zijn reeds genoemde boek over de toekomst van de kerk in de moderne samenleving *Ecclesiology in context* komt Van der Ven ook te spreken over de 'eigenheid' van de kerk. Daarbij maakt hij onderscheid tussen haar 'grondslag' en haar 'identiteit', want die twee zijn niet hetzelfde. Het begrip grondslag betreft de relatie van de kerk tot de christelijke boodschap zoals haar in Schrift en Traditie toevertrouwd. Daarin ligt haar grondslag vast, al moet hierbij meteen worden bedacht, dat ook deze grondslag tot stand is gekomen in een dynamisch historisch proces van gebeurtenissen en interpretaties. Er zit dus al van oorsprong af 'reflectie' in. Zeker vanaf het moment, in de moderne tijd, dat de grondslag haar (absolute) vanzelfsprekendheid verloren heeft, is voortdurende bezinning nodig. Voor deze bezinning nu gebruikt Van der Ven het begrip identiteit: "Terwijl de grondslag van de kerk te vinden is in de geschriften van de specifieke christelijke traditie, dient de identiteit steeds weer opnieuw geformuleerd te worden. De identiteit ligt niet vast, maar verandert mee met de historische en maatschappelijke context waarin de kerk zich bevindt. We willen niet beweren dat zij slechts een veranderlijke grootheid vormt. Echter, zij kan niet los van de veranderende context worden gevonden; zij kan niet los van die context worden bepaald" (135). In deze dynamische identiteitsbezinning vergewist de kerk zich van de religieuze overtuigingen die zij koestert, en op basis daarvan geeft ze antwoord op de vragen: wat geloven we? (de grondslag), wie zijn we? (haar zelfvisie), wat streven we na? (haar missie) (135-136). Wie wil spreken over de 'eigenheid' van de kerk dient dus terdege onderscheid te maken tussen grondslag, identiteit, visie en missie. Hieraan gemeten acht ik de manier waarop in de hierboven beschreven voorbeelden van een omslag in kerkelijk denken en beleid met het begrip identiteit gewerkt wordt primitief. De identiteit van de kerk heeft immers méér voeten in aarde dan bedacht wordt.

Deze primitieve opvatting van de identiteit van de kerk heeft vervolgens kwalijke consequenties voor de manier waarop zij zich vergewist van de religieuze opvattingen die zij koestert: zij doet dat selectief. Het geschets- te 'binnen / buiten'-schema suggereert dat evangelisatie, catechese, geloofs- verkondiging, liturgie tot de binnensfeer van de kerk behoren terwijl diaconie zich buiten de kerk afspeelt, tot haar buitensfeer behoort. De beweging die de kerk in de diaconie maakt is dan die van binnen naar buiten, vanuit kerk naar niet-kerk, vanuit de 'gelovigen' naar de 'armen'. De Duitse theoloog Haslinger (1996) laat zien wat er aldus eigenlijk gebeurt – met de beste bedoelingen overigens. In zijn uitvoerige en diepgravende studie over diaconie bespreekt hij een definitie van 'Koinonia' (broederlijke gemeenschap) en 'Diakonia' (dienst van heil en bevrijding) in een recent handboek Dogmatiek.

Volgens deze definitie is het de door Christus' liefdesdienst heel gemaakte en bevrijde Kerk die naar binnen toe 'broederlijke/zusterlijke gemeenschap' wordt en naar buiten toe dienaar van het heil en de bevrijding van de armen en noodlijdenden.³⁷ Positief waardeert hij dat in dit handboek diaconie überhaupt als ecclesiologisch relevant gezien wordt. Maar vervolgens trekt hij kritisch van leer. Als deze definitie klopt impliceert het binnen-buiten-schema dat 'binnen' staat voor 'kerk' en 'buiten' voor 'diaconie'; kerk en diaconie worden dan gescheiden. Bovendien zegt deze definitie, dat armen en noodlijdenden buiten de kerk staan en voor het kerk-zijn niet constitutief zijn. Zij zegt immers dat de kerk naar binnen toe, wat betreft dus het terrein van haar eigenheid ("Eigenbereich"), een broederlijke/zusterlijke gemeenschap vormt, terwijl de diaconie zich richt op het terrein buiten haar, in de werkelijkheid werkt die niet zelf 'kerk' is. Zo worden armen en noodlijdenden letterlijk "ekklesiologisch 'hinausdefiniert'" (393). Voor de kerk zijn zij slechts als objecten van zorg en bijstand relevant. Het elementaire besef van de christelijke traditie dat hen als arme subjecten een bevoorrechte plaats in de kerk toekomt, gaat teloor. Aldus bewerkt het primitieve identiteitsconcept en het daarmee verbonden binnen / buiten schema een selectie: uit de grondslag van de kerk worden bepaalde religieuze noties wel en andere niet betrokken in de reflectie over haar identiteit. Onbedacht blijft hetgeen Benedictus XVI, geheel in de lijn van Schrift en Traditie, in *Deus caritas est* zegt over de liefde tot God en de liefde tot de naaste: volgens het christelijk geloof versmelten die, met als gevolgtrekking "in de geringste ontmoeten wij Jezus zelf en in Jezus ontmoeten wij God" (15); zoals ook onbedacht blijft wat hetgeen Johannes Paulus II in zijn encycliek *Centesimus annus* stelde, kan betekenen voor het identiteitsbesef van de kerk: dat namelijk de Kerk in de arme mens Christus zelf ziet, en dat wie de behoeftige echt wil liefhebben die niet moet zien als iemand die ongelegen komt of een last is, maar als "de gelegenheid voor iets goeds in zich, als een *mogelijkheid voor verrijking*" (58; cursief HM).³⁸

Een identiteitsconcept van de kerk waarin deze religieuze overtuigingen terzijde gelaten worden miskent haar grondslag. Maar dat niet alleen, een dergelijke primitieve en kwalijke opvatting van kerkelijke identiteit en het daarmee verbonden binnen / buiten schema bevorderen bovendien ook, dat de diaconie zich kerkelijk moet legitimeren en dat het 'eigene' van het diaconaal handelen sterker geprofileerd moet worden als specifiek 'kerkelijk' handelen. Welnu, weliswaar is de diaconie (en is ook de kerk!) mijns inziens zeer gebaat met spirituele, gelovige articulatie en verdieping, maar met de theoloog Rolf Zerfaß wil ik volhouden dat liefde zich moet concentreren op wat mensen met elkaar verbindt, niet op wat ze scheidt. Per slot

37 "Es ist die durch den Liebesdienst Christi geheilte und befreite Kirche, die zur geschwisterlichen Gemeinschaft nach innen und zur Dienerin am Heil und an der Befreiung der Armen und Notleidenden nach außen hin wird" (citaat in: Haslinger, 393, onder verwijzing naar: S. Wiederhofer, 'Ekklesiologie' in: Schneider, Theodor (Hg), *Handbuch der Dogmatik*, Band 2, Düsseldorf 1992, 47-154; citaat:112).

38 Johannes Paulus II (1991), *Centesimus annus*; <[www.rkd documenten.nl/rkd docs/index.php?mi=600&doc=3](http://www.rkddocumenten.nl/rkd docs/index.php?mi=600&doc=3)> (maart 2011).

van rekening is de armen niet de kerk maar het Rijk Gods beloofd. Van een sterkere profilering zouden volgens Zerfaß de armen wel eens het slachtoffer kunnen worden, omdat te vrezen valt dat debatten over het 'proprium' en het eigen profiel van kerkelijke diaconie uiteindelijk gedreven worden door een streven naar afgrenzing die in zijn ogen veel met kerkelijk narcisme en weinig met liefde te maken hebben.³⁹ De eis tot kerkelijke legitimatie en profilering van de diaconie kan er bovendien toe voeren, dat de diaconale inzet en beleving van mensen die niet tot de kerkelijke binnenkring behoren niet of onvoldoende erkend en gehonoreerd worden.⁴⁰

En ten slotte: het gehanteerde identiteitsconcept en het daarmee samenhangende binnen / buiten schema verduisteren hetgeen de praktisch theoloog Dietrich Stollberg zegt over de identiteit van de diaconie: dat zij namelijk niet zomaar moreel goede 'mensendienst' is maar in haar fundament 'gods-dienst', lofprijzing van God.⁴¹ Ik volsta hier met deze verwijzing; verderop in mijn studie kom ik uitdrukkelijk terug op het fundamenteel godsdienstige karakter van de diaconie als ik haar ter sprake breng als 'eredienst', als zodanig: 'weg van Godsontmoeting'. Ik zal mij daar laten leiden door deze overtuiging: "Elke plaats waar iemand – al dan niet christen – zijn of haar lot verbindt met wie lijdt, wie onrecht aangedaan wordt, wie gemarginaliseerd wordt en teruggedrongen wordt tot de zelfkant van de samenleving, al die plaatsen kunnen 'le milieu divin' zijn, d.w.z. de 'plaats' waar God zich openbaart en incarneert" (Draulans, 257, een kerngedachte van R. Burggraave weergevend). Nu echter wijs ik er slechts op dat een

39 Zie: R. Zerfaß (1991), 'Das Evangelium gehört den Armen. Ökumenische Ressourcen diakonischer Arbeit', in: M. Schibilsky [Hg] (1991), *Kursbuch Diakonie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 303, 305-306. Vgl. ook J. Moltmann (1984), *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonatum aller Gläubigen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag: "Wo aber finden wir das Reich Gottes mit Jesus? Jesu Evangelium weist uns eindeutig an 'die Armen'. Seine Seligpreisungen nennen sie, denen das Reich gehört" (26).

40 Haslinger komt in zijn analyse van het spreken over het 'eigene' van de diaconie in het kader van de 'identiteit' van de kerk tot de volgende conclusie: "In der Tat hat man den Eindruck, daß bezüglich der Diakonie mit 'gespaltener Zunge' gesprochen wird. Auf der einen Seite läßt sich ein vehementer, in vielerlei Schattierungen auftretender Trend zur abwertenden Marginalisierung der Diakonie feststellen. Die Diakonie gilt als Außenbereich der Kirche oder zumindest als der Bereich, in dem sich die Kirche dem 'Außen', den Rändern zuwendet, der aber somit nicht dem 'Innen', dem 'eigentlichen' Bereich der Kirche zugehört. Auf der anderen Seite stabilisiert die Diakonie die Kirche oder wird von den definitionsmächtigen Kräften der Kirche als stabilisierendes Mittel instrumentalisiert [.....]: je mehr in der Diakonie ein Feld gesehen wird, mit dem ein vermeintlicher 'Rand' der Kirche definiert werden könne, um so nachhaltiger können sich im Gegenzug andere Praxisbereiche der Kirche, vor allem Verkündigung und Liturgie, bzw. deren Träger als Binnenbereich oder Kern der Kirche bestätigt dünken" (488-489).

41 Zie D. Stollberg (1991), "Kirche für andere" – Leidet die Diakonie an einem depressiven Syndrom? Thesen zu Theissen', in: Schibilsky [Hg] 1991: 242. Draulans vat Stollbergs gedachtegang aldus kort samen: "Hij meent dat hulp aan noodlijdenden niets met het christelijk proprium te maken heeft en dat er altijd wel mensen bereid zullen zijn tot inzet. De kerk heeft geen zelfrechtvaardiging voor diaconie nodig, ook al verwelkomt de samenleving het kerkelijk sociaal engagement. Het verhaal van de barmhartige Samaritaan is niet de kern van het evangelie. Christen-zijn is wezenlijk een zaak van geloven, hopen en liefhebben en dat ter ere Gods. Niet de noodzaak aan diaconale inzet moet beklemtoond worden, er is veeleer nood aan liturgisch pathos, aldus de auteur die als volgt besluit: 'Plädoyer für eine diakonische Kirche? Nur unter Vorbehalt!'" (249). Let wel: Stollberg pleit dus voor 'liturgisch pathos' in de diaconie, als fundamenteel wezenskenmerk van de diaconie zelf!

denk- en handelwijze waarin wat mensen in de diaconie doen slechts als mensendienst en niet fundamenteel als gods-dienst gewaardeerd wordt, de overtuiging in de hand werkt en bestendigt volgens welke de kerk zich ter wille van haar authentieke gelovige identiteit moet concentreren op evangelisatie in de hierboven aangegeven zin en zij daarvoor – voor haarzelf dus, voor haar zelfverwerkelijking – als het erop aankomt eigenlijk van de diaconie weinig of niets te verwachten heeft.⁴²

Kort en goed: problematisch acht ik de gesignaleerde ontwikkeling in denken over en beleid ten aanzien van diaconie omdat daarin de diaconie eenzijdig beschouwd wordt als een extern (ad extra) gericht handelen dat de vrucht is van eerder, intern verworven spirituele vitaliteit, de morele consequentie van een los van het diaconale handelen opgebouwde en beleefde geloofsidentiteit. Niet of onvoldoende wordt erkend, dat diaconie zelf kan bijdragen aan die spirituele vitaliteit, aan authentieke geloofsidentiteit, aan de verhoopde versterking van de identiteit van de kerk. De kerkopbouwende 'potentie' van diaconie wordt niet of nauwelijks onderkend.⁴³ Aldus wordt ook geen of minstens onvoldoende recht gedaan aan hetgeen Benedictus XVI in zijn encyclic *Caritas in veritate* benadrukt: "Het getuigenis voor Christus door werken van gerechtigheid, van vrede en van ontwikkeling behoort tot de evangelisatie, want Jezus Christus, Die ons liefheeft, is begaan met de gehele mens. Op deze belangrijke leerstukken berust het missionaire aspect van de sociale leer van de Kerk, als wezenlijk element van de evangelisatie" (15).⁴⁴

4 Doelstelling, hypothese en vraagstelling

4.1 Doelstelling

Met deze studie wil ik een bijdrage leveren aan de beantwoording van de vraag die de Nederlandse bisschoppenconferentie in haar Ad Limina-rapport 2004 stelde: of een duidelijker geprofileerd diaconaal beleid wenselijk en mogelijk is. Ik doe dat niet door een nieuw organisatorisch kader voor diaconaal beleid op het niveau van de bisdommen en de kerkprovincie te ontwikkelen, maar door na te gaan wat – gezien de zojuist geschetste problematiek – op het vlak van de parochies vereist is teneinde te bevorderen dat de kerk aan de basis ook bij ingrijpend veranderende maatschappelijke

42 Vgl. de constatering en vraag van Draulans in 1994: "Met de hoeveelheid theologische literatuur als maatstaf lijkt [...] meer belang gehecht te worden aan verkondiging en liturgie dan aan de diaconale opdracht van de kerk. Wordt het kerkopbouwend karakter van het diaconaal handelen voldoende onder ogen gezien?" (253). Zie het *Handboek diaconiewetenschap*: "De literatuur over kerk- en gemeenteopbouw is aanzienlijk in Nederland, terwijl de hoofdstukken over diaconie meestal een klein deel van het aantal pagina's bedragen" (Crijns 2004: 409).

43 In een bekende beeldspraak wordt van diaconie wel gezegd dat zij de hand is van het lichaam van de kerk, terwijl de catechese het hoofd en de liturgie het hart zijn. Maar zoals bekend kan een lichaam niet zonder hoofd of hart leven maar desnoods wel zonder hand. En zo kan de mening postvatten, dat diaconie geen 'core business' is: desnoods moet de geloofs-gemeenschap maar zonder – for the time being.

44 Benedictus XVI (2009), 'Caritas in veritate', in: *rkkerk.nl. Kerkelijke documentatie*, 37(2009)6.

en kerkelijke omstandigheden haar wezenlijke diaconale zending op goede wijze kan vervullen: als behorend tot haar core business, ten bate van de noodlijdenden, ter ere Gods (pro Deo) en tot haar eigen vreugde. Daarbij ga ik uit van de overtuiging, dat wat in het kerkelijk denken over identiteit en het beleid ten aanzien van diaconie ten gevolge van de gangbare (onder) scheidingen tussen binnen / buiten, woord / daad, inspiratie / actie, heil / welzijn, heilsdienst / werelddienst uiteen gelegd wordt, sámen gedacht en gebracht moet worden; en dat dit niet alleen wenselijk maar ook noodzakelijk is. Ik deel deze overtuiging overigens met veel theologische auteurs, van wie ik er enkele al vermeldde. Laat ik hier volstaan met nogmaals Hulshof te citeren: "Het verband herstellen tussen sociaal engagement en spiritualiteit zie ik dan ook als een van de belangrijkste uitdagingen van de kerk op dit moment. We kunnen niet langer volstaan met te zeggen dat sociale betrokkenheid *moet* (om welke reden dan ook). Het gaat erom dat we laten zien dat authentieke gelovige subjectiviteit pas in het sociale haar eigenheid en kracht ontdekt, bewijst en realiseert" (2006: 28). Anders gezegd: zolang diaconie niet gedacht en behartigd wordt als intrinsiek verbonden met het *mysterie van het geloof*, het *Sacramentum fidei*, blijft zij als een zaak van moreel correct handelen marginaal in het geloofsleven, blijven louter strategisch-organisatorische en technischagogische maatregelen oppervlakkig, wordt de kern van wat in het geding is niet geraakt. Die kern is in de encyciek *Deus caritas est* als volgt verwoord waar Benedictus XVI schrijft over de overgang die Jezus bewerkstelligt van de Wet en de Profeten naar het 'dubbelgebod' van de liefde tot God en tot de naaste: "het feit dat dit gebod tot middelpunt van het hele geloofsleven is gemaakt, is niet eenvoudigweg een kwestie van moraal, die zou kunnen bestaan los van en naast het geloof in Christus en de sacramentele presentstelling daarvan. Geloof, eredienst en moraal zijn in elkaar verstrengeld tot één enkele werkelijkheid die vorm krijgt in onze ontmoeting met Gods *agape*. Hier houdt de gebruikelijke tegenstelling tussen eredienst en moraal eenvoudigweg geen stand" (14). Juist aan het bewustzijn, de beleving en de bevordering van déze eenheid ontbreekt het veelal in het concrete diaconale handelen en beleid. Aan de opheffing van dit gebrek, aan de bestrijding van déze 'Diakonievergessenheit' wil mijn studie een bijdrage leveren – en aldus bijdragen aan de beantwoording van de vraag die de Nederlandse Bisschoppenconferentie open heeft gelaten.

4.2 Hypothese

Over diaconie kan en moet op verschillende manieren gedacht worden: organisatorisch, sociologisch, filosofisch, agogisch.... Dat gebeurt volop in allerlei onderzoek, en dat wordt ook in deze studie gedaan. Maar als het de kernkwestie is hoe de eenheid van geloof, eredienst en moraal in denken, beleving en beleid niet alleen buiten de diaconie maar juist ook ín de diaconie zelf bevorderd kan worden, is uitdrukkelijk praktisch-theologische reflectie nodig. Zo'n reflectie beproef ik in mijn onderzoek. Ik ontwikkel daarin de volgende gedachtengang die ik bij wijze van hypothese voorleg.

De (min of meer) marginale positie van de diaconie in het leven en beleven van de geloofsgemeenschappen hangt niet alleen samen met gebrek-

kige kennis over hetgeen er in het diaconale werk allemaal gedaan wordt (veel wordt in telkens nieuwe initiatieven in het verborgene gedaan), met een gebrekkige organisatie van het werk (op dit punt is nog het nodige te winnen), en met een gebrekkig vrijwilligersbeleid (ook hierin zijn verbeteringen nodig), maar zeker ook en misschien vooral met een gebrekkige visie op diaconie. Met dit laatste bedoel ik allereerst te zeggen, dat in het diaconale handelen en denken een pragmatisch / functionele benaderingswijze overheerst waarin de betekenis (waarde, zin) van de diaconie voor het handelende subject zelf niet of in ieder geval onvoldoende tot haar recht komt; en vervolgens: dat deze benaderingswijze samenhangt met de typisch moderne scheidingen tussen heteronomie en autonomie, geloof en rede, sacraal en profaan, religieus en seculier, tussen het verhevene en het alledaagse.⁴⁵ In zo'n benaderingswijze past het dat diaconie als marginaal gezien en beleefd wordt ten opzichte van de kerntaak (core business, hartszaak) van de geloofsgemeenschap, als extern aan de beleving van en zorg voor 'geloof' opgevat als van doen hebbend met de wereld van het niet-autonome, het sacrale, het religieuze, het verhevene. Om diaconie te bevorderen en tot haar recht te laten komen als core business van de kerk is daarom een visie nodig waarin de betekenis van diaconie voor het handelende subject zelf wordt gearticuleerd, en aangeduid wordt op welke manier die betekenis zó 'gecultiveerd' kan worden dat zij door het handelende subject als fundamenteel waar, goed en mooi beleefd kan worden.⁴⁶ Op dit laatste komt het mijns inziens (praktisch)theologisch gezien uiteindelijk aan, op het antwoord op de vraag namelijk: hoe kunnen mensen – en hoe kan de geloofsgemeenschap – zodanig worden ingeleid in de beleving van de zorgzame inzet voor mensen in nood en worden begeleid in de verdieping van die beleving, dat deze inzet gehonoreerd wordt als elementaire mensendienst die tegelijk sublieme gods-dienst is, als zodanig een weg van Godsontmoeting? Daartoe dient over diaconie op 'mystagogische' manier gedacht te worden, dat wil zeggen: als intrinsiek in verband staand met het mysterie van het geloof. De kwestie is daarbij niet slechts hoe dit verband in theorie gedacht moet worden,⁴⁷ maar tevens hoe het in praktijk gebracht kan worden: langs welke weg, op welke manier, onder welke voorwaarden heeft een daarop gericht beleid ook enige kans van slagen?

Welnu, mijn hypothese is dat zo'n beleid inderdaad enige kans van slagen heeft wanneer de reflectie over diaconie, nadat men zich vergewist heeft van de stand van zaken en ontwikkelingen in het diaconale veld, niet blijft staan bij de kwestie van de (lokale) (re)organisatie ervan; dat is noodza-

45 Vgl. Borgman over de noodzaak de gebruikelijke vaststaande definities op te schorten "waarin religieus duidelijk tegenover seculier staat en profaan tegenover sacraal en waarin de identiteit van de verschillende religieuze tradities helder is gegeven" (2006b: 53).

46 Vgl. Gutiérrez (1974: 50): "Dat betekent in laatste instantie, dat we in de evangelieboodschap het antwoord zoeken op wat volgens Camus de voornaamste vraag voor ieder mens is: 'te beoordelen of het leven al dan niet de moeite waard is geleefd te worden'".

47 Als een reden waarom het moeilijk is de eigen waarde en positie van de diaconie te bepalen noemt Draulans "het niet uitgeklaard zijn van de verhouding en relatie tussen de kerkelijke grondelementen martyria, leiturgia en diakonia. In *Lumen Gentium* wordt van deze grondelementen melding gemaakt zonder de onderlinge samenhang te verhelderen" (253).

kelijk maar niet voldoende.⁴⁸ Van daar moet ze dieper graven en zich richten op de subjecten van het diaconale handelen: de vrijwilligers die in en buiten parochies in feite de diaconie dragen. Maar ook dit is nog niet voldoende, er moet vervolgens nóg een stap gezet worden: vanuit de dynamiek die bij deze subjecten, in hun inzet en ervaringen, wordt ontwaard moet opnieuw nagedacht worden over de 'identiteit' van diaconie voorbij de gangbare (onder)scheidingen.⁴⁹ Op basis daarvan kan minstens in aanzet duidelijk worden hoe het verband tussen sociaal engagement en spiritualiteit in de alledaagse praktijk hersteld zou kunnen worden: dat kan door wat de subjecten van diaconie in de grond doen en wat daarin ervaren wordt in verband te brengen met het mysterie van het geloof. Hoe dat kan geschieden zal ik trachten te verduidelijken in een pleidooi voor een diaconale mystagogie.

4.3 Vraagstelling

Gezien hetgeen in het voorgaande te berde is gebracht zijn in de kwestie die in deze studie aan de orde is drie elementen te onderscheiden: een inhoudelijk element (diaconie als behorend tot de core business van de kerk), een beleidsmatig element (nut en noodzaak van een duidelijker geprofileerd diaconaal beleid), en het element van de 'weg' (de weg waarlangs een antwoord gevonden kan worden op de vraag hoe diaconie inderdaad gestalte kan krijgen als essentiële zaak en taak van de geloofsgemeenschap). In onderling verband gebracht herneem ik deze drie elementen nu als volgt in de vraagstelling van deze studie:

Levert de in de hypothese geschetste weg – de weg namelijk die van nadenken over de organisatie van de diaconie in de geloofsgemeenschap voert naar aandacht voor de subjecten ervan en vandaar naar bezinning op de identiteit van diaconie – bruikbare aanwijzingen op voor een duidelijker geprofileerd diaconaal beleid waarin diaconie niet alleen georganiseerd maar ook inderdaad beleefd kan worden als essentiële zaak en taak van de kerk, even oorspronkelijk constitutief voor het leven van de Kerk en het geloofsleven van christenen als de verkondiging van Gods Woord en de viering van de sacramenten?

48 Zie in dit verband de waardevolle maar deels weinig diepgravende bijdragen over diaconie te midden van de andere kerkelijke werkvelden pastoraat, liturgie, catechese en kerkopbouw in: Crijns 2004: 324-355; in aansluiting op deze bijdragen wordt geconcludeerd dat de stelling dat diaconie constituerend is voor kerk-zijn en kerk-worden uitgewerkt moet worden in een theologisch concept van kerk- en gemeenteopbouw met een missionaire dimensie, en dat dit "een prikkelende uitdaging [vormt] voor de diaconiewetenschap" (409).

49 Vgl. Haslinger: "Insbesondere bei der Definition des Propriums der Diakonie bleiben [...] die Erfahrungen, das Wissen – theologisch formuliert: der Glaubenssinn – der Diakonien mitarbeitenden und vor allem der Notleidenden, die alle durchaus auch in nicht geringerem Maße als die Amtsträger Kirche sind, weitestgehend unberücksichtigt. Die Menschen selbst, werden als Subjekte des Definitionsprozesses ausgeblendet" (433); "Statt des konstruktiven, identitätsbildenden Wechselspiels zwischen Gruppenkonzept und Selbstkonzept des einzelnen kommt es zu einem von gegenseitiger Distanznahme und gegenseitigem Mißtrauen geprägten Verhältnis" (443); "Wenn überhaupt sinnvoll von der 'Identität' im Sinne der Authentizität der Kirche und der Diakonieinstitutionen geredet werden soll – und das ist nicht der Fall, wenn Identität als Uniformität mißverstanden wird – dann kann eine solche 'Identität' nie gegen die Identität der Menschen gerichtet sein, aus denen sich diese kirchliche Kollektive erst zusammensetzen" (444).

De vraagstelling van mijn studie is aldus een gelede. De samenstellende delen ervan worden gevormd door vragen betreffende de inhoud van het begrip diaconie, het beleid ten aanzien van diaconie en de weg waarlangs diaconie als behorend tot de core business van de geloofsgemeenschap bevorderd kan worden. Deze vragen hangen onderling samen: de ene vraag roept de andere op, en die voert weer tot de volgende. Evenzo hangen ook de antwoorden op deze vragen onderling samen. Wanneer ik dan ook in het verdere verloop van deze studie bij de verschillende stappen op de weg die ik volg telkens aangeef wat die stap oplevert met het oog op een meer geprofileerd diaconaal *beleid*, gebeurt dat in het perspectief van het zoeken naar een antwoord op de vraag betreffende de *inhoud*: diaconie als 'core business' van de geloofsgemeenschap – ten bate van de noodlijdenden, ter ere Gods (pro Deo) en tot haar eigen vreugde.

5 Opbouw

Bij deze doelstelling, hypothese en vraagstelling wil ik, vooruitlopend op wat allemaal nog te lezen zal zijn, het volgende ter toelichting opmerken. De weg die ik zojuist kort schetste is in feite ook mijn eigen theologische weg. Sedert lang richt zich mijn theologische belangstelling op fundamenteel-theologische vragen, vragen naar de betekenis van religie in het algemeen en van het christelijk geloof in het bijzonder voor wat 'de moderne mens en samenleving' genoemd wordt. Gaandeweg concretiseerde deze belangstelling zich in de praktisch-theologische vraag naar de zending van de kerk in de wereld. Lang worstelde ik met de paradoxen van een diep ingeslepen modern denkpatroon – de kwaal van gans een volk – waarin duidelijke (onder)scheidingen overheersen: geloof versus rede (waar de rede heerst kan niet geloofd worden), kerk versus wereld (dat zijn twee principieel verschillende werkelijkheden), heil versus welzijn (welzijn is geen heil).

Aanvankelijk werd ik uitgedaagd deze (onder)scheidingen te overstijgen door de grondvraag die theologiestudenten in opleiding voor het pastorale werk telkens weer stelden: wat is het 'eigene' van het pastoraat? Vervolgens daagden studenten die stage liepen buiten formeel kerkelijk verband mij uit de theologische zin te verhelderen van hun aanwezigheid en actie in fabrieken, opvanghuizen, vormingscentra, instellingen van algemeen maatschappelijk werk enz.⁵⁰ Dank zij ontmoetingen en ervaringen met armen in de Derde en Vierde Wereld en met mensen die zich met hen verbonden hebben, kwam ik langzaam op het spoor van de diaconie.⁵¹ Hoewel ik in

50 Zie voor de resultaten van een gestructureerd onderzoek op het terrein van het algemeen maatschappelijk werk: W. Claessens en H. Meeuws (1978), *Maatschappelijke dienstverlening en levensbeschouwing. Verslag van een experiment over de periode 1-7-1974 tot 1-3-1978*, 's-Hertogenbosch: Stuurgroep Maatschappelijke Dienstverlening Levensbeschouwing / KLCMA (te vinden in o.a. de collecties van de KB en de UvT).

51 Zie wat betreft de Vierde Wereld: <www.atd-vierdewereld.nl>; J. Wresinski (1984), *De armen zijn de Kerk. Gesprekken met Père Joseph Wresinski over de Vierde Wereld*, Antwerpen / Breda: Unistad. Zie wat betreft de zogeheten 'Derde Wereld': <www.cdibwamanda.be>; <www.uciri.org>; F. van der Hoff (1992), *Organizar la Esperanza. Teologia India Rural* (proefschrift Nijmegen), Kampen: Kok; id. (2005), *Faremo migliore il mondo. Idea e storia del commercio equo*

die ontmoetingen en ervaringen een fundamentele intuïtie opdeed over de waarheid, goedheid en schoonheid van dit menselijk samenleven in hoop, geloof en liefde (en in veel ellende en strijd!), hadden in eerste instantie haast vanzelfsprekend praktische kwesties mijn aandacht: kwesties van feitelijke aard (pastoraat is wat pastores doen; maar wat doen pastores nu eigenlijk? studenten zoeken solidariteit met mensen die zich voor welzijn en recht inzetten, maar wat doen die mensen dan?); en kwesties van organisatorische aard (hoe kan wat gedaan wordt – zeg: het diaconale werk – gezien de omstandigheden waarin het verricht wordt en de urgentie van het appèl dat daaruit opklinkt, zo goed mogelijk gedáán worden, welk organisatorisch kader is daarvoor vereist?).⁵² Maar heen en weer en verder gaand op mijn theologische tocht dienden zich steeds weer en steeds meer inhoudelijke grondvragen aan (wat is nu eigenlijk diaconie, hoe daarover theologisch en ecclesiologisch te denken?). Daardoor uitgedaagd ben ik steeds sterker gaan vermoeden (en hierin sluit ik me aan bij Polhuis, Hulshof en anderen), dat spiritueel gedraineerde diaconie – een diaconie die als min of meer losstaand van ‘leiturgia’ en ‘kerugma-martyria’ gedacht en behartigd wordt – uiteindelijk voor haarzelf én voor de geloofsgemeenschap de dood in de pot is.⁵³ Gaandeweg, mede ook dank zij verschillende onderzoeksopdrachten en deelstudies, ben ik steeds duidelijker gaan ontwaren wat mijns inziens de kern van de problematiek van de diaconie is, en wat daaraan gedaan zou kunnen worden: diaconie wordt niet of onvoldoende als weg van Gods-ontmoeting gehonoreerd en behartigd; diaconie als zodanig honoreren en behartigen kan echter worden ingeoefend langs de weg van de mystagogie.

Welnu: in de opbouw van mijn studie volg ik in eerste instantie de route die ik eerder op mijn zoektocht door de wereld van de diaconie in enkele deelonderzoeken baande. In deze zin is mijn studie deels (met name in de hoofdstukken 1 t/m 3) het verslag van een reeds gedeeltelijk afgelegde weg. Ik herneem die eerdere exploraties echter niet zondermeer in chronologische volgorde. Ik keer als het ware op mijn schreden terug en bezie mijn eerder verworven inzichten opnieuw – een enkele keer uitgesproken kritisch, andere keren min of meer met instemming, nu eens langduriger vorsend, dan weer met een wat snellere blik over mijn schouder – om zodoende beter te kunnen zien waartoe die inzichten leiden en mij rekenschap te geven van de vergezichten die zich bij nader toezien openen (hieraan zijn de hoofdstukken 4 t/m 6 gewijd). Daartoe plaats ik ze in het kader van de problemen en vraagstelling die ik hierboven formuleerde. In het licht daarvan selecteer ik het relevante materiaal aan de hand van de vraag wat daarvan gehandhaafd dient te blijven, op welke punten het aangevuld of gecorrigeerd moet

e *solidale*, Milano: Mondadori; id. (2010), *Manifest des Pauvres. Les solutions viennent d'en bas*, Paris: Encre d'Orient; nederlandse uitgave: <www.manifestvandearmen.nl> (maart 2011).

52 Min of meer vergelijkbaar is de weg die in het *Handboek diaconiewetenschap* gevolgd is: in Deel I gaat het over ‘Doen. Diaconale praktijk in beeld’; in Deel II komen organisatorische en grondvragen aan de orde.

53 Vgl. over het ‘spirituele manco’ van de diaconie: Crijns 2004: 49, 198, 395; zie daarin echter ook hetgeen o.a. J. Beumer betoogt over het innerlijk verband tussen diaconie en spiritualiteit (300-305).

worden, tot welke verder voerende vragen het leidt. Zodoende reconstrueer ik achteraf in mijn eerdere deelonderzoeken een inhoudelijke ontwikkeling, een dynamische 'logica' die mij voerde tot waar ik nu gekomen ben. Beginnend bij een beschrijving van de stand en gang van zaken en een analyse van de meest dringende problemen en uitdagingen in de diaconie, zoek ik vervolgens langs enkele etappen mijn weg in het veld van de diaconie: van de kwestie van de organisatie van de diaconie naar die van de dragers ervan (de vrijwilligers); vandaar naar de kwestie van de identiteit van de diaconie en vervolgens weer verder naar de vraag of en hoe meer geprofileerd diaconaal beleid gestalte kan krijgen in de vorm van 'diaconale mystagogie' en welke theologische visie daarvoor vereist is. Zo reis ik als het ware van 'buiten' naar 'binnen', van de oppervlakte naar de kern, om daar opnieuw op het verband tussen buiten en binnen te kunnen reflecteren. Aldus hoop ik op een navolgbare manier inzichtelijk te maken dat en hoe stappen gezet kunnen worden op weg naar een diaconale mystagogie. De stappen die ik in eerdere deelonderzoeken zette en de weg die ik sedertdien ging geef ik hieronder weer, de zes hoofdstukken van deze studie kort samenvattend.

In hoofdstuk 1 ga ik na hoe het er met de diaconie (met name in de r.-k. kerk in Nederland) feitelijk voor staat en wat de centrale problemen en uitdagingen zijn. In dit hoofdstuk verwerk ik een eerder deelonderzoek naar de stand van zaken en ontwikkelingen wat betreft nood en noodleniging in de samenleving en de kerk,⁵⁴ en grijp ik terug op wat in mijn bijdrage aan *Barmhartigheid en gerechtigheid. Handboek diaconiewetenschap* te berde gebracht werd over 'Diaconie en caritas in de Rooms-Katholieke Kerk' (Crijns 2004: 52-60) en over de uitdagingen waarvoor de kerk zich ten aanzien van haar diaconaal beleid gesteld ziet.⁵⁵ Waar nodig en mogelijk is dit materiaal geactualiseerd en met nadere reflecties aangevuld. Om de feitelijke diaconale praktijk in kaart te kunnen brengen wordt in dit hoofdstuk een eerste, pragmatische, begripsomschrijving van diaconie geformuleerd. Aan het eind van mijn exploratie concludeer ik dat gezien de stand en gang van zaken in de diaconie antwoord gezocht moet worden op drie vragen. Ten eerste: wat is nodig voor een goede organisatie van de diaconie onder de voorwaarden van de moderne ontwikkelingen in kerk en maatschappij? Over deze vraag gaat het in het tweede hoofdstuk. Vervolgens: welke wegen kunnen begaan worden om (nieuwe) vrijwilligers voor het diaconale werk te vinden en te binden? Hierover gaat het derde hoofdstuk. Ten slotte: welke inhoudelijke en normerende visie kan diaconie zodanig in perspectief zetten dat haar intrinsieke waarde door de geloofsgemeenschap en door mensen persoonlijk in het licht van het geloof als weg van Godsontmoeting erkend en beleefd kan worden? Aan deze vraag zijn het vierde, vijfde en zesde hoofdstuk gewijd.

In hoofdstuk 2 ga ik in op de vraag naar een goede organisatie van diaconie in de geloofsgemeenschappen. Na de analyse van enkele belang-

54 H. Meeuws (1997), *Mensen in nood tussen vraag en aanbod. Verslag van een exploratief onderzoek naar het gat tussen noodlijdend en noodlenigend Nederland in opdracht van de Stichting Mensen in Nood*, Den Haag / 's-Hertogenbosch: Actioma.

55 Zie ook: H. Meeuws (2004a), 'Een kerk die niet dient tot niets. Diaconie en caritas in de Rooms-Katholieke Kerk', in: *Markant* 2004/1, 36-45.

rijke relevante ontwikkelingen presenteer ik bij wijze van 'casestudie' hetgeen ik ter beantwoording van deze vraag bedacht in mijn onderzoeksproject over de bevordering van de parochiële diaconie in het Bisdom Breda.⁵⁶ In dit onderzoek presenteerde ik een zeer gedetailleerd uitgewerkt organisatiemodel, dat ik nu in verkorte versie herneem. Dit organisatiemodel is gebaseerd op een normatieve begripsbepaling van diaconie – een normatief concept, omdat voor met het oog op een 'goede' organisatie van diaconie vooraf bepaald moet worden wat eigenlijk goede diaconie is. De veronderstellingen onder de pragmatische omschrijving welke in hoofdstuk 1 gehanteerd is doordenkend, kom ik nu tot een breed inhoudelijk concept van diaconie als zodanig in het licht waarvan ik kan bepalen wat onder 'parochiële diaconie' verstaan kan worden. In een 'programevaluatie' kritisch terugblikkend op deze casestudie en op de receptie van wat daarin werd voorgelegd kom ik ten slotte tot de volgende twee bevindingen. Ten eerste: een organisatorische verbetering van de diaconie is nodig maar schiet tekort als niet passende aandacht geschonken wordt aan de subjecten die de diaconie in/ vanuit de parochies feitelijk dragen: de vrijwilligers. Ten tweede: een organisatorische verbetering van diaconie staat of valt met een helder antwoord op de vraag wat we nu eigenlijk organiseren als we 'diaconie' organiseren; het theologisch-inhoudelijk antwoord dat op deze vraag in het door mij voorgelegde brede diaconieconcept werd gegeven bleek echter onvoldoende duidelijk en wordt ook met kracht bestreden; daarom moet opnieuw de vraag aan de orde gesteld worden: wat is diaconie?

In hoofdstuk 3 bezie ik wat 'passende aandacht voor de dragers van de diaconie' inhoudt. Dat doe ik aan de hand van de vraag wat principieel vereist is voor een cultuur waarin diaconie als door vrijwilligers verricht gedijen kan. In mijn antwoord op deze vraag herneem ik grotendeels hetgeen ik in eerste instantie in het rapport van mijn onderzoek over toekomstscenario's voor levensbeschouwelijk vrijwilligerswerk voorlegde en nadien op enkele punten uitwerkte,⁵⁷ en vul dat aan en doordenk dat nader aan de hand van enkele later bestudeerde publicaties. Eerst richt ik mijn blik op 'vrijwilligerswerk' (de diaconie waarover we het hebben is een vorm van vrijwilligerswerk) en vervolgens op 'levensbeschouwing' (diaconie is een vorm van levensbeschouwelijk vrijwilligerswerk). We verkennen wat verstaan kan worden onder vrijwilligerswerk resp. levensbeschouwing, welke ontwikkelingen zich erin voordoen, welke dynamiek en dimensies erin te ontwaren zijn. Wat deze verkenning oplevert breng ik vervolgens in verband met enkele hedendaagse reflecties over ontwikkelingen op het vlak van secularisatie, religie en

56 H. Meeuws (2000), *Verder bouwen aan diaconie in het bisdom Breda. Onderzoeksproject ter verbetering van de parochiële diaconie in de regio's Breda-Noord en Made. Eindrapport en Advies*, 's-Hertogenbosch: Actioma.

57 H. Meeuws (2002), *Levensbeschouwelijk vrijwilligerswerk – bezielde of zieltogend? Toekomstscenario's voor levensbeschouwelijke verbanden*, 's-Hertogenbosch: Actioma, 2002; id. (2006a), *Het kan verkeren. Toekomstperspectief van levensbeschouwelijk vrijwilligerswerk*, 's-Hertogenbosch: Actioma. Zie tevens: H. Meeuws (2003a), 'Zin in vrijwilligerswerk', in: *Markant*, 2003/2, 22-29; id. (2003b), 'Geloven in vrijwilligerswerk. Levensbeschouwelijke vrijwillige inzet', in: *Markant*, 2003/3, 8-13; id. (2006b), *Meer dan nut en fun. Over het organiseren van vrijwilligerswerk*, Amsterdam: Edmund Husserl-Stichting.

spiritualiteit. Ik besluit mijn exploraties met deze slotsom: voor een cultuur waarin diaconie gedijen kan is principieel vereist dat aan de vrijwillige inzet voor mensen in nood recht gedaan wordt overeenkomstig zijn eigen aard. Dit wil zeggen dat we die inzet moeten honoreren en behartigen naar zijn existentiële grondstructuur: als een triadische, drie-polige, relatie die gekenmerkt wordt door een transcendentie welke intrinsiek religieus van aard is. De bevinding waartoe ik in hoofdstuk 3 gekomen ben voert mij tot de vraag welke visie op diaconie vereist is om de inzet voor mensen in nood inderdaad naar zijn eigen aard te kunnen honoreren en behartigen. Aan de beantwoording van deze vraag zijn het vierde en vijfde hoofdstuk gewijd. Ik onderneem daarin een zoektocht naar de werkelijkheid die achter het woord 'diaconie' schuilgaat – back to basics. Ik hanteer daarbij de term 'eredienst' als leidraad.

In hoofdstuk 4 exploreer ik de werkelijkheid die achter het woord 'diaconie' schuilgaat door op zoek te gaan naar het 'verhevene' in het 'gewone'. Daartoe ga ik te rade bij enkele filosofische analyses van gewoon-menselijke zorg, bij theorievorming over presentie, bij empirische studies over 'goed doen', bij reflecties over naastenliefde en bij beschouwingen over 'het religieuze' – diaconie is immers hoe dan ook een vorm van zorgzaam omgaan met mensen in nood, bij noodlijdenden 'present' (willen) zijn, ze op een of andere wijze 'goed doen', een uiting van naastenliefde, al of niet (uitdrukkelijk) religieus gemotiveerd of gewaardeerd. Aan de hand van deze studies en deels in discussie daarmee beargumenteer ik dat alle 'gewoon-menselijke' zorg, presentie, goeddoen, naastenliefde in zichzelf (ongeacht de eventuele uitdrukkelijk religieuze of christelijk-gelovige articulatie ervan) gekenmerkt wordt door een dimensie van 'transcendentie'; dat deze transcendente dimensie de structuur heeft van een driepolige relatie; dat het in deze relatie in de grond gaat om het ontvangen en doorgeven (of tenminste om de expressie) van de gift van waarlijk 'leven'; dat deze gift zelfs nader bepaald kan worden als het geschenk van het 'surplus van de liefde'; dat deze driepolige relatie intrinsiek religieus van aard is; dat mensen in hun 'gewone' zorgzame liefdebetoon voor de naaste in nood zowel die naaste eren als fundamenteel beminnenswaardig, als zichzelf in ere houden als mensen die bij gratie van liefde leven, en aldus religieuze eredienst bewijzen aan de bron van liefde zonder welke een mens geen leven heeft. Ter afsluiting van de zoektocht in dit hoofdstuk ondernemen verduidelijk ik ten slotte – bij wijze van overgang naar het volgende, theologisch geaarde, hoofdstuk – wat het voor de kerk inhoudt diaconie als 'eredienst' te honoreren en behartigen: dan waardeert zij elementaire mensendienst niet zomaar als lofwaardige uiting van (slechts) algemeen menselijke moraliteit maar als eerbetoon aan het verhevene dat / de Verhevene die zich in het gewone toont. Zo honoreert zij diaconie als intrinsiek en tot haar eigen vreugde tot haar core business behorend. Doet zij dat niet, dan verricht zij zelf geen ware eredienst.

In hoofdstuk 5 vervolg ik mijn zoektocht naar de werkelijkheid die achter het woord diaconie schuilgaat, maar deze keer vanuit theologische optiek. Ik ga nu op zoek naar het gewone in het verhevene, waarbij 'het gewone' staat voor de liefdesdienst die we diaconie noemen en 'het verhe-

vene' slaat op het viëren, verkondigen en dienen van Gods genadige aanwezigheid en werken onder de mensen. Op deze zoektocht zet ik vier stappen. Eerst bespreek ik enkele min of meer recente definities en omschrijvingen van diaconie. Ik ga na wat daarin wél en wat níet (uitdrukkelijk) gezegd wordt, en bezie wat nader geëxploreerd moet worden. Vervolgens ga ik in op de implicaties van hetgeen Benedictus XVI in *Deus caritas est* zegt over het onverbreekelijke intrinsieke verband tussen verkondiging, viering en liefdesdienst: wat houdt dit in voor onze visie op diaconie en meer bepaald voor de waardering van het subject ervan? Daarna komt de sacramentele aard van de diaconie ter sprake. In het licht van de aldus gewonnen inzichten herneem ik ten slotte mijn eerder geformuleerde brede concept van diaconie. Ik ga in op de kritiek die daartegen geuit is door de redactie van het *Handboek diaconiewetenschap* en leg enkele bedenkingen voor bij hetgeen John N. Collins in zijn spraakmakende publicaties over 'diakonia' betoogt. Aan het eind van de weg in dit hoofdstuk afgelegd herneem ik het woord 'eredienst', en stel vast: diaconie is inderdaad waarachtig eredienst. Want simpelweg als uiting van liefde – niet pas op grond van christelijke motivatie of kerkelijke organisatie of ambtelijke zegening – is zij teken en instrument van de aanwezigheid en werking van Gods liefde onder de mensen: waar menslievendheid en minnen is, daar is God; en omgekeerd: waar God is, daar is menslievendheid en minnen. Deze brede visie op diaconie is nodig opdat de kerk diaconie kan honoreren naar haar diepste aard: als goddelijke eredienst.

In hoofdstuk 6 ten slotte keer ik terug naar wat ik in de Inleiding als doelstelling van mijn studie aangaf: een bijdrage leveren aan de beantwoording van de vraag die de Nederlandse bisschoppenconferentie in haar Ad Limina-rapport 2004 stelde, of namelijk een duidelijker geprofileerd diaconaal beleid wenselijk en mogelijk is. Nadat in het voorgaande duidelijk is geworden dat een dergelijk beleid niet alleen *wenselijk* maar zelfs noodzakelijk is, komt nu de vraag aan de orde of en hoe een meer geprofileerd diaconaal beleid *mogelijk* is. Ter beantwoording van deze vraag bespreek ik in een eerste stap enkele tekstpassages van het Nieuwe Testament; zij zetten mij op het spoor van de 'mystagogie'. Vervolgens verdiep ik mij in hetgeen heden ten dage onder mystagogie verstaan wordt en daaromtrent te berde wordt gebracht. In een derde stap geef ik weer hoe in een recent onderzoek mystagogie en diaconie met elkaar in verband worden gebracht in het concept 'mystagogische diaconie', ga ik na wat er de grenzen van zijn en leg ik een alternatief concept voor: 'diaconale mystagogie'. Dit concept tracht ik in het vierde onderdeel te operationaliseren in een opzet van 'inoefening van diaconale mystagogie'. Als afsluiting van dit hoofdstuk en van heel mijn studie leg ik tot slot een theologische visie voor die het mogelijk maakt dat diaconie in het kerkelijk zelfverstaan inderdaad gehonoreerd en behartigd wordt als eredienst, een dienst van Godsontmoeting die even wezenlijk is voor kerkworden, even constitutief voor kerk-zijn als leiturgia en kerugma/martyria.

In de Epiloog kom ik terug op de hypothese van mijn studie en illustreer de weg die daarin gewezen is aan de hand van een uit het kerkelijk leven grepen voorbeeld.

6 Over de methode

Deze studie bevat het resultaat van een overwegend theoretisch onderzoek naar de grondslagen van de diaconie, een onderzoek echter met een uitgesproken praktische 'pointe': het loopt uit op een onderbouwd pleidooi voor een diaconale mystagogie en op een ontwerp van inoefening daarvan. Het onderzoek is dus verricht met een duidelijk 'engagement'. Ik beperk mij in mijn onderzoek niet tot neutrale / objectieve observaties en analyses – ongeveer zoals een commentator vanaf de tribune verslag doet van het spelverloop op het voetbalveld. Ik ga veeleer te werk als een betrokken trainer die het spel van zijn team observeert en analyseert ten einde aanwijzingen voor een beter spel te kunnen geven. Mijn werkwijze is te vergelijken met die van een goede trainer. Met een zekere afstand maar tegelijk geïnvolveerd gaat die voor zijn aanwijzingen ter verbetering van het spel te rade bij voorhanden kennis over de aard van het spel, ontwikkelingen daarin en mogelijke tactieken, schat hij in wat de waarde daarvan is gezien de voorhanden concrete situatie en in het licht van het beschikbare potentieel, en concludeert hij ten slotte: zó kan het beter, die richting moet het uit. En zoals een deskundige trainer na afloop van het spel desgevraagd verantwoording aflegt van zijn spelaanwijzingen en van de argumenten waarop die gebaseerd zijn – zo leg ik in deze studie verantwoording af van het voorstel waarop mijn onderzoek uitloopt.

Zoals echter iedere vergelijking mank gaat, zo ook de vergelijking van mijn werkwijze met die van een betrokken trainer. Want terwijl de trainer na afloop van de wedstrijd als het ware op 'empirische' gronden, gezien het spelverloop, kan aangeven of zijn aanwijzingen inderdaad tot het beoogde resultaat hebben geleid, ontbeert het voorstel waarop mijn onderzoek uitloopt een empirische toets: het blijft bij een pleidooi. In deze zin is het onderzoek ronduit theoretisch van aard. De theoretische exploraties evenwel staan in een normatief kader: zij dienen ter onderbouwing van een voorstel betreffende een diaconale mystagogie. Daartoe wordt brede informatie vergaard en besproken over verschillende inzichten en standpunten, pro en contra. Aldus hoop ik aan te tonen dat mijn pleidooi, hoewel niet 'empirisch' getoetst volgens alle regelen der kunst, in ieder geval theoretisch gezien minstens serieuze overweging verdient zo niet als een aantrekkelijk voorstel beoordeeld kan worden.

Gezien deze normatief-theoretische aard van de studie kunnen daarin wat betreft de onderzoeksmethodiek twee niveaus worden onderscheiden. Op het eerste niveau is de studie te kenmerken als een onderzoek naar en weergave van relevante gegevens die met behulp van verschillende methoden verzameld zijn. Hierbij gaat het om gegevens uit onderzoek dat door anderen, wetenschappers van diverse snit, is verricht: onderzoek van historische aard (met name wat betreft de schets van diaconie door de eeuwen heen), van empirische aard (wat betreft de actuele stand en gang van zaken in de diaconie en de ontwikkelingen op het gebied van vrijwilligerswerk, levensbeschouwing, secularisatie en religie), van exegetische aard (aangaande de bijbelse context, wortels en betekenis van diaconie), van filosofische en theo-

logische aard (met name over de betekenis van religie en geloof in de moderne samenleving en wat betreft de visie op diaconie). Op het tweede niveau echter is deze studie te karakteriseren als een eigen, zelfstandig, reflexief grondslagenonderzoek dat niet slechts 'beschouwend' maar ook 'evaluatief' en tevens 'ontwerpend' van aard is: het beoogt uitdrukkelijk een zodanige theologische visie op diaconie te ontwikkelen dat de vrijwillige inzet voor mensen in nood naar zijn eigen diepste aard en overeenkomstig de drievoudige zending van de kerk gehonoreerd en behartigd kan worden in het kerkelijk denken en beleid. Als zodanig is deze studie praktisch-theologisch van aard in deze zin: zij bevat een kritisch onderzoek naar een fundamenteel element van de praxis van de kerk (de diaconie) in de moderne samenleving onder het aspect van haar toekomst in het perspectief van het Evangelie (vgl. Van der Ven 1993: 9-10).

7 De studie in theologische context

De zoektocht waarvan in deze studie over diaconie verslag wordt gedaan voert niet door nog onontgonnen theologisch landschap. Integendeel: vanuit verschillende vertrekpunten is het in theologische exploraties verkend, in kaart gebracht, zijn er piketpaaltjes in geslagen en wegen door gebaad, richtingwijzers geplaatst en kavels afgebakend. In de context van dit onderzoek van verschillende aard (systematisch theologisch, historisch, exegetisch, filosofisch) moet mijn studie gesitueerd worden, aan dit eerdere en voortgaand onderzoek levert zij een eigen bijdrage. Hoe mijn studie daarin gesitueerd is en welke de eigen bijdrage ervan is kan ik verduidelijken aan de hand van het al meermaals vermelde boek *Barmhartigheid en gerechtigheid. Handboek diaconiewetenschap*, en in aansluiting op de respons die dit eerste oecumenische 'leerboek' over diaconie en de wetenschappelijke bestudering ervan in Nederland ten deel is gevallen.

In het handboek wordt onderscheid gemaakt tussen een brede en een smalle opvatting van diakonia. In de eerste wordt er een basis-attitude van 'dienen' in navolging van de diaken Jezus Christus onder verstaan, cruciaal kenmerk van iedere christen en van heel de kerk. "Uitgedrukt in een beeld: diakonia is niet in de eerste plaats een partje van de kerkelijke sinaasappel, maar veeleer het sap dat smaak geeft aan het totale kerkelijk functioneren" (Crijns 2004: 12). In het handboek wordt echter de, gangbare, smalle opvatting als vertrekpunt genomen. Deze opvatting wordt tweemaal in een werkdefinitie van diaconie verwoord: een eerste, meer empirische, in het inleidende hoofdstuk (13); en, met een paar aanvullingen naar aanleiding van wat in enkele bijdragen te berde was gebracht, een tweede iets meer normatieve in het slothoofdstuk van het boek, waar de volgende (smalle) definitie wordt gegeven: "Onder diaconaat/diaconie verstaan we het handelen vanuit en door kerken en andere door het evangelie geïnspireerde groepen en bewegingen dat gericht is op het voorkómen, opheffen, verminderen dan wel mee uithouden van lijden en sociaal-maatschappelijke nood van individuen en van groepen mensen en op het scheppen van rechtvaardige verhoudingen in kerk en samenleving" (392). De wetenschappelijke bestudering

van dit handelen (aanvankelijk 'diaconiek' en vervolgens 'diaconiewetenschap' genoemd) geschiedt binnen het vakgebied van de 'praktische theologie', in het handboek omschreven als "de empirisch-georiënteerde theologische theorie van de bemiddeling van het christelijk geloof in de praxis van de moderne samenleving" (15). Enerzijds beoogt deze theologische discipline het (o.m. diaconaal) handelen vanuit het christelijk geloof nauwkeurig te beschrijven en te analyseren, anderzijds wil ze dat handelen kritisch-normatief bevorderen en verbeteren in de zin van "communicatief handelen in de dienst van het evangelie" (15).

Het veld nu waarop de praktische theologie zich richt wordt gewoonlijk verdeeld in enkele 'kavels'. Met Heitink onderscheidt de redactie van het handboek er drie, drie praktisch-theologische handelingsvelden: 'mens en religie', 'kerk en geloof' en 'godsdiens en samenleving'. In 'mens en religie' staat de individuele mens in zijn religieuze zoeken centraal; binnen dit eerste handelingsveld zijn praktisch-theologische disciplines als pastorale theologie, godsdienstpädagogiek en de doordenking van spiritualiteit gesitueerd. In 'kerk en geloof' gaat het over de kerk als gemeenschap van gelovigen; hier bevinden zich disciplines als gemeente- of kerkopbouwkunde, homiletiek, catechetiek en liturgiewetenschap. Het *Handboek Diaconiewetenschap* wordt gesitueerd op het derde handelingsveld, godsdiens en samenleving. "Hier gaat het om de presentie in de samenleving vanuit de christelijke traditie. Heitink spreekt hier over de publieke gestalte van het christelijk geloof. Hier hoort de diaconiek thuis en ook een vak als evangelistiek, de wetenschappelijke reflectie op de publieke gestalte van het christelijk geloof" (15).⁵⁸ Deze plaatstoewijzing van de wetenschappelijke bestudering van de diaconie impliceert dat het handboek zich concentreert op het diaconale handelen in en ten dienste van de samenleving (daarnaast is er ook volop binnenkerkelijke diaconie). Voor deze keuze geeft de redactie als reden dat we "met Heitink moeten [...] constateren dat van de drie onderscheiden handelingsvelden dit derde veld het minst ontwikkeld is. Alle grote woorden ten spijt, is de praxis van de kerk vaak gericht op de eigen gemeenschap. De bijbehorende wetenschappelijke reflectie deelt vaak in dezelfde binnenwaartse gerichtheid" (16). Aan het eind van het boek stelt de redactie dit nogmaals vast: binnen de praktische theologie in Nederland is het handelingsveld 'godsdiens en samenleving' maar een heel bescheiden veld (410). Sterker nog: "In Nederland bestaat voorlopig nog geen theologie van het diaconaat" (406). Aan dit gemis wilde het handboek iets doen: het wilde een wezenlijke bijdrage leveren aan de 'Diakonievergessenheit' in praktijk en theorie. Is het daarin geslaagd?

Het handboek voorzag zondermeer in een grote lacune: anders dan voor de vakgebieden van catechetiek en homiletiek bestond er immers geen bruikbaar 'leerboek' op het terrein van de diaconie. Het handboek voorzag in deze lacune door de diaconale praktijk in kaart te brengen aan de hand van actuele en historische voorbeelden uit verschillende christelijke en niet-

58 Onder verwijzing naar: G. Heitink (1993), *Praktische Theologie. Geschiedenis – theorie – handelingsvelden*, Kampen: Kok, 234 e.v.

christelijke tradities; door zich te bezinnen op fundamentele principes van het diaconale handelen in de wereld (de waardigheid van de mens, voorrangsoptie voor de armen, de universele bestemming van de aardse goederen), door aandacht te besteden aan spannende en spanningsvolle onderwerpen als gastvrijheid, zorg, vrede en verzoening, wereldwijde solidariteit, de relatie met de overheid, omgaan met geld, optie voor de armen, spiritualiteit, getuigenis en dienst, diaconale handelingstheorie; door de raakvlakken tussen diaconie enerzijds en pastoraat, liturgie en catechese te exploreren. Aldus wordt evenwel duidelijk, dat de in het inleidende hoofdstuk gehanteerde 'disciplinaire' plaatstoewijzing in het handelingsveld 'godsdiens en samenleving' te beperkt en inperkend is. De wetenschappelijke bestudering van het diaconale handelen die het handboek voorstaat kan er gewoonweg niet omheen thema's en problemen in de reflectie te betrekken die in beginsel onder andere 'kavels' van de praktische theologie ('mens en religie', 'kerk en geloof') zijn ondergebracht. Dat ligt ook voor de hand, dat kan ook niet anders gezien het feit dat met de keuze voor de benaming 'diaconiewetenschap' in plaats van 'diaconiek' duidelijk gemaakt wil worden, dat er "ook aandacht [zal] moeten zijn voor achterliggende principiële en fundamentele vragen en kwesties" (410). Enkele van die fundamentele kwesties worden kort behandeld of als te verrichten theologisch huiswerk vermeld in het slothoofdstuk: m.n. de principiële kritiek die John Collins in het licht van het Helleense woordgebruik levert op de gangbare interpretatie van het begrip diakonia; nieuw onderzoek van Klaus Müller over de joodse traditie van barmhartigheid en gerechtigheid; de behoefte aan een theologie van het lijden en aan een theologie van het alledaagse; reflectie over diaconie als dienst van en aan God, over diaconie als behorend tot de kern van kerk-zijn, over de relatie tussen diaconie en de opbouw van een geloofsgemeenschap met missionaire dimensie... Hiermee ligt evenwel toch weer de opdracht op tafel een brede visie op diaconie te ontwikkelen, een die voorafgaat aan en ten grondslag ligt aan een eventuele plaatstoewijzing van de bestudering van het diaconale handelen in zoiets als het praktisch-theologische handelingsveld 'godsdiens en samenleving'. Dit wordt in het handboek in feite ook gesuggereerd waar onder het kopje 'Theologie van het diaconaat' te lezen valt: "Geloven heeft een eschatologische structuur: de belofte van godswege. Het gaat niet om diaconie alleen, noch gaat het erom met diaconie menselijke nood aan te pakken, noch om met diaconie kerk te stichten – uiteindelijk is diaconie een van de menselijke manieren om Gods verbond met mensen na te volgen, in het licht van de heilsgeschiedenis, gericht op de komst van het rijk Gods" (407). Daarvoor is een bredere verkenning nodig van het wijde theologisch 'landschap' waarin de diaconie gesitueerd is dan in het handboek gebeurt. Dat stelt de redactie overigens ook zelf aan het eind van de 'productie' van het handboek vast: "Terugkijkend op de ervaringen met het maken van dit boek kan gezegd worden, dat veel meer gebruik gemaakt kan worden van wat elders geschreven is" (407). Met 'elders' wordt hier m.n. bedoeld op publicaties van academische instituten voor diaconiewetenschap in Duitsland.⁵⁹

Voor de noodzakelijke brede en fundamentele visie op diaconie is echter ook het denken van andere theologen, vanuit andere theologische 'disciplines', van groot belang zoals ik hieronder zal aangeven. Maar dat in het handboek zo'n brede en fundamentele visie node gemist wordt, is terdege opgemerkt in de respons die het handboek na zijn verschijnen ten deel is gevallen.

Fundamentele theologische kritiek leverde Erik Borgman.⁶⁰ Hij waardeerde het handboek positief als een 'momentopname' van de reflectie op diaconie en als poging die reflectie op een hoger plan te tillen. Maar hij uitte principiële bedenkingen bij de opzet een theologie van de diaconie te ontwikkelen in een afzonderlijk theologisch vakgebied: dat van de 'diacóniewetenschap'. In de diaconie gaat immers de fundamentele vraag schuil "naar het goede samenleven als theologische vraag, als een vraag naar God in het samenleven". Deze vraag moet uit het diaconale handelen opgediept en benoemd worden wil diaconie niet een te toevallig en activistisch dienstbetoon blijven. "Deze vraag is echter breed in de hele theologie aan de orde en niet alleen in een geïsoleerd hoekje". Daarom moet een brede visie op diaconie ontwikkeld worden, waarbinnen alle in smalle zin diaconale activiteiten hun plaats en betekenis krijgen: diaconie als "navolging van en antwoord op de compassie van God". Deze brede visie ontbreekt in het handboek. Vandaar dat daarin de vraag in welke zin diaconie gelovig handelen is niet de vereiste centrale plaats krijgt en dus ook niet goed beantwoord wordt. Diaconie wordt niet goed begrepen als ze wordt voorgesteld "als handelen vanuit een gelovige opdracht of inspiratie. Diaconaal handelen is geen uitvloeisel van geloven, het is zelf gelovig handelen"; de werken van barmhartigheid zijn "geen uitvloeisel van kerk en christendom, maar [...] zelf de concrete gestalten van kerk en christendom". Deze brede visie op diaconie is hierin gefundeerd "dat de overtuiging dat wij verantwoordelijkheid dragen voor het lot van anderen in zichzelf theologische betekenis heeft": wij mensen zijn "voor Gods aangezicht" in onderlinge lotsverbondenheid op elkaar aangewezen, en zo zijn we, als menselijke gemeenschap, "bestemd voor het heil van het Rijk Gods". Diaconie is dus "ook iets waar je zelf beter van wordt, beter van mag worden, omdat we de gemeenschap maken waarin we gered zullen worden". In deze brede visie op diaconie "is de kerk met haar diaconale activiteiten ook geen aanvulling op de seculiere hulpverlening, maar in de eerste plaats en vanuit haar theologisch zelfverstaan verkondiging van Gods heil als de gemeenschap en de solidariteit die wij als mensen nodig hebben". De kerk zelf

conaat gaf in het handboek: A. Houtepen (2004), 'Diakonia opnieuw geïnterpreteerd' (367-370). Een bespreking op hoofdlijnen van meer recente relevante publicaties in binnen- en buitenland vanaf 2006 tot in het midden van 2009 (met enkele uitlopers) biedt: H. Noordegraaf (2010a), 'Diaconaat. Een trendbericht: 2006-2009', in: *Handelingen. Tijdschrift voor Praktische Theologie* 37(2010)2; een uitgebreidere versie biedt H. Noordegraaf (2010b), *Diaconaat: een literatuurbericht*; <www.handelingen.com/nl/detailed-news/article/diaconaat-een-literatuurbericht.html> (maart 2011).

60 Borgman gaf zijn commentaar bij gelegenheid van de bijeenkomst van de oecumenische Diaconale Studiekring in februari 2005. Zie voor een samenvatting van zijn reactie: Hoekstra 2008: 11-15; citaten: 12, 13, 14. In mijn weergave maak ik tevens gebruik van eigen aantekeningen.

heeft de diaconie nodig, heeft zelf baat bij diaconie, omdat in het diaconale handelen als gelovig handelen "de belijdenis van Gods compassie, als compassie met de gemeenschap en de solidariteit waarin wij ons als mensen bevinden, concreet gemaakt wordt". Zo bezien is diaconie niet een antwoord op een bijbelse opdracht, maar "een antwoord op de presentie van God bij de wereld". Het handboek heeft onvoldoende theologisch oog voor de betekenis die diaconie, aldus fundamenteel verstaan, heeft voor de missionaire gestalte van kerk en geloof.

In een grondige bespreking merkte Jozef Wissink zijnerzijds op, dat het handboek niet zelf de gewenste theologie van de diaconie biedt; het levert er voorwerk voor. Het draagt allerlei materiaal aan, bakent het veld enigszins af en mengt zich in discussies die in het veld gevoerd worden. Maar het kon niet voortbouwen op grondige praktijkanalyses en biedt geen praktijktheorie van het diaconale handelen. Mede daarom ontbreekt het nog aan criteria om te wegen, wat goed diaconaal handelen is wat niet. Ofschoon oecumenisch van opzet overheerst in het Handboek toch de protestantse invalshoek. Een verhandeling over de deugd van de caritas bij Thomas van Aquino ontbreekt. En de verwerking van Collins' inzichten is volstrekt onvoldoende.⁶¹

Onvoldoende aandacht wordt in het handboek overigens ook besteed aan de ambtstheologische betekenis van diaconie in de katholieke traditie, aldus Bart Koet.⁶² In deze kritiek gaat het evenwel niet slechts om een specifieke punt van ambtstheologische aard, onverlet de opvatting van diaconie die in het handboek als 'gangbaar' wordt gepresenteerd. Integendeel: Koet deelt het principiële bezwaar dat Collins tegen dat gangbare verstaan van diakonia inbrengt. Dit blijkt eens te meer uit Koets latere bespreking van een studie van Stefan Sander over het diakenambt.⁶³ Koet kenmerkt diens visie als goed voorbeeld van wat hij het 'Duitse model' noemt. In dit model wordt diakonia gelijk gesteld aan liefdebetoon, aan geloof in actie, aan hulpverlening in naam van Christus, en wordt de dienst (ministry) van de diaken bovenal verbonden met de sociale zending van de kerk. Hiertegen opponeert Koet: sedert Collins' onderzoek is het niet langer mogelijk diakonia exclusief op te vatten als zorg voor de armen (2008: 26-27). In aansluiting bij zijn boek van 1990 heeft Collins zelf in latere publicaties, geruggensteund nu ook door de uitkomst van vergelijkbaar taalkundig onderzoek van Anni Hentschel, de conclusie van zijn analyse kort en bondig aldus verwoord: voor de eerste christenen had het woord diakonia nooit de betekenis van 'dienst van de liefde' en kon dat voor hun ook niet hebben; in de visie op diaconie als dienende liefde wordt wat de eerste christenen met diakonia en verwante woorden voor ogen hadden op een fundamenteel verkeerde

61 J. Wissink (2005b *Diaconiewetenschap in wording: hoever brengt het handboek ons?* <www.disk-arbeidspastoraat.nl/diaconiewetenschap8.doc> (april 2011).

62 Zie B. Koet (2006), 'Waar blijft de 'Diakonia van het Woord'? Kanttekeningen bij een nieuw Handboek Diaconiewetenschap', in: *Bijdragen* 67(2006)1, 72-87.

63 B. Koet (2008), 'Whatever became of 'The Diakonia of the Word'?', in: *New Diaconal Review* 1(2008)1, 22-31.

wijze begrepen.⁶⁴ Voor wat heden ten dage gangbaar onder iaconie verstaan wordt leent zich daarentegen het oerchristelijke woord 'caritas' (agapè).⁶⁵

In het *Handboek diaconiewetenschap* is het werk van Collins in deze zin gehonoreerd, dat zijn benadering in het algemeen "kan helpen om zich bewust te worden van de vooronderstellingen bij het onderzoek naar de 'fundamenten'" (400; bedoeld wordt: de fundamenten van het denken over diaconaal handelen) waarover dus verder en dieper moet worden nagedacht. Vooralsnog stelt de redactie vast dat bij Collins ondersteuning gevonden kan worden voor de overtuiging dat 'liefdesdienst' (in termen van het handboek: 'diaconie/diaconaat') een centrale functie van de kerk is die de kerk constitueert (388), en dat de diakens inderdaad in het centrum van de kerk staan / behoren te staan (398), waarbij hun taak als 'gezanten van Gods barmhartigheid' vooral "getuigenis en dienst als communicatie met de context" (402) betreft.⁶⁶ Het handboek ziet echter in Collins' bevindingen geen aanleiding de eigen werkdefinitie te herzien, daar deze definitie zich richt op het diaconale handelen van de geloofsgemeenschap en niet datgene betreft waar Collins het in directe zin over heeft: de plaats en rol van de diaken in de kerk. "Collins' visie op de diaconale functie zou gevolgen kunnen hebben voor de werkdefinitie van dit boek, wanneer deze definitie niet wordt gericht op het diaconale handelen van de gemeente, maar op de functie van de diaken" (388), en dit laatste is nu eenmaal niet het geval. Naar mijn mening wordt op deze manier echter wat al te snel de angel uit Collins' betoog getrokken. Als het waar is dat wat hij te berde brengt over de betekenis van diakonia en verwante woorden in de vroegste christelijke gemeenschap de fundamenten van het theologisch spreken over diaconaal handelen raakt, dan betreft dat zeker ook de vraag hoe sociaal engagement en geloof, mensendienst en Godsdienst, diakonia (verstaan als: dienst van de liefde) en zending van de kerk zich tot elkaar verhouden – zoals in het slothoofdstuk van het handboek trouwens ook wordt opgemerkt (vgl. 394-402). En niet in het minst is daarbij ook de vraag te stellen in welke zin inderdaad gezegd kan worden: 'wie de diaken Jezus Christus volgt, is er een die dient'. De beantwoording van deze vraag is wezenlijk voor een theologie van de diaconie. Immers: als

64 J. N. Collins (2009a), 'From διακονία to diakonia today. Historical aspects of interpretation', en id. (2009b), 'Is the diaconal ministry based on a misunderstanding?' in: *Diakonian tutkimus (Journal for the Study of Diakonia)* 2-2009: 133-147, 148-155. Collins stelt; " [...] the two recent reassessments of the *diakon-* terms by Collins and Hentschel have established that the *diakonia* of servant love represents a basic misunderstanding of what the early Christians had in mind when they used this and cognate terms" (2009a: 145); "The research in my book revealed [...] that *diakonia* never meant service of love. In addition, the book claimed that the word could not express such an idea" (2009b: 149); <http://dts.fi/files/2009/10/DT2_2009.pdf> (maart 2011).

65 Zie J. N. Collins (2002), *Deacons and the Church. Making connections between old and new*, Harrisburg: Morehouse Publishing / Leominster: Gracewing: "The only correct Greek word would be agapè, love" (136).

66 Vgl. J. N. Collins (2009b): "In *Deacons and the Church* [...] I identified the deacon's field of pastoral involvement as embracing both the community's expression of love and, alongside that, the community's life of faith. In sympathy with this, I cited there the view of T. F. Torrance [...] that the role of the pastor is the ministry of the word (including sacrament), and that the ministry of the deacon is the ministry of response to the word" (154).

het woord diakonia en verwante woorden nooit en nergens in het Nieuwe Testament betrekking hebben op 'de dienst van de liefde' (zo Collins), waar- toe was de 'diaken' Jezus Christus dan eigenlijk gezonden, wat was dan de inhoud van de boodschap waarvan hij als betrouwbare 'getuige' optrad, wat was het dan dat hij als 'middelaar' van Godswege in woord en daad, in leven, dood en opstanding aan zijn volgelingen doorgaf?

In het licht van het bovenstaande kan ik mijn studie situeren in het theologisch landschap. Ze is te situeren binnen het vakgebied van de praktische theologie in de zin zoals in het handboek diaconiewetenschap aangeduid: een empirisch-georiënteerde beschrijving en analyse van het diaconale handelen ten dienste van het bevorderen en verbeteren daarvan. Het diaconale handelen dat in de studie centraal staat is dat wat verricht wordt op het terrein van de lokale geloofsgemeenschappen. Waar mogelijk en dienstig maak ik daarbij dankbaar gebruik van de inzichten die in bijdragen aan het handboek zijn gepresenteerd. Maar anders dan in het handboek verloopt mijn onderzoek niet overeenkomstig de afbakening van de drie vermelde 'handelingsvelden'. Ik zoek mijn weg uitdrukkelijk ook aan de hand van theologische verkenningen die door die afbakening heen breken. Ik doe dit welbewust ten einde een, hoewel nog steeds beperkte, bijdrage te leveren aan het ontwikkelen van een theologie van de diaconie waarin aandacht wordt gegeven aan de hoofdpunten die hierboven in de reacties op en opmerkingen naar aanleiding van het handboek zijn vervat: de noodzaak een breed concept van diaconie te ontwikkelen (Borgman), de behoefte aan een maatstaf om te bepalen wat goede diaconie is wat niet, en aan een duidelijker katholieke inbreng (Wissink), nadere reflectie op het inzicht dat diaconie op grond van het oerchristelijk woordgebruik niet verstaan kan worden als 'dienst van de liefde' (Collins).

Op mijn zoektocht vond ik meer recentelijk een inspirerende metgezel in Erik Borgman. Zijn inzichten verwerk ik uitdrukkelijk in die tekstgedeelten waarin ik mijn theologische visie op diaconie voorleg. Zijn inzichten konden evenwel hierom voor mij verhelderend worden, omdat ze (mede) geworteld zijn in het gedachtengoed van vier 'grote' theologen van katholieke huize die mij al veel eerder de weg wezen op mijn zoektocht: Karl Rahner, Marie-Dominique Chenu, Gustavo Gutiérrez en Edward Schillebeeckx. Rahner, een van de grondleggers van wat de huidige theologische discipline 'praktische theologie', leerde mij o.m. dat we de werkelijkheid van het menselijk bestaan in theologisch opzicht moeten beschouwen als een die niet buiten Gods heilsaanbod (be)staat doch als zodanig omvat en gedragen wordt door Gods genadige liefde. De historische menselijke werkelijkheid is principieel theologisch gesproken (gezien vanuit het perspectief van Gods universele heilsaanbod) feitelijk gevat in 'heilsgeschiedenis'. Uit dit fundamentele inzicht kwam ook Rahners aanzet voor het hedendaags denken over 'mystagogie' voort. Chenu op zijn beurt, een van de voormannen van de Franse Nouvelle Théologie, zette mij op het spoor van een theologie die opkomt uit de presentie bij en solidariteit met de grote (sociale) worstelingen van 'de wereld', uit het engagement met de vragen, zorgen en strijd van concrete mensen daarin, hoe onaanzienlijk ook. Hij was de begeesterde

gids op een theologische weg waarop 'presence au monde' gezien wordt als 'presence à Dieu', de eminente woordvoerder van een theologie die, volgens de wet van de incarnatie (God is in Jezus Christus mens geworden, God-met-ons) ontwikkeld moet worden in een zorgvuldige 'lezing van de tekenen des tijds'. De derde theoloog, Gutiérrez, noem ik als exemplarisch vertolker, 'pars pro toto', van de Bevrijdingstheologie en –spiritualiteit. Hij gaf mij inzicht in de dynamiek, de wortels en draagwijdte van verschillende historische modellen van aanwezigheid en actie van de kerk in de wereld, en leerde mij dat de 'optie voor de armen' de belijdenis en daadwerkelijke concretisering is van Gods onvoorwaardelijke liefde voor de mensen, met name voor wie liefde het meest nodig hebben, en dat het de zending van de kerk is teken en instrument van deze liefde te zijn. In het werk van Schillebeeckx ten slotte, last but not least, kwamen deze grondlijnen bijeen in diepgravende reflecties over de mogelijkheid christelijk-gelovig te leven en theologisch te spreken in onze moderne 'westerse' cultuur. Van het vele dat ik van deze illustere leermeester aan inzichten opstak is voor mijn zoektocht bij uitstek dit richtinggevend geweest: dat een theologische lezing van de historische werkelijkheid inhoudt dat we haar honoreren en behartigen als gestalte van een 'sacramentele heilseconomie'; dat in de 'wereldlijke' praktijken van menselijke solidariteit – gewekt door schrijnende 'contrastervaringen' – fundamenteel Godsontmoeting geschiedt; dat daarin dus 'eredienst' wordt verricht; dat in deze 'wereldlijke eredienst' God zich telkens nieuw toont als bron van hoop en toekomst; dat zo bezien dus met recht en reden gezegd kan worden: buiten de wereld geen heil; en dat de theologische 'leeswijze' (haar 'hermeneutiek') erin bestaat de teksten van Schrift en Traditie te lezen in het licht van de telkens nieuwe historische werkelijkheid en die werkelijkheid in het licht van deze tekstlezing, en dit in een voortdurende heen en weer gaande beweging. Aan de hand van deze vier theologen op de eerste plaats, verrijkt met hun grondinzichten, als het ware op hun schouders staand, onderneem ik mijn zoektocht. Hoezeer ook schatplichtig aan hun werken, in de tekst van voorliggende studie vermeld ik ze slechts een paar maal uitdrukkelijk met precieze opgaaf van de primaire bron waaruit ik put (zo wat betreft Gutiérrez en een enkele keer Schillebeeckx). Voor het overige verwijs ik naar auteurs in wier publicaties de theologische exploraties van Rahner, Chenu en Schillebeeckx met grote deskundigheid zijn beschreven en geanalyseerd. Voor Rahner zijn dat, naast het reeds vermelde boek over diaconie van Haslinger: een eerdere studie van L. van der Heijden (1973) en een meer recente publicatie van E. Klinger.⁶⁷ Het werk van Chenu werd in het Nederlands taalgebied toegankelijk gemaakt in het al genoemde boek van T. van den Hoogen (1983); Chenu's denken wordt ook kort besproken door E. Borgman als een van de grondslagen van zijn eigen theologisch 'programma' (2006: 20-22, 50-52; 2008: 66-69). De theologische weg van Schillebeeckx

⁶⁷ E. Klinger (2001), *Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners*, Würzburg: Echter Verlag; L. van der Heijden (1973), *Karl Rahner: Darlegung und Kritik seiner Grundposition*, Einsiedeln: Johannes Verlag. Deze al wat oudere maar uiterst goed gedocumenteerde en degelijke studie is helaas onopgemerkt gebleven in het Nederlandse theologische debat.

ten slotte is door Borgman in het eerste deel van Schillebeeckx' 'theologische biografie' (1999; deze bron heb ik overigens niet geraadpleegd) en in latere publicaties (2006, 2008, 2010) uitgetekend. Recentelijk deden ook verschillende andere auteurs verslag van hun lezing van het werk van Schillebeeckx in beschouwingen over diens blijvende betekenis (Van Erp 2010).

Behalve deze vier 'grote' theologen hebben ook andere mij op mijn zoektocht begeleid. Inspirerend en verhelderend waren ondermeer de beschouwingen van H. Spee (1992) over diaconie als 'hartszaak' van de kerk, van R. van Kessel over de praktisch-theologische discipline 'kerkopbouw' en de beslissende plaats van diaconie daarin,⁶⁸ en van J. Hendriks over de weg naar een vitale en aantrekkelijke geloofsgemeenschap.⁶⁹ Richtingwijzend was ook het denken van Duitstalige theologen over christelijk geloof, kerk en maatschappelijk engagement. Enkele van hen worden in deze studie met naam en toenaam genoemd, maar veel meer blijven onvermeld (J.-B. Metz, H. Peukert, H. Luther, N. Mette, F. Klostermann, O. Fuchs e.a.). Voor een weergave en kritische analyse van hun denken verwijs ik in mijn tekst naar de reeds aangegeven studies van Draulans (1994) en Haslinger (1996).⁷⁰ Beide studies, vooral de laatst genoemde, zijn mij op mijn zoektocht zeer van dienst geweest. Als in breder verband relevant, maar in mijn studie merendeels op de achtergrond blijvend, vermeld ik hier ook een aantal publicaties betreffende: de katholieke Sociale Leer,⁷¹ de (theologische) deugdethiek,⁷² de relatie tussen geloof en economie,⁷³ het Arbeidspastoraat,⁷⁴ het werk in

68 R. van Kessel (1989), *Zes kruiken water. Enkele theologische bijdragen voor kerkopbouw*, Hilversum: Gooi en Sticht.

69 J. Hendriks (1990), *Een vitale en aantrekkelijke gemeente. Model en methode van gemeenteopbouw*, Kampen: Kok; id. (1995), *Terug naar de kern. Vernieuwing van de gemeente en de rol van de kerkeraad*, Kampen: Kok; id. (1999), *Gemeente als herberg. De kerk van 2000. Een concrete utopie*, Kampen: Kok; id. [red.] (2004), *Kijken met andere ogen. Een rondreis langs open en gastvrije kerken*, Kampen: Kok.

70 Zie Draulans, 237-256, voor een bespreking van een aantal Duitstalige theologen over diaconie; zie Haslinger, 70-116 voor het denken van J.-B. Metz en H. Peukert, in kritische aansluiting op Rahner, over subjectzijn en solidariteit, en 333-371 voor een evaluatie van de uitwerking van Rahners concept 'Grundvollzug der Kirche' in studies van Duitstalige theologen.

71 Th. Salemink (1991), *Katholieke kritiek op het kapitalisme 1891-1991. Honderd jaar debat over vrije markt en verzorgingsstaat*, Amersfoort/Leuven: Acco; J. van der Wal (1994), *Gerechtigheid, solidariteit en Rijk Gods: een studie naar thematiek, methode en doelstelling van het bisschoppelijk sociaal onderricht in elf geïndustrialiseerde landen 1961-1990*, Meppel: Krips Repro (proefschrift Katholieke Universiteit Nijmegen). In breder oecumenisch en Europees verband is in dit verband informatief: H. Noordegraaf en R. Volz [Eds.] (2004), *European Churches Confronting Poverty. Social Action Against Social Exclusion*, Bochum: SWI Verlag.

72 F. Vosman (1977), *De orde van het geluk. Inleiding in de algemene moraaltheologie*, Baarn: Gooi en Sticht.

73 J. van der Wal [red.] (1996), *De woekeraar en de graanboer. Over de relatie tussen moderne economie en hedendaagse theologie*, Baarn: Gooi en Sticht; T. Hoekstra (1999), *Economie en Geloof. Een spanningsveld belicht aan de hand van het eerste algemene diaconale reglement in de Nederlandse Hervormde Kerk, 1840-1860. Een zoektocht naar een kritische theologie*, Kampen: Kok; L. Delsen e.a. (2006), *Solidariteit in de polder? Armoede en uitsluiting in Nederland gezien vanuit de economie en de theologie*, Assen: Van Gorcum.

74 Zie afgezien van diverse publicaties van Disk: J. Veldman (1998), *Project Bedrijfspastoraat. Een historisch en theologisch onderzoek naar een verantwoord spreken van de gelovige in de economie*, Kampen: Kok. Over enige tijd zal van de hand van H. Meeuws en H. Crijns een studie verschijnen over ontstaan, ontwikkelingen en perspectieven van het Arbeidspastoraat in Nederland.

Inloopcentra en het Oude Wijken pastoraat / Buurtpastoraat,⁷⁵ zoals ook publicaties op het terrein van de praktische theologie en diaconie(wetenschap).⁷⁶ (Zie voor geraadpleegde bronnen verder de vermeldingen in de volgende hoofdstukken). Van groot direct belang voor mijn gedachtenvorming waren de studies van A. Baart over de theorie en praktijk van 'presentie, en wat A. van Heijst in enkele boeken over (theologische) zorgethiek heeft voorgesteld; naar hun werken en daarmee verwante publicaties wordt in mijn studie uitdrukkelijk verwezen, ik laat vermelding hier nu achterwege. Zeer relevant was eveneens hetgeen Tj. van den Berk, A. de Jong-van Campen en K. Waaijman mij leerden over 'mystagogie'; de laatst genoemde leverde mij tevens verhelderende gedachten aan over spiritualiteit. Ook naar de werken van deze auteurs wordt verderop in mijn studie met bronvermelding en al verwezen. Als van meer praktisch belang zijn tot slot publicaties te noemen over de praktijk, organisatie en begeleiding van het diaconale werk en de ervaringen daarin opgedaan; ik vermeld een aantal daarvan ter bestemde plaatse.

Aldus gesitueerd in een wijsd theologisch landschap waarin al meerdere sporen getrokken zijn levert mijn studie een eigen bijdrage aan de ontwikkeling van een theologie van de diaconie. Die eigenheid bestaat allereerst hierin, dat de studie uitgesproken katholiek van aard is en zo enigermate de oecumenische onbalans corrigeert welke Wissink in het handboek diaconiewetenschap opmerkte. De eigenheid zit vervolgens hierin, dat in deze studie de weg naar de verbetering van het diaconale handelen gezocht wordt in een reflectie over de vraag hoe de geloofsgemeenschap zelf 'baat' kan hebben bij diaconie, er zelf beter van kan worden. Hiermee begeeft de studie zich op het terrein van kerkopbouw zoals door Van Kessel in kaart gebracht.⁷⁷ Zij biedt daarop een eigen nieuw perspectief vanuit het

75 S. Stoppels (1996), *Gastvrijheid. Het inloopcentrum als vorm van kerkelijke presentie*, Kampen: Kok; P. Bergmans en J. Maasen (2005), *Gastvrijheid als kenmerk van diaconaal handelen*, Rotterdam: Pastorale Dienstverlening Bisdome Rotterdam. Wat betreft het Buurtpastoraat: afgezien van de in mijn tekst vermelde studies van A. Baart e.a. is het reeds genoemde werk van J. van der Spek (2010) van belang; zie ook: G. J. van der Kolm (2001), *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire Ecclesiologie*, Zoetermeer: Boekencentrum.

76 Vermeld werd reeds: Van Dongen 1978. Te noemen zijn verder o.m.: L. van der Tuin (1999), *Catechese en diaconie. Een empirisch onderzoek naar de effecten van milieucatechese op milieubewust handelen*, Tilburg: Tilburg University Press; P. van de Kamp (2003), *Hart voor de stad. Een praktisch-theologische studie naar kansen voor kerk-zijn in een stedelijke samenleving*, Kampen: Kok; G. Immink en H. de Roest [red.] (2003), *Praktische theologie in meervoud. Identiteit en vernieuwing*, Zoetermeer: Meinema; L. Miedema (2005), *Wederkerigheid in het diaconaat? Diaconale begripsvorming en relatievorming in het oecumenisch diaconaat*, Gorinchem: Narratio; G. Heitink (2007), *Een kerk met karakter. Tijd voor heroriëntatie*, Kampen: Kok; G. den Hertog en A. Noordegraaf [red.] (2009), *Dienen en delen. Basisboek Diaconaat*, Zoetermeer: Boekencentrum; H. Noordegraaf (2008), *Voor wie nemen we de hoed af? Enige gedachten over diaconiewetenschap* (inaugurele rede), <www.protestantsetheologischeuniversiteit.nl/uploadedDocs/medewerkerspagina/noordegraaf/Noordegraaf-Voor_wie_nemen_wij_de_hoed_af-Oratie25042008.pdf> (maart 2011).

77 "[...] de kerken zelf zullen verdwijnen, wanneer zij [...] de twee prioriteiten zouden vergeten die voor haar bestaan beslissend zijn: De volstreekte prioriteit van God voor de mens, en 'daaraan gelijk' de prioriteit van de zwakke boven de sterke en de arme boven de rijke. Uit deze prioriteiten van geloof, hoop en liefde schept Gods Geest het Rijk van gerechtigheid, vrede en vrijheid dat ons is toegezegd en waarvan de kerk in haar geheel geroepen is om in navolging

hedendaags denken over mystagogie. De eigenheid van deze studie zit tot slot hierin, dat de weg naar de mystagogie gebaad wordt via een reflectie over diaconie als 'pro deo' verricht, als vrijwilligerswerk. Over de praktische waarde van kerkelijk vrijwilligerswerk in het algemeen is in talrijke publicaties bericht, aangaande de theologische bezinning erop is echter slechts weinig literatuur te vinden.⁷⁸ Vermeldenswaard zijn in dit verband in ieder geval de twee boekjes welke de Diocesane Commissie Vrijwilligers en het Diocesaan Pastoraal Centrum van het bisdom Breda bij gelegenheid van de viering van het 150jarig bestaan daarvan uitgaven onder de titel *Mensen voor mensen*, en de fijnzinnige publicatie *God in de marge* van M. Schuilinga.⁷⁹ In mijn studie wordt aan de theologische waardering van vrijwillige inzet voor mensen in nood een eigen en nieuwe bijdrage geleverd langs de weg van een bezinning op de intrinsiek religieuze aard ervan en uitwerking daarvan in een opzet van oefening in diaconale mystagogie.

Tot slot: zoals vermeld bevat de uitkomst van Collins' analyse mijns inziens een fundamentele uitdaging aan het gangbare denken en spreken over diaconie. Hetgeen we daar gebruikelijk onder verstaan zou gezien het nieuwtestamentische taalgebruik voortaan niet langer met het woord diaconie maar met het oerchristelijke woord 'caritas' moeten worden aangeduid, met alle implicaties van dien. Desondanks wordt in deze studie het woord diaconie zonder blikken of blozen gewoon in de huidige gebruikelijke zin gebezigd. Helemaal onbekommerd doe ik dat evenwel niet, aangezien Collins' taalkundige analyse steeds meer adhesie krijgt en zijn standpunt ook doorwerkt in de theologische herbezinning op de vraag wat we onder diaconie moeten verstaan.⁸⁰ Toch meen ik vooralsnog, tot nader order, bij het gangbare woordgebruik te kunnen blijven op grond van de overwegingen die ik in het vijfde hoofdstuk bij Collins' betoog voorleg, waarbij ik me er terdege van bewust ben niet over diens specifieke deskundigheid te beschikken.

van Christus daadwerkelijke voorafbeelding te zijn" (126).

78 In Duitstalige literatuur zijn over 'diaconale medewerkers' wel theologische reflecties voorhanden; die behandelen veelal het gegeven dat professionele medewerkers van de talrijke officieel kerkelijke sociale instellingen en scholen de christelijke identiteit ervan niet of nauwelijks meer dragen. Zo bv. D. Lohmann (1996), *Diakonie-Management: wirtschaftsethischen Analysen zur Entwicklung eines Management-Modells in theologischer Gesamtperspektive in diakonische Sozialenrichtungen*, Hannover: [s.n.]. H. Hanisch und H. Schmidt [Hg.] (2004), *Diakonische Bildung. Theorie und Empirie*, Heidelberg: Winter; zie voor enkele recentere publicaties: Noordegraaf 2010a, 2010b.

79 Tj. van Knippenberg (2003), *Mensen voor mensen. Een theologie van de vrijwilligers in de kerk*, Breda: Bisdom Breda; T. Beugelsdijk [red.] (2003), *Mensen voor mensen. Een werkboekje bij de 'Theologie van de vrijwilliger'. Negen werkvormen*, Breda: Bisdom Breda; M. Schuilinga (2003), *God in de marge*, Antwerpen: Uitgeverij Halewijn. Zie voor een theologische waardering ook de toespraak van de voorzitter van de pauselijke raad 'Cor Unum': E. Cordes (2002), *Ansprache zum Abschluß der 24. Vollversammlung*; <www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/corunum/corunum_ge/attivita_ge/rc_pc_corunum_doc_022002_Activita_Incontri_Plenaria2002_concluscordes_ge.html> (maart 2011).

80 Zie bv. J. Wissink (2006a), 'Diaconie: geloof en samenleving', in: H. Crijns e.a. [red.] (2006), *Arbeid, zin en geloof. Handboek arbeid en kerk*, Kampen: Kok, 198-207, m.n. 198-201; Sengers 2010: 59-69.

1 DIACONIE IN HET GEDING

“De naastenliefde, verankerd in de liefde tot God, is op de eerste plaats een opdracht aan iedere individuele gelovige, maar ook aan de gezamenlijke kerkelijke gemeenschap, en wel op alle niveaus, van de lokale gemeenschap en de particuliere Kerk tot aan de universele Kerk toe. Ook de Kerk als gemeenschap moet de liefde in praktijk brengen. Daarom heeft de liefde ook behoefte aan organisatie als voorwaarde voor geordend, gemeenschappelijk dienen”.¹

In de Inleiding trachtte ik aannemelijk te maken, dat de diaconie in de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland in het geding is en waarover dat geding gaat: over de centrale dan wel meer of minder marginale plaats en betekenis van diaconie in de kerk. Ik deed dat in een paar grote stappen, aan de hand van enkele belangwekkende documenten over urgent noodzakelijke veranderingen en opties in het kerkelijk beleid als zodanig en enige beschouwingen over wat daarbij op de achtergrond meespeelt – een beetje op de manier van ‘grote stappen snel thuis’. In dit eerste hoofdstuk keer ik op mijn schreden terug. Ik herneem in iets andere bewoordingen de vraag die de Nederlandse bisschoppen in hun Ad Limina rapport 2004 aan het eind van hun beschouwingen over diaconie formuleerden: is een duidelijker geprofileerd diaconaal beleid noodzakelijk en waarop moet zich dit beleid dan richten? Het antwoord op deze vraag wordt aan het eind van dit hoofdstuk gegeven in de vorm van een diagnose van de *uitdagingen* waarvoor de diaconie zich met het oog op de toekomst gesteld ziet (par. 4). Deze diagnose is gebaseerd op een analyse van de voornaamste *problemen* waarmee de diaconie worstelt (par. 3). Aan deze analyse ligt weer een beschrijving van de diaconale *praktijken* ten grondslag (par. 2). Om dat enigermate geordend te kunnen doen moet ik echter allereerst in een provisorische werkdefinitie het *begrip* bepalen waaronder ik die praktijken kan vatten: wat is diaconie in de praktijk? (par. 1).

1 Op zoek naar een werkdefinitie – wat is diaconie?

Wie de diaconale praktijk in rooms-katholiek Nederland in kaart wil brengen stelt zich een lastige opgave. In die praktijk immers blijkt het te gaan om een grote verscheidenheid aan activiteiten waarover met heel verschillende termen gesproken wordt.² Gewoonlijk worden die activiteiten samengevat onder het begrip diaconie, maar er zijn ook (nog steeds) andere overkoepelende begrippen in omloop: kerk&samenleving-werk (KeSa), dienen, caritas. Wat onder deze begrippen in de praktijk gevat wordt is echter niet altijd even duidelijk.

¹ Benedictus XVI, *Deus caritas est*, 20.

² De spraakverwarring wordt nog groter als we acht slaan op het verschillend woordgebruik in katholieke en protestantse kring, zoals in de Inleiding opgemerkt.

Zo wat betreft 'diaconie': wat op de ene plaats als een vorm van diaconie wordt beschouwd (bv. het bezoeken van zieken, ouderen, eenzamen) wordt elders onder de noemer pastoraat gerangschikt (Crijns 2004: 325-330). Terwijl in protestantse kring de termen 'binnenlands diaconaat' en 'wereld-diaconaat' gebruikelijk zijn en daaronder ook het werk voor duurzaamheid en vrede wordt gevat (45, 265-270, 271-277), werd het woord diaconie in katholieke kring gewoonlijk gereserveerd voor vormen van hulpbetoon aan noodlijdenden in eigen terwijl het intussen ook in bredere zin – inclusief inzet voor verzoening, vrede, verzoening en noden wereldwijd – wordt verstaan.³ Waar tot voor kort missie en diaconie duidelijk onderscheiden leken, worden zij in het kader van de herbezinning op de zending van de kerk steeds nauwer met elkaar in verband gebracht, zoals bv. blijkt uit formuleringen als 'missionair-diaconale parochie'.⁴

Wat betreft de term 'dienen' vervolgens: op de officiële site van de R.-K. Kerk in Nederland wordt onder de knop 'dienen' niet alleen verwezen naar diaconie in parochies maar tevens naar landelijke instituties als Justitia et Pax, IKV Pax Christi, naar diverse vormen van categoriaal pastoraat (militair, justitie-, schippers-, kermis- en circuspastoraat, maar weer niet woonwagenpastoraat) en ook naar 'Huwelijk en Gezin'.⁵ Aangegeven wordt evenwel niet wat nu het onderscheidende van dit 'dienen' op de diverse werkterreinen is. Een eerdere versie overigens van de site www.rkkerk.nl (december 2006) bevatte opvallend genoeg wel knoppen voor liturgie en catechese maar niet voor diaconie. Daarvoor kon men terecht bij de 'Encyclopedie' onder de letter D, waar summiere informatie te vinden was die begon met een korte definitie: *Diaconie is dienst aan mensen, door christenen verricht uit liefde tot God*. In de vervolgttekst werd aan de hand van 'de werken van barmhartigheid' nader bepaald om welke 'dienst aan mensen' het in de diaconie meer bepaald zou gaan. Maar als zodanig is deze definitie eveneens te wijd, te weinig onderscheidend, want ook van geloofsverkondiging, sacramentenpastoraat, apostolaat enz., ja van heel de aanwezigheid en actie van de kerk in de wereld kan gesteld worden, dat die dienst, diakonia, is aan mensen door christenen verricht 'uit liefde tot God'. Overigens strookt het onderscheidend criterium dat de definitie wél bevat – diaconie is dienst aan mensen, door christenen verricht 'uit liefde tot God' – niet met de praktijk. Uit onderzoek blijkt immers dat christenen in feite verschillende, ook niet-religieuze en 'gewoon-menselijke', motieven

3 Zie het werkveld 'Een hele wereld' op www.rkdiaconie.nl (maart 2011).

4 Voorbeelden in katholieke kring van de ontwikkeling waarin missie en diaconie nauwer met elkaar verbonden worden zijn te vinden in o.m.: Bisdóm Rotterdam (1998), *Werken aan een wereld die toekomst heeft. Beleidsnota over de missionaire opdracht van de kerk in het bisdom Rotterdam*, Rotterdam: Bisdóm Rotterdam; Aartsbisdóm Utrecht (2005), *In Gods Naam Doen. Christelijke dienst in de samenleving*, Utrecht: DPD; de reeds vermelde missiebrief van de Nederlandse Bisschoppen (2006); Commissie Missionaire Beweging Religieuzen (2001-2008), *Op zoek naar sporen van God*, 's-Hertogenbosch: KNR (met name in de visienota's van 2001 en 2004). J. Wissink (2003), 'Missie en diaconie: een pleidooi voor helderheid', in: *CMBR bericht* nr. 15, *CMC ComMuniCatie* 189, maart 2003, poogde enige helderheid te brengen in het overigens lang niet duidelijke onderscheid tussen missie (zending) en diaconie. Zie voor een reflectie uit protestantse hoek: Crijns 2004: 312-318.

5 <www.rkkerk.nl/rkkerk/dienen> (maart 2011)

kunnen hebben voor hun dienst aan mensen.⁶ De definitie is eerder normatief dan beschrijvend van aard.

Wat de aanduiding 'kerk&samenleving-werk' aangaat: dat betreft in feite een breed veld: niet alleen rechtvaardige sociale verhoudingen maar ook allerlei kwesties van ethische aard, uitdagingen op het terrein van communicatie en media, ontwikkelingen in de onderwijs- en gezondheidspolitiek, kwesties van verzuiling en ontzuiling, de verhouding tot de burgerlijke overheid, het waarden- en normendebat enz.⁷

Wat betreft 'caritas' ten slotte: ook dat is een lastig begrip. Het Latijnse woord 'caritas' verwijst naar (naasten)liefde en barmhartigheid. In het Nederlands taalgebruik hebben deze begrippen een negatieve bijklank. Beladen als ze zijn met associaties met bevoogdende bedéling worden ze veelal afgezet tegen 'recht en gerechtigheid'. Daarnaast slaat het woord 'caritas' in de r.-k. kerk op een officieel instituut dat zorg draagt voor de organisatie van hulpverlening aan noodlijdenden (in Nederland: 'Mensen in Nood'). In de wereldkerk staat *caritas* voor het internationale netwerk van dergelijke (nationale) instituties.⁸

Het diaconale werkveld aan katholieke kant is klaarblijkelijk heel gevarieerd en dynamisch (zoals ook dat aan protestantse zijde overigens). Als ik daarin met het oog op de beantwoording van mijn vraagstelling enige ordening wil aanbrengen heb ik een voorlopige werkomschrijving van diaconie nodig. Daarmee bedoel ik: een werkdefinitie die enerzijds aansluit bij wat er in de praktijk allemaal onder verstaan wordt (wat wordt er wél mee bedoeld?), het anderzijds mogelijk maakt diaconie te onderscheiden van ándere activiteiten in het kerkelijk leven (wat wordt er níet mee bedoeld?), en dit zonder van buiten af op voorhand een normatief kader over het werkveld heen te leggen. Nu is er in het brede diaconale werkveld aan katholieke kant een bondige omschrijving van het diaconale handelen te vinden die uit dat werkveld zelf is opgekomen, daarin sedertdien algemeen gangbaar is geworden, en uitdrukkelijk als definitie in de hierboven aangeduide zin bedoeld was. Deze definitie is geformuleerd bij gelegenheid van het Landelijk Pastoraal Overleg (LPO) van 1987-1988, een officiële beraadslaging van de Nederlandse bisschoppen en een brede vertegenwoordiging gelovigen uit geledingen van de r.-k. kerk. Hieronder (1.2) laat ik via een historische reconstructie deze werkdefinitie als het ware opduiken uit de ontwikkelingen in de praktijk van het diaconale handelen om zo duidelijk te laten worden dat en hoe zij in die praktijk zelf geworteld is. Voorafgaand daaraan (1.1) steek ik echter eerst zelf mijn licht op in die praktijk, teneinde te laten zien dat achter en onder de werkdefinitie, hoezeer ook pragmatisch bedoeld, hoe dan ook een aantal normatieve kwesties schuilgaan waaraan we goede aandacht zullen moeten besteden.

6 Zie o.a. T. Bernts [red.] (1998), *Pal voor de kerk. Vrijwilligerswerk in katholieke parochies*, Den Haag / Nijmegen: KASKI / Nijmegen University Press; T. Bernts en J. Kregting (2001), *Kritisch en loyaal. Vrijwilligers in de rooms-katholieke parochies*, Nijmegen: KASKI.

7 Zie in dit verband hetgeen de Nederlandse bisschoppen in hun Ad Limina rapport 2004 in par. 3.1.3 schrijven over *Versterking van maatschappelijke relevantie*, en in par. 3.3.6 over *Kerk en Samenleving*.

8 Zie voor Nederland: <www.cordaidmenseninnood.nl> en voor 'Caritas Internationalis': <www.caritas.ca> (maart 2011).

1.1 Diaconie in de praktijk: eerste observaties en vragen

Laat ik, kijkend naar wat in de huidige praktijk 'diaconie' genoemd wordt, met een eerste simpele constatering beginnen: diaconie is een vorm van 'handelen'. Kijken, nadenken, goede voornemens maken, plannen opstellen, organiseren enz. – dat is allemaal van belang, maar als het daarbij blijft is er nog geen sprake van diaconie. Wie zich met diaconie inlaat 'doet' iets. Mensen die in diaconaal werk actief zijn worden vaak, ook door zichzelf, 'doeners' genoemd.⁹ Bij deze karakterisering moet ik wel een kanttekening plaatsen, de vanzelfsprekendheid ervan roept vragen op. Hoe staat en gaat het met het 'denken' in het diaconale handelen? Denken doeners niet? Laten ze dat aan anderen over? En als zij zelf wel degelijk denken, wat bedenken ze dan, waarover denken zij? Waarover zouden zij moeten denken? En als er niets (meer) te 'doen' valt, wat doet men dan in de diaconie? Kan of moet er dan ook iets 'gelaten' worden? In de volgende hoofdstukken herneem ik dit soort vragen vanuit verschillende invalshoeken. Nu blijf ik bij mijn eerste observatie: wie zich met diaconie inlaat 'doet' iets.

Wat houdt dit 'doen' in? Mijn tweede simpele constatering luidt: wie diaconaal handelt doet iets voor een ander die daar – hopelijk – iets aan heeft. Dat zie ik in de praktijk, dat hoor ik als ik naar verhalen uit de praktijk luister: men wil iets 'goeds' doen voor een ander. Maar wat houdt dit 'goed doen' eigenlijk in? Is het voldoende afgedekt met de woorden 'barmhartigheid' en / of 'gerechtigheid'? Of en hoe met dit handelen 'voor een ander' die ander inderdaad goed af is, is de vraag. Wie bepaalt dat eigenlijk? Waaraan wordt dat gemeten? Bovendien valt nog te bezien of en hoe de handelende zelf met dit 'goed doen' gediend is, hoe die daar zélf met eigen verlangen en belangen in zit. Ook op deze kwesties zullen we ons moeten bezinnen. Voorlopig houd ik echter maar vast: diaconie is iets doen ten bate van een ander, omwille van die ander. Anders gezegd: wie zich in de diaconie inzet voor een ander doet iets 'menslievends'; diaconie kan beschouwd worden als een uiting van 'filantropie',¹⁰ in christelijke termen: als een vorm van caritas. Maar dit gezegd zijnde dringt zich de vraag op: maakt het wat uit of ik dat 'handelen' dat ik probeer te beschrijven aanduid als diaconie, caritas of filantropie – of zijn dat onderling inwisselbare woorden voor één en hetzelfde, is diaconie niets anders dan gewoon-menselijke menslievendheid? Deze vraag kan ook anders geformuleerd worden: van wie kan of mag eigenlijk gezegd dat zij diaconaal handelen? Ik stel vast dat in de praktijk het woord diaconie slechts door christenen en kerkgemeenschappen wordt gehanteerd, en dat

9 Terecht draagt deel I van *Barmhartigheid en gerechtigheid* dan ook de titel: "Doen. Diaconale praktijk in beeld" (20 e.v.). Het 'denken' komt in deel II aan bod: "Denken. Diaconiewetenschap in ontwikkeling" (252 e.v.) De verhouding tussen 'doen' en 'laten' wordt in dit deel uitdrukkelijk gethematiseerd door A. Baart in het kader van een theorie van het diaconaal optreden (282-294).

10 Zie voor het begrip 'filantropie': Th. Schuyt [red.] (2001), *Geven in Nederland 2001. Het Tweejaarlijks Rapport over geven aan maatschappelijke en goede doelen. Onderzoek naar giften door individuen, huishoudens, fondsen en bedrijven, onderzoek naar vrijwilligerswerk*, Houten/Diegem: Bohm Stafleu Van Loghum, 16-31; Th. Schuyt en B. Gouwenberg [red.] (2005), *Geven in Nederland 2005. Giften, legaten, sponsoring en vrijwilligerswerk*, 's-Gravenhage: Elsevier, 21-28.

zij dat doen om er hún menslievende handelen mee aan te duiden. Maar waarin zit dan het specifiek eigene van hun handelen, wat maakt het tot 'diaconie'? Is daarvoor een persoonlijke christelijke motivatie of een kerkelijk-organisatorische setting vereist of zit het 'eigene' van diaconie nog in iets anders? Ook over deze vragen zullen we ons moeten buigen. Ik vervolg nu mijn serie observaties.

Kan er wat naders gezegd worden over dat 'iets' dat in diaconaal handelen ten bate van een ander gedaan wordt? Afgaande op de praktijk en op hetgeen daarover gezegd wordt meen ik eenvoudig te kunnen constateren: er wordt iets gegeven, dat 'iets' is een gift. Maar deze constatering moet ik meteen nuanceren: het is niet een gift in de zin van een cadeau dat je in normale verhoudingen bijvoorbeeld aan een jarige geeft. Wie diaconaal handelt geeft iets aan een behoeftige, en al naar gelang de aard van de behoefte verschilt de gift. De theoloog Stoppels zegt dat zo en uit daar meteen een bedenken bij: "Asymmetrie (scheefheid) is inherent aan het diaconale handelen. Diaconale relaties ontstaan immers alleen bij ongelijkheid tussen mensen. [...] In de regel is er een duidelijk onderscheid tussen de mensen die diaconaal actief zijn en de mensen voor wie ze zich inzetten. Dat hoeft niet zondermeer tot een subject-objectschema te leiden, maar dat risico is er wel. De ene mens doet iets voor de ander. De ene geeft, de ander ontvangt" (Crijns 2004: 46). Opnieuw dringen zich enkele vragen op; zij betreffen de dynamiek van de gift. Als asymmetrie inherent is aan het diaconale handelen, is de diaconale relatie dan onherroepelijk eenzijdig, een waarin de zwakke / ontvangende afhankelijk is van de sterke / gevende? Als dat noodzakelijk zo zou zijn, zou de diaconale relatie uiteindelijk noodlottig zijn voor de menselijke waardigheid, het subject-zijn, van de behoeftige, dan wordt de gift een gif. Dat is, zoals ik hierboven constateerde en ook uit motivatieonderzoek blijkt, in ieder geval niet de intentie van degenen die zich in diaconale praktijken voor anderen inzetten. Stoppels merkt in dit verband terecht op: "Vraag is dan ook hoe een gemeenschap van ongelijken toch zoveel mogelijk een gemeenschap van gelijken kan worden. Van belang is hier de vraag wie de uiteindelijke dragers zijn van het diaconale handelen: zijn dat de mensen die het voortouw hebben genomen of zijn het de mensen om wie het draait?" (46-47). In de encycliek *Deus caritas est* wordt over de dynamiek van de gift vanuit christelijk perspectief, met verwijzing naar Paulus' hymne op de liefde in 1 Kor. 13:3, gesteld: "De praktische activiteit is te weinig als daarin de liefde tot de mens niet voelbaar wordt, liefde gevoed door de ontmoeting met Christus. Het persoonlijke, innerlijke deelnemen aan de nood en het lijden van de ander wordt zo een gedeeltelijke gave van mijzelf voor hem. Opdat die gave niet vernederend voor hem is, moet ik de ander niet alleen iets van mijzelf geven maar mijzelf geven, als persoon daarin aanwezig zijn" (34). Met deze gedachten lopen we al vooruit op de reflecties die nog komen gaan; ze wijzen een weg daarin. Ik laat dit nu voor gezegd en kom nu tot mijn laatste observatie.

Ten slotte: kan datgene wat in het diaconaal handelen gegeven wordt nog nader bepaald worden? De praktijk en beschouwingen daarover voeren mij tot mijn laatste simpele constatering: de 'gift' waarvan in diaconie sprake

is betreft in ieder geval, dit ten minste, het geven van geld en goederen en het geven van tijd in de vorm van menskracht en expertise (Schuyt 2005: 23). In het vervolg van mijn studie zal blijken, dat hierover meer en ook meer genuanceerds te zeggen valt, want het roept vragen op over de noodzaak en aard van 'betrokkenheid' in het diaconale handelen.¹¹ Maar met mijn simpele constatering bevind ik mij in ieder geval in het goede gezelschap van de Nederlandse bisschoppen. In hun Ad Limina rapport 2004 merken zij immers over de diaconie op: "Er is in de afgelopen periode veel personele en financiële steun gegeven aan allochtonen, asielzoekers en vluchtelingen, onder meer door een beroep te doen op gastvrijheid en op medische, juridische en educatieve deskundigheid onder de gelovigen" (par. 4.4). Natuurlijk is er in die periode nog veel meer diaconaal werk verzet voor andere groepen mensen. Waar het mij nu echter om gaat is, dat diaconaal handelen blijkens de praktijk omschreven kan worden als *het geven van personele en/of financiële steun aan mensen in nood*.¹² Ofschoon hierboven gebleken is dat onder deze omschrijving ontegenzeggelijk tal van normatieve kwesties schuil gaan, biedt zij mij een uitgangspunt om de werkdefinitie van diaconie te vinden waarnaar ik op zoek ben: een definitie die uit de ontwikkelingen in het diaconale praktijkveld zelf 'opduikt' en mij zo, als het ware van binnenuit, kan helpen het diaconale werkveld in kaart te brengen. De toegang tot deze definitie zoek ik via een historische reconstructie van het diaconale handelen in verleden en heden.

1.2 Diaconie in de praktijk: een historische reconstructie

Zoals in de samenleving, zo geven ook mensen in de kerken personele en financiële steun aan behoeftige medemensen, in en buiten eigen kring. Hoewel béide vormen van geven tegenwoordig steeds vaker onder de noemer 'diaconie' worden gevat, is het ter wille van onze begripsvorming toch dienstig onderscheid te maken tussen *caritas* en *diaconie*, en dat niet alleen om historische redenen maar ook uit organisatorisch oogpunt. Terwijl beide begrippen tot het oorspronkelijk kerkelijk erfgoed behoren, uit de oerkerk stammen en wortels hebben in het Nieuwe Testament, zijn ze in de huidige r.-k. kerk in Nederland verbonden met twee onderscheiden organisatievormen die dateren van recenter tijden. De grondslagen van de tegenwoordige *caritas* werden in 1855 gelegd, terwijl van *diaconie* pas weer sprake is sinds 1987. In de jaren '60 van de vorige eeuw werd 'caritas' in feite beperkt tot het geven van financiële steun door parochies, terwijl 'diaconie' in zwang kwam om er het geven van personele steun mee aan te duiden. In de decennia nadien beginnen de twee begrippen te convergeren en groeien de twee organisatievormen naar elkaar toe. Naast de begrippen *caritas* en *diaconie* kent de kerk sinds het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) ook de term *diakonaat* ter aanduiding van het gewijde ambt van permanente diakens,

11 Niet voor niets wijst Benedictus XVI in het zojuist gegeven citaat erop, dat het in diaconie gaat om 'zelf-gave'; een gift waarin de persoon van de gever niet zelf innerlijk betrokken is, is "te weinig".

12 Onder 'personele' steun wordt verstaan: alle mogelijke vormen van persoonlijke inzet, variërend van aandacht en morele steun tot heel praktische hulp.

wier taak wel met diaconie en caritas verbonden is, maar daarmee officieel en feitelijk niet samenvalt.

1.2.1 Van Diaconie naar Caritas

In het Nieuwe Testament slaat het woord *diakonia* (dienst) op veel méér dan de zorg voor armen, weduwen, wezen, gevangenen; het omvat ook apostolaat, evenals verkondiging, zendingswerk, catechese en huisbezoek. Op grond van de resultaten van Collins' al genoemde studie over het woordveld *diakonos*, *diakonein*, *diakonia* in het Nieuwe Testament concludeert Houtepen dat in de apostolische brieven de overheersende betekenis is "het gezonden zijn, het officieel namens iemand anders optreden, het verbinden en bemiddelen (*go-between*) en het doelgerichte, zelfs enigszins gehaaste handelen dat het de opdrachtgever naar de zin wil maken" (Crijns 2004: 375). In deze zin verstaat ook Jezus heel zijn dienstwerk uit liefde tot God en de mensen: "Maar ik ben in jullie midden de dienaar" (Lk.22:27); "De zoon des mensen is niet gekomen om te worden *gediakend*, maar om te *diakenen* en zijn leven te geven als losprijs voor velen", zoals Stoppels Jezus' 'belijdenis' in Mc. 10:45 vertaalt (Crijns 2004: 11). Jezus is de '*diakonos*', dienaar Gods, gezant van Gods gerechtigheid, bij uitstek.

Hoe belangwekkend en een nieuw perspectief biedend Collins' taalkundig onderzoek ook is, het daagt ook uit tot nadere reflectie en zelfs weerwoord. Niet alleen kan vastgesteld worden dat in zijn analyse de joodse wortels van het gebruik van deze woordgroep in de teksten in het Nieuwe Testament onvoldoende aandacht krijgen (vgl. Crijns 2004: 379-389, 401). Zijn analyses resulteren er bovendien in, dat Collins als het gaat om het diaconale handelen van de christelijke geloofsgemeenschappen in de samenleving, meent dat het enige aangewezen woord daarvoor het Griekse *agapè* is ('caritas', liefde). Als de eerste christenen sociale inzet al 'diaconie' zouden noemen, dan zou volgens Collins de enige reden daarvoor zijn dat zij die inzet zodoende zouden kenmerken als één van een hele 'set' van verantwoordelijkheden die het Evangelie christenen oplegt. Op Collins' taalkundig betoog kom ik in hoofdstuk 5 terug. Voor het moment lijkt de conclusie echter te moeten luiden: "Van de 'kernelementen' van de geloofsgemeenschap – de relatie tot God, de relatie tot elkaar en de relatie tot de maatschappij – behoort het aspect van de relatie tot de maatschappij volgens Collins niet automatisch tot het domein van het diaconaat" (Crijns 2004: 388). Deze conclusie nu strookt niet met de historische werkelijkheid vanaf de vroegste kerk zoals die uit geschiedkundig onderzoek oprijst.

In zijn grondige analyse van het ontstaan en de ontwikkeling van diaconie betoogt Paul Philippi met een overvloed aan historische gegevens, dat er al van zeer vroeg af in de kerk sprake is geweest van 'diaconie' in de zin van een organisatiestructuur met daarvoor verantwoordelijke ambtsdragers ten behoeve van de "leefbaarheid van het bestaan", en dat deze structuur en de daarmee verbonden activiteiten beschouwd werden als behorend tot het centrum van het recht geordende kerkelijk leven.¹³ 'Recht geordend

13 P. Philippi (1981), 'Diaconie I', in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. VIII, Berlin/New

kerkelijk leven' wil zeggen: geordend overeenkomstig de zending die de kerk van haar Stichter ontvangen had, door zijn Geest bezielde. Van dit rechtgeordend kerkelijk leven getuigde volgens Benedictus XVI in *Deus caritas est* o.m. de zogeheten 'diaconie' die rond het midden van de vierde eeuw in Egypte vorm krijgt: "een instelling in ieder monnikenklooster, die verantwoordelijk is voor alle steunverlening – de *caritas*" (23).¹⁴

Eeuwenlang nam diaconie, als onderdeel van de ambtelijke structuur van de kerk, een centrale plaats in het christelijk gemeenschapsleven in.¹⁵ Diakens en diaconessen (!) vervulden een wezenlijke functie in de kerk (Philippi, 626-627; Collins 1990). De diaken stond naast de bisschop bij de viering van de Eucharistie, verkondigde in de liturgie het Evangelie, deelde brood en wijn uit, en verzorgde de armen dienst. Aan de bisschop kwam als 'pater pauperum', vader der armen, de zorg voor een goede diaconale organisatie van de geloofsgemeenschap toe. Het behoorde tot zijn ambt 'advocaat van de armen' te zijn – dit in overeenstemming overigens met het woord in het oud-testamentische boek *Wijsheden van Jezus Sirach* waarin over God gezegd wordt: "Hij is niet onpartijdig ten nadele van de arme en hij luistert naar het gebed van de ontrechte" (35:16). Als opzichter van het kerkelijk bezit was de bisschop tevens 'procurator pauperum', d.w.z. beheerder van het 'erfdeel der armen'. Als erfdeel van de armen gold oorspronkelijk heel het kerkelijk bezit: "In de traditie van de kerkvaders zijn de goederen van de kerk het vermogen van de armen (*patrimonium pauperum*). Bisschoppen en priesters zijn niet meer dan beheerders van het bezit van de armen (*dispensatores in rebus pauperum*). Derhalve werd op de Gallische concilies in de 5^e en 6^e eeuw degene geëxcommuniceerd en 'necator pauperum' (moordeenaar van de armen) genoemd, die de aan de armen voorbehouden goederen achterhiel, zelfs als hij bisschop was. Dat toont aan hoezeer de geloofsgemeenschap van de kerk de concrete liefde voor de armen als wezenlijk beschouwde. Niet voor niets werden de gaven voor de armen tijdens de

York: De Gruyter, 621-644. Zie voor getuigenissen uit de eerste eeuwen over de centrale plaats en betekenis van diaconie in de kerk tevens: G. Uhlhorn (1882), *Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche*, Stuttgart: Gundert; M. Todde e A. Pieri (1985), *Retto uso delle ricchezze nella tradizione patristica*, Milano: Edizioni Paoline; N. Brox (1988), 'De aarde tot hemel maken'. Diaconie in de vroege kerk', in: *Concilium* 1988/4, 36-41; Crijns 2004: 125-134; Benedictus XVI, *Deus caritas est*, 20-24.

14 De tekst vervolgt: "Uit dit eerste begin ontwikkelt zich in Egypte tot aan de zesde eeuw een vereniging met volledige rechtspersoonlijkheid, waaraan de staat zelfs een deel van het koren voor openbare uitdeling toevertrouwt. In Egypte heeft uiteindelijk niet alleen elk klooster maar ook ieder bisdom zijn diaconie – een instelling die zich zowel in het Oosten als in het Westen uitbreidt. Paus Gregorius de Grote († 604) vermeldt de diaconie in Napels. Wat betreft Rome zijn er schriftelijke bewijzen voor diaconieën vanaf de zevende en achtste eeuw." Volgens Collins (1990: 66-69) echter had de aanduiding 'diaconie' ook in deze gevallen niet de connotatie van "a Christian ideal of service" (69), van liefdesdienst.

15 Voor de nu volgende grove historische schets raadpleegde ik: Van Dongen 1978; Philippi 1981; Crijns (2004); J. de Santa Ana (1981), *Goed nieuws voor de armen*, Kampen: Kok, m.n. de hoofdstukken 6 en 7; Cl. Boff (1989), *Optie voor de armen*, Averbode/Apeldoorn: Altiora, m.n. het deel waarin hij de 'optie voor de armen' in de loop van duizend jaar kerkgeschiedenis schetst onder verwijzing naar het basiswerk van M. Mollat, *Les pauvres au Moyen Age, Etude sociale*; P. Nissen (2001), *Modellen van diaconie in de loop van de geschiedenis*, <www.rkdiaconie.nl/uploadedDocs/ModellenVanDiaconie-Nissen.pdf> (maart 2011).

gemeenschappelijke eucharistieviering ingezameld. Het betrof hier immers een sacrale aangelegenheid. Daarom weigerde de oude kerk ook giften aan te nemen van hen die als uitbuiters bekend stonden" (Boff, 121-122).¹⁶ Later, vanaf de 5^e eeuw, ontstaat het gebruik dat een vierde deel van het inkomen van de kerk uit 'de tienden' rechtens aan de armen toekwam, en dat bleef zo tot ver in de middeleeuwen (Boff, 37; Philippi, 629). Rond het jaar 500 besteedden niet minder dan 41 concilies en synodes in o.a. Gallië aandacht aan de sociale problemen van de armen. Het concilie van Mâcon (gehouden in 585) bijvoorbeeld duidde de woning van de bisschop aan als 'huis van de armen', en verordonneerde dat het de bisschop verboden was er vele honden op na te houden, want die zouden de armen kunnen aanvallen en hen ervan weerhouden het huis van de bisschop zonder angst te naderen (Boff, 121-122). De bisschop werd van oudsher ook geacht 'filoxenos' te zijn, iemand die van vreemdelingen houdt en ze gastvrijheid biedt. Zijn zorg en gastvrijheid beperkten zich overigens niet tot de leden van de eigen (kerk) gemeenschap en ging zelfs over de grenzen van het leven heen: "Wanneer een onbekende op doorreis overleed, zorgde de christelijke gemeenschap voor een waardige begrafenis, ongeacht of het een christen was of niet. Hiervoor werden zelfs uitvaartfondsen gevormd, *collegia funeraria*" (Nissen, 6). Nog in de 9^e en 10^e eeuw werden meerdere kerkvergaderingen belegd waarin de kerkelijke en wereldlijke machthebbers opgeroepen werden zich te bekommeren om het lot van de zwakken.

Dit is een kant van de zaak. De andere kant is, dat – naarmate het christendom meer ingeburgerd raakte en de kerk meer macht en aanzien verwierf – de diaconie steeds minder deel ging uitmaken van de alledaagse structuur van de kerkgemeenschap, die steeds meer de trekken van een rijkskerk kreeg met alle pracht en praal van dien. Terwijl zij enerzijds meer en meer 'verwereldlijkte', kwam gaandeweg steeds groter nadruk te liggen op de geestelijke aard en doelstelling van de geloofsgemeenschap ten koste van haar 'aardse' zending.¹⁷ Haar bedienaren werden, ter onderscheiding van de wereldse macht-hebbers, ten slotte 'geestelijken' genoemd. Het oeroude ambt van diaken verschrompelde gaandeweg tot een puur liturgische functie van tijdelijke aard, als korte voorbereiding op de priesterwijding. Van het diaconale ambt van de bisschop bleef nog slechts de 'aartsdiaken' over die zijn beheerstaak overigens hoofdzakelijk in puur technisch-juridische zin uitoefende.¹⁸ De zorg voor de armen werd steeds meer een kwestie van

16 Boff verwijst hier naar: Y. Congar, *Les biens temporels de l'Eglise d'après sa tradition théologique et canonique*, in: *Eglise et pauvreté, Unam Sanctam* 57, Paris, 1965, p. 233-258.

17 Philippi oppert: "Viellicht liegt der Keim der 'Säkularisierung' des Sozialbereichs in der priesterlich-kultischen Vereinseitigung des Bildes, das die offizielle Kirche von sich selbst gestaltet hatte" (631).

18 Over de datering van de transformatie van het diakenambt tot voorfase van het priesterambt verschillen de geleerden van mening. Terwijl de aanvang daarvan in het *Handboek diaconiewetenschap* gezien verondersteld wordt "vanaf de derde eeuw" (135). In de vierde eeuw echter waren de positie en macht van de diaken tot zo grote hoogte gestegen dat strijd tussen diakens en presbyters ontbrandde over wie de hoogste was. En ook lang na de Middeleeuwen waren er tot in de 19^e eeuw kardinalen die geen priester doch diaken waren; de laatste daarvan, kardinaal Mertel, overleed in 1899; zie: <<http://blog.seniorennet.be/diamautem/archief.php?ID=195>> (maart 2011) waar verwezen wordt naar: J. St. Gibaut (2000), *The Cursus*

liefdadigheid (*caritas*), georganiseerd volgens het patroon van de 'werken van barmhartigheid', door kloosterlingen en leken verricht waar en wanneer de nood aan de man bleek.¹⁹ Hoewel Nissen in dit verband spreekt van een proces van "verkleustering" (7) van de aloude diaconie, merkt Boff op dat ook zeer veel leken gelovigen zich in allerlei verbanden voor de noodlijdenden inzetten, zozeer zelfs dat er volgens hem in de 13^e eeuw sprake was van een "revolutie van liefdadigheid" (44 e.v.). Er werden weldadigheidsfondsen gesticht, edelen en geestelijken richtten Godshuizen voor zieken en stervenden in, gilden namen de zorg voor noodlijdenden op zich, er vormden zich allerhande broederschappen ter leniging van de nood der armen.²⁰ Zo sloot de rijke bankier Jakob Fugger bv. een verdrag met de stad Augsburg waardoor huizen met tuintje gebouwd konden worden voor 'fatsoenlijke' armen die niet van aalmoezen wilden leven – een soort sociale woningbouw. Stadbestuurders poogden iets te doen voor o.m. de talloze bedelaars en zieken van allerlei aard. En voor wie daadwerkelijk in christelijke zin het leven met/ van de armen wilde delen stond het religieuze leven volgens de 'evangelische raden' open, georganiseerd naar het model van het monniksleven. Van oudsher waren het immers de monniken geweest die in hun kloosters – in eigen beheer, buiten diocesen en parochies om – niet alleen gebed en arbeid, maar ook contemplatie en actie, eredienst en mensendienst combineerden. In dit verband zijn m.n. het radicale elan van Franciscus en Clara van Assisi (Crijns 2004: 136-140) en van Elisabeth van Thüringen van groot belang geweest, maar kan ook de beweging van de 'begijnen' genoemd worden. Zo groeide door de eeuwen heen de diaconie steeds meer weg uit het centrum van de geloofsgemeenschap. Van de oorspronkelijke centrale diaconale taak van de lokale geloofsgemeenschap (de parochie) resteerde de parochiële armenkas. Diaconie werd een zaak van min of meer georganiseerd particulier initiatief, een kwestie van liefdadigheid, van '*caritas*'.²¹

Ondanks het feit dat de Reformatoren in de 16^e eeuw ieder op eigen wijze de diaconie naar de eisen van de tijd trachtten te reorganiseren (Phi-

Honorum. A Study on the Evolution of Sequential Ordination, New York: Peter Lang (zie over dit boek: B. Koet (2006), 'Diaken: Adjutant van de bisschop of opstapje voor het priesterschap. Kanttekeningen bij een recente studie over de Cursus Honorum', in: *Communio. Internationaal Katholiek Tijdschrift*, 31/2006, 232-240).

19 De aanzet voor deze vormgeving van diaconie in de 'werken van barmhartigheid' ziet Philippi (629) al in de kloosterregels van Benedictus van Nursia en Caesarius van Arles. Zie voor een verhandeling over de zeven lichamelijke en zeven geestelijke werken van barmhartigheid: J. Keenan (2005), *The Works of Mercy. The Heart of Catholicism*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

20 Een zeer informatief en genuanceerd beeld van de armenzorg in een stad, concreet: de stad Utrecht, levert L. Bogaers (2008), *Aards, betrokken en zelfbewust. De verwevenheid van cultuur en religie in katholiek Utrecht, 1300-1600*, Utrecht: Levend Verleden, m.n. in het hoofdstuk 'Armenzorg om godswil' (497-584).

21 Philippi concludeert: "So wird die diakonische Überlieferung aus einer gemeindlichen Praxis zur soziaethischen Forderung abgewandelt und findet schließlich in der staatlichen Gesetzgebung ihren Niederschlag. Verloren geht dabei die Rolle der Gemeinde und ihrer Verantwortungsträger (...) Der auf diese Weise organisierte, gesellschaftlich angepasste Kult-Überbau 'Kirche' aber versucht, seine Kultteilnehmer durch den Hinweis auf himmlischen Lohn wenigstens zu individueller Mildtätigkeit, zu 'Almosen', zu motivieren. Für den Fall verstärkter Motivation steht das Kloster bereit" (629).

lippi, 631-634; Crijns 2004: 141-150), wordt in het *Handboek diaconiewetenschap* opgemerkt dat er in de 17^e en 18^e eeuw meer aandacht was "voor de eigen binnenkant dan voor de sociale werkelijkheid. Om de ziel bekommerde men zich meer dan om de arme. (...) Zo wordt diaconaat meer bedeling dan aandacht voor de mens in nood. (...) Over het diaconaat in de 17^e en 18^e eeuw kunnen we kort zijn. De armenzorg was rationeel geordend en droeg vaak een massaal karakter. Soms stond het Yperse stelsel op de voorgrond, waarbij de stedelijke overheid zelf ondersteunde. Veelal droegen de diakenen, die de kollekten en schenkingen beheerden, de gehele plaatselijke verantwoordelijkheid. (...) Hoe het diaconaat vanaf de tafel des Heren moest worden gediend was nauwelijks een vraag. Met de reformatie was de diaken wel uit de mis gehaald, maar de relatie met de eredienst bleek alleen uit een diakenenbank voorin de kerk en het hanteren van de stokken van de kollektezakken, soms met een belletje voor de kerkslapers. Er kwam een doodslaap over de diaconie, waarin ze, steeds langzamer ademhalend, haar laatste adem toch niet kon uitblazen. Er was altijd wel veel te beheren en werk aan de winkel" (150-151).²²

In de reactie van de katholieke kerk op de uitdagingen van de Reformatie stond de diaconie niet op de agenda. Op het concilie van Trente (1545-1563) en in de Contrareformatie stond het opbouwen van een eigen kerkstructuur en theologie centraal en veel minder het diaconale denken. "Diaconie functioneerde als secundaire, bijkomende plicht, die niet wezenlijk is voor de identiteit van de kerk noch van het christen-zijn. In de definitie van de kerk domineert vooral de juridische omschrijving: zij die legitiem gedoopt zijn en zich aan de legitieme herders onderwerpen, zijn lid van de kerk. Tot in de negentiende eeuw wordt onderwezen dat diaconie niet tot het *proprium* (het eigene) van de parochiepastoraal behoort, maar het terrein is waar de gelovigen hun deugdelijkheid kunnen bewijzen en waarop ze het bereiken van hun heil kunnen bevorderen door actieve werken van naastenliefde als bijkomende moreel-religieuze plicht. Parallel hiermee loopt de opvatting dat diaconie het werk van de kapelaans is en niet van de pastoors" (Crijns 2004: 151). Maar er waren ook krachtige tegenbewegingen waarvan m.n. die van Johannes de Deo en Vincent de Paul in de 16^e en 17^e eeuw en lang daarna grote invloed hebben gehad (Philippi, 634-635; Crijns 2004: 153-157).

Aan het eind van de 18^e en in de 19^e eeuw zag de kerk zich geconfronteerd met de opkomst van de 'moderne samenleving'. Toen brak een aantal veranderingen door die het aanzien van de christelijke wereld veranderden: de Franse Revolutie met haar scheiding van kerk en staat; de opkomst van een heel ander soort economie dan de agrarische: de kapitalistische; de doorwerking van de technische wetenschap in een heel nieuwe manier van massale goederenproductie: de industriële revolutie. In de 19^e eeuw onttrok de democratische politiek zich aan kerkelijke zeggingsmacht, werd vrijheid van godsdienst en geweten geproclameerd, begon zich het fenomeen van

²² Het 'Yperse stelsel' ontleent zijn naam aan de Vlaamse stad Ieper (Iprensis, Ipera, Ypres) waar de burgerlijke overheid een systeem van armenzorg opzette.

kerkverlating voor te doen, ging geld een steeds grotere rol spelen in tussenmenselijke verhoudingen, werd massaproductie mogelijk, begonnen de steden uit te groeien, en ontstond tegelijk een 'sociaal probleem': de massale ellende van de proletariërs.

In reactie hierop werd in de rooms-katholieke kerk, ook in Nederland, in eerste instantie teruggegrepen op oude, bekende patronen: soelaas werd gezocht in grotere charitatieve inzet, meer georganiseerde liefdadigheid van leken en religieuzen naar het voorbeeld van het verleden.²³ Inspirerend voorbeeld was daarbij o.m. Vincent de Paul die in de 17^e eeuw over de leden van de door hem gestichte zustercongregatie van de Filles de la Charité zei: "... de gasthuizen zullen hun klooster zijn, huurkamers hun cel, de parochiekerk hun kapel, de straten van de stad of de zalen van het ziekenhuis hun convent, gehoorzaamheid hun slot, de vreze Gods hun tralies, de nederigheid hun sluier" (Crijns 2004: 154).²⁴ Door hem geïnspireerd vormde de Franse student Frédéric Ozanam samen met enkele medestudenten de 'Conférence de Charité', een liefdadige lekenorganisatie die al snel internationaal navolging vond en bekend werd onder de naam 'Vincentiusvereniging'.²⁵ In 1846 werd eveneens in Nederland de Vincentiusvereniging opgericht, de oudste landelijke vereniging in ons land.²⁶

Als de katholieken in de Nederlanden ten tijde van de Bataafse Republiek, in 1795, weer staatsrechtelijke erkenning, vrijheid van godsdienst en van vergadering verkrijgen, is hun toestand – in ieder geval in de noordelijke Nederlanden – er een van gebrek: wijdverbreide armoede, grote onwetendheid, laag identiteitsbesef.²⁷ In deze situatie zien de kerkleiders vanaf het begin van de 19^e eeuw het als hun opdracht een beleid te voeren gericht op de religieuze, culturele en sociale emancipatie van de katholieken. Ze bevorderen goed onderwijs en zetten zich in voor de leniging van de ergste materiële noden van hun gelovigen. Op hun initiatief en dat van priesters en leken ontstaat een heel netwerk van sociale instellingen, lekenverenigingen en religieuze congregaties van zusters en broeders wier taak het is *werken van liefdadigheid* te verrichten: de geestelijke en lichamelijke noden van de armen lenigen, de armen een katholieke opvoeding geven, en al het andere liefdewerk doen dat leidt tot de heiliging van de leden van de gemeenschap.

23 Zie voor de ontwikkelingen in de protestantse kerken: Crijns 2004: 60-110.

24 Zie over Vincent de Paul ook: K. Waaijman (2001), *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*, Gent / Kampen: Carmelitana / Kok, 91-92, 161-166.

25 <www.vincentiusvereniging.nl/geschiedenis.php>. Ozanam en de zijnen wilden de armen opzoeken en in de armen Christus ontmoeten: "De sporen van de doornkroon staan in het voorhoofd van de armen" (Nissen, 9).

26 T. Duffhues, A. Felling, J. Roes (1985), *Bewegende patronen. Een analyse van het landelijk netwerk van katholieke organisaties en bestuurders 1945 – 1980*, Nijmegen/Baarn: KDC/Ambo, 84.

27 Zie voor de nu volgende schets o.m.: Duffhues 1985; H. Noordegraaf (2000), 'Van bedeling naar gerechtigheid. Ontwikkelingen in het diaconaat na de invoering van de Algemene Bijstandswet', in: *Praktische Theologie* 2000/3, 280-301. Zie voor de geschiedschrijving van enkele lokale katholieke initiatieven: M. van Lieburg (1986), *Het Coolsingelziekenhuis te Rotterdam 1839-1900*, Amsterdam: Rodopi; id. (1992), *Het Sint Franciscusziekenhuis te Rotterdam 1892-1992*, Rotterdam: Erasmus Publishing; id. (2007), *Het Sint Laurensinstituut 1651-1857-2007. De geschiedenis van de katholieke charitas te Rotterdam*. Rotterdam: Erasmus Publishing.

De emancipatie van de Nederlandse katholieken in de 19^e eeuw is derhalve tegelijk een religieus én een cultureel en sociaal-politiek project. In dit kader achten de bis-schoppen het hun onontvreemdbare taak zorg te dragen voor een goede organisatie van het diaconale werk op alle niveaus van de kerk. Dat blijkt als na het herstel van de kerkelijke hiërarchie in 1853 de toenmalige liberale regering in 1854, op basis van de Grondwetswijziging van 1848, de eerste Armenwet in Nederland afkondigt.²⁸ Op grond van deze wet wordt enerzijds aan de burgerlijke overheid het principiële recht toegekend zelf op te treden op het terrein van het sociale welzijn, waarop tot dan toe het particulier initiatief alleenheerschappij had. Anderzijds echter liet de wet, onder erkenning van het 'subsidiariteitsbeginsel', de armenzorg over aan particuliere en kerkelijke instellingen en wees gemeenten aan als hulpverlening in allerlaatste instantie. Naar aanleiding van deze wet vaardigde het Nederlandse episcopaat, mede om de kerkelijke positie te versterken, in 1855 het *Algemeen Reglement voor de besturen der parochiale en andere katholieke instellingen van liefdadigheid* uit. Voortaan komen alle parochiale instellingen van liefdadigheid te vallen onder de zeggingsmacht van een eigen door de bisschop benoemd bestuur dat wel onder verantwoordelijkheid van de parochiegeestelijkheid maar onafhankelijk van het kerkbestuur opereert, en aan de bisschop verantwoording over het financiële beheer verschuldigd is. Bovendien wordt bepaald dat ook alle niet-parochiële instellingen van liefdadigheid (zoals ziekenhuizen) onder bisschoppelijk toezicht vallen – hoewel ze formeel geen 'kerkelijke' instellingen zijn maar vormen van particulier initiatief. In de ogen van de toenmalige kerkleiding behoren blijkbaar alle vormen van 'liefdadige' aanwezigheid en actie van katholieken in de samenleving tot de verwerkelijking van de zending van de kerk in de wereld en kunnen / moeten zij dus voorwerp zijn van officieel kerkelijk, d.i.: bisschoppelijk, beleid. Met name vanaf de tweede helft van de 19^e eeuw tot in de eerste helft van de 20^e eeuw ontplooiën Nederlandse katholieken onder leiding van de bisschoppen (Duffhues, 83-100), mede onder invloed van initiatieven in het buitenland,²⁹ en geïnspireerd door de sociale encyclieken van de pausen Leo XIII (*Rerum Novarum*) en Pius XI (*Quadragesimo Anno*),³⁰ een enorm aantal initiatieven op sociaal vlak die overigens zeer kenmerkend veelal als vormen van 'apostolaat' worden aangemerkt.³¹

28 Een korte schets van deze wet in historisch perspectief geeft M. van Leeuwen (2000), 'Geschiedenis van de filantropie in Nederland circa 1500-2000', in: *FIN Nieuwsbrief*, december 2000.

29 Invloedrijk waren het denken en werken van bisschoppen als W. von Ketteler (Mainz), A. Pottier (Luik), Ch.-E. Freppel (Angers), E. Manning (Westminster), J. Gibbons (Baltimore), maar ook dat van 'sociale voormannen' als Don Bosco, Adolph Kolping en Joseph Cardijn. In dit verband moet ook de zogeheten 'Katholieke Actie' vermeld worden, zie: P. de Haan (1994), *Van volgzaam elitestrijder tot kritische gelovige. Geschiedenis van de Katholieke Actie in Nederland (1934-1966)*, Nijmegen: KDC/KSC.

30 Zie in dit verband: Th. Saleminck (1990), 'Honderd jaar katholieke sociale leer. Een derde weg tussen vrije markt en plansocialisme', in: *Tussen arbeid en kapitaal. Een eeuw katholiek en protestants sociaal denken*, DIKS Cahier XV, Aalsmeer / Amsterdam: Dabar / DISK, 79-115, m.n. 83.

31 Eén van die vormen van apostolaat was het in 1943 in de Limburgse mijnstreek ontstane 'Bedrijfsapostolaat' (nu: 'Arbeidspastoraat'), door de oprichter Mgr. Beel uitdrukkelijk

Van hun eerdere beleid ten aanzien van en deze visie op het diaconale werk in de Kerk wordt door het episcopaat echter afscheid genomen als het in 1964 het *Algemeen Reglement voor de Parochiële Charitas-instelling* uitvaardigt. De titel van dit nieuwe reglement is betekenisvol: het betreft nog slechts de *parochiële charitas-instelling* zoals de 'parochiale instelling van liefdadigheid' voortaan heet. Van zeggenschap over niet-parochiële organisaties en instituten voor katholieke maatschappelijke inzet zien de bisschoppen nu af in de overtuiging dat het emancipatieproject voltooid is; de katholieken zijn maatschappelijk en kerkelijk volwassen geworden en hun sociale organisaties hebben zich zodanig ontwikkeld, dat zij geen voorwerp meer hoeven zijn van officieel kerkelijke beleid.³²

Aan deze beleidsomslag ging een doelgericht proces vooraf dat beoogde een heel netwerk van sociaalcharitatieve centra op te bouwen op het niveau van de parochies, diocesen en de kerkprovincie.³³ In 1944 stelde de toenmalige aartsbisschop De Jong een commissie in die het episcopaat moest adviseren over de principiële vragen en toekomstige organisatie van de charitas. In 1948 resulteerde het werk van deze commissie in het advies betreffende de organisatie en coördinatie van de katholieke charitas in 'sociaal-charitatieve centra' op parochieel niveau en interparochiële en diocesane centra, met als toporgaan een landelijk centrum. Na het tot stand komen van de centra op lagere niveaus werd in 1950 het 'Landelijk Sociaal Charitatief Centrum' opgericht. De voornaamste taak van dit centrum was van meet af aan "het begeleiden van vrijwilligers door deskundigen of het stimuleren ervan" (Vermeer 2007: 5). De jaren '50 werden grotendeels besteed aan het opbouwen en organiseren van de vrijwillige en georganiseerde charitas. "Aan het eind van de vijftiger jaren komt een ontwikkeling op gang van charitatief werk naar maatschappelijke dienstverlening en samenlevingsopbouw. Sinds 1955 werden de sociaal-charitatieve centra door het Rijk gesubsidieerd. In deze jaren groeien de lokale en regionale centra uit tot organen

bedoeld als vorm van lekenapostolaat. Op de nu vrijwel vergeten omvang en betekenis van het apostolaatswerk wijst J. Wissink, *Het gezag van de Vrijwilliger*, lezing bij gelegenheid van het Symposium Oude en Nieuwe Vrijwilligers, Utrecht: KTU/Luce, 3 juni 2005, <www.tilburguniversity.edu/nl/onderzoek/instituten-en-researchgroepen/luce-crc/teksten/pastoraat/2005-wissink.html> (maart 2011).

32 Zie in dit verband Duffhues: "De vermaatschappelijking van de zorg werd uitvoerig besproken door het wetenschappelijk adviescollege van het LSCC (Landelijk Sociaal-Charitatief Centrum, HM). In 1964 werd een rapport gepubliceerd waarvan de conclusie was, dat de charitas en de charitatieve instellingen door de ontwikkeling naar maatschappelijk werk beslist niet overbodig geworden waren. De 'moderne' charitas zou zich moeten aanpassen aan veranderende sociaal-culturele omstandigheden en zich moeten richten op nieuwe vormen van verzorging, waarvoor geen nieuwe professionele voorzieningen bestonden zoals telefoondiensten, bejaardenbezoek, opvang van buitenlandse werknemers etc. Het college stelde verder onder meer dat absolute uitspraken over de vormgeving en inhoud van de katholieke verzorging overbodig waren; deze werden immers bepaald door eigentijdse sociaal-culturele omstandigheden. Het moest katholieken principieel vrij staan samen te werken met niet-katholieke of algemene instellingen" (96).

33 Zie voor het volgende: H. Vermeer e.a. (2007), *Over het goede handelen. Van sociaal charitatief werk tot maatschappelijke activering, presente professionele zorg en deugdzame vrijwillige inzet*, 's-Hertogenbosch: Actioma, 5-11.

van het zogenaamde maatschappelijk werk" (5). In deze ontwikkeling nu vormde de Algemene Bijstandswet (ABW) van 1963, in werking getreden op 1 januari 1965, de directe aanleiding voor het vermelde nieuwe *Algemeen Reglement*. Op grond van de Algemene Bijstandswet had de burgerlijke overheid voortaan niet alleen het recht maar ook de plicht materiële ondersteuning te bieden aan elke Nederlandse burger die niet zelf over voldoende bestaansmiddelen beschikt.³⁴ In het licht daarvan ziet het nieuwe reglement drie taken weggelegd voor de Parochiële Caritas Instelling (PCI): a) financiële bijstand verlenen aan personen en gezinnen in die uitzonderlijke individuele gevallen waarin, ondanks de verreikende wettelijke voorzieningen, van een noodsituatie sprake is; b) financiële steun geven aan katholieke organisaties voor maatschappelijke dienstverlening, met name daar waar overheidssteun geheel of gedeeltelijk ontbreekt; c) zelf een uitvoerende taak op zich nemen indien daaraan behoefte bestaat en vanuit de samenleving geen initiatief ter zake te verwachten is.³⁵

Naarmate vervolgens met de toenemende welvaart en nieuwe wetgeving het stelsel van sociale zekerheid verder wordt uitgebouwd en secularisatie, ontkerkelijking en ontzuiling toenemen, lijkt de maatschappelijke rol van de kerk steeds meer uitgespeeld: op de caritas wordt steeds minder beroep gedaan. Door de schaalvergroting, professionalisering en deconfessionalisering in de jaren '60 en '70 van de vorige eeuw raken katholieke maatschappelijke organisaties steeds meer los van de kerkgemeenschap en van de PCI-en; impulsen tot het zoeken naar taken in nieuwe maatschappelijke noden dringen steeds minder door. In 1969 werd de ontwikkeling van charitas naar maatschappelijke dienstverlening geformaliseerd en ging het Landelijk Sociaal Charitatief Centrum voortaan 'Katholiek Landelijk Centrum voor Maatschappelijke Dienstverlening' heten. In 1974 bracht het Landelijk Centrum al haar sociaal-charitatief werk onder bij de JOINT, landelijke koepel van interlevensbeschouwelijke samenwerkingsorganen. In de werkzaamheden daarvan "werd een onderscheid gemaakt in twee functies: de F1-functie voor management en het uitvoerende werk op beleidsniveau en de F2-functie die betrekking had op het bevorderen van de participatie vanuit levensbeschouwelijke groepen in de samenleving" (Vermeer 2007: 6). Deze F2-functie is later 'Maatschappelijke Activering' gaan heten.³⁶

34 Zie voor de doorwerking van de ABW in o.a. protestantse kring: Noordegraaf 2000; H. Noordegraaf (2003): 'Diaconaat in een veranderende verzorgingsstaat. Een casestudy naar individuele financiële hulpverlening door kerken, in: ', in: G. Immink, en H. de Roest [red.] (2003): *Praktische theologie in meervoud. Identiteit en vernieuwing*, Zoetermeer: Meinema.

35 Vgl. Duffhues: "De PCI kreeg geen gespecialiseerde, coördinerende of uitvoerende functies toebedeeld; als kerkelijk orgaan moest zij dienstbaar zijn aan wat uit de samenleving zelf naar voren zou komen. Deze dienstbaarheid bestond er aanvankelijk om in de parochie in staat te stellen christelijke charitas te beoefenen. De PCI fungeerde in deze zin slechts als geldschietter. Bij christelijke charitas dacht men in dit verband echter ook aan activiteiten, waarvoor nog geen speciaal daartoe geschikte instituties werkzaam waren, zoals ziekenbezoek, bejaardenbezoek, incidentele dienstverlening, etc." (96).

36 Deze ontwikkeling wordt weerspiegeld in de veranderende naamgeving: van 'Katholiek Landelijk Centrum voor Maatschappelijke Dienstverlening' (KLCMD) naar 'Katholiek Landelijk Centrum voor Maatschappelijke Ontwikkeling' (KLCMO) naar 'Katholieke Landelijke Vereniging voor Maatschappelijk Activeringswerk' (KLVMA) naar 'Actioma, instituut voor activering,

Dit hele proces van omvorming van het vroegere katholieke caritas-werk in nieuwe inter-levensbeschouwelijke en steeds meer 'algemene' organisatiestructuren voor maatschappelijk werk en samenlevingsopbouw hield voor velen in, dat er geen of in ieder geval veel minder beroep meer hoefde te worden gedaan op caritatieve inzet vanuit parochies. Zij werden van marginaal belang voor de opbouw van de samenleving en het maatschappelijk werk omdat dit door andere instanties (beter) werd behartigd. In feite was dat ook de visie van de bisschoppen in hun Algemeen Reglement van 1964: de sociale rol van de parochies was in beginsel uitgespeeld – behoudens uitzonderlijke individuele noodsituaties waarvoor de PCI kon worden aangesproken. Bijgevolg kwamen de meeste PCI-en ook in de parochies aan de rand te staan. Zij namen meer en meer niet alleen een (overeenkomstig het kerkelijk recht) zelfstandige maar zelfs een afzijdige positie in ten opzichte van de parochie. Als voortzetting van de vroegere armenbesturen beperkten ze zich veelal tot fondswerving, vermogensbeheer, het toekennen van aalmoezen en giften in sporadische gevallen en incidentele ondersteuning van bepaalde projecten. Zo komt diaconie, beoefend als *caritas*-bij-wijze-van-uitzondering, opnieuw in de marge van het kerkelijk leven en beleid terecht, zowel in de parochies als op het niveau van de kerkprovincie; ze maakt geen vanzelfsprekend onderdeel meer uit van het denken en spreken over de zending van de kerk.

1.2.2 Van Caritas naar Diaconie

Zoals vermeld kent de inzet voor mensen in nood in de Nederlandse r.-k. kerk een lange en rijke geschiedenis. Maar toen vanaf de jaren '60 van de vorige eeuw de verzorgingsstaat, waaraan de Nederlandse katholieken overigens zeer beslissend bijdroegen, in alle noden scheen te kunnen gaan voorzien, leek men van gedane arbeid te kunnen gaan rusten en zich op specifiek kerkelijke zaken – eredienst en geloofsverkondiging – te kunnen gaan concentreren. Eind jaren '70 echter komt de maatschappelijke taak van christenen opnieuw in de aandacht.

Onder invloed van de economische ontwikkelingen en van maatschappijkritische stromingen, vredesbeweging, emancipatiebewegingen, groeiende aandacht voor internationale verhoudingen en ontwikkelingsproblematiek, onder invloed ook van politieke, bevrijdings- en feministische theologie, ontstaan her en der in of aan de marge van de parochies allerlei groepen Kerk & Samenleving, Missie-Ontwikkeling-Vrede (MOV), Kerk & Werk, Vrouwen Kerk en dergelijke. Belangrijke impulsen voor het ontstaan van deze groepen gingen overigens uit van het Arbeidspastoraat en van diocesane opbouwbeleid. Diocesane functionarissen stimuleerden en begeleidten hun werk en organiseerden onderling overleg in (half)jaarlijkse contactdagen. Ter bevordering van het werken van deze groepen ontwikkelden diocesane pastorale centra in de jaren '80 in samenwerking met het toenmalige centrum Kontakt Katholieken Educatief Werk (KKE), het katholieke Maatschap-

innovatie, onderzoek' (nu wordt de 'levensbeschouwing' niet meer duidelijk vernoemd); zie: Vermeer 2007: 5-7.

pelijk Activeringswerk (KLVMA) en de Katholieke Radio Omroep (KRO) een multimediale basiscursus kerk en samenleving met een cursusboek voor cursusleiders en een werkboek voor cursisten.³⁷ De ontwikkeling van deze cursus is van doorslaggevend belang geweest voor het ontstaan van het Landelijk Katholiek Diaconaal Beraad (LKDB) in 1986, en voor de beleidsadvisering van het Landelijk Pastoraal Overleg aan de Nederlandse Bisschoppen Conferentie inzake parochiële (1987-1988) en maatschappelijke diaconie (1989-1990).

Begin jaren '80 ontstond ook op centraal niveau de behoefte het diaconale werk in de kerkprovincie te stimuleren. In een brief van 17 november 1981 schreef de toenmalige secretaris-generaal van de r.-k. kerkprovincie H. van Munster, dat tijdens een bijeenkomst met vertegenwoordigers van r.-k. fondswervende instanties (Cebemo, Bisschoppelijke Vastenactie, Nederlandse Missieraad e.a.) bleek, dat ook zij waren gestoten op het ontbreken van het vereiste diaconaal besef in de Katholieke Kerk van Nederland. Daarom nodigde hij een drietal stichtingen (Mensen in Nood, Katholieke Noden, Cura Migratorum) en de Vincentiusvereniging uit voor overleg om tot een diaconaal beraad te komen. Een en ander leidde tot een onderzoek waarvan het eindrapport in 1984 werd gepresenteerd.³⁸ Dit onderzoek had in ieder geval tot resultaat, dat in 1986 het Katholiek Landelijk Diakonaal Beraad werd opgericht om tegemoet te kunnen komen aan de nieuwe aandacht binnen parochies en daarbuiten voor de diaconale taken van de kerk. Mede dankzij de inspanningen van met name de voorzitter daarvan, J. Zuidgeest, kwam het thema 'diaconie' op de agenda van het Landelijk Pastoraal Overleg (LPO) van 1987 en 1989. Vanaf 1984 wijdde het LPO zich aan het thema *Geloofsverdieping in deze tijd*, aan de hand van het drieduik liturgie – diaconie – catechese. De LPO-zitting van november 1987 was gewijd aan 'Diakonie & Parochie'. Aan de behandeling van dit onderwerp lag een gedegen werkdocument van de hand van J. Zuidgeest ten grondslag, opgesteld vanuit het overleg tussen diocesane functionarissen voor Kerk en Samenleving van verschillende bisdommen.³⁹ De bijeenkomst van 1989, voorbereid in overleg met katholieke maatschappelijke organisaties en ook met diocesane functionarissen Kerk en Samenleving, had het bredere onderwerp 'Diakonie en Maatschappij' als thema en besprak de verantwoordelijkheid van katholieken ten aanzien van katholieke maatschappelijke organisaties,

37 A. Baart, H. Crijns, P. Lacor, G. Swüste, Fr. Vosman en J. Zuidgeest (1986), *'Om U te dienen'. Cursus over Kerk & Samenleving*, Zeist: KKE. In de loop van de parochiële werkseizoenen 1986-1987 en 1987-1988 is deze cursus volgens gegevens van de Diocesane Pastorale Centra, het Kontakt Katholieken Educatief Werk en het Maatschappelijk Activeringswerk op meer dan 600 plaatsen in Nederland gehouden; gemiddeld hebben 20 mensen aan iedere cursus deelgenomen; de diocesane werkers voor Kerk en Samenleving verzorgden ook begeleidende training voor cursusleiders (naar informatie van H. Crijns).

38 L. Brouwer, E. Schraven, *Eindrapport van de Commissie diakonale activiteiten in de Nederlandse Kerkprovincie*, vermeld in Vermeer 2007: 30.

39 J. Zuidgeest (1987), '(Parochiële) diakonie. Werkdocument LPO 27-29 november', in: 1-2-1 *Informatiebulletin Special*, jaargang 15, 7 augustus 1987. In dit werkboekje werden drie vragen aan de orde gesteld: "A. (Parochiële) Diakonie: wat is dat precies en is het belangrijk? B. Hoe is thans gesteld met de diakonie in rk Nederland? C. Willen we komen tot een verdere uitbouw van (parochiële) diakonie? Zo ja? Op welke punten zou er dan iets moeten gebeuren? En wat dan precies?" (2-3).

de media, het onderwijs, de politiek, de volksgezondheid en het milieu.⁴⁰ Ik beperk mij in het onderstaande tot enkele hoofdpunten van hetgeen het LPO van 1987 in zijn slottekst 'Diaconie & Parochie' (1988) te berde bracht, – en dit met voor ogen hetgeen paus Johannes Paulus II bij zijn bezoek aan Nederland in 1985 over de parochie zei: "zij is het eerste orgaan voor pastoraat en sociaal werk".⁴¹

Op grond van een analyse van de praktijksituatie, in samenspraak met 'het veld' en met de bisschoppen muntte het LPO in 1987 een begripsomschrijving van diaconie die vervolgens algemeen gangbaar is geworden:

"Diaconie is allerlei manieren waarop groepen van christenen (waaronder parochies) zich solidariseren met mensen in nood en/of werken aan het oplossen van maatschappelijke problemen" (LPO 1988: 347).

Ter verantwoording van het gebruik van het woord 'diaconie' werden door het LPO enkele negatieve en enkele positieve argumenten gegeven. Negatief: de woorden caritas en charitas zijn op zich inhoudrijk maar doen teveel aan de vroegere bedeling denken. Andere woorden (dienst, naastenliefde, ook de aanduiding 'kerk en samenleving', missie) zijn te breed, terwijl de aanduiding 'MOV' weer te smal is. Positief: "1. Het is een woord met diepe wortels (inhoudelijk en historisch). 2. Het is in rooms-katholieke kring iets minder belast dan charitas, al kennen ook wij Keesje, het diakenhuismanneetje uit de Camera Obscura. 3. De aanduiding wordt steeds vaker gehanteerd in katholieke kring. 4. En (heel belangrijk:) we komen wat meer langszij bij de reformatie" (369). De toelichting die het LPO-document bij de vijf onderdelen van de definitie geeft kan als volgt worden samengevat:

* Diaconie betreft het handelen van *groepen christenen*. Met het woord 'christenen' wordt diaconie afgegrensd van wat niet-christenen doen voor mensen in nood, en dit correspondeert met het gangbare gebruik van het woord. Het woord 'groepen' grenst haar af van al wat individuele gelovigen voor mensen in nood doen. Het LPO kiest hier duidelijk voor een organisatorische / institutionele in plaats van een motivationele invulling van het begrip diaconie.⁴² Aldus wordt aangegeven dat de parochie wel een heel belangrijke maar niet de enige 'drager' is van diaconie; ook in andere verbanden kunnen christenen zich diaconaal inzetten (religieuze genootschappen, katholieke maatschappelijke organisaties...).

40 Landelijk Pastoraal Overleg (1990), 'Diaconie en Maatschappij, de verantwoordelijkheid van katholieken in de samenleving. Slotdocument van het Landelijk Pastoraal Overleg van 8, 9 en 10 december 1989 met aanbevelingen gericht tot de bisschoppen van Nederland, uitgebracht in augustus 1990', in: *1-2-1 Kerkelijke Documentatie*, jaargang 18, nummer 6, augustus 1990.

41 Landelijk Pastoraal Overleg (1988), 'Diaconie & Parochie. Slottekst van de zitting van het Landelijk Pastoraal Overleg op 27 tot 29 november 1987 met aanbevelingen gericht tot de bisschoppen van Nederland, uitgebracht in september 1988' in: *1-2-1 Informatiebulletin, Kerkelijke Documentatie*, jaargang 16, nummer 7, september 1988, 344-385; citaat: 372.

42 Zoals trouwens ook Philippi (1981: 621) op grond van de traditie voorstaat. De 'auctor intellectualis' van het LPO-document, J. Zuidgeest, gebruikte in dit verband het woord 'roedels' en had daarbij overigens een pragmatisch-strategische overweging: om iets in beweging te krijgen kun je je beter op 'roedels' richten dan op individuele schaapjes van de kudde.

* Diaconie houdt in dat groepen christenen *zich solidariseren met* mensen in nood. Dat betekent: het gaat erom náást zulke mensen te gaan staan, niet erboven; het gaat om délen, niet om bedélen; er moet sprake zijn van tweerichtingsverkeer. Hiermee wordt diaconie afgebakend van al het andere wat ik eventueel voor een ander doe. Niet van alles en nog wat kan voor 'solidariteit' doorgaan. "Niet iedere knol is een citroen, dus je moet niet alle knollen voor citroenen verkopen" (363).

* Diaconie betreft *mensen in nood*. Ook nu weer is er sprake van een afgrenzing. Enerzijds: het gaat niet om 'alle mensen', maar om mensen 'in nood', diegenen namelijk die in een noodsituatie verkeren "waarbij elementaire menselijke (materiële en/of immateriële) behoeften in het gedrang zijn gekomen"; anderzijds: het gaat om 'mensen' in nood, of zij nu tot de eigen geloofskring behoren of niet, of zij dichtbij zijn of ver weg (363-364).

* Diaconie is ook *werken aan het oplossen van maatschappelijke problemen*. "Hieruit spreekt het besef dat 'hulp' niet altijd de beste vorm van 'helpen' is en dat – indien mogelijk – het repareren van de kraan de voorkeur heeft boven het dweilen met de kraan open. En ook: dat 'solidariteit met mensen in nood' de plicht kan inhouden te werken aan zodanige structuren dat mensen betere kansen hebben gelijkelijk tot hun recht te komen" (365). In diaconie gaat het niet alleen om barmhartigheid maar ook om gerechtigheid.

* Diaconie kan op *allerlei manieren* gestalte krijgen, de eigen aanpak is niet alleenzalmakend. Het LPO onderscheidt twee hoofdvormen, waarin weer allerlei varianten kunnen voorkomen: "1. concrete hulpverlening, zoals: eten/drinken geven, onderdak verschaffen, communiceren met geëx-communiceerden; 2. bijdragen tot zodanige veranderingen van structuren dat mensen betere kansen hebben gelijkelijk tot hun recht te komen" (366). Dat in deze hoofdvormen het 'geven van geld' niet genoemd wordt zal wel geen welbewuste omissie zijn.

Meer in het algemeen achtte het LPO zijn definitie van diaconie dienstig om te voorkomen dat diaconie wordt opgerekt tot 'aardig zijn voor andere mensen', want daarom gaat het niet zomaar in de navolging van Jezus (dat mag wel, maar christelijk leven is nog wel wat anders dan 'lief zijn voor elkaar'). Bovendien verzet de definitie zich tegen de neiging "allerlei activiteiten in de parochie die geen liturgie of verkondiging zijn onder te brengen bij diakonie als een soort 'bak met allerlei'. Terwijl het in feite gaat om: pastoraat (levensbegeleiding) of parochie-opbouw (bijvoorbeeld bezoekgroep nieuwkomers) of voorwaardenscheppende activiteiten of organisatie (bijvoorbeeld actie Kerkbalans)" (367-368).

Het munten van een hanteerbare, in de praktijk gewortelde en daarvoor relevante omschrijving van diaconie is zeker een memorabel wapenfeit van het LPO geweest. Dat deze omschrijving inderdaad in brede kring ingang heeft gevonden wordt nog eens onderstreept door het feit, dat zij duidelijk ten grondslag heeft gelegen aan de definitie van diaconie in het oecumenisch handboek diaconiewetenschap *Barmhartigheid en gerechtigheid* (Crijns 2004: 13, 392). Daarnaast gaf de bespreking in het LPO er de

aanzet toe dat er, met wisselend succes overigens, gewerkt ging worden aan een meer samenhangende *diaconale* organisatiestructuur op kerkprovinciaal, diocesaan, dekenaal en parochieel niveau, náást de al bestaande *Caritas*-structuur en trouwens ook naast andere oude en nieuwe (semi)kerkelijke of algemene verbanden die zich op een of andere wijze op maatschappelijke noden in eigen land of daarbuiten richtten zoals de Vicentiusvereniging, het Ouderenwerk, Vrouwenorganisaties, de Zonnebloem, Vluchtelingenwerk, Mensen-in-Nood, Vastenactie, Justitia et Pax, Pax Christi, Amnesty International, Missiewerk, Solidaridad, Wereldwinkel, Emmaus enz.

Ten aanzien van de 'Parochiële Caritas Instellingen' concludeerde het LPO, dat het wenselijk was dat tussen de parochie, die de diaconale taken moet behartigen, en de PCI een nauwere binding wordt gelegd teneinde de diaconale werkzaamheden te revitaliseren.

Mede in het licht van de groeiende noodzaak tot schaalvergroting en inter-parochiële samenwerking resulteerde dit in het *Algemeen Reglement voor het bestuur van een (inter)parochiële Caritasinstelling in de Nederlandse r.-k. kerkprovincie* dat sedert 1991 geldt.⁴³ Dit reglement beoogt niet de diaconale taak van de parochie volledig te ordenen – immers: "het brede theologische begrip 'diaconie' kan het thans gangbare begrip 'caritas' (het dienstwerk van de naastenliefde) niet vervangen" (23) – maar wil bevorderen dat de PCI haar beleid voert in goede samenspraak met de parochie. Daartoe wordt in het reglement onder verwijzing naar canon 222 van de *Codex Iuris Canonici caritas* aldus omschreven: "Het vanuit christelijke overtuiging gestalte geven aan de opdracht van de Kerk om dienstbaar te zijn aan de samenleving door aandacht te wijden aan de concrete noden en behoeften van personen en groepen van personen en daardoor bij te dragen aan het bevorderen van de sociale rechtvaardigheid" (7). Zo verstaan zijn *caritas* en *diaconie* tegenwoordig inhoudelijk vrijwel synoniem, terwijl ze organisatorisch gezien goed te onderscheiden zijn.

De LPO-definitie bakent het diaconale werkveld af door aan te geven wat diaconie wel en wat het niet is. En zij doet dit vanuit de constatering dat het werkveld zelf behoefte heeft aan eenstemmigheid wat betreft de inhoud en de naamgeving van het diaconale werk. Maar het is duidelijk dat zij dat niet doet en ook niet kan doen zonder normatieve maatstaven te hanteren. Dat blijkt o.m. het geval waar het LPO vatstelt wat 'zich solidariseren' inhoudt (diaconie moet zodanig beoefend worden dat er sprake is van tweerichtingsverkeer) en dat niet alleen barmhartigheid maar ook inzet voor gerechtigheid vereist is om recht te kunnen doen aan de menswaardigheid van mensen in nood, en daarvoor is dóórdenken en samenlevingsanalyse nodig.⁴⁴ Een normatieve maatstaf blijkt het LPO met name te hanteren waar het bear-

43 R.-K. Kerkgenootschap (1991), *Algemeen Reglement voor het bestuur van een (inter)parochiële Caritas-instelling in de Nederlandse r.-k. kerkprovincie*, Utrecht: RKK. Het reglement onderging in 2002 en 2006 enkele verandering; <www.katholieknederland.nl/documents/kerkrecht/Reglement_caritasinstelling_8.pdf> (maart 2011).

44 Vgl. de parafrase van de parabel van de Barmhartige Samaritaan onder het kopje 'De dóórdenkende Samaritaan' in het LPO-document, 367.

gumenteert waarom het woord diaconie gereserveerd moet blijven voor de solidari-teit van 'groepen christenen'. 'Christenen' worden aangeduid als 'navolgers van Jezus': hún handelen ten dienste van mensen in nood wordt 'diaconie' genoemd. Daarbij merkt het LPO op: "De verleiding is groot om ook de solidariteit van niet-christenen er onder te begrijpen, precies op basis van Jezus' eigen verhaal over het eindoordeel. Maar daar staat tegenover dat 'diakonie' een onmiskenbaar 'kerkelijk' woord is en velen het niet op prijs zullen stellen op deze manier 'ingelijfd' te worden bij de kerk" (364).⁴⁵ Het argument is in feite tweeledig: a) een pragmatische reden: diaconie is een kerkelijk 'incrowd'-woord en wordt door niet-christenen niet gebruikt voor hun eigen handelen; b) een morele overweging: het is ongepast het handelen van niet-christenen diaconie te noemen want dan wordt hen geen recht gedaan omdat zij daar zelf geen prijs op stellen. Verderop in deze studie zal ik op deze argumentatie terugkomen vanuit theologisch gezichtspunt. Nu teken ik er echter bij aan, dat er ook in meer algemene zin vraagtekens bij te stellen zijn. Vanuit verschillende invalshoeken wordt door wetenschappers immers vaak over het menselijk bestaan, over wat mensen doen en laten in 'incrowd'-taal gesproken over genetische organisatie, neurologische en chemische processen, sociale bepaaldheden of machtsverhoudingen ('its the economy, stupid!'). Als mensen over wier bestaan zo gesproken wordt zich niet (zomaar) in dit soort termen kunnen vinden, zal dit in de wetenschap niet snel tot de conclusie leiden dat het gebruik ervan vermeden moet worden omdat dat op grond van ethische overwegingen ongepast is. Dan zal veeleer, als het goed is, geconcludeerd worden dat de wetenschap zich dieper moet bezinnen, zich af moet vragen wat zij nu eigenlijk zegt, waarom ze dat zegt, of en in welke zin haar uitspraken geldig zijn. Dat doen we dan ook als we later (zie hoofdstuk 5) op de kwestie van de reikwijdte van het begrip 'diaconie' terugkomen. Voor het moment en in het onderstaande volg ik de afbakening van het begrip diaconie die het LPO gegeven heeft: in de praktijk worden gewoonlijk die mensen beschouwd als diaconaal handelend, die dat doen in een of ander georganiseerd verband van uitdrukkelijk christelijke signatuur; dat kan een parochiële werkgroep diaconie zijn of iets dergelijks, maar ook een van de zogeheten 'katholieke maatschappelijke organisaties'. Hiermee sluit de definitie trouwens ook aan bij de geschetste voorgeschiedenis in katholiek Nederland, waarin maatschappelijke inzet in allerlei georganiseerde verbanden gestalte kreeg waarvan een aantal nog steeds bestaan.⁴⁶

45 Met dit argument wordt ook in *Barmhartigheid en gerechtigheid* een 'breed' begrip van diaconie afgewezen (Crijns 2004: 394-395).

46 Ook ten aanzien daarvan zijn overigens enkele vragen te stellen waarin de kwestie van de normativiteit zich onontkoombaar aandient. In het verleden werden zorginstellingen van katholieke signatuur (bv. ziekenhuizen) bestierd door religieuzen; tegenwoordig is hun katholieke identiteit veelal vervaagd en hebben ze professionals in dienst die op hun vakbekwaamheid zijn aangesteld; is deze vorm van 'zorg' ook diaconaal te noemen? En wat te zeggen van de inzet van mensen die wel met een parochie verbonden zijn maar in een niet-christelijk verband sociaal actief zijn, of van mensen die zich niet of slechts met het nodige voorbehoud 'kerkelijk' of 'gelovig' noemen maar wel meedoen aan diaconale activiteiten in de zin van de LPO-definitie – is die inzet ook diaconie? Vgl. over de katholieke signatuur o.m.: C. Leget (2004),

2 Het diaconale werkveld in kaart gebracht

Voorzien van de definitie van diaconie die het LPO muntte probeer ik nu het diaconale werkveld in de r.-k. kerk in een zekere ordening in kaart te brengen.⁴⁷ Ik moet hierbij aantekenen, dat mijn schets noch volledig noch geheel actueel is. Er is in dit veld immers geen sprake van een strak georganiseerd verband met een duidelijke basis en top. Er is geen officiële centrale instantie die over systematisch bijgehouden en geactualiseerde informatie beschikt wat betreft geledingen, aantallen werkers, werksoorten, activiteiten.⁴⁸ De informatie, die sinds 2005 door de website www.rkdiaconie.nl wordt aangeboden, wordt verzameld naar bevind van zaken en is afhankelijk van onregelde input van buiten. Zo geeft mijn schets noodgedwongen een gebrekkig overzicht van een werkveld waarin op landelijk, regionaal en lokaal niveau een bont geheel van min of meer zelfstandige organisaties, instanties, verbanden, groepen te ontwaren zijn die allemaal – soms heel flexibel en inventief, soms langs lang uitgesleten paden – ‘iets’ doen op het vlak van de diaconie. Deze dynamische wirwar probeer ik te ordenen aan de hand van de vraag welke groepen in de r.-k kerk zijn op welke manier actief zijn op het diaconale veld. Ik maak in mijn ordening onderscheid tussen ‘dragers’ van het diaconale werk (die groepen die daadwerkelijk actief zijn) en ondersteunende instanties.

2.1 ‘Dragers’ van het diaconale werk

Onder ‘dragers’ van het diaconale werk worden hieronder die groepen/instanties verstaan die op een of andere manier daadwerkelijk diaconaal

Geloven in wat je doet. Zorginstellingen en de katholieke traditie, Budel: Damon.

47 Zie voor het diaconale werk in protestantse kerken o.m.: M. Assink (1995), *Diaconaat met perspectief. Beleid, organisatie en praktijk van het diaconaat*, Goes: Oosterbaan & Le Cointre; T. Korporaal (1998), *Saligh zyn de barmhertige. Amsterdams Hervormd diakonaat in de 20^e eeuw*, Amsterdam: Diaconie van de Hervormde Gemeente te Amsterdam; H. Polder en H. van der Wal (2000), *Zicht op zorg in de gereformeerde gezindte*, Putten: Oikonomos Foundation; G. de Jong (2003 / 2004), *Diaconaat en zorg. Onderzoek naar de feitelijke inzet van christelijke geloofsgemeenschappen op het veld van zorg*, Nijmegen: KASKI; N. van der Perk [red.] (2003), *Zeven werken in Amsterdam. Diaconie in beeld*, Amsterdam: Diaconie van de Protestantse Gemeente i.w.; Diaconaal Steunpunt Zwolle (2004), *Diaken waar sta je? De stand van zaken in het diaconaat van de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt) in 2004*, Zwolle: Diaconaal Steunpunt; J. van der Sar en T. Schoemaker (2003), *De Hofstad: een cadeautje aan de samenleving*, Utrecht: Stichting Oikos; J. van der Sar (2004), *Van Harte! Onderzoek naar het maatschappelijk rendement van de Protestantse Gemeente in Utrecht*, Utrecht: Oikos; J. Ketelaar (2005), *Taken van de diaconie der Gereformeerde Kerk in de Dordtse gemeenschap*, Utrecht: Gopher Oublishers; en voor desbetreffende publicaties nadien: Noordegraaf (2010a, 2010b).

48 KASKI verzamelt sedert jaren landelijke gegevens over parochiële vrijwilligers en vraagt daarbij uitdrukkelijk naar het aantal koorleden. Pas in de jaarlijkse enquête t.b.v. de parochiestatistiek 2009 wordt ook specifiek gevraagd naar het aantal vrijwilligers werkzaam op het terrein van de diaconie. In J. Kregting en J. Massaar-Remmerswaal (2010): *Kerncijfers 2009 uit de kerkelijke statistiek van het Rooms-Katholiek Kerkgenootschap in Nederland*, Nijmegen: KASKI, staan daaromtrent echter geen gegevens vermeld. In maart 2011 was de meest recente KASKI-publicatie met een min of meer algemeen overzicht van diaconale praktijken in specifiek de r.-k. kerkprovincie: H. Zondag, J. Sanders, L. Spruit (2003), *Nieuwe impulsen aan het pastoraat*, Nijmegen: KASKI. Enkele meer actuele algemene gegevens over diaconie in r.-k. parochies en protestantse gemeenten zijn te vinden in: T. Bernts en J. Kregting (2010): *De kerk telt. De maatschappelijke waarde van parochies en gemeenten*, Nijmegen: KASKI.

werk verrichten. Organisaties die het diaconale werk financieel schragen rangschik ik onder 'ondersteunende instanties'.⁴⁹ Wat nu de 'dragers' betreft: in hun Ad-limina rapport 1998 onderscheidde de Nederlandse bisschoppen globaal vier dragers van diaconale activiteiten in de r.-k. kerk: de maatschappelijke organisaties, de religieuzen, het categoriaal pastoraat en de parochies. Dit onderscheid is vervolgens ook in andere bronnen gehanteerd.⁵⁰

2.1.1 Katholieke maatschappelijke organisaties

Veel katholieke maatschappelijke organisaties, vroeger op alle denkbare terreinen actief, hebben weliswaar in het spoor van de ontzuiling een algemeen karakter gekregen, maar op allerlei gebieden bewijzen tal van organisaties – zoals de Vincentiusvereniging, de Zonnebloem, de Unie van Katholieke Bonden voor Ouderen, de Unie Nederlandse Katholieke Vrouwenbeweging, de Vastenactie, Justitia et Pax, Pax Christi – vaak met behulp van vrijwilligers(groepen) uit parochies nog steeds hun diensten op diaconaal vlak. Van groot belang voor de het diaconale veldwerk was de oprichting in 1986 van het Landelijk Katholiek Diaconaal Beraad (LKDB). In reactie op maatschappelijke en kerkelijke ontwikkelingen ontstonden ook nieuwe organisaties op diaconaal terrein, zoals bv. het Missionair Servicecentrum Heerlen (intussen al weer enkele jaren ter ziele), het Missionair Servicecentrum Tilburg (www.rooihart.nl), de werkgroep Arme Kant van Nederland / Eva (www.armekant-eva.nl), een werkgroep van de Raad van Kerken in Nederland en het Arbeidspastoraat DISK (Dienst in de Industriële Samenleving vanwege de Kerken). In de loop der jaren is nauwe samenwerking gegroeid, soms leidend tot samengaan, op het terrein bijvoorbeeld van het werk voor vluchtelingen, in katholieke kring van oudsher het werkveld Mensen in Nood (www.cordaidmenseninnood.nl). Meerdere organisaties, waarvan overigens lang niet alle metterdaad diaconaal werk verrichten, vormen samen het Verband van Katholieke Maatschappelijke Organisaties (VKMO; www.unienkv.nl/vkmo), gelieerd aan het 'Katholiek Netwerk' (www.katholieknetwerk.nl).⁵¹ Hoewel niet formeel tot de katholieke maatschappelijke organisaties behorend mogen in dit verband de Emmaus Beweging en ATD-Vierde Wereld niet onvermeld blijven, gesticht door resp. Abbé Pierre en Père Joseph Wresinski (www.emmaus.nl; www.atd-vierdewereld.nl). Een aparte plaats in dit geheel neemt het hierboven al genoemde levensbeschouwelijk 'maatschappelijk activeringswerk' (MA-werk) in. Ontstaan met het doel om o.a. leden van de katholieke achterban te activeren tot sociale inzet, zetten de consulenten van de regionale centra

49 KNR PIN; Skanfonds, Porticus (en daarachter: Benevolentia), Cordaid/Bond Zonder Naam. Vgl. het hoofdstuk 'geld' in Crijns 2004: 355-361.

50 Zo op de eerdere versie van de site www.rkkerk.nl (december 2006), en in: J. Zuidgeest (1993), *Sociale vernieuwing & katholieken. Inventarisatie van de soorten vindplaatsen en de diverse typen van Sociale Vernieuwing-achtige activiteiten vanuit katholieke hoek*, 's-Hertogenbosch: KLVMA.

51 Zie deze sites voor ledenlijsten. Een terugblik op 25 jaar inzet van katholieke maatschappelijke organisaties bood: L. Ter Steeg (2001), *De akker is de wereld. Maatschappelijk engagement van katholieken 1975-2000*, Budel: Damon; korte informatie is te vinden in het Ad Limina rapport 2004, par. 3.3.6.

ook zelf diaconale activiteiten op m.n. voor groepen mensen die door anderen niet of nauwelijks gezien of bereikt worden: ouders van gehandicapte kinderen, tienermoeders, ama's, enz.⁵² In de meeste katholieke maatschappelijke organisaties doet zich in toenemende mate het gebrek aan nieuwe krachten en/of voldoende financiering gelden, hetgeen noopt tot nauwere samenwerking, bundeling van activiteiten, concentratie op kerntaken en reorganisatie.

2.1.2 Religieuzen

Ook de religieuzen, hoewel dramatisch in aantal afnemend, zijn (nog) zoveel als mogelijk actief op diaconaal terrein in Nederland. Zij verdienen hun sporen, onder veel meer, in diverse vormen van club- en buurthuiswerk (bv. het Sint Franciscus Liefdewerk). Meerdere orden en congregaties richtten 'leken-verbanden' op die hun werk in hun geest voortzetten. Zij richten zich o.m. op nieuwe groepen maatschappelijk gemarginaliseerden: verlaafden, prostituees, slachtoffers van vrouwenhandel, asielzoekers en vluchtelingen, gedetineerden en ex-gedetineerden, dak- en thuislozen, stervenden. Religieuze orden en congregaties, verenigd in de Konferentie Nederlandse Religieuzen (KNR) steunen tal van diaconale projecten in en buiten parochies zowel moreel als financieel via het fonds 'Projecten en Nederland' (PIN).⁵³

2.1.3 Categorieel pastoraat

Het categorieel pastoraat richt zich vanouds op mensen wier leven sterk door mobiliteit gekenmerkt wordt (schippers, zeevarenden, kermisexploitanten, woonwagenbewoners, toeristen) en op mensen in bijzondere omstandigheden (ziekenhuis, zorg en verpleging, studie, militaire dienst, justitiële inrichtingen, arbeid). In het kader van de veldverkenning van diaconie zoals in onze werkdefinitie omschreven zijn met name vermeldenswaard: het woonwagenpastoraat, het pastoraat aan zieken en ouderen, het justitiepastoraat (www.gevangenispastor.nl), het arbeidspastoraat (www.disk-arbeidspastoraat.nl).⁵⁴ Van belang is ook het migrantenpastoraat dat tot 1 januari 2005 onder het categorieel pastoraat ressorteerde maar sindsdien onder de verantwoordelijkheid van de lokale bisschop valt (op het migrantenpastoraat kom ik dan ook onder het kopje 'parochies' terug).

52 Zie voor het r.-k. MA-werk landelijk: www.actioma.nl (niet actueel gehouden); zie voor regionale instellingen: www.gomagelderland.nl/; www.solidairgroningendrenthe.nl/; www.solidairfriesland.nl/; www.maraprojecten.nl/; www.stichtingdevonk.nl/; www.stichtingdekim.nl/; www.kcwo.nl/kcwo/ (maart 2011).

53 Zie voor aantallen en activiteiten: www.knr.nl. In het Ad Limina rapport 2004 worden in paragraaf 2.2.4 over de religieuzen ook de 'nieuwe kerkelijke bewegingen' vermeld. Daarvan is echter niet goed bekend wat hun inzet is op diaconaal vlak; zie: S. Harperink (2005), *Nieuwe bewegingen en gemeenschappen in de R.-K. Kerk van Nederland. Hoe kunnen zij bijdragen aan de vitalisering van het kerkelijk leven?*, Nijmegen: KASKI. De Sint Egidiusgemeenschap, uitdrukkelijk diaconaal georiënteerd, is in Nederland met slechts enkele leden vertegenwoordigd (www.santegidio.org), inspireert echter wel nieuwe diaconale initiatieven rond parochies (informatie van leden van het LKDB, maart 2011).

54 De Landelijke Instelling voor het r.-k. Arbeidspastoraat in Nederland (LIAN) bestaat sinds maart 2000 als opvolgster van de Stichting Bedrijfsapostolaat Nederland en vormt de r.-k. inbreng in de oecumenische Stichting Landelijk Bureau DISK.

In alle genoemde vormen van categoriaal pastoraat waren en zijn talrijke vrijwilligers, vaak vanuit parochies, actief. Dat zijn zij ook in meer recente vormen van categoriaal pastoraat. Zo'n recente vorm is sedert de jaren '80 van de vorige eeuw het werk van het Oude Wijken Pastoraat (OWP) / Urban Mission. De kern en het hart ervan liggen in het nabij-zijn, in langdurige presentie.⁵⁵ Aandacht, trouw en onderlinge zorg staan daarbij centraal, zodat de kerken – waar zij wegtrokken uit de buurt – in een andere vorm aanwezig blijven en de mensen niet in de steek laten. In deze vorm van pastoraat proberen mensen met respect voor de menselijke waardigheid en de onderlinge verschillen medemensen te ontmoeten en strijdbaar te zijn om mens te kunnen zijn in een samenleving die veel mensen tot objecten maakt, afdankt, aan de 'arme kant' schuift, en dumpt in oude wijken.⁵⁶ In dit verband is ook de 'presentie' van groepjes religieuzen, soms teruggekeerd uit de Derde Wereld, en zielsverwanten in de meest problematische wijken van de steden te vernoemen (bv. in de Schilderswijk in Den Haag). Nauw verwant aan deze presentie-achtige vorm van pastoraat is de inzet van talrijke kerkelijke vrijwilligers in het werk van de Inloopcentra. Met het drugs-, aids-, wijk- en straatpastoraat is dit Inloopcentrawerk gebundeld in het Netwerk Dak (www.netwerkdak.nl). Tevens moet vermeld worden het werk van kerkelijke vrijwilligers in de zorg voor (ex)gedetineerden, georganiseerd in de Stichting Exodus (www.exodus.nl).

In al deze vormen van presentie gaat men uit van de christelijke geloofstraditie, dat het heilzaam is bij de meest noodlijdenden te blijven, ook als niemand daar meer heil in ziet, als alles heilloos lijkt. De meeste van deze vormen van categoriaal pastoraat staan onder druk vanwege gebrek aan personele en/of financiële middelen.

2.1.4 Parochies

De parochies ten slotte zijn in de afgelopen decennia niet alleen numeriek maar ook theologisch – in het kader van de visie op de kerk als 'Volk Gods' – de belangrijkste dragers van de diaconie geworden, mede omdat andere 'dragere' in toenemende mate beroep doen op of contact zoeken met het diaconale vrijwilligerskader in en rond de parochies. Als regel beschikken parochies over een Parochiële Caritas Instelling (PCI). Van deze regel wijkt het Bisdom Roermond met zijn eigen geschiedenis het duidelijkst af: in plaats van PCI-en kennen parochies soms nog de oude armbesturen of groepen van de Vincentiusvereniging. Her en der in de bisdommen leiden PCI-en soms nog een slapend bestaan, maar over het algemeen wordt naar

55 De wortels van dit werk reiken echter terug tot veel verder in de vorige eeuw, tot in de jaren voor en na de Tweede Wereldoorlog. Te denken valt aan: het vroegere club- en buurt-huiswerk in de grote steden (ook van protestantse kant), het 'present' zijn in de wereld van de moderne industrie zoals gepraktiseerd in het toenmalige Bedrijfsapostolaat, het experiment van de priesterarbeiders en de theologische reflectie daarop door m.n. Chenu, en de theologische impulsen van Bonhoeffer en Barth. Zie in dit verband: G. Siefer (1960), *Die Mission der Arbeiterpriester: Ergebnisse und Konsequenzen: ein Beitrag zum Thema: Kirche und Industriegesellschaft*, Essen: Driewer; Stoppels 1996; Van der Spek 2010.

56 A. Baart (2001), *Een theorie van de presentie*, Utrecht: Lemma; zie ook: www.presentie.nl.

samenwerking met diaconale werkgroepen in de parochie gezocht.⁵⁷ Deze ontwikkeling wordt sterk gestimuleerd door het proces van clustering van parochies in grotere pastorale eenheden. In dat kader ontstonden in de bisdommen eerst gaandeweg interparochiële samenwerkingsverbanden van diaconale werkgroepen op regionaal en/of dekenaal niveau en van PCI-en in Interparochiële Caritas Instellingen (IPCI). Steeds meer echter worden parochies samengevoegd in één grotere nieuwe parochie, waarbij diaconale werkgroepen en PCI-en van voormalige parochies opgaan één nieuw diaconaal orgaan. In toenemende mate wordt ook samengewerkt in oecumenisch verband. Vooral in de grote steden bestaan of ontstaan tevens interreligieuze overleg- en samenwerkingsvormen. In beginsel beschikken dus alle parochies over een orgaan en/of over meerdere groepen die zich al naar gelang de concrete omstandigheden, al of niet in samenwerking met andere instanties, op verschillende activiteiten richten in de sfeer van zorg en acute noodhulp, solidariteit en verbondenheid, strijd voor een meer rechtvaardige samenleving – en dit zowel in Nederland als elders in de wereld.

Al bij al is de wereld van de parochiële diaconie vaak rijk en bont, een enkele keer dor, en zijn de diaconale wegen soms moeilijk naspeurbaar. Het LPO bracht in die wereld in 1987 een globale ordening aan door twee hoofdvormen te onderscheiden, waarin weer allerlei varianten kunnen voorkomen: 1. concrete hulpverlening; 2. bijdragen tot zo'n veranderingen van structuren dat mensen betere kansen hebben gelijkelijk tot hun recht te komen. In 2003 bracht A. Baart het werkveld in een schema van vormen van kerkelijke betrokkenheid bij armen en armoede waarbij hij onderscheid maakte tussen de categorieën 'financiële hulp' enerzijds en 'praktisch morele steun' anderzijds. De categorie 'financiële hulp' wordt gespecificeerd in: hulp aan individuen of individuele huishoudens, aan specifieke categorieën van personen, aan zelforganisaties, aan structuurverbeterende initiatieven. De categorie 'praktische morele steun' wordt gespecificeerd in: leven delen en betrokkenheid tonen bij het alledaagse bestaan, solidariseren en stemversterking, zelf opvang en hulp bieden, diaconaliseren van de eigen geloofsgemeenschap.⁵⁸

Zowel in het LPO-document van 1987 als in het schema van Baart worden een aantal concrete voorbeelden van parochiële diaconale praktijken gegeven. Zij geven echter geen overzicht van hetgeen er in feite allemaal gebeurt. Wie daarvan een idee wil krijgen zou met vrucht de jaargangen van het tijdschrift *Diakonie & Parochie* kunnen doornemen; daarin wordt sinds 1988 vier maal per jaar een aantal 'good practices' van parochiële diaconie verzameld rond een bepaalde thematiek. Iets eenvoudiger is het de site www.rkdiaconie.nl te raadplegen. Daarop wordt getracht de bonte wereld

⁵⁷ Zie bv. voor de stand en gang van zaken in het aartsbisdom Utrecht medio jaren '80: N. Derksen (1989), *Eigenlijk wisten we het wel, maar we waren het vergeten. Een onderzoek naar parochieontwikkeling en geloofscommunicatie in de parochies van het aartsbisdom Utrecht*, Kampen: Kok.

⁵⁸ T.b.v. van een basiscursus voor consultants MA-werk werkte Baart deze indeling uit in een tabel getiteld: 'Een indeling van kerkelijke betrokkenheid bij armen en armoede, vrij naar *LKDB-reeks* no.2, Utrecht 1992 - aangevuld en gewijzigd'.

van de parochiële diaconie in beeld te brengen met behulp van een raster van negen diaconale werkvelden (schema 1):

In armoede of uitsluiting Armoede (NL) Werk en werkloos Landbouw	In ziekte of beperking Ziekte Beperking Verslaving Psychiatrie	Zonder huis of thuis Dak- en thuisloos (Ex)gevangenen
In geweld en onrecht Huiselijk geweld Vrede Mensenrechten	Van jong tot oud Jongeren Ouderen Kinderen Vrouw / man	In relatie of alleen Eenzaam Gezin Jong moeder Verlies
Migrant en vluchteling Migranten Vlucht en asiel	In buurt of wijk Inloophuizen Leefbare buurt Intercultureel Woonwagenbewoners Straatpastoraat	Een hele wereld Duurzaam Ontwikkelingswerk Noodhulp Uitwisseling Eerlijke handel

Wat onder deze categorieën aan activiteiten, projecten enz. vermeld wordt (en dat is heel wat), is evenwel niet de opbrengst van systematisch onderzoek; de gegevens worden naar bevind van zaken ingevoerd naar aanleiding van berichten uit of over het veld. De site levert ook niet direct informatie over zwaartepunten of voorkeuren in het feitelijke diaconale werk. Wie dat wil weten moet zelf gaan turven of teruggrijpen op eerder verricht onderzoek daarover. Zo'n onderzoek ondernam J. Zuidgeest in 1993. In zijn al genoemde *Sociale vernieuwing & Katholieken* trachtte hij de wereld van o.a. de parochiële diaconie in kaart te brengen voor zover de daarin verrichte activiteiten bijdragen aan het doel van sociale vernieuwing: "een toekomstige situatie waarin zoveel mogelijk alle burgers zo volledig mogelijk (kunnen) deelnemen aan het maatschappelijk leven. Dat wil zeggen, een situatie waarin verbroken verbindingen hersteld zijn, waarin (groepen van) burgers die nu niet meer participeren, weer volop deelnemen" (6). Als speerpunten van sociale vernieuwing golden de zogenoemde vier w's: werken/werkgelegenheid, weten/opleiding, wonen/woon omgeving, en welzijnsbehartigende initiatieven.⁵⁹ Allerlei andere activiteiten zoals die op het vlak van de MOV (missie, ontwikkeling en vrede), of die te maken hebben met het milieu, de Derde Wereld of Oost-Europa, of het geven van geld werden niet in het onderzoek meegenomen (20). Zuidgeest vatte de resultaten van zijn onderzoek samen in een raster waarin aan de hand van twee kernbegrippen vier

⁵⁹ Zie ook: J. Zuidgeest en H. Vermeer (1996), 'Pechvogels. De steun van diaconie, welzijnswerk en stadskantoor', in: *Een-twee-eeen Katern*, jaargang 24, nr. 16, 18 oktober 1996, 9.

typen activiteiten onderscheiden konden worden. De kernbegrippen zijn: aandacht en opbouw. De aandacht-achtige activiteiten worden onderscheiden in: aandacht voor mensen in eigen kring en aandacht voor mensen ook buiten eigen kring. De opbouw-achtige activiteiten worden onderscheiden in: parochieopbouw en wijkopbouw. Aan de hand van deze onderscheidingen konden de verzamelde sociale vernieuwing-achtige activiteiten van parochies in onderstaand schema (schema 2) geordend worden (26):

PAROCHIE

Aandacht voor mensen (in eigen kring) Ziekenbezoek / bezoekwerk Ouderenbezoek / ouderensoos Nabestaanden Bedrijfsbeëindigers	Parochieopbouw Parochiecontactpersonen Parochie-café / vrijwilligersavonden Solidariteitsmaaltijden Woonwagengewoners (katholiek) Migranten (katholiek)
Aandacht voor mensen (ook buiten eigen kring) Zieken / gehandicapten Hulpdiensten Kerst-in's / vakantie-in's Vluchtelingen / asielzoekers Allochtonen	Wijkopbouw Wijk- of probleemverkenning Wijkcontactpersonen Wijkopbouw-activiteiten Wijkopbouw-steunpunten: inloophuizen

WIJK

Zuidgeests bevindingen zijn vervolgens in 1994 door A. Baart en M. van Koningsveld in hun empirische en representatieve verkenning *Sociale vernieuwing, parochies & katholieken* met cijfermateriaal onderbouwd en uitgewerkt.⁶⁰ Aan hun onderzoek participeerde 41% van de circa 1.700 parochies die Nederland destijds telde. Na analyse van de verzamelde gegevens kon worden geconcludeerd, "dat er door parochies op zeer grote schaal aan sociale vernieuwing-achtige activiteiten werd gedaan, gemiddeld 7 activiteiten per parochie; de betekenis daarvan is zeker niet alleen groot voor de parochianen zelf (zelfhelpende gemeenschap) maar ook voor derden (externiteit)" (Zuidgeest en Vermeer 1996: 15). Het zwaartepunt lag bij activiteiten gericht op 'zorg, individueel bezoek en hulpbetoon' (40%), en op 'gemeenschapsopbouw, contact, ontmoeting, zelforganisatie, contextverkenning' (53%); slechts een klein deel ervan richt zich op 'actie, expliciete belangenbehartiging' (7%). Al bij al "een tamelijk traditioneel patroon", stelden Baart en Van Koningsveld in 1994 vast (10).

⁶⁰ A. Baart en M. van Koningsveld (1994), *Sociale vernieuwing, parochies & katholieken; nader onderzoek onder parochies en rk organisaties naar activiteiten in de geest van sociale vernieuwing*, 's-Hertogenbosch: KLVMA.

Of en in welke zin in dit patroon verandering is gekomen in reactie op recente maatschappelijke ontwikkelingen en nieuwe sociale wetgeving sedertdien, met name sedert de invoering van de Wet Maatschappelijke Ondersteuning (WMO) in 2007, kan slechts gedeeltelijk worden vastgesteld op grond van systematisch onderzoek ter zake. Onderzoek laat in ieder geval gezien dat de financiële hulpverlening vanuit kerken aanzienlijk is en dat het appèl daarop in de loop der jaren groter wordt.⁶¹ Instanties voor de ondersteuning van het diaconale werk bieden daarop aansluitende handreikingen voor de praktijk.⁶² Tevens is duidelijk dat in kerkelijke kring met nadruk aandacht is gegeven aan de vraag welke uitdagingen en mogelijkheden de WMO het diaconale werk biedt.⁶³ In enkele rapporten van KASKI ten slotte zijn meer recente gegevens te vinden over de diaconale inzet van kerken in de vorm van een bijdrage aan sociale vernieuwing, zorg voor mensen met een psychische aandoening, activiteiten in 'prachtwijken', en beleid in het kader van de WMO.⁶⁴

Als we tegen de achtergrond van de rapporten van Zuidgeest en van Baart en Van Koningsveld, en in het licht van de zojuist vermelde publicaties de huidige rijke (maar toch allerm minst volledige) verzameling van parochiële diaconale activiteiten in ogenschouw nemen die op de site rkdiaconie.nl te vinden is, lijkt ook nu de vaststelling gewettigd waartoe Zuidgeest en Vermeer in 1996 op basis van de uitkomsten van de twee onderzoeken kwamen: "In katholieke kring blijkt actief aan de verwezenlijking van dat doel (sociale vernieuwing, HM) te worden bijgedragen, bij voorbeeld via bezoek aan en de opvang van zieken, ouderen, vereenzaamden, nabestaanden en baanlozen, maar ook door aandacht voor migranten, vluchtelingen, asielzoekers, wagenbewoners, door projecten tegen armoede en verafhanke lijking, door wijkwerk, inloophuizen, door 'luisterposten' in de wijk te

61 Vgl.: T. Nederland, P. de Bie, H. Noordegraaf (2002): *De kerk als vangnet? Verslag van een onderzoek naar financiële hulp door kerken*, Amsterdam / Utrecht: Arme Kant van Nederland/EVA / Kerk in Actie; Kerk in Actie e.a. (2008), *Armoede in Nederland 2008. Onderzoek naar financiële hulpverlening diaconieën, parochiële caritas instellingen en andere kerkelijke organisaties in Nederland*, Utrecht: Kerk in Actie; P. de Bie e.a. (2010): *Armoede in Nederland 2010. Onderzoek naar financiële hulpverlening diaconieën, parochiële caritas instellingen en andere kerkelijke organisaties in Nederland*, Utrecht: Kerk in Actie.

62 Zie o.a.: E. Schwartz e.a. (2004), *Helpen onder protest. Een handreiking voor kerkelijke, materiële hulpverlening*, Amsterdam / Utrecht: Werkgroep Arme Kant van Nederland/EVA / Kerk in Actie; H. Crijns [red.] (2007): 'Kerken en WMO. Over de rol van de parochie, Parochiële Caritas Instelling (PCI) of diaconale werkgroep bij de wet Maatschappelijke Ondersteuning (WMO)', in: *rkkerk.nl*, juni 2007; G. van Eck [red.] (2010), *Armoede en recht doen. Helpen onder protest in de praktijk*, Utrecht / 's-Hertogenbosch: Kerk in Actie / Werkgroep Arme Kant van Nederland/EVA.

63 Informatie over 'diaconie en WMO' en werk materiaal: <www.disk-arbeidspastoraat.nl> onder de knop 'projecten'; <www.rkdiaconie.nl/index2.asp?lntType=115&IBitFirstOpen=true&pid=10>; en <www.kerkinactie.nl> onder de zoekterm 'WMO' (maart 2011).

64 Zie: S. Grevel (2007), *Geloven in Klarendal. Diaconale activiteiten van religieuze organisaties in de Arnhemse wijk Klarendal*, Nijmegen: KASKI; G. de Jong (2008), *Ruimte voor anderszijn. Inventarisatie van kerkelijke initiatieven voor mensen met psychische aandoeningen*, Nijmegen: KASKI; S. Grevel (2009), *Zwakke als kracht. Religieus sociaal-maatschappelijke activiteiten in prachtwijken. Een kwalitatief onderzoek in zes steden*, Nijmegen: KASKI; S. Grevel en J. Kregting (2010), *De Wet maatschappelijke ondersteuning en diaconie in de parochie Levend Water. Een beleidsvoorbereidend onderzoek*, Nijmegen: KASKI

installeren, door pastoraat en kerkelijk vrijwilligerswerk onder (ex)gedeteneerden, jongeren, in oude wijken, onder verslaafden, prostituées, in bedrijven, enz. enz.: te veel om op te noemen. Soms gaat het om opvang, soms om acties, soms om het scheppen van sociale structuren, soms om financiële en facilitaire ondersteuning, soms om bewustwording, maar altijd gaat het om activiteiten van katholieken opdat ze hun maatschappelijke inzet ontplooiën voor zichzelf maar veel vaker voor derden, die dreigen uit te vallen of reeds zijn gemarginaliseerd" (5). Sterker nog, de voortgaande bezuinigingen op het sociale voorzieningen en strengere regelgeving hebben geleid tot een steeds groter palet van opvang en hulp rond eerste basisbehoeften: Inloopcentra, dag- en nachtopvang, voedselbanken, kerstpakkettenacties, ruilwinkels voor kleding, meubilair, huishoudelijke artikelen enz. Waar maar mogelijk verlenen kerkelijke vrijwilligers er hun medewerking aan.

Wanneer we het diaconale werkveld in kaart proberen te brengen, verdienen de r.-k. migranten-parochies afzonderlijke vermelding. Wanneer we die bezien in het licht van de LPO-definitie lijkt het alsof daarin niet of nauwelijks sprake is van diaconie, aangezien zij gewoonlijk niet de formele organisatievormen en diaconale groepen kennen die in 'autochtone' parochies gebruikelijk zijn. Bovendien kan men de indruk hebben dat migrantenparochies minder diaconaal actief zijn dan de 'autochtone' parochies, omdat zij minder 'extern' gericht zijn en hun zorg voor mensen 'in eigen kring' niet goed lijkt te passen in wat daaromtrent in schema 2 wordt vermeld. Deze indruk is echter onjuist. Dat kan duidelijk worden als we de migrantenparochies bezien in het licht van het ordeningsmodel van diaconale inzet dat door M. Jager-Vreugdenhil en R. Kuiper is voorgelegd onder de titel *Lokaal diaconaat: vier scenario's*.⁶⁵ In dit model worden de parochies wat betreft hun diaconale dienstbaarheid in vier typen onderscheiden met behulp van twee elkaar kruisende assen: intern gericht versus extern gericht, informeel versus formeel. In de intern gerichte parochie kan diaconie ófwel informeel (onderlinge hulpverlening van parochieleden) ófwel formeel verricht worden (pastores en/of andere 'officials' verzorgen hulp aan parochieleden die dat nodig hebben). De extern gerichte parochie kan diaconie eveneens informeel (individuele parochieleden bieden hulp aan mensen in nood buiten de eigen gemeenschap / kerk) of formeel behartigen (de parochie biedt in samenwerking met andere instituties hulp aan noodlijdenden buiten de geloofsgemeenschap). In het licht van dit ordeningsmodel kunnen migrantenparochies als wel degelijk 'diaconaal' getypeerd worden, met name omdat er daarin veel aan wordt gedaan parochieleden wegwijs maken in Nederland en bij te staan in de problemen die zij ondervinden. Dit werk is informeel intern gericht, maar heeft alles te maken met hun maatschappelijke context en met sociaal engagement. Niet voor niets wordt in het onderzoek *Een gebedshuis voor alle volken* vastgesteld: "Uit de gegevens (...) blijkt dat onder katholieke migranten diaconie een van de meest gewaar-

65 M. Jager-Vreugdenhil en R. Kuiper (2007). 'Lokaal diaconaat: vier scenario's', in: E. van Hoek-Burgerhart e.a. [red.] (2007), *Nabije naasten. Kerken actief in lokaal diaconaat*, Barneveld: De Vuurbaak, 35-43.

deerde activiteiten van hun kerkgemeenschappen is”.⁶⁶ Hun intern gerichte diaconale werk is overigens ook van groot extern belang gezien het ‘maatschappelijk rendement’ ervan zowel in financieel opzicht als wat betreft de bijdrage die het levert aan sociale cohesie.⁶⁷

2.2 Ondersteuning van de diaconie

Diaconie is – niet alleen maar wel voornamelijk – vrijwilligerswerk. Begeleiding en (financiële) ondersteuning wordt verleend door meerdere instanties op onderscheiden niveaus.

2.2.1 Landelijk

In de Nederlandse bisschoppenconferentie is een van de leden als ‘referent’ verantwoordelijk voor de beleidssector Kerk en Samenleving. Binnen het Secretariaat van de Rooms-Katholieke Kerkprovincie (SRKK) kan hij beschikken over 0,5 fte staffunctionaris. Twee maal jaarlijks komen functionarissen diaconie van de diocesen en vertegenwoordigers van katholieke maatschappelijke organisaties en andere van belang zijnde instanties met de bisschop-referent voor overleg en coördinatie bijeen in het Multilateraal Beraad Kerk & Samenleving (MLB).

Ondanks pogingen daartoe sedert het LPO van 1987, kent de Nederlandse r.-k. kerk geen formeel orgaan op landelijk niveau voor beleidscoördinatie en ondersteuning op het terrein van de diaconie. De kerkprovincie beschikt niet over een centraal Caritas-bureau zoals bv. in Duitsland en België wel het geval is; ‘Mensen in Nood’, onderdeel van Cordaid en formeel ‘Caritas Nederland’, fungeert niet als zodanig.⁶⁸ Wel heeft sinds 1986 het Landelijk Katholiek Diaconaal Beraad (LKDB) geruime tijd deels matig en deels goed gefunctioneerd als informeel platform van vertegenwoordigers van maatschappelijke organisaties en kerkelijke organen. Gaandeweg haakten de maatschappelijke organisaties merendeels af. Het LKDB fungeert nu in feite als een gremium waarin diocesane functionarissen voor diaconie, vertegenwoordigers van Disk-Arbeidspastoraat, Justitia et Pax, het Maatschappelijk Activeringswerk, Cordaid en Vincentiusvereniging Nederland, en een

66 J. Castillo Guerra, F. Wijsen, M. Steggerda (2006), *Een gebedshuis voor alle volken. Kerkopbouw en kadervorming in rooms-katholieke allochtonengemeenschappen*, Zoetermeer: Boekencentrum; citaat: 167. Zie ook: S. van 't Kruis (2004), ‘Migrantenkerken in Nederland: diaconaat in context’, in: Crijns 2004: 97-104.

67 Zie voor het ‘maatschappelijk rendement’ van migrantenkerken: J. van der Sar en R. Visser (2006), *Gratis en waardevol: Rol, positie en maatschappelijk rendement van migrantenkerken in Den Haag*, Den Haag: Stichting Oikos; J. Castillo Guerra e.a. (2008), *Tel je zegeningen. Het maatschappelijk rendement van christelijke kerken in Rotterdam en hun bijdrage aan sociale cohesie*, Nijmegen: NIM. Dat en hoe een ‘evangelicale’ kerkgemeenschap als Youth for Christ Nederland geloof en sociaal engagement verbindt valt te lezen in: D. de Wolf (2006), *Jezus in de Millinix. Woorden én daden in een Rotterdamse achterstandswijk*, Kampen: Kok. Over het sociale belang van Youth for Christ berichten R. Lombo-Visser en J. van der Sar (2009), *Het maatschappelijk rendement van Youth for Christ. Winst voor jongeren*, Utrecht: Stichting Oikos. Zie voor onderzoeksrapporten over het maatschappelijk rendement van (migranten)kerken en moskeeën: <www.stichtingoikos.nl/?nid=48010> (maart 2011).

68 Wie op de site van Caritas Internationalis www.caritas.org onder ‘Caritas around the World’ doorklikt naar Nederland krijgt o.m. deze informatie: “Caritas in the Netherlands, known as Cordaid...” (maart 2011).

vertegenwoordiger van de Diakens Vereniging Nederland elkaar vier maal per jaar treffen voor overleg over beleid en onderlinge informatie-uitwisseling. Het LKDB verzorgt ook de uitgave van het tijdschrift 'Diaconie & Parochie' waarin viermaal per jaar rond een bepaald thema goede voorbeelden van parochiële diaconale projecten worden gepubliceerd.⁶⁹

In 2004 namen enkele organisaties uit de kring van het MLB het initiatief tot de oprichting van de 'Diaconale Alliantie' ter bevordering van de informatie en samenwerking op het terrein van de r.-k. diaconie.⁷⁰ Deze Diaconale Alliantie (gevormd door Actioma, LIAN/DISK, Justitia et Pax en LKDB) heeft in 2005 twee projecten geëntameerd: de opbouw van een website vol informatie over het diaconale werk; en het verzamelen, selecteren en ter beschikking stellen van geschikt bevonden educatief materiaal ten behoeve van diaconale vrijwilligers in parochies. De resultaten ervan zijn te zien op www.rkdiaconie.nl. De officiële website rkkerk.nl bevat slechts uiterst summiere informatie over diaconie.

Disk-Arbeidspastoraat biedt gedegen ondersteuning van het parochiële diaconale werk door middel van talrijke uitgaven, o.m. rondom de 'zondag van de arbeid', de Wet Maatschappelijke Ondersteuning (WMO), armoede en economie, enz. enz. Vermeldenswaard is in dit verband het reeds genoemde *Handboek Arbeid en Kerk* (Crijns 2006). Netwerk Dak verleent ondersteuning door middel van studiedagen en informatie in het eigen tijdschrift en andere publicaties zoals het handboek over drugspastoraat. Begeleiding van (parochiële) vrijwilligers wordt door diverse landelijke organisaties, zoals bv. Exodus, aangeboden. De vrijwilligers worden ook ondersteund door consultants van het Maatschappelijk Activeringswerk (MA-werk). De Stichting Presentie biedt een scholingscursus 'vrijwilligers en presentie' aan. Diaconale inzet van jongeren wordt gestimuleerd en ondersteund door 'DiaconAction' (www.jongkatholiek.nl/diaconaction).

Voor de ontwikkeling van diaconale inzet als wezenlijk element van de (locale) kerkgemeenschap zet zich in meer reflexieve zin sinds vele jaren onder voorzitterschap van J. Wissink het (van oorsprong katholieke) Platform Diaconale Ecclesiologie, voortgekomen uit de vroegere Calamagroep, in.⁷¹ Sedert ruim tien jaar brengt de oecumenische Diaconale Studiekring onder leiding van H. Noordegraaf onderzoekers en werkers op diaconaal terrein tweemaal per jaar samen ter bespreking van nieuwe publicaties en ontwikkelingen. In deze kring is het initiatief genomen dat resulteerde in het oecumenisch handboek diaconiewetenschap *Barmhartigheid en gerechtigheid* (Crijns 2004). Het landelijk bureau van het MA-werk 'Actioma', instituut voor activering, innovatie en onderzoek, werkte in oecumenisch verband leerroutes voor pastores op missionair-diaconaal vlak uit. Het

69 De afleveringen zijn ook online te raadplegen via www.rkdiaconie.nl.

70 <www.rkdiaconie.nl/index2.asp?lntType=115&lntBitFirstOpen=true&pid=10> biedt informatie over de Diaconale Alliantie (maart 2011).

71 Zie over het ontstaan en gedachtengoed, de ontwikkeling en de toekomstperspectieven van het Platform Diaconale Ecclesiologie: F. van Eenbergen e.a. (2011), *Groei in verbondenheid. Missie – Diaconie – Kerkopbouw. Vijftiendertig jaar Platform Diaconale Ecclesiologie*, Rotterdam: Platform Diaconale Ecclesiologie.

instituut LUCE / Centrum voor Religieuze Communicatie van de faculteit Katholieke Theologie van de universiteit van Tilburg, en de Stichting Theologisch Vormingswerk Amsterdam (STVA) verzorgen cursussen voor (lokaal) diaconaal kader (www.uvt.nl/faculteiten/fkt/luce-crc; zie voor de STVA: www.rkdiaconie.nl, zoekwoord: STVA). In priester- en dia-kenopleidingen worden toekomstige ambtsdragers ook enigermate wegwijz gemaakt in het diaconale werk. Van belang voor de bevordering van het diaconale werk is in bredere zin het praktisch theologisch onderzoek verricht aan de Universiteit van Tilburg, de Radboud Universiteit Nijmegen en de Protestantse Theologische Universiteit Leiden / leerstoel Diaconaat. Het 'Katholiek Netwerk', gelieerd aan het VKMO, ondersteunt o.a. het diaconale werk door middel van onderzoek, publicaties, symposia e.d. Te noemen is in dit verband ook de Stichting Christelijk-Sociaal Congres (www.stichting-csc.nl).

Naast deze en dergelijke vormen van deels meer studieuze ondersteuning is ook het werk van fondsen van groot en zelfs doorslaggevend belang. Zij stellen niet alleen gelden beschikbaar voor lokale initiatieven maar maken ook het werk van ondersteunende instanties voor een groot deel financieel mogelijk. In 1999 ontstond 'Cordaid' als fusie van de drie katholieke ontwikkelingsorganisaties Memisa Medicus Mundi, Mensen in Nood (Caritas Nederland) en Balance (voorheen Bisschoppelijke Vastenactie en Cebemo). Cordaid ging tevens strategische allianties aan met o.m. Justitia et Pax en Pax Christi. Besprekingen met de Bond Zonder Naam leidden begin 2007 tot de fusie Cordaid/Bond Zonder Naam. Mede met het oog op zijn internationale ontwikkelingswerk en noodhulp stimuleert en faciliteert Cordaid activiteiten van lokale non-profit organisaties – o.a. parochies – ten behoeve van mensen in Nederland die aan de rand van de samenleving dreigen te komen, of daar al beland zijn, zoals illegalen (zie: www.cordaid.nl). Voor financiële ondersteuning van diaconale activiteiten kan overigens bij tal van fondsen worden aangeklopt zoals, in willekeurige vermelding: KNR PIN, Dekkersfonds, Hendrikxfonds. Skanfonds (voorheen: Stichting Katholieke Noden) en Stichting Porticus voeren gericht beleid om de vernieuwing van de parochiële diaconie te bevorderen via subsidies aan o.m. innovatieve (inter)parochiële samenwerkingsprojecten tussen Parochiële Caritas Instellingen, parochiebesturen en parochiële diaconale werkgroepen. Sedert meerdere jaren wordt het diaconale werk ook gestimuleerd en beloond door de toekenning van 'prijzen' en de daarbij behorende geldelijke gift. Op landelijk vlak zijn o.m. te noemen: de Marga Klompé prijs en de Ab Harrewijn prijs, en de verkiezing van de parochie van het jaar die de KRO en de RKK jaarlijks organiseren.⁷²

2.2.2 Diocesaan

Elke bisschop is bevoegd, binnen de grenzen van zijn competentie, in het eigen bisdom eigen beleid voeren. Ten aanzien van diaconie gebeurt dat dan ook. Maar bij alle eventuele verschillen in beleid geldt voor iedere bisschop,

⁷² Zie het themanummer 'In de prijzen gevallen' van het tijdschrift *Diaconie & Parochie* 17(2004)3.

dat de behartiging van de diaconie tot zijn essentiële opdracht behoort, zoals blijkt uit de liturgie van de bisschopswijding. Tijdens die liturgie worden de kandidaat de wezenlijke elementen van zijn dienstwerk en de plichten van zijn toekomstig ambt voorgehouden. Desgevraagd belooft de wijdeling overeenkomstig het *Pontificale Romanum* uitdrukkelijk "omwille van de Heer de armen en de daklozen en alle noodlijdenden goed te behandelen en hun barmhartig te zijn."⁷³ In het *Wetboek van Canoniek Recht* (CIC) behandelen de canones over het bisschopsambt de diaconie niet uitdrukkelijk als een apart onderdeel van de taak van de bisschop. "Kortgeleden heeft echter het *Directorium voor de pastorale dienst van de bisschoppen* de plicht tot liefdadigheid als essentiële opdracht van de Kerk als geheel en van de bisschop in zijn diocees ontvouwd en geaccentueerd dat de liefdadigheid een activiteit van de Kerk als zodanig is en dat deze, evenals de dienst aan het Woord en aan de sacramenten, een wezenlijk onderdeel vormt van haar fundamentele opdracht vormt".⁷⁴ Bisschoppen, de een meer dan de ander, uiten zich dan ook met enige regelmaat in toespraken of publicaties over de diaconale taak van de kerk.

In de bisdommen is het diaconaal beleid geformuleerd in beleidsnota's diaconie en/of andere beleidsdocumenten betreffende de bevordering van het leven en werken van parochies. Ter advisering van de bisschop beschikken enkele bisdommen over een diocesane raad of commissie of bisschoppelijk gedelegeerden voor het werkveld diaconie, andere kennen die nog niet of niet meer.⁷⁵ In een paar bisdommen bestaat een Diocesane Caritas Instelling waaraan door parochiële caritas instellingen vrijwillig of verplicht gelden worden afgedragen ten behoeve van de ondersteuning van het diaconale werk. Her en der worden nieuwe initiatieven genomen om het diaconale werk te stimuleren.⁷⁶ De bisdommen beschikken over full- of part-time ondersteuningsfunctionarissen voor het werkveld kerk en samenleving / diaconie, die veelal tevens voor aanpalende werkvelden verantwoordelijk zijn.⁷⁷ Zij dragen er ook zorg voor dat diaconie passende aandacht krijgt in het programma van diocesane pastorale scholen, en zijn her en der mede verantwoordelijk voor de uitgave van een diocesane nieuwsbrief ter informatie over en bevordering van het diaconaal (vrijwilligers)werk. In een

⁷³ *Pontificale Romanum*, De ordinatione episcopi, 43; citaat in: *Deus caritas est*, 32.

⁷⁴ *Deus caritas est*, 32, onder verwijzing naar: Congregatie voor de Bisschoppen, *Directorium voor de pastorale dienst van de bisschoppen Apostolorum successores*, Vaticaanstad, 2004, 193-198.

⁷⁵ De websites van de bisdommen zijn zeer verschillend, soms niet actueel, en bieden vaak slechts summiere informatie op het terrein van de diaconie. Zie voor recente gegevens: R. van Glansbeek [red.] (2010), *Pius almanak jaarboek katholiek Nederland 2011*, Houten: Bohn Stafleu Van Loghum.

⁷⁶ Zo wordt bv. in het bisdom Rotterdam sedert 2003 gewerkt met het diaconale jongerenproject M25, is in het bisdom Haarlem-Amsterdam in 2008 het 'Centrum voor de Sociale Leer van de Kerk' opgericht, wordt in het bisdom Groningen-Leeuwarden sedert 2008 de 'Sint Maartenconferentie' gehouden.

⁷⁷ Het bisdom Roermond kent nog de al meer dan honderd jaar oude figuur van de 'aalmoezenier van sociale werken'; zie: J. Roes en J. Schreurs (2002), *Midden in Limburg. Aspecten van een eeuw sociale werken door aalmoezeniers*, Roermond: Dienst Kerk en Samenleving.

aantal diocesen wordt met regelmaat een diaconale prijs toegekend aan lokale initiatieven.⁷⁸

In alle bisdommen is overigens – deels op grond van inhoudelijke overwegingen maar deels ook vanwege de terugloop van kerkleden, menskracht en financiën – sinds 2004 een diep ingrijpend een proces van reorganisatie gaande dat ‘ontschotting’ en verbetering van de dienstverlening ook van de diaconie als beleden doel heeft, maar onontkoombaar ook met forse bezuinigingen op personeelskosten gepaard gaat.

2.2.3 Dekenaal / regionaal

Het gesignaleerde proces van reorganisatie en bezuinigingen sinds 2004 werkt ook door op het niveau van de dekenaten. Dekenen zijn of worden ofwel totaal opgeheven en vervangen door een paar grotere verbanden (vicariaten of regio's), ofwel drastisch in aantal gereduceerd. Dit proces trof ook de vele dekenale centra die lange tijd o.m. het diaconale werk in de parochies ondersteunden. Hun werk wordt zoveel als mogelijk overgenomen door vicarissen of door regionale c.q. diocesane functionarissen. In enkele bisdommen is het gebruik dat diaconale ondersteuningsfunctionarissen (mede) bekostigd worden uit vaste afdrachten van PCI-en, elders bestaan daar plannen toe; daardoor komen de kosten minder of niet meer ten laste van de algemene middelen van het bisdom drukken. In het kader van de drastische parochiële herindeling in alle bisdommen wordt getracht te voorzien in de groeiende behoefte aan nieuwe regionale c.q. dekenale overlegstructuren.

2.2.4 Lokaal

Op lokaal vlak, in parochies en parochiële samenwerkingsverbanden, zijn de pastores (de priester/pastoor, diaken, pastoraal werker) als medewerkers van de bisschop en overeenkomstig hun zending verantwoordelijk voor de ondersteuning van het diaconale werk van vrijwilligers in werkgroepen en PCI-en.

Volgens onderzoek van KASKI besteedden parochiepastores in 1997 slechts 9% van hun tijd aan diaconie (Bernts 1998: 50).⁷⁹ Waar recentelijk in het kader van de parochiële clustering pastorale teams worden gevormd behartigt gewoonlijk één van de leden de portefeuille diaconie. Soms – waar een diaken aan de parochie is verbonden – is dat de diaken zoals ook voor de hand zou liggen, maar het kan ook een ander teamlid zijn. In het aartsbisdom Utrecht is het officieel beleid dat in het kader van de parochiële herstructurering één van de pastores van het pastorale team zich ‘geprofileerd’ bezig houdt met diaconie, wat overigens inhoudt dat deze taak bij diens andere taken komt.⁸⁰ Ook in andere diocesen wordt overwogen dit model in te voeren.

78 Bv.: de Ariëns prijs (aartsbisdom Utrecht), de Bisschop Ernst prijs (bisdom Breda), de Pater Grasveld penning (bisdom Groningen-Leeuwarden), de diaconale prijs ‘Brood en rozen’ (bisdom Rotterdam).

79 Pastores besteedden daarentegen 34% van hun tijd aan liturgie, 26% aan pastoraat en levensbegeleiding, 16% aan gemeenschapsofbouw en organisatie en 11% aan catechese. Meer recente gegevens van KASKI hierover heb ik helaas niet kunnen achterhalen.

80 In onderzoek naar de ervaringen van diaconale vrijwilligers in een regio van het Aartsbisdom werd opgemerkt dat de voorwaarden voor een meer doel- en resultaatgerichte professionele ondersteuning van hun werk niet altijd aanwezig lijken te zijn: parochiële

In 2009 waren er 85 bezoldigde permanente diakens en 337 pastoraal werk(st)ers actief in parochies (Kregting en Massaar-Remmerswaal 2010: 11). Over de taak van de diakens zei het Tweede Vaticaans Concilie in 1964: "Op een lagere hiërarchische rang staan de diakens, aan wie de handen worden opgelegd 'niet voor het priesterschap, maar voor het dienstbetoon'. Immers, gesteerd door de sacramentele genade, staan zij in dienst van het volk van God door de diaconie van de liturgie, het woord en de liefdewerken, in gemeenschap met de bisschop en zijn priesterschap" (*Lumen Gentium*, 29). In overeenstemming hiermee zijn diakens in de parochies dan ook werkzaam op het terrein van de liturgie, catechese en diaconie. Over hoeveel tijd zij aan hun werk op deze drie terreinen afzonderlijk besteden zijn geen landelijke gegevens beschikbaar.⁸¹ Evenmin kan op grond van onderzoek vastgesteld worden of diakens in de parochies o.m. vanwege het afnemend aantal priesters grotere druk ervaren zich bij meer op liturgische, catechetische en ook bestuurlijke taken te richten. Ook is er geen onderzoek beschikbaar waaruit blijkt hoeveel tijd de pastoraal werk(st)ers besteden aan met name de ondersteuning van het diaconale werk; dat zou per diocesis uitgezocht moeten worden. Vooral nog is echter de veronderstelling gewettigd, dat ook zij daaraan een bijdrage leveren in parochies en bovenparochiële verbanden, ofschoon zij onder druk staan steeds meer 'priesterlijke' taken op zich te nemen.⁸²

Ter afsluiting: in het bovenstaande heb ik getracht met name de parochiële diaconie in kaart te brengen door te schetsen hoe het daarmee staat. Hoe is deze stand van zaken nu te waarderen? Afgaande op de hoeveelheid, veelvormigheid en aard van de diaconale activiteiten die door parochiële groepen worden verricht gaat het met de diaconie bepaald zo slecht nog niet. Uit de sociale kaarten die KASKI in 1999 en 2000 in opdracht van het Bisdom Rotterdam van de dekenaten maakte,⁸³ blijkt dat globaal gezien in

verbanden en pastorale teams zijn (nogal) intern gericht, waarbij er geen prioriteit is voor diaconale activiteiten. Veelal ontbreekt de gemotiveerde ondersteuning o.m. omdat er geen betrokkenheid bij het veld is, omdat het min of meer een gedwongen keuze is, omdat men laat zich opslokken door het brede pastorale veld waarbij diaconie toch vaak een sluitstuk is; zie: Alouis Otten (2009): *Geloven in een 'thuis' in de samenleving. Bevindingen van ontmoetingen met gelovigen in de werkelijkheid van het leven*, Hengelo: Katholiek Centrum voor Welzijnsbevordering Overijssel (manuscript).

81 Uit een recent onderzoek onder alle in het Aartsbisdom Utrecht geïncardineerde permanente diakens (actief of met emeritaat, bezoldigd en onbezoldigd) kan worden opgemaakt, dat zij heel globaal gezien (iets) meer tijd aan de 'diaconie van de liefde' hadden / zouden willen besteden dan zij in feite deden / doen; zie: Aartsbisdom Utrecht (2008), *Omwillen van zorg, gerechtigheid en verzoening. Inventarisatie onder de diakens van het Aartsbisdom Utrecht*, <www.diakenutrecht.nl/downloads/Inventarisatierapport%20diakens%20utrecht.pdf> (maart 2011).

82 Zie voor reflecties op de positie en perspectieven van pastoraal werk(st)ers: T. Beugelsdijk en N. Butler [red.] (2010), *Een eigen charisma. 40 jaar pastoraal werk(st)ers*, Nijmegen: Valkhof Pers.

83 R. de Roy en L. Spruit (1999), *De sociale kaart van het dekenaat Delfland. Een aanzet tot diaconaal beleid*, Den Haag: KASKI; L. Spruit (2000), *De sociale kaart van het dekenaat Leiden. Een aanzet tot diaconaal beleid*, *ibidem*; id. (2000), *De sociale kaart van het dekenaat Zuid-Holland Zuid. Een aanzet tot diaconaal beleid*, *ibidem*.

95% van de parochies in dit bisdom – elders en ook tien jaar later zal het niet veel anders zijn – activiteiten op diaconaal vlak te rapporteren zijn, dat de diaconie flexibel en laagdrempelig te werk kan gaan, niet bureaucratisch en informeel van aard is, zich niet hoeft te houden aan van boven voorgeschreven regels en selectiecriteria, persoonlijke aandacht kan geven aan de ‘mens’ in nood, en beschikt over een rijke traditie en een sterk motief om mensen te stimuleren zich om medemens in nood te bekommeren.⁸⁴ Zo wordt inderdaad ‘diaconie’ verricht overeenkomstig de definitie van het LPO van 1987: groepen christenen solidariseren zich op allerlei manieren met mensen in nood en / of werken aan het oplossen van maatschappelijke problemen. Deze diaconie wordt maatschappelijk en kerkelijk hogelijk gewaardeerd, en scoort uitmuntend in onderzoek naar daadwerkelijke inzet niet alleen in eigen kring maar zeker ook daarbuiten. Zo gezien lijkt de parochiële diaconie er dus goed voor te staan. Maar kan dit positieve oordeel volgehouden worden als we kijken naar de *gang* van zaken in de diaconie? Hoe *gaat* het daar eigenlijk mee? Over deze vraag buig ik me in de volgende paragraaf. Daarin zal blijken, dat diaconie in de problemen raakt.

3 Diaconie in de problemen

In mijn Inleiding wees ik op de problematische ontwikkeling in denken over en beleid ten aanzien van diaconie: zij raakt in de knel. Ik verwees daarvoor onder meer naar het rapport dat de Nederlandse bisschoppen ten behoeve van hun Ad Limina bezoek in 2004 opstelden. Er zijn echter al langer ontwikkelingen gaande die eraan bijdragen dat de diaconie in de problemen raakt. De door mij gesignaleerde ontwikkeling acht ik juist daarom zo problematisch, omdat zij die problemen niet aanpakt maar veeleer versterkt. Hieronder analyseer ik die problemen als volgt: de diaconie kampt met een organisatieprobleem, een personeelsprobleem, en een identiteitsprobleem.

3.1 Een organisatieprobleem

Het LPO van 1987 signaleerde, dat er in de parochies vaak nog onvoldoende organisatie was op het terrein van de diaconie: “Er zijn parochies met een PCI, maar ook parochies zonder PCI, zelfs binnen één en hetzelfde bisdom. Ook het bestaan van een bonte verscheidenheid aan werkgroepen op het terrein van de dienst van de kerk aan de samenleving heeft aantrekkelijke maar ook minder aantrekkelijke kanten. Verder is de verhouding tussen pci’s en dit soort groepen niet altijd even helder en – wat erger is – niet altijd hartelijk. De ondersteuning van groepen op dit terrein verschilt van bisdom tot bisdom vrij grondig. (...) Er zijn hier daar pastores werkzaam met een speciale opdracht op het vlak van kerk en samenleving. Dat begrip moet ruim genomen worden want er zitten vrij grote verschillen tussen de taakomschrijvingen van de verschillende mensen. Er bestaat ook weinig of geen onderlinge communicatie. Bovendien gaat het slechts om een handjevol uit

84 Een mooie illustratie hiervan is te vinden in bv.: H. Crijns [red.] (2007), *Hoe kan ik voor jou een naaste zijn?* <www.aartsbisdom.nl/bestanden/Diversen/Ariens-boekje%20def.pdf> (september 2010).

het totale pastoresbestand. Hun financiering gebeurt ook niet altijd uit de gewone kerkelijke middelen. Misschien verklaarbaar en zelfs verdedigbaar, maar het kan de indruk wekken versterken dat het er niet echt bij hoort. (...) Onduidelijk is verder wat er ten deze te verwachten valt van het ook in Nederland heringevoerde permanente diakonaat" (LPO 1988: 360). Ook de aanpak van het werk kan beter: "Er wordt vaak weinig programmatisch en systematisch gewerkt. (...) Groepen hebben niet altijd een scherpe doelstelling of verliezen die gemakkelijk uit het oog. Er wordt soms meer óver problemen gepraat dan mét mensen met die problemen; terwijl dit laatste juist heel belangrijk is voor een goed zicht op die problemen en voor het vinden van optimale vormen van solidariteit" (361).

Sedertdien is er veel ten goede veranderd, zoals hierboven is geschetst. Er is een nieuw reglement voor de (inter)parochiële caritasinstellingen gekomen, waarin als een van de hoofdtaken genoemd wordt: het zoeken en bevorderen van samenwerking op bestuurlijk en uitvoerend vlak. In meer en meer parochies is een coördinerende werkgroep diaconie gevormd. In pastoresteams wordt vaak aan een van de pastores uitdrukkelijk de portefeuille diaconie toevertrouwd. In het kader van 'profilering' van pastores zoals met name in het Aartsbisdom sinds 2005 beleid is, wordt gewerkt aan op het profiel toegesneden scholing en toerusting. Met (al of niet schoorvoetende) ondersteuning van PCI-en zijn voor dekenaten / regio's diaconale ondersteuningsfunctionarissen benoemd. In alle bisdommen zijn diocesane ondersteuningsfunctionarissen voor de diaconie werkzaam. Alle diocesen hebben in diverse nota's hun diaconaal beleid geformuleerd. In de opleiding van diacons wordt (meer) aandacht aan diaconie besteed. In de curricula van Pastorale Scholen zijn modules 'diaconie' opgenomen. Er is hard gewerkt aan materiaal en cursussen voor vorming en toerusting van professioneel diaconaal kader en van diaconale vrijwilligers. Er zijn 'diaconale prijzen' te winnen... Kortom: sinds en in hoge mate dankzij het LPO van 1987 is er grotere helderheid geschapen in de bepaling van inhoud en setting van de diaconie, is er beleidsmatig grotere aandacht aan gegeven op het niveau van de diocesen en dekenaten / regio's; wordt eraan gewerkt de organisatie en ondersteuning van het diaconale werk te verbeteren, worden op tal van terreinen telkens opnieuw diaconale initiatieven ontplooid.

Maar toch... In het kader van de herstructurering- en bezuinigoperaties op landelijk niveau en in de bisdommen is intussen sinds 2004 de diaconale ondersteuningsstructuur drastisch afgeslankt. In de plaats van structurele subsidiering is projectfinanciering gekomen. Bovendien krijgen diaconale ondersteuningsfunctionarissen steeds meer taken in hun pakket: naast diaconie ook arbeidspastoraat, missie, ouderenpastoraat, kerkopbouw...

De impact van deze operaties doet zich ook gelden voor het parochiële pastorale kader: dat moet de zorg dragen voor meerdere 'clusters' van parochies of voor grotere gefuseerde parochieverbanden. Door de afname van het aantal priesters en het verminderde aanbod van pastoraal werk(st)ers wordt hun werkdruk groter waardoor de aandacht voor diaconie in het gedrang komt.

Niet minder ingrijpend is de invloed van de clustering van parochies op de aandacht voor en organisatie van de diaconie in de parochies zelf. In het onderzoeksrapport *Verder bouwen aan diaconie in het Bisdom Breda* werd in dit verband vastgesteld: het blijkt dat "in regionaliseringsprocessen veelal primair aandacht besteed wordt aan de organisatie van liturgie, catechese, pastoraat en gemeenschapsvorming. De zorg voor de diaconie wordt uitgesteld totdat belangrijker geachte 'interne' zaken op orde zijn. Blijkbaar wordt de diaconie niet gezien als een dienst die tot de wezenskern en -opdracht van de geloofsgemeenschap behoort, van inherent belang voor haar leven, structuur en opbouw. Diaconie wordt eerder gezien en beleefd als verantwoordelijk maatschappelijke handelen van individuele gelovigen, die zich daartoe in hun persoonlijk leven 'als christen' of 'als mens' gemotiveerd weten, dan als een intrinsieke opdracht van heel de gemeenschap. Van een intrinsiek en organisch verband tussen diaconie enerzijds en liturgie, catechese, pastoraat, gemeenschapsvorming anderzijds is dan nauwelijks of geen sprake. Bijgevolg blijven de diaconale 'motivatie-kracht' en daarmee verbonden 'mobilisatie-vermogens' van de geloofsgemeenschap als zodanig onvoldoende benut" (Meeuws 2000: 17). Weliswaar biedt het ingrijpende proces van parochiële herstructurering ging nieuwe kansen aan diaconale werkgroepen om het diaconale werk in groter verband opnieuw vorm te geven en van nieuw bloed te voorzien, zo kunnen diocesane en dekenale / regionale steunfunctionarissen melden, hoewel dat toch gewoonlijk niet zonder slag of stoot gaat (o.m. niet wanneer PCI-en aanzienlijke fondsen beheren). Maar dat dit er ook toe leidt dat in het proces van parochiële reorganisatie, waarvan het beleden doel 'vitalisering van de geloofsgemeenschap' is, aan het behartigen van diaconie even grote aandacht wordt gegeven en waarde wordt gehecht als aan de verzorging van liturgie en catechese, staat allerminst vast.

Kortom: ondanks de uitspraken van het LPO van 1987 en de inspanningen sindsdien gedaan, is de diaconie nog steeds onvoldoende geworteld geraakt in de pastorale organisatie op diocesaan en parochieel niveau om in het geweld van de herstructureringsoperaties de toekomst vol vertrouwen tegemoet te kunnen zien.

3.2 Een personeelsprobleem

In diverse onderzoeksrapporten komt het kerkelijk vrijwilligerswerk in vergelijking met andere vormen van vrijwilligerswerk getalsmatig zeer goed uit de bus.⁸⁵ Ondanks de terugloop van het aantal kerkleden en de vergrijzing

85 Zie o.m.: P. Dekker e.a. (1999), *Vrijwilligerswerk vergeleken. Nederland in internationaal en historisch perspectief*, Den Haag: SCP; P. Dekker en J. de Hart (2001a): *Kerk en kapitaal revisited: een analyse van de samenhang tussen godsdienstigheid en sociaal kapitaal in Nederland*. Paper voor de Marktdag Sociologie, Antwerpen 18 mei 2001, <www.tilburguniversity.edu/globus/people/professors/dekker/2001.3.pdf> (maart 2011); P. Dekker en J. de Hart (2001b), 'Levensbeschouwing en vrijwilligerswerk. Het belang van netwerken in een seculariserende samenleving', in: *Tijdschrift voor Humanistiek* 2(2001)8, 9-17; Bernts en Kregting 2001; R. Bekkers (2002), 'Secularisatie en veranderende motieven voor vrijwilligerswerk', in: G. Buijs en T. van der Ploeg [red.] (2002), *Pro Deo: Geïnspireerd blijven in vrijwilligerswerk*, Zoetermeer: Boekencentrum (uitgebreidere versie: <www.fss.uu.nl/soc/homes/bekkers/motieven.pdf> (maart

stelden o.m. onderzoekers van het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP) keer op keer vast, dat kerkleden gemiddeld meer vrijwilligerswerk verrichten dan niet-kerkelijken. Niet alleen in hun eigen gemeenschappen zijn zij actief, zij doen ook veel meer vrijwilligerswerk buiten hun eigen levensbeschouwelijk verband ('seculier' werk genoemd) dan leden van andere organisaties. Kerkelijk vrijwilligers zijn meer dan vier keer vaker actief in de samenleving, buiten hun eigen verband, dan wie geen kerkelijk vrijwilligerswerk verrichten: 82% versus 19% (Dekker en De Hart 2001a). Kerken waren en zijn zeer belangrijke 'gerenatoren' van vrijwillige inzet waarvan het belang voor het goed functioneren van de samenleving in de afgelopen decennia steeds meer is onderkend.⁸⁶

Bij nader toezien echter blijkt het vrijwilligerswerk in ieder geval in de r.-k. kerk er minder rooskleurig voor te staan dan het bovenstaande suggereert. Werden in 1987 nog 332.000 parochiële vrijwilligers geteld (gemiddeld 188 per parochie), volgens het KASKI-rapport *Pal voor de Kerk* waren er in 1997 285.000 vrijwilligers, gemiddeld 170 per parochie, actief op diverse terreinen (Bernts 1998: 29). Uit de antwoorden op de in Bernts' onderzoek gestelde vraag op welke velden vrijwilligers werden ingezet bleek "dat de meeste vrijwilligers bezig zijn met uitvoerende en voorwaardenscheppende zaken. De activiteiten rond gebouwen en vieringen, alsmede rond informatie en contact, beslaan samen circa tweederde van alle activiteiten. Van de inhoudelijke taken is liturgie het meest omvangrijk met 13%, terwijl de werkvelden diaconie en catechese een kleiner aandeel functies hebben, respectievelijk 8% en 5%" (47-48). Ten aanzien van het werkveld diaconie kon bovendien worden vastgesteld, dat er op dat werkveld tussen 1977 en 1987 sprake was geweest van een teruggang. Van de op het werkveld diaconie actieve vrij-willigers was in 1997 8% tussen 18 en 34 jaar, 31% tussen 34 en 54 jaar en 61% tussen 55 en 75 jaar oud (32). En in antwoord op de vraag naar de doelen (de 'mission statement') van de parochie bleken zowel pastores als vrijwilligers de persoonlijk-pastorale doelen (begeleiding bij belangrijke levensmomenten, pastorale hulp en troost) het belangrijkste te vinden, direct daarna gevolgd door de traditionele doelen (samen vieren, bidden en geloven, doorgeven van het evangelie). De maatschappelijk-politieke doelen (bewustmaking van maatschappelijke problemen, verlenen van materiële hulp) worden veel minder relevant geacht (75). Of de gegevens tien jaar later wezenlijk anders zijn is niet uit recent vergelijkbaar onderzoek op te maken, al kan wel worden vastgesteld dat de noodzaak aandacht te besteden aan maatschappelijk-politieke doelen duidelijk naar voren komt in de onderzoeken naar de bijdrage van kerken op m.n. het vlak van armoedebestrijding, financiële noodhulp, opvang van vluchtelingen en asielzoekers.⁸⁷ In de lijn van de ontwikkelingen die ik in de Inleiding signaleerde en mede gezien het nu volgende denk ik echter te mogen

2011); P. Dekker en J. de Hart (2009), *Vrijwilligerswerk in meervoud*, Den Haag: SCP.

86 Zie wat betreft het kerkelijk vrijwilligerswerk verder: hoofdstuk 3.

87 Zie wat betreft vluchtelingen en asielzoekers o.a.: Justitia et Pax Nederland (2010), *Humaniteit in vreemdelingenbewaring. Ervaringen van het r.-k. justitiepastaat*, <www.justitie-aetpax.nl/userfiles/file/Humaniteit%20in%20vreemdelingenbewaring.pdf> (maart 2011)

veronderstellen dat er geen opzienbarende verandering is opgetreden in het beeld van de diaconie zoals zojuist geschetst.

In december 2001 legde KASKI de gegevens van *Pal voor de kerk* naast die uit een aantal daarna verschenen onderzoeksrapportages, en vertaalde die in het rapport *Kritisch en loyaal* naar de situatie eind 2001 (Bernts en Kregting 2001). Daarbij ging men uit van het toenmalig aantal van circa 1.600 parochies en werd het gemiddelde aantal vrijwilligers per parochie gelijk gehouden. Zo werd geschat dat eind 2001 ongeveer 270.000 vrijwilligers in de parochies actief waren (5). De rol die parochiële vrijwilligers zichzelf toedichten is met name gericht op taken die noodzakelijk zijn voor de instandhouding van de Kerk en parochie en die het werk van anderen mogelijk maken: "Wat hen drijft is een mengeling van verantwoordelijkheid voor de parochie en (...) een stuk eigenbelang. Men ziet dat zonder eigen inzet parochie, kerkgebouw en vieringen niet kunnen voortbestaan" (28). Het zwaartepunt van de activiteiten ligt bij wat als inzet voor 'de eigen zaak' en de eigen achterban wordt beschouwd: beheer van (kerk)gebouwen, liturgie, informatie en contact. Inzet voor anderen, voor de 'goede zaak', voor diaconie, is ook volgens dit rapport met 8% aanzienlijk minder groot.

In 2005 telde de kerkprovincie vervolgens 257.900 vrijwilligers, maar sedertdien is het aantal kerkelijk vrijwilligers in 2009 met ruim zeven procent gedaald tot 239.400 waarvan vrijwel een kwart (57.000) koorleden zijn die geen andere functies of taken binnen de parochie vervullen (Kregting en Massaar-Remmerswaal 2010: 17). In het algemeen kan dus worden vastgesteld, dat de kwantiteit van het vrijwilligersbestand terugloopt, enkele locale uitzonderingen wellicht daargelaten. Bovendien vormen die vrijwilligers een sterk vergrijzende groep. Zeker wat betreft de diaconie is de ontwikkeling zorgwekkend: al in 1997 was daarin meer dan 61% van de vrijwilligers ouder dan 55 jaar, het hoogst van alle werkvelden. Het is niet te verwachten dat in de terugloop van het aantal vrijwilligers en in de leeftijdsopbouw op korte of lange termijn verbetering zal komen, gezien het gestaag afnemend aantal kerkleden. Tussen 2005 en 2009 daalde het aantal rooms-katholieken met ongeveer 1% van 4.406.000 naar 4.212.000, ruim 25% van de Nederlandse bevolking (Kregting en Massaar-Remmerswaal 2010: 19). Naar schatting van het SCP vormen de rooms-katholieken in 2020 nog slechts 10% van de totale bevolking.⁸⁸ De behoefte aan nieuwe, jonge vrijwilligers is zo gezien dus reeds nu al groot en zal in de toekomst alleen maar toenemen – in het algemeen, maar zeker ook op het werkveld van de diaconie. Uitbreiding van de recrute-ringsnetwerken, die nu nog sterk via de huidige vrijwilligers en de pastor lopen, is nodig, vooral ook als bedacht wordt dat de meeste huidige vrijwilligers zeer kerkelijk georiënteerd zijn. Een mogelijke vorm is een uitbreiding met een meer taak-inhoudelijke werving die minder parochie-institutioneel gericht is. Hierbij kan ook meer dan tot nu worden ingespeeld op interesses en vaardigheden van potentiële vrijwilligers. In dit verband is met name ook voor de diaconie van belang wat in de conclusie van *Kritisch*

⁸⁸ J. Becker en J. de Hart (2006), *Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie*. Den Haag: SCP, 54.

en *loyaal* wordt opgemerkt: "Meer fundamenteel gezien is een bezinning nodig op het karakter van de parochiële organisatie. Het lijkt erop, dat de vraag naar de mogelijkheden om vrijwilligers in te zetten pas beantwoord kan worden als we ons afvragen bij wat voor organisatie we deze vrijwilligers eigenlijk willen betrekken. En voor wie of wat men zich inzet: voor een algemeen belang, voor zichzelf en de eigen groep, voor een door anderen bepaalde missie? Of voor een combinatie hiervan, maar in welke verhouding dan?" (29). Met het signaleren van de noodzaak van een dergelijke fundamentele bezinning komen we bij het derde probleem waar de diaconie mee kampt: het probleem van haar identiteit. Dat het nodig is ons daarop te bezinnen blijkt ook als we even terugkeren naar het percentage vrijwilligers dat zich volgens de vermelde KASKI-onderzoeken van 1998 en 2001 aan diaconie wijdt: 8%. Dit lage percentage van het totaal aantal vrijwilligers contrasteert sterk met wat in onderzoeken van het SCP is opgemerkt: 82% van wie in de kerk als vrijwilligers actief is verricht ook 'seculier' werk buiten het eigen verband. Hoe is dit enorme verschil te verklaren? Ik vermoed dat het antwoord luidt dat ook een groot aantal kerkelijk vrijwilligers die niet actief zijn op het terrein van de georganiseerde parochiële diaconie, zich – naast hun activiteiten op het vlak van bestuur en beheer, vieringen en catechese, contact en informatie in eigen kring – tevens op een of andere manier inzetten voor wat in SCP-onderzoek 'seculier' werk wordt genoemd. In de gebruikelijke telling van het aantal 'diaconale' vrijwilligers wordt deze inzet kennelijk buiten beschouwing gelaten. Maar dit roept de vraag op waarom deze inzet, buiten kerkelijke kring klaarblijkelijk hoog gewaardeerd, in kerkelijk verband niet als 'diaconaal' gehonoreerd wordt. Waarom eigenlijk niet? Is dat omdat vrijwilligers deze inzet niet als vorm van diaconie zien? Speelt erin mee dat individuele inzet voor mensen in nood buiten georganiseerd kerkelijk / parochieel verband niet onder de definitie van diaconie valt zoals door het LPO gemunt?

3.3 Een identiteitsprobleem

Toen het LPO in 1987 de problemen van de diaconie in kaart trachtte te brengen, noemde het naast de organisatorische zwakte en de gebrekkige aanpak ervan ook haar inhoudelijke onduidelijkheid. Het signaleerde de neiging de sociale inzet van de kerk zó breed op te vatten, dat er ongeveer alles onder kon worden gevangen: heel het terrein van kerk en samenleving, alle christelijk maatschappelijk handelen, niet alleen het ontwikkelings- en vredeswerk maar ook missie, alle mogelijke vormen van naastenliefde. Daarom werd gepleit voor de algemene invoering van het woord 'diaconie'. Dat woord immers kon "én de *inhoud* aangeven, én de *motivatie*, én de *setting waarin*" (Zuidgeest 1987: 23).

Daarnaast refereerde het LPO echter ook aan een aspect van de identiteitszwakte van de diaconie dat niet zozeer met onduidelijke terreinafbakening van doen heeft maar met de waardering ervan in het kerkelijk leven, in het denken en handelen christenen. In de geloofsbeleving en de kerkelijke praktijk lijkt diaconie van secundair belang te zijn. "Er zijn parochianen die bij 'kerk' vooral denken aan 'het instituut en haar bedienaren' en bij 'parochie' dan ook vooral oog hebben voor datgene waartoe zij die bedienaren

gewijd achten, namelijk de verkondiging en het voorgaan in de liturgie. Solidariteit met mensen in nood wordt door hen niet gering geacht, maar beschouwd als iets dat *niet* specifiek behoort tot de 'roeping en zending van de leek' en dat gestalte dient te krijgen in andere verbanden dan die van de parochie (zoals ook eeuwenlang de praktijk was). Anders gezegd: voor hen is solidariteit met mensen in nood geen eigen taak of functie van de parochie, maar iets voor daarbuiten, waartoe in verkondiging en viering echter wel moet worden opgeroepen en toegerust. Daarnaast zijn er parochianen die bij 'kerk' vooral denken aan 'een gemeenschap van mensen die Jezus willen volgen in diens solidarisering met mensen in de marge' en die de rest in functie daarvan beschouwen. De eersten ergeren zich gemakkelijk aan wat ze noemen: horizontalisering van het geloof / politiek in de kerk. De tweeden storen zich nogal eens aan wat zij zien als: zwevend geloof / burgerlijke religie" (LPO 1988: 355).⁸⁹ De boze vermoedens over 'burgerlijke religie' worden – in een veranderd ideologisch klimaat in Nederland – niet zo vaak meer geuit. Maar in de relatief lage waardering van de diaconie in het kerkelijk leven is sinds 1987 niet zoveel veranderd. Daarvan getuigt meermaals het *Handboek diaconiewetenschap*; daarvan getuigt ook de problematische ontwikkeling die ik in de Inleiding signaleerde.

Bij die relatief lage waardering speelt volgens het LPO ook het ingrijpende veranderingsproces een rol waaraan de kerk onderhevig is. In de seculariserende Nederlandse samenleving zijn het geloof zelf, de geloofs-overdracht, de vormen van viering van het geloof problematisch geworden. Bijgevolg kan het gevoel ontstaan dat de kerk in Nederland vooralsnog genoeg heeft aan haar 'eigen' zorgen, en zich daarom ook in de eerste plaats kan en moet bekommeren, in een situatie waarin de zorg voor mensen in nood grotendeels wordt behartigd door instanties in de burgerlijke samenleving. In deze situatie kan en moet de kerk, zelf in de problemen gekomen, zich concentreren op geestelijke zaken (LPO 1988: 355-357). Bijna vijftientig jaar later lijkt er wat dit betreft in de grond eigenlijk niets veranderd (zie de Inleiding): back to basics, terug naar onze 'core business', is het parool. De diaconie is nog steeds en eens te meer in het geding.

4 Een diagnose

Al bij al vertoont de diaconie aan het begin van het derde millennium een paradoxaal beeld. Enerzijds is er sinds het LPO van 1987 veel ten goede veranderd, en geeft het diaconale 'veld' nog steeds blijk van grote dynamiek. Anderzijds echter kampt de diaconie in toenemende mate met een aantal serieuze problemen: verzwakking van de organisatorische kaders, verminderend potentieel aan 'dragere', en een voortdurend gebrek aan heldere, algemeen erkende en gewaardeerde identiteit en positie.

De problematiek waarmee de diaconie worstelt is al in 1998 in *Pal voor de kerk* helder op tafel gelegd en geanalyseerd. De in dit rapport gepresenteerde onderzoeksresultaten analyserend komt Baart daarin (114-115) tot de

89 Het gecursiveerde woordje *niet* in dit citaat ontbreekt ten onrechte in de LPO-tekst.

volgende conclusies die met name ook ten aanzien van het diaconaal vrijwilligerswerk van belang zijn:

- * De grenzen komen in zicht: de hoeveelheid werk neemt toe, de werkdruk loopt op, de (leef)tijd dat men zich überhaupt kán inzetten neemt zienderogen af, en binnenkort treden er waarschijnlijk flinke tekorten aan noodzakelijke inzet op;

- * Het kader raakt uitgeput: de arbeidsvreugde van de vrijwilligers lijkt daarbij verder in het gedrang te komen en de door hen opgebouwde beschermingen tegen te hoog gespannen verwachtingen en falen worden zwakker;

- * Het perspectief is weinig florissant: het is niet waarschijnlijk dat men gemakkelijk opvolgers vindt, noch in het huidige kader, noch binnen de kerken in het algemeen; er lijkt sprake van verzadiging, niet passende vraag en aanbod, en van (toenemende) concurrentie met buitenkerkelijke mogelijkheden tot vrijwilligersinzet;

- * Het risico van demotivatatie is reëel: er wordt te weinig aandacht gegeven aan de motivatie van het vrijwilligerskader en aan de verzorging van de spiritualiteit.

Meer in het algemeen wordt in het rapport opgemerkt dat het in de kerk ontbreekt aan de vereiste open mentaliteit en structuur die voor florerend vrijwilligerswerk noodzakelijk zijn. "De resultaten van ons onderzoek wijzen niet alleen op problemen in het huidige organisatiemodel, zoals het gebrek aan coördinatie of de vergrijzing van de vrijwilligers, maar plaatsen a fortiori vraagtekens bij de haalbaarheid van een verdere ontwikkeling van parochies in de richting van 'echte' vrijwilligersorganisaties. Een ontwikkeling die overigens de enige weg lijkt om een relatief dicht netwerk van parochies overeind te houden" (81). De in de analyse van de onderzoeksresultaten gesignaleerde kwalitatieve problemen (81-83) kunnen als volgt worden samengevat:

- * De kwaliteit van het vrijwilligerswerk is zwak, de vrijwilligers zijn vaak onvoldoende toegerust, de toerusting is onvoldoende taakgericht en specifiek.

- * De organisatie is gebrekkig: de belasting is te groot en neemt nog steeds toe; het ontbreekt veelal aan efficiëntie, duidelijke taakomschrijving en taakverdeling, en aan het stellen van prioriteiten; de coördinatie is matig; de interne communicatie is slecht; het ontbreekt aan resultaat, belangstelling en waardering; er moet meer tussen parochies worden samengewerkt, want in grotere parochies blijkt o.a. diaconie beter uit de verf te komen.

- * De attitude van pastores belemmert de uitgroei van een 'echte' vrijwilligersorganisatie; voor de professional binnen de huidige, maar zeker de toekomstige parochiële vrijwilligersorganisatie zijn geestelijk leiderschap, toegankelijkheid, begeleiding, een bindende factor zijn de taken.

- * Er is onvoldoende openheid: de parochiële vrijwilligers vormen een duidelijk kerkelijke subcultuur; dit, en de grote consensus over het belang van de pastoraal-persoonlijke en traditionele doelen van de parochie bemoeilijken een toestroom van andere vrijwilligers.

Sedert het LPO van 1987 is er, het zij nogmaals gezegd, veel ondernomen om diaconie beter op de kerkelijk kaart te zetten en beter af te stemmen op de

noden in de samenleving. Desondanks kon in 1998 blijkbaar niet geconstateerd worden: het gaat goed met de diaconie in de parochies. Integendeel, bij nader toezien bleek het toen met die diaconie in de grond helemaal niet zo goed te gaan omdat de toekomst-perspectieven weinig hoopgevend waren. Sindsdien is er ontegenzeggelijk opnieuw veel werk verzet ter bevordering ervan. Gezien evenwel de problematische ontwikkeling zoals geschetst in de Inleiding, gezien ook hetgeen hierboven te berde is gebracht aangaande het organisatieprobleem, het personeelsprobleem en het identiteitsprobleem waarmee de diaconie kampt, kan met het oog op de toekomst van de diaconie in de parochies kan het volgende bij wijze van diagnose gezegd worden. Aan het begin van het derde millennium staat de Nederlandse Rooms-Katholieke Kerk wat betreft haar diaconie voor twee grote uitdagingen: een praktische en een theologische.

Praktisch gezien moet de kerk een antwoord zien te vinden op het steeds nijpender probleem van het groeiend tekort aan gekwalificeerd diaconaal vrijwilligerskader. Terwijl de nood in de samenleving toeneemt en het appèl – ook vanuit de politiek, o.a. in het kader van de Wet Maatschappelijke Ondersteuning (WMO) – op de kerk zoals hierboven aangevoerd navolant groter wordt, raakt de diaconie vanwege de voortgaande ontkerkelijking in personeelsnood. Zoals gezegd: de grenzen komen of zijn in zicht, het kader raakt uitgeput, het perspectief op vernieuwing van het kader belooft weinig goeds, het risico op demotivatatie van het huidige vrijwilligersbestand is reëel, aan de motivatie van vrijwilligers en de verzorging van de spiritualiteit wordt te weinig aandacht geschonken.⁹⁰ Hoe en waar soelaas te vinden in deze nood? Studies over diaconaal vrijwilligerswerk beperken zich er veelal toe uitwegen in technisch-organisatorische richting te wijzen: modern management, werken met projecten, aansluiten bij de wensen van de 'nieuwe' aan flexibele levensvoering gewende vrijwilliger (zie: hoofdstuk 3). Aan een diepgaander reflectie over doel en middelen van diaconie ontbreekt het daarbij vaak.

Theologisch bezien staat de kerk voor de opdracht haar recentelijk steeds luider klinkende officiële belijdenis te verduidelijken en te concretiseren, dat diaconie – tezamen met vieren, leren en gemeenschapsopbouw – een onmisbare pijler is van het gelovig leven en werken, dat diaconie kerk-'constituerend' (verkondiging van de Blijde Boodschap metterdaad) is en dus wezenlijk voor de 'zending' van de kerk in de wereld. In verschillende hedendaagse documenten worden diaconie en zending/missie van de kerk zoals al gezegd zeer nauw met elkaar verbonden, vaak in één adem genoemd. Daar-

90 Vgl. in dit verband ook: M.-J. Jansen en G. Zuidberg (2008), *Pastores gaan voorbij. Witboek over kracht en pijn van vrijwilligers in de katholieke kerk*. Baarn: Ten Have. De auteurs laten hierin aan de hand van vaak bewogen getuigenissen zien hoe vrijwilligers de huidige trend ervaren: zij zetten zich veelal met groot gevoel van verantwoordelijkheid in voor hun geloofsgemeenschap maar voelen zich nu vaak weggezet, monddood gemaakt en niet meer serieus genomen. De kerk als kleine, levende gemeenschap wordt naar hun ervaring helaas ook nog dikwijls door parochiefusies doodgedrukt. De grote zorg van de kerkleiding lijkt het veilig stellen van de rechtgelovigheid, de handhaving van wet en regels te zijn, de grootst mogelijke nadruk ligt op eucharistie en sacramenteel leven, en niet de pastorale bekommernis om mensen.

mee lijkt zich in onze dagen de cirkel der geschiedenis weer eens te sluiten: zoals in de oerkerk en vervolgens in de 19^e eeuwse Nederlandse r.-k. kerk 'zending' en 'diaconie' van de kerk elkaar insloten, zo moet dat nu gezien worden – zegt men. In hedendaagse reflecties van beleidsinstanties over de zending van de kerk echter wordt die zending zodanig in termen van 'evangelisatie' geformuleerd dat daarin met het oog op de versterking van de identiteit van de kerk prioriteit wordt gegeven aan concentratie op liturgie, geloofsbeinning en -verkondiging, en de diaconie niet gezien wordt als gelijkoorspronkelijk behorend tot de 'core business' van de kerk. Tegen deze achtergrond is het de prangende vraag, wat 'diaconie' in het verband van de zending van de kerk nu eigenlijk kan/moet inhouden. In de oerkerk en eeuwen daarna wist de kerk dat; vanaf het begin van de 19^e tot op de helft van de 20^e eeuw wist de kerk in Nederland dat eveneens; weet zij het nu ook? Hoe kan zij – onder radicaal veranderde omstandigheden – overeenkomstig haar evangelische opdracht in woord en daad present zijn bij behoeftigen en noodlijdenden, aan de onderkant van de samenleving, in achterstandswijken en aldus gestalte geven aan haar intrinsieke diaconale zending? Op deze indringende vraag moet de huidige Nederlandse r.-k. kerk in het licht van de geloofstraditie een relevant antwoord zoeken.

Een relevant antwoord op de hierboven geformuleerde vragen zal in ieder geval suggesties moeten bevatten inzake een 'goede' organisatie van de diaconie, want dat is een van de noodzakelijke hoewel onvoldoende voorwaarden van parochiële diaconie (vgl. LPO 1988: 372-375). Dat antwoord zal bovendien aanwijzingen moeten bevatten over de vraag hoe bevorderd kan worden dat de diaconie bij het krimpend ledental van de kerk toch door het bestaand vrijwilligerskader gedragen kan blijven worden, en wat van belang is als men nieuwe vrijwilligers voor het diaconale werk wil vinden en binden. En ten slotte, bovenal, moet dat relevante antwoord een normatieve en richtingwijzende visie op diaconie bevatten die het mensen die zich voor de naaste in nood inzetten, mogelijk maakt in hun 'profane' inzet inderdaad het 'heilige', in elementaire mensendienst sublieme godsdienst te ervaren. Zonder dit laatste zal in het personeelsgebrek van de diaconie niet voorzien kunnen worden en zal ook elke organisatie (hoe goed ook) in de lucht blijven hangen. Ook voor de diaconie geldt wat voor elke onderneming geldt: niet de organisatorische en personeelsvragen zijn primair doch visie en programma.

De hierboven gepresenteerde probleemanalyse en de daarop gebaseerde diagnose in termen van twee grote uitdagingen geven ons een eerste antwoord op de vraag die de bisschoppenconferentie in het Ad Limina rapport van 2004 stelde en die in deze studie aan de orde is, de vraag namelijk of een duidelijker geprofileerd diaconaal beleid wenselijk en mogelijk is. Zulk beleid is niet slechts wenselijk doch dringend noodzakelijk. Als we nu willen weten wat een dergelijk beleid zou moeten inhouden wijzen de kwesties die in de twee bovenvermelde grote uitdagingen vervat zijn ons de richting. Al bij al bevatten zij de drie vragen die ik in de Inleiding, in het overzicht van de hoofdstukken van deze studie, aldus formuleerde:

- Wat is nodig voor een goede organisatie van de diaconie onder de voorwaarden van de moderne ontwikkelingen in kerk en maatschappij? Daaraan is hoofdstuk 2 gewijd.
- Welke wegen kunnen begaan worden om (nieuwe) vrijwilligers voor het diaconale werk te vinden en te binden? Op deze vraag wordt in hoofdstuk 3 ingegaan.
- Met behulp van welke inhoudelijke visie kan de diaconie zodanig in perspectief gezet worden dat haar intrinsieke waarde door de geloofsgemeenschap en door mensen persoonlijk in het licht van het geloof als weg van Godsontmoeting erkend en beleefd kan worden? Daarover gaat het in hoofdstuk 4 en navolgende.

2 DIACONIE – GOED GEORGANISEERD

“Het eigenlijke subject van de verschillende katholieke organisaties die een charitatieve dienst verlenen is de Kerk zelf en wel op alle niveaus, te beginnen bij de parochies en dan via de particuliere kerken tot aan de universele Kerk”.¹

Toen het Landelijk Pastoraal Overleg (LPO) van de Nederlandse Kerkprovincie zich in 1987 in het kader van haar centrale thema ‘geloofsverdieping’ wilde bezinnen op de dienst van de kerk in de samenleving, plaatste het niet toevallig de parochiële diaconie als eerste op de agenda en besprak het pas daarna de katholieke maatschappelijke organisaties. Het deed dat vanuit een bepaalde visie op de parochie, namelijk die welke paus Johannes Paulus II bij gelegenheid van zijn bezoek aan Nederland in 1985 formuleerde: parochies “zijn het eerste orgaan voor pastoraat en sociaal werk” (LPO 1988: 372; cursief HM). Zijn opvolger Benedictus XVI is blijkens bovenstaand citaat dezelfde mening toegedaan. In de parochiële diaconie is de basis van de kerk als het eigenlijke subject van de *diaconia caritatis* aan de orde.²

Vanuit deze visie op de parochie als primaire drager van de diaconale activiteiten van de kerk schonk het LPO met recht en reden grote aandacht aan de kwestie van de *organisatie* van de parochiële diaconie. Het stelde weliswaar met genoegen vast, dat over de aandacht in en buiten de kerk voor mensen in nood veel positiefs te melden viel, maar constateerde tegelijk dat de diaconie in het parochiële leven veelal een marginale positie innam.³ Ter verklaring daarvan wees het LPO onder meer op de zwakke organisatie van het diaconale werk en de gebrekkige aanpak ervan. Het signaleerde een gebrek aan goede communicatie tussen diverse groepen en pastores, onvoldoende programmatisch en weinig systematisch werken, zonder voldoende duidelijke doelstelling, te weinig aandacht voor mogelijke weerstanden, de neiging om soms meer óver problemen van mensen te spreken dan mét mensen met die problemen (360-361). Ter verbetering van deze gebrekkige praktijk gaf het LPO zelf enkele concrete handreikingen in de overtuiging, dat een goede organisatie van de parochiële diaconie – waarin planmatig, met heldere en haalbare taken, met passende ondersteuning en in goede communicatie met het diocesaan en landelijk niveau gewerkt wordt – een

1 Benedictus XVI, *Deus caritas est*, 32.

2 Van het belang van de *diaconia caritatis* zegt de encycielik: “De caritatieve organisaties van de Kerk vormen [...] een *opus proprium*, één van haar hoogsteigen opdrachten, waarbij zij niet als medewerker fungeert, maar als rechtstreeks verantwoordelijke zelf handelt en datgene doet wat overeenstemt met haar wezen. Van de beoefening van de liefdadigheid als gemeenschappelijk geordende activiteit kan de Kerk nooit vrijgesteld worden...” (29). De centrale plaats van de parochie in deze *diaconia*, dienst van de liefde, wordt ook benadrukt in de beleidskadernota van het Aartsbisdom Utrecht *In Gods Naam Doen*: “Het uitgangspunt van deze kadernota is dat parochies of plaatselijke geloofsgemeenschappen de primaire dragers zijn van de diaconale activiteiten van de Kerk” (47).

3 Illustratief daarvoor achtte het LPO de folder van de actie Kerkbalans '87 die een beschrijving van vrijwilligerswerk in parochies bevatte zonder ook maar met één woord te repen van diaconale vrijwilligers (1988: 354).

noodzakelijke voorwaarde is voor de “verdere uitbouw in de kerk van de navolging van Jezus in diens solidarisering met mensen in nood” (362). Tegelijk stelde het LPO echter vast dat er behoefte was aan bezinning over de vraag hoe bevorderd kan worden dat een parochie als geheel zich ontwikkelt tot een diaconale gemeenschap. Er was wel een grote hoeveelheid diaconaal materiaal voorhanden dat zich toespitste op één bepaalde problematiek of actie, maar ter beantwoording van de algemenere en principiële vraag waren pas eerste pogingen ondernomen.

De beraadslagingen en adviezen van het LPO zijn in de navolgende jaren niet zonder gevolgen gebleven, zoals in het voorgaande hoofdstuk is geconstateerd. Er veranderde het nodige in positieve zin wat betreft de organisatie en aanpak van de diaconie in de parochie. Deze veranderingen werden begeleid en gestimuleerd door studies en publicaties over de aard en taak van de diaconie en concrete handreikingen en praktijkvoorbeelden voor het diaconale werk in de parochies.⁴ Wat betreft echter het door het LPO gesignaleerde gebrek aan bezinning over de vraag hoe bevorderd kan worden dat een parochie als geheel zich ontwikkelt tot een diaconale gemeenschap werd, afgezien van enkele waardevolle aanzetten, minder vooruitgang geboekt.⁵ Weliswaar publiceerden met name Duitstalige theologen meerdere praktisch-theologische studies van soms respectabele omvang over deze kwestie, maar die muntten vaak uit in diepgravende theoretische beschouwingen en analyses en bevatten weinig systematisch uitgewerkte en praktisch hanteerbare aanwijzingen voor een goede organisatie van parochiële diaconie die direct toepasbaar zijn in de Nederlandse situatie.⁶ Het is blijkbaar niet eenvoudig theoretische uitgangspunten en inzicht

4 Zie voor een aantal van dergelijke publicaties in de periode tot 2000 de lijst van geraadpleegde literatuur in: Meeuwis (2000).

5 Te noemen zijn bv.: H. Spee en Ph. Cremer, ‘Een diaconale gemeenschap? Graag... maar hoe?’, *Praktische Theologie* 1987/5; Platform Diaconale Ecclesiologie (1988), *Naar een diaconale ecclesiologie, ter wille van een dienende kerk*, manuscript, Rotterdam; T. van den Hoogen (1989), ‘De dilemma’s van diaconaal pastoraat. Het voorbeeld van Limburg’, in: *Praktische Theologie* 1989/4; H. Spee 1992. In breder verband werd het thema aan de orde gesteld in o.m. de themanummers van het tijdschrift *Praktische Theologie*: ‘Wegen van de kerk naar de samenleving’ (1988/2) en ‘Arbeid: een verborgen dimensie van het pastoraat?’ (1990/4), en door R. Scholten, ‘Bouwstenen voor een pastorale organisatie’, in: *Praktische Theologie* 1991/5. Zie tevens naast de in de Inleiding vermelde studies van J. van der Ven en J. Hendriks om.: A. Baart en B. Höfte [red.] (1994), *Betrokken hemel, betrokken aarde. Naar een praktische theologie van lokale kerkopbouw*, Baarn: Gooi & Sticht; H. van Hout [red.] (1996), *Geloven in de Randstad. Op zoek naar een moderne christelijke levenspraktijk*, Rotterdam: DPC; F. Keesen (1996), ‘Van priesterkerk naar diaconale gemeenschap’, in het themanummer ‘Veertig jaar ontwikkeling in het diaconaat’ van *Kerugma* 40(1996)5. Van groot belang is natuurlijk ook het al meermaals genoemde in 2004 verschenen Handboek Diaconiewetenschap *Barmhartigheid en Gerechtigheid*.

6 Zie onder veel meer, afgezien van de reeds genoemde werken van H. Haslinger en andere Duitstalige auteurs: A. Hollweg (1976), *Gruppe, Gesellschaft, Diakonie. Praktische Erfahrungen und theologisches Erkennen*, Stuttgart: EVV; N. Mette und M. Blasberg-Kuhnke (1986), *Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000. Zur Situation und Zukunft der Pastoral*, Düsseldorf: Patmos; I. Cremer und D. Funke [Hg] (1988), *Diakonisches Handeln. Herausforderungen – Konfliktfelder – Optionen*, Freiburg: Herder; P. Eicher und N. Mette [Hg] (1989), *Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas*, Düsseldorf: Patmos; O. Fuchs (1990), *Heilen und Befreien: der Dienst am nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral*, Düsseldorf:

ten om te zetten in een praktisch hanteerbaar model voor de opbouw van een diaconale parochie, een lokale geloofsgemeenschap die haar 'missie' ook in de diaconie beleeft in woord en daad. Dat is o.m. ook het gebrek van het Handboek Diaconiewetenschap *Barmhartigheid en Gerechtigheid*. Het geeft wel concrete handelingsvoorbeelden uit verleden en heden, bevat tal van min of meer concrete suggesties, maar behandelt het thema van de organisatie van de diaconie in de lokale geloofsgemeenschappen niet als zodanig.

Tegen deze achtergrond richt ik in dit hoofdstuk mijn blik op de parochie. Ik doe dat onder het opzicht van de vraag die het LPO in 1987 al aan de orde stelde: die naar de *goede organisatie* van de diaconale activiteiten in de parochie. Deze vraag werd aan het eind van het eind van het vorige hoofdstuk als volgt geformuleerd: wat is nodig voor een goede organisatie van de parochiële diaconie onder de voorwaarden van de moderne ontwikkelingen in kerk en maatschappij? Ik stel deze vraag in het perspectief van wat ook het LPO destijds van het grootste belang achtte: de opbouw van een diaconale parochie.

Bij het zoeken naar een antwoord op deze vraag volg ik in het onderstaande de weg van de 'metareflectie'. Ik grijp namelijk kritisch terug op een onderzoeksproject dat ik eerder uitvoerde in het bisdom Breda. Doel van dit onderzoek was: een praktisch hanteerbare bijdrage te leveren aan de verbetering van het diaconale werk in de parochies. Het had de pretentie dat op zó'n manier te doen, dat tegemoet gekomen werd aan de behoefte aan bezinning op de vraag hoe de parochie zich als geheel ontwikkelt tot een diaconale gemeenschap, anders gezegd: het had de pretentie een 'praktijktheorie' van diaconie op te leveren. Gezien dit doel en deze pretentie hanteer ik dit onderzoek nu als 'case studie' en vraag mij daarbij af wat eruit te leren valt ter beantwoording van de vraag die in dit hoofdstuk aan de orde is. Ik zet daartoe drie stappen. In paragraaf 1 presenteer ik de casestudie. In paragraaf 2 zie ik kritisch wat bij nader toezien de waarde ervan is. In paragraaf 3 formuleer ik kort mijn conclusies. Tot slot geef ik in paragraaf 4 aan tot welke volgende stappen op mijn zoektocht dit hoofdstuk mij brengt.

1 Verder bouwen aan diaconie in het bisdom Breda – een casestudie

Het onderzoek dat als casestudie fungeert is door mij in opdracht van de toenmalige Raad voor Diaconie van het bisdom Breda uitgevoerd in de periode van 1 november 1997 tot 1 november 1999. Het had als titel: '*Verder bouwen aan diaconie in het bisdom Breda*'. In april 2000 werd het eindrapport

Patmos; H. Steinkamp (1994), *Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde*, Mainz: Grünewald; Th. Strohm [Hg] (1997), *Diakonie in Europa. Ein internationaler und ökumenischer Forschungsaustausch*, Heidelberg: Winter; N. Mette und H. Steinkamp (1997), *Anstiftung zur Solidarität: praktische Beispiele der Sozialpastoral*, Mainz: Grünewald; A. Götzelmann [Hg] (2003), *Diakonische Kirche: Anstöße zur Gemeindeentwicklung und Kirchenreform*, Heidelberg: Winter; K. Gabriel und K. Ritter (2005), *Solidarität und Markt: de Rolle der kirchlichen Diakonie im modernen Sozialstaat*, Freiburg: Lambertus. Zie voor enkele recente voorbeelden uit de praktijk van en handreikingen voor parochies in Duitsland: <www.caritas.de/55411.html> (maart 2011).

gepresenteerd (Meeuws 2000).⁷ Het rapport viel in twee grote delen uiteen: in deel I werd verslag gedaan van het verrichte onderzoekswerk en de daarin verworven inzichten; op basis daarvan werd in deel II een beredeneerd advies ter bevordering van de parochiële diaconie gegeven. Aan de hand van de drie hoofdstukken van deel I doe ik hieronder, deels met enige uitvoerigheid en voor het overige mij beperkend tot een samenvatting in enkele hoofdpunten, verslag van dit onderzoek: in een eerste stap werd een *breed conceptueel kader* ontwikkeld (1.1), dat vervolgens is geoperationaliseerd in een *organisatiemodel* (1.2), waarop ten slotte een gefaseerd *plan van interventies* ter implementatie werd geschetst (1.3). Ter afsluiting van deze verslaglegging komt de in het project voorziene *evaluatie* kort ter sprake (1.4). Vooraf echter worden hieronder eerst de aanleiding, doelstelling, probleemstelling, locatie en methodische weg van het onderzoeksproject beschreven.

De *aanleiding* voor het onderzoeksproject was dat al geruime tijd, met name in de kring van de dekenale werkers voor diaconie in het bisdom Breda, de behoefte gesignaleerd werd aan gericht onderzoek naar de feitelijke, wenselijke en mogelijke organisatie van de parochiële diaconie. In september 1996 stelde de toenmalige ambtelijk secretaris van de Raad voor Diaconie in het bisdom Breda, drs. H. Perry, een concept op voor een diaconaal onderzoeksproject. In 1997 werd daarover contact opgenomen met de Stichting KLVMA (later Actioma geheten) te Den Bosch. Het overleg leidde in september 1997 tot overeenstemming. Terwijl de Raad voor Diaconie de opdrachtgever was, was KLVMA de eerstverantwoordelijke voor de opzet, inrichting en uitvoering van het project. Per 1 november 1997 werd de onderzoeker voor twee dagen per week aangesteld ten behoeve van een project van twee jaren.

Het onderzoeksproject kreeg als *doelstelling* mee: “ten behoeve van de parochiële diaconie een organisatie- en interventiemodel te ontwikkelen, dat kan bijdragen aan een tastbare verbetering van de diaconale praktijk in het Bisdom Breda” (Meeuws 2000: 5). Het was dus uitdrukkelijk productgericht: het moest een organisatiemodel ter verbetering van parochiële diaconie en een interventiemodel ter implementatie daarvan opleveren.

Met deze doelstelling hing een bepaalde *probleemstelling* samen. Verbetering van de diaconale praktijk in parochies achtte de Raad voor Diaconie nodig “gezien de problematische situatie waarin de diaconie verkeert tengevolge van processen van schaalvergroting, veranderend commitment van mensen, en de gebrekkige integratie van diaconie in de parochie” (5). Deze drie aspecten van de probleemsituatie werden in het onderzoek de ‘kernkwesaties’ genoemd.

Als *locaties* voor de uitvoering van het onderzoek koos de Raad mede in overleg met de betreffende dekenale diaconale werkers: de regio / samenwerkingsparochie Breda-Noord in het dekenaat Breda, en de regio / Inter Parochiële Vereniging Made in het dekenaat Noordrand. Bij aanvang van het project lagen van de hand van de twee dekenale diaconale werkers, als

⁷ Een korte weergave ervan gaf: M. Jenniskens (2000), ‘Crisis als kans; verder bouwen aan parochiële diaconie’, in: 1-2-1 *Katern* 28(2000)16.

lid van de 'begeleidingsgroep' bij het onderzoek betrokken, beschrijvingen van de twee regio's voor, toegespitst op de bestaande diaconale infrastructuur en praktijk welke overigens in de twee regio's aanzienlijk verschilden.⁸

De *methodische weg* die in het project gekozen werd om tot concrete aanbevelingen te komen, was die van een combinatie van theorie- en praktijkonderzoek. Het model ter verbetering van de diaconale praktijk zou verkregen moeten worden langs de weg van het vooraf uitdenken en vervolgens doen uitvoeren en evalueren van een innovatieve impuls in de bestaande diaconale praktijk. Meer precies waren in het project vijf elementen resp. fasen voorzien, die evenzoveel taken voor de onderzoeker inhielden: verkennen, ontwerpen, uitvoeren, evalueren, rapporteren en adviseren (5-6).

De *verkenning* beoogde: a) de 'kernkwesities' zowel praktisch als theoretisch uitdiepen t.b.v. de te ontwerpen gewenste organisatorische structuur voor parochiële diaconie; b) aan de hand van theoretische en praktische inzichten nagaan hoe die structuur 'geïmplementeerd' kon worden. Aan de verkenning zouden de diaconale werkers met praktijkinformatie bijdragen, en tevens was doorvoor consultatie van externe deskundigen op praktisch-theologisch, sociologisch,agogisch terrein voorzien. (Er werden in feite tien externe deskundigen geconsulteerd). Op de probleemverkenning volgde het *ontwerpen* van de organisatie- en implementatiemodellen ten behoeve van een passende impuls aan de diaconie in de twee regio's. Opdat die impuls inderdaad 'passend' zou zijn moest die zo goed mogelijk toegesneden worden op a) de feitelijke problematiek enerzijds en b) het mogelijke draagvlak anderzijds. In de fase van de *uitvoering* moest het tevoren ontworpen diaconale organisatie-model vervolgens aan de hand van een gestructureerd en gedifferentieerd plan van interventies, volgens een welbepaald tijdsplan, en met behulp van de twee betrokken diaconale werkers en van geëigende lokale groepen/personen, in de twee onderzoeksregio's worden toegepast, 'geïmplementeerd'.

Volgens de opzet van het project zouden langs deze drie stappen de benodigde gegevens op zodanig geordende wijze verzameld moeten worden, dat zij geschikt zouden zijn voor een *evaluatie* met behulp

8 Ten aanzien van de Regio Breda-Noord lag tevens voor: J. Jansen (1995), *Regionale samenwerking in Breda-Noord. Draaiboek van een fusieproces van vier parochies*, in: P. Bergmans e.a. (1995), *Krachten bundelen. Interparochiële samenwerking nader beschreven*, Rotterdam: DPC; Kerngroep Breda-Noord (1997), *Kerkelijke presentie in Breda-Noord, advies aan de Stuurgroep Toekomst Pastoraat over het beleid in de parochie Breda-Noord* (manuscript). In meer algemene zin waren voor het onderzoek de volgende publicaties van het Bisdom Breda van belang: H. Ernst (1985), *Dienst van de parochies, regio's, dekenaten, bisdom aan de samenleving. brief van bisschop H. Ernst van Breda, met drie bijlagen ter toelichting en ondersteuning*, Breda: Overweg; Bisdom Breda (1987), *Regionale samenwerking*, Breda: DPC; Bisdom Breda (1994), 'Regio en Regionaal Leiderschap', in: *Analecta Bisdom Breda, 1994; Persdienst Bisdom Breda* (1995), *Samenwerking van parochies. Een beknopte handleiding voor bestuurders*, Breda: DPC (Bisdom Breda Brochure 29).

van een gestandaardiseerde evaluatietechniek. Het gehele project moest uiteindelijk worden afgesloten met een gedegen *rapportage* op basis van de verzamelde en geëvalueerde gegevens.

In de uitvoering van het project is getracht de theorie- en praktijkgegevens zodanig op elkaar te betrekken, dat de combinatie van de afzonderlijke elementen een 'praktijktheorie' van diaconie zou opleveren: een breed conceptueel kader, een organisatiemodel en een plan van interventies. Ik geef nu weer wat het onderzoeksproject ten aanzien van deze elementen opleverde.

1.1 Een breed conceptueel kader

Het doel van het onderzoeksproject was: bijdragen aan een tastbare verbetering van de diaconale praktijk in de parochies in het Bisdom Breda. De verbetering daarvan werd verwacht van een te ontwerpen organisatiemodel. Het doel was dus: de bevordering van een 'betere' diaconie door middel van een 'betere' organisatie. De veronderstelling was klaarblijkelijk, dat diaconie beter wordt wanneer de organisatie ervan goed wordt opgezet.

Om nu te kunnen bepalen wat een 'betere' diaconie respectievelijk een 'betere' organisatie zouden kunnen zijn, was een soort standaard nodig, een ideaal-model, een richtinggevend idee van 'goede' diaconie resp. van 'goede' organisatie ervan. Dat idee van de richting waarin ter verbetering van de diaconale praktijk moest worden gedacht en gewerkt, zou geleverd moeten worden in een 'praktijktheorie' van diaconie. Zo'n praktijktheorie zou in ieder geval de volgende vier elementen moeten bevatten: een goed begrip van de maatschappelijke en kerkelijke *context* waarin diaconie gesitueerd is en waarop zij dus afgestemd moet zijn, een *normatief concept* van goede diaconie, inzicht in de maatstaven voor een goede *organisatie* van parochiale diaconie, begrip van de eisen die onder *handelingstheoretisch* opzicht aan de parochiële diaconie moeten worden gesteld.

1.1.1 Diaconie in de context van maatschappelijke en kerkelijke ontwikkelingen
De Raad voor Diaconie van het bisdom Breda plaatste het project ter verbetering van de parochiële diaconie in een bepaalde context. De problematische situatie waarin de diaconie verkeerde werd in verband gebracht met drie factoren: de processen van *schaalvergroting* en *veranderend commitment* van mensen, en de *gebrekkige integratie van diaconie in de parochie*. De werking van de drie factoren was op beide onderzoekslocaties waarneembaar. Zowel in de regio Made als in de regio Breda-Noord was sprake van schaalvergroting in de vorm van gemeentelijke herindeling enerzijds als van clustering van parochies anderzijds. Het veranderend commitment van mensen kwam tot uiting in afnemende kerkgang en kerkelijk lidmaatschap en in de toenemende moeite die het kostte vrijwilligers te vinden en te binden. De gebrekkige integratie van diaconie in de parochie hield in, dat het diaconale werk geen of onvoldoende deel uit maakte van het algemene pastorale beleid en niet of nauwelijks systematisch verbonden was met de gebruikelijke liturgische en catechetische activiteiten in de parochie.

In het onderzoeksproject werd een poging gedaan deze maatschappelijke en kerkelijke context theoretisch te verhelderen aan de hand van een sociologische analyse van het proces van modernisering. Aan de hand van wat de sociologen Van der Loo en Van Reijen in hun boek *Paradoxen van modernisering* te berde hadden gebracht werd 'modernisering' opgevat als een overkoepelend begrip waaronder een verwarrend geheel van verschijnselen en deelprocessen wordt gevat.⁹ Over modernisering worden bovendien in allerlei theorieën heel verschillende en vaak (schijnbaar) tegenstrijdige uitspraken gedaan. Om in deze verwarring ordening te brengen zochten de auteurs in hun boek een formule waarmee de verschillende verschijnselen van en theorieën over modernisering in één conceptueel kader geplaatst konden worden. Gebruik makend van hun analyses werden in het onderzoek de processen van schaalvergroting en veranderend commitment van mensen en de gebrekkige integratie van diaconie in de parochie belicht vanuit de processen van differentiatie, daarmee samenhangende schaalvergroting en schaalverkleining, en individualisering (Meeuws 2000: 11-21).

Het proces van schaalvergroting hangt, aldus de auteurs, samen met het uiteenvallen van vroegere collectieve verbanden in kleinere, gespecialiseerde eenheden: schaalverkleining. Dit proces wordt gevat in het begrip *differentiatie*. Na verloop van tijd ontstaat de behoefte deze afzonderlijke eenheden weer op elkaar te betrekken in een algemener organisatorisch verband op landelijk, Europees of zelfs mondiaal niveau: schaalvergroting. Het proces van differentiatie heeft impact op de onderlinge solidariteit in de samenleving. Het wordt voor mensen steeds ingewikkelder om te bepalen met wie en hoe zij in de moderne samenleving solidair kunnen zijn. De vroegere 'zuilen' zijn verdwenen, plaatselijke centra voor zorg en welzijn zijn opgegaan in regionale instellingen, en organisaties die zich inzetten voor de strijd tegen onrecht brengen een hele wereld van problematiek binnen in de leefwereld van kleine groepen en individuele mensen in bv. Nederland.

Door dit proces van differentiatie (schaalverkleining en schaalvergroting) komt het individu centraal te staan: *individualisering*. Het 'wij'-gevoel verdwijnt. Het individu krijgt meer speelruimte, meer vrijheid. Maar tegelijk wordt de speelruimte ook onoverzichtelijker. In een samenleving die steeds grootschaliger en onoverzichtelijker wordt en waarin het proces van individualisering voortschrijdt, is 'solidariteit' in toenemende mate een abstract begrip aan het worden. Maar in diezelfde samenleving wordt de behoefte aan solidariteit steeds groter omdat ook sociale problemen als armoede, uitsluiting en eenzaamheid steeds groter, onoverzichtelijker en moeilijker te hanteren zijn. In dit paradoxale proces wordt solidariteit minder vanzelfsprekend en gecompliceerder dan vroeger. In hun vrijwillige

9 L. van der Loo en W. van Reijen (1993), *Paradoxen van modernisering, een sociaal-wetenschappelijke benadering*, Muiderberg: Coutinho.

inzet voor anderen moeten mensen veel meer hun eigen weg zoeken en daarbij worden zij meer geleid door persoonlijke voorkeuren en behoeften dan door voorgegeven culturele identifikatiekaders en organisatiestructuren. Hun engagement zal minder 'totaal' zijn, tijdelijker, kritischer ook. Hun voorkeur zal uitgaan naar concrete projecten, waartoe zij zich vanuit henzelf kunnen verhouden, die ook van belang zijn voor hun eigen leven. Volgens bepaalde interpretaties houdt deze ontwikkeling in, dat er sprake is van afnemende solidariteit, maar dat valt nog te bezien. In ieder geval kan vastgesteld worden, dat de betrokkenheid van mensen verandert.¹⁰

Deze processen van differentiëring, daarmee samenhangende schaalverkleining en schaalvergroting, en van individualisering gaan niet aan de kerk voorbij. Zo zijn in de r.-k. kerk pastoraat, liturgie, catechese, diaconie, gemeenschapsofbouw en missie/zending als onderscheiden werkvelden georganiseerd. Bovendien neemt de kerk met haar opvattingen en normen een aparte en steeds geringere plaats in de samenleving in (secularisering), en wordt haar meer en meer een beperkte functie toebedeeld: behartiging van de 'religieuze' behoeften van haar leden. Individuen bepalen tegelijk meer en meer zelf of en in welke mate zij tot een kerk willen behoren. Als gevolg daarvan loopt het aantal vaste kerkleden terug (ontkerkelijking) en nemen steeds meer mensen slechts bij bepaalde gelegenheden aan kerkelijke activiteiten deel. Ontkerkelijking en gedeeltelijke kerkelijkheid zijn de weerslag van het proces van modernisering in zijn verschillende gedaanten.

Als gevolg van de ontkerkelijking en de toenemende partiële kerkelijkheid zijn in de kerk processen van regionalisering, clustering en fusie van parochies in toenemende mate onontkoombaar geworden. Het op schaalvergroting gericht beleid heeft officieel tot doel de vitaliteit van de parochies te vergroten. Het is echter nog maar de vraag of schaalvergroting inderdaad ook een vitaliserende uitwerking heeft op de parochiële diaconie. In de schaalvergroting krijgen vrijwilligers in het algemeen te maken met grotere, in eerste instantie meer anonieme verbanden, waarmee zij zich zeker in eerste instantie niet of nauwelijks verbonden voelen. Dat vitaliseert hun betrokkenheid over het algemeen niet echt. In het proces van parochiële schaalvergroting gaat de aandacht bovendien vaak primair uit naar de organisatie van liturgie, catechese, pastoraat en gemeenschapsvorming; diaconie speelt daarbij een secundaire en bijkomstige rol.¹¹ Blijkbaar wordt diaconie niet gezien als een dienst die tot de wezenskern en wezensopdracht van de geloofsgemeenschap behoort, maar meer als verantwoordelijk maat-

10 Meer hierover in hoofdstuk 3.

11 Soms lopen weliswaar diaconale werkgroepen voorop in het zoeken en organiseren van inter-parochiële samenwerking en van nieuwe diaconale verbanden in samengevoegde parochies. Maar deze ontwikkeling verloopt juist hierom her en der vrij soepel, omdat deze werkgroepen zich vrij voelen van de 'last' die rust op samenwerking / samenvoeging van het werk op liturgisch en catechetisch terrein: zij hebben niet met 'geloofszaken' van doen (aldus informatie van J. Maasen, staffunctionaris van het bisdom Rotterdam, in het najaar van 2009). Dit bevestigt en versterkt echter het beeld dat de diaconie als min of meer losstaand van het leven en werken van de geloofsgemeenschap ervaren en behartigd wordt.

schappelijk handelen van individuele gelovigen. De vitaliserende werking die diaconie voor de geloofsgemeenschap kan hebben blijft dan onvoldoende benut.

Ten gevolge van het proces van modernisering, de weerslag daarvan op de kerk – zich uitend in toenemende ontkerkelijking en gedeeltelijke kerkelijkheid – en de doorwerking hiervan in het proces van parochiële schaalvergroting, bevindt de parochiële diaconie zich in een problematische situatie. In het licht van de maatschappelijke en kerkelijke schaalvergroting, de afnemende plaats en functie van de kerk in de samenleving, en de problematische situatie van de parochiële diaconie ligt de vraag voor de hand of het niet verstandiger, want bevorderlijk voor een ‘goede’ diaconie, zou zijn de diaconie bovenparochieel te organiseren, in een grootschaliger, eventueel zelfs landelijke structuur.¹² Hoe aanlokkelijk dit organisatorisch gezien ook lijkt, in het onderzoeksrapport wordt opgemerkt dat dit in feite zou betekenen dat de marginale plaats van de diaconie in de parochie aanvaard en bestendigd wordt. Door alle kaarten op schaalvergroting te zetten wordt diaconie feitelijk afgezonderd van het organische verband met liturgie, catechese, pastoraat en gemeenschapsofbouw, terwijl dat organische verband theologisch gezien nu juist essentieel is voor het leven van de christelijke geloofsgemeenschap.

1.1.2 Een normatief concept van diaconie

Gezien deze contextsituatie werd in het onderzoek gezocht naar een normatief concept van diaconie. Een gang door de relevante literatuur maakte al aan het begin van het project duidelijk dat er wel (uitvoerige) theologische studies bestonden over de inhoud van het begrip diaconie in het algemeen, maar dat er veel minder was nagedacht over de inhoud van parochiële diaconie in het bijzonder, en nauwelijks of niet over de organisatie ervan. Tevens bleek niet alleen uit de literatuurstudie maar ook uit de praktijkverkenning dat er in het veld groot gebrek bestond aan duidelijk, theoretisch en praktisch verantwoord zicht op diaconie in de context van de moderne Nederlandse samenleving en kerk.

Een uitzondering hierop vormde het slotdocument van het LPO van 1987. Dat had zich immers uitdrukkelijk en uitvoerig over parochiële diaconie en over de organisatie ervan geuit. Haar omschrijving van parochiële diaconie was sindsdien ook algemeen gangbaar geworden. Toch achtte ik deze omschrijving niet geschikt voor wat mij voor ogen stond: het ontwerpen van een praktijktheorie van diaconie. De omschrijving van diaconie als “allerlei manieren waarop groepen van christenen (waaronder parochies) zich solidariseren met mensen in nood en/of werken aan het oplossen van maatschappelijke problemen” had mijns inziens teveel het karakter van een praktijkbeschrijving, weliswaar met normatieve lading maar onvoldoende normatief

12 In het rapport wordt in dit verband verwezen naar M. Thung (1976), *The Precarious Organisation. Sociological Explorations of the Church's Mission and Structure*, The Hague/Paris: Mouton; id. (1977), ‘Een ander model voor een missionaire kerk; een organisatorische benadering’, in: *Wereld en Zending* 7(1977)2; id. (1990), ‘Kerken miskennen hun middenveld’, in: *Praktische Theologie* 1990/4.

doordacht. De beperking van diaconie tot wat *groepen van christenen (waar- onder parochies)* doen werd door het LPO op pragmatische gronden, zonder theologische argumentatie, verdedigd: diaconie is een ‘kerkelijk’ woord dat niet-christenen niet graag op hun inzet voor anderen ‘geplakt’ willen zien. Hierbij bleef onduidelijk hoe dat handelen van niet-christenen theologisch gewaardeerd zou moeten worden, en hoe het zich verhoudt tot het diacoonaal handelen van christenen. Maar juist deze onduidelijkheid bleek in de praktijkverkenningen een van de ‘kwalen’ van de parochiële diaconie te zijn, en aanleiding te geven tot allerlei vragen. Parochianen zetten zich samen met anderen (christenen en niet-christenen) buiten het parochiële verband voor allerlei zaken in – was dat nu ook ‘diaconie’ of niet? En als het dan geen diaconie mocht heten, was diaconie dan alleen wat uitdrukkelijk ‘kerkelijk’ gewaarmerkt was? Maar hoe zat het dan met de motivatie van de vrijwilligers in en buiten de parochie die hun inzet primair als een kwestie van gewone ‘humane’ verantwoordelijkheid verwoordden? Kon je gezien deze onduidelijkheden niet beter gewoon doen wat je hand je te doen gaf zonder je te hoeven vermoeien met kwesties van kerkelijke identificatie, legitimatie en organisatie?¹³

Tegen deze achtergrond achtte ik het destijds noodzakelijk in het onderzoek een normatief concept van diaconie te hanteren dat haar niet op voorhand beperkt tot het georganiseerde handelen van groepen christenen, waaronder parochies, en het toestond van meet af aan de inzet voor mensen in nood van alle mensen, individueel of in groep, theologisch te waarderen. In het onderzoeksproject werd daarom een *breed concept* van diaconie gemunt. Voor dit concept ging ik zoals al vermeld te rade bij Haslinger (1996, met name: 124-126).¹⁴ In het licht van het geloof (dus: gezien vanuit God, in Christus’ Geest) omschreef ik in het rapport diaconie in brede zin als volgt:

“Al dat concrete handelen dat door wie dan ook – christen of niet, hoe dan ook gemotiveerd, op grond van een kerkelijke opdracht of niet, individueel of collectief of in welk verband dan ook, anoniem of publiek, officieel of privé, spontaan of planmatig, in welke vorm dan ook – ten behoeve van noodlijdenden verricht wordt met als enige doel dat die mens in nood als mens in menselijke waardigheid en bestemming erkend wordt en ‘terecht’ (tot zijn/haar recht) komt” (9).

Uitgaande van deze begripsomschrijving van diaconie in brede zin werd in het rapport in twee stappen verhelderd wat onder ‘goede’ diaconie verstaan zou moeten worden: onder het opzicht van haar doel en onder het opzicht van haar effect.

Gezien vanuit haar *doel* werd gesteld: diaconie is ‘goed’ te noemen wanneer zij aan haar doel beantwoordt, en dat wil zeggen: “Zij heeft niet tot

¹³ In het rapport werd omtrent de diaconie een paradoxaal geheel van klachten en kwalen vermeld waardoor zij onaantrekkelijk wordt. Enerzijds bleek diaconie beleefd te worden als vaag, weinig kerkelijk, abstract, chaotisch, willekeurig; anderzijds als veeleisend, te kerkelijk, beperkt, saai, ongestructureerd (44).

¹⁴ Op de begripsomschrijving van Haslinger kom ik in hoofdstuk 5 terug.

doel enig kerkelijk (missie, bekering, kerkopbouw), maatschappelijk (sociale cohesie, integratie, orde en rust) of persoonlijk (moreel welbevinden, een plaats in de hemel) belang te behartigen. Zij dient slechts de mens-in-nood in haar/zijn elementair menselijk belang; dat is haar enige doel. Diaconie die dat doel niet voorop stelt is geen 'goede' diaconie" (9-10).

Onder het opzicht van haar *effect* werd diaconie 'goed' genoemd wanneer zij een tweeledige uitwerking heeft: niet alleen noodlijdenden hebben er baat bij, ook noodlenigers. "Volgens de christelijke traditie immers behoort 'goed-doen-om-niet' aan de medemens in nood tot de kern van het kerkelijk en gelovig leven. En samen met heel de religieuze en humane traditie van de mensheid houdt het christendom vol dat belangeloos omzien naar de naaste die nood lijdt tot het wezen van mens-zijn behoort. In de lijn van deze tradities moet derhalve gezegd worden, dat goede diaconie aan haar vruchten herkend kan worden: zij doet niet alleen de noodlijdenden maar ook de noodlenigers goed. Daarom is het een criterium voor goede diaconie dat mensen - individueel en gemeenschappelijk - groeien in mens zijn, in liefde, hoop en geloof, en dat de geloofsgemeenschap zelf verrijkt wordt in haar dienst van het Woord en Eredienst. Als dat niet gebeurt, klopt er iets niet in de diaconie. Dan wordt zij een zware last in plaats van een bron van vreugde; dan wordt zij een formele plicht in plaats van genadegave; dan doet zij uiteindelijk niemand deugd" (10).

Deze algemene begripsbepaling vooropgesteld werd vervolgens bepaald wat meer bepaald onder *parochiële diaconie* kon worden verstaan. Daarbij werd erkend en gewaardeerd dat er in allerlei vormen en maten al volop diaconie bestaat buiten de parochiële organisatiestructuren. Daarom werd onderscheid gemaakt tussen: diaconie *buiten* de parochie (in andere kerkelijke verbanden en in de samenleving), diaconie *in* de parochie (van individuen en groepen op eigen initiatief), en diaconie *van* de parochie. Voor dit laatste werd in het rapport het begrip 'parochiële diaconie' gereserveerd:

"Parochiële diaconie is dat diaconale handelen dat in officieel beleid door de parochie wordt georganiseerd t.b.v. noodlijdenden in en buiten de parochie" (10).

In aansluiting op wat eerder gesteld was over doel en effect van diaconie in algemene zin kon nu ten slotte in het rapport geformuleerd worden wanneer sprake is van 'goede' parochiële diaconie.

Benadrukt werd, dat de parochiële diaconie – uiteraard uitdrukkelijk christelijk gemotiveerd, van de parochie uitgaand, in naam van de geloofsgemeenschap verricht – niet tot *doel* heeft nieuwe leden te werven, het parochieleven te activeren, de liturgie te verlevendigen, de verkondiging te actualiseren enzovoort. Haar doel is geen ander dan dat van diaconie als zodanig: behartiging en bevordering van het menswaardig leven van noodlijdenden. Van goede parochiële diaconie kan geen sprake zijn als dit doel niet wordt nagestreefd.

Aan de verwezenlijking van dit doel draagt de parochiële diaconie bij door haar eigen, beperkte, *taak* te vervullen. Die taak is: met de middelen

die haar ter beschikking staan de reeds bestaande diaconie in en buiten haar grenzen, in kerk en samenleving, bevorderen en waar nodig en mogelijk eigen initiatieven nemen. Van goede parochiële diaconie kan geen sprake zijn als zij haar eigen mogelijkheden en grenzen niet erkent. Diaconie is, net zoals vieren, leren en gemeenschapsvorming, een constituerend element en wezenlijk levensbeginsel van de parochie als christelijke geloofsgemeenschap. Bijgevolg moet gezegd worden: een geloofsgemeenschap, i.c. een parochie, die de diaconie niet naar behoren behartigt, doet niet alleen de noodlijdenden maar ook zichzelf tekort. Zonder diaconie wordt haar erediensdienst voorsluitend en haar woorddienst loos gepraat, en is haar geloof dood. Daarom moet diaconie in en door geloofsgemeenschap zó behartigd worden dat zij ook positieve *effecten* heeft voor het menselijk en gelovig leven van de gemeenschap zelf en haar leden. Daartoe is het nodig dat de gebrekkige integratie van de diaconie in het gangbare parochiële leven ongedaan wordt gemaakt. Zolang de diaconie aan de marge van het gemeenschapsleven beoefend wordt, is onvoldoende sprake van 'goede' parochiële diaconie (11).

1.1.3 Maatstaven voor een goede organisatie van parochiële diaconie

Parochiële diaconie werd in het onderzoeksrapport gekenmerkt als een vorm van beleidsmatig handelen. Zoals in alle beleidsmatig handelen wordt in de parochiële diaconie een bepaald doel nagestreefd, met het oog waarop bepaalde taken verricht en middelen ingezet worden. Opdat dit beleidsmatige handelen goed kan verlopen, is een bepaalde organisatie nodig. Die organisatie moet zodanig zijn ingericht dat het handelen, in ons geval: de parochiële diaconie, *doelgericht, doeltreffend en doelmatig* kan verlopen.¹⁵

Van een *doelgerichte* organisatie is sprake wanneer a) het *doel* van het handelen helder is, b) de *verantwoordelijkheid* voor het handelen op de verschillende niveaus van de organisatie (bestuur, middenkader en uitvoerenden) duidelijk is, c) een *beleidsplan* voorhanden is waarin functies en taken op het doel worden afgestemd, en d) de *voorwaarden* geschapen worden voor de uitvoering van dit beleidsplan: financieel, personeel, organisatorisch.

Van een *doeltreffende* (= effectieve) organisatie is sprake wanneer a) haar doelstelling aan een *reële behoefte* beantwoordt, b) aan die behoefte inderdaad wordt *voldaan* overeenkomstig bij die behoefte *passende criteria*, zodat c) *gewenste effecten* bereikt en ongewenste effecten vermeden worden.

Van een *doelmatige* (= efficiënte) organisatie is sprake wanneer ter realisering van het gestelde doel en van de gewenste effecten a) de *beschikbare middelen* b) binnen de *bestaande mogelijkheden en grenzen* c) zo *efficiënt* mogelijk worden benut.

¹⁵ In het rapport werd in dit verband verwezen naar: A. Braam (1988), *Leerboek bestuurskunde; tekstboek A*, Muiderberg: Coutinho; D. Keuning en D. Eppink (1987), *Management en Organisatie. Theorie en toepassing*, Leiden/Antwerpen: Stenfert Kroese; C. Zwart (1977), *Gericht veranderen van organisaties. Theorie en praktijk van het begeleiden*, Rotterdam: Lemniscaat.

1.1.4 Eisen in handelingstheoretisch opzicht

Bovenstaande maatstaven voor een goede organisatie werden in het onderzoeksrapport geformuleerd ten aanzien van parochiële diaconie als beleidsmatig handelen dat op een of andere manier gericht is op verandering. In het algemeen dienen in elk op verandering gericht beleid vier 'functies' aanwezig te zijn: *signaleren, plannen, uitvoeren, evalueren*. Ten aanzien van de parochiële diaconie werd in het rapport vervolgens opgemerkt, dat het een bepaalde vorm van beleidsmatig handelen is. Gesteld werd, dat parochiële diaconie geen instrumenteel handelen is: zij heeft niet tot doel met behulp van technische middelen materiële zaken te produceren. Haar doel is het op zo'n manier tegemoet te komen aan de behoefte van noodlijdenden dat die uit de nood geholpen worden of tenminste enig soelaas in hun nood ervaren. Hoewel daartoe ook 'instrumenten' (materiële middelen, financiële ondersteuning) en strategisch opereren nodig kunnen zijn, is diaconie als zodanig een vorm van *communicatief handelen*: zij beoogt welbewust een veranderingsproces bij mensen tot stand te brengen waarin zowel noodlijdenden als noodlenigers – met al hun behoeften en vermogens – geïnvolveerd zijn ten dienste van een meer humaan leven. Omdat het in het geval van parochiële diaconie ten diepste om de humaniteit van mensen gaat, krijgen de genoemde functies daarin volgens het rapport een morele lading, worden ze in een normatief kader gezet:¹⁶

* *Signaleren*: allereerst moeten de behoefte, het verlangen of lijden van noodlijdenden überhaupt worden gezien. Men moet er oog voor willen hebben, *aandacht* aan willen schenken, en het als dringend probleem erkennen.

* *Plannen*: 'zien' is pas de eerste stap, op zich alleen nog maar de constatering van een feit. Die constatering moet vervolgens op een of andere manier betrokken worden op eigen of andermans morele *verantwoordelijkheid*. Men moet zich op betrokkenheid willen laten aanspreken en de verantwoordelijkheid organiseren. Daartoe is een actieplan nodig waarin de aandacht doelgericht geoperationaliseerd wordt: wat moet / kan door wie, hoe, met welke middelen (tijd, ruimte, personeel, financiën) gedaan worden? Zo worden de voorwaarden geschapen om metterdaad hulp te kunnen bieden. Over het algemeen behoort ook fondsenwerving tot de voorwaarden-scheppende sfeer; wie geld doneert stelt ánderen in staat de daad bij het woord te voegen.

* *Uitvoeren*: dat plan moet vervolgens geïmplementeerd worden, in *actie* worden omgezet, anders blijft het bij goede bedoelingen. Die actie moet met de benodigde *competentie* worden uitgevoerd, opdat zij doelmatig en doeltreffend kan zijn. Deze eis houdt in dat de actie *passend* moet zijn naar de aard en maat van de behoefte, en overeenkomstig de bekwaamheden van de direct betrokkenen.

16 Het rapport verwijst hier naar J. Tronto (1993), *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, New York/London: Routledge.

* *Evalueren*: om te kunnen bepalen of de ondernomen actie doeltreffend en doelmatig is, is *feedback* nodig zowel van de kant van degenen voor en met wie ze ondernomen werd als van de zijde van degenen door wie ze werd uitgevoerd. Daartoe moeten ze *aanspreekbaar* willen zijn voor evaluatieve vragen: wordt het beoogde doel bereikt? Zijn de aandacht, betrokkenheid, hulp passend? Wordt op efficiënte manier van de beschikbare middelen gebruik gemaakt? Wat zijn de effecten voor alle betrokkenen? De evaluatie kan leiden tot bijstelling van de actie, beëindiging ervan of tot nieuwe actie.

1.2 Een organisatiemodel voor goede parochiële diaconie

Na aldus een breed conceptueel kader ontwikkeld te hebben zijn de verschillende elementen ervan in het onderzoek geoperationaliseerd in een organisatiemodel voor goede parochiële diaconie. Dat gebeurde zeer uitvoerig, met ver doorgevoerde onderscheidingen en in meerdere schema's (24-38). Ik geef hieronder de hoofdzaken ervan.

1.2.1 Operationalisering van het normatief concept van diaconie

Uitgaande van de inhoudelijke bepaling van diaconie in een breed normatief concept werd onderscheid gemaakt tussen wat diaconie in het algemeen en wat parochiële diaconie in het bijzonder is, tussen de verschillende dimensies ervan en tussen doel, effecten en taken. Tezamen leverden deze onderscheidingen een maatstaf op voor goede parochiële diaconie.

Algemeen en bijzonder

Het gepresenteerde brede diaconiebegrip impliceerde dat de parochiële diaconie niet alles kan en niet alles hoeft te doen wat diaconaal nodig en mogelijk zou zijn. Ter behartiging van het doel van alle diaconie heeft zij een eigen, beperkte taak, die hierin bestaat: de reeds bestaande diaconie in en buiten haar grenzen, in kerk en samenleving, bevorderen en waar nodig en mogelijk eigen initiatieven nemen. De uitvoering van deze taak kan via verschillende strategieën verlopen (die theologisch gezien samenhangen met de eigen aard en zending van de kerk als 'sacrament' van heil Gods in de wereld):

- *communicatie*: het 'weten' omtrent menselijke nood en hulp in de nood stimuleren en verspreiden, zowel intern als extern;
- *coöperatie*: samenwerking met die instanties/groepen/personen die zich in kerk en samenleving al op leniging van de gesignaleerde nood richten;
- *compensatie*: waar nodig en mogelijk doen wat anderen niet (kunnen) doen;
- *correctie*: de tekort schietende gang van zaken in de maatschappelijke of kerkelijke omgang met noodlijdenden aanklagen en wegen zoeken om misstanden juridisch, sociaal, politiek, economisch enz. recht te laten trekken.

Wanneer in de parochiële diaconie deze mogelijke vormen van taakuitvoering niet goed worden waargenomen, zou zij het risico lopen ondoelmatig en inefficiënt te werk te gaan.

Meerdere dimensies

In theologisch perspectief werd parochiële diaconie fundamenteel bepaald als constitutief en integraal aspect van kerk-zijn als zodanig; pas in tweede instantie is diaconie aan te duiden als een werkveld, een afzonderlijke sector. Bijgevolg kan heel het kerkelijk leven en kunnen alle andere wezenlijke aspecten ervan, liturgie, catechese, pastoraat, gemeenschapsvorming, onder diaconaal opzicht beschouwd worden. En omgekeerd geldt, dat diaconie onder het opzicht van het geheel en de andere wezenlijke aspecten daarvan ter sprake gebracht kan worden. Dit inzicht leidde ertoe dat in de parochiële diaconie de volgende dimensies onderscheiden konden worden:

- *zorg* voor de mens in nood (het poimenisch aspect van kerk-zijn);
- *solidariteit* tussen mensen (het koinonisch aspect van kerk-zijn);
- *strijd* voor een rechtvaardiger samenleving (het sociaal-ethisch aspect van kerk-zijn);
- *bidden en vieren* (het liturgische aspect van kerk-zijn);
- *leren en verkondigen* (het catechetische aspect van kerk-zijn).

Dit inzicht in de meerdimensionaliteit van diaconie onderbouwde op haar beurt de stelling dat de diaconie – omwille en ter wille van haar meerdimensionale karakter – geïntegreerd moet zijn in héél het kerkelijk leven, in het totale parochiële beleid. Als dat niet het geval is, lijden zowel de diaconie als de geloofsgemeenschap en haar leden schade en wordt eventueel ook de noodlijdenden zelf tekort gedaan.

Doel, effecten en taken

Gezien het doel van parochiële diaconie werd daarin elke vorm van direct (kerkelijk) eigenbelang uitgesloten. Maar omdat in de parochiële diaconie niet alleen noodlijdenden met hun behoefte maar ook noodlenigers en de gemeenschap als zodanig betrokken zijn, moet goed onderscheid gemaakt worden tussen doel en effecten en tussen gewenste en ongewenste effecten. In verband hiermee moet in de parochiële diaconie onderscheid gemaakt worden tussen haar taak ten aanzien van de noodlijdenden en taken ter behartiging van de behoeften van de noodlenigers en de geloofsgemeenschap zelf. Het *doel* van parochiële diaconie is dat de mens-in-nood tot zijn/haar elementair menselijke recht komt. Het *gewenste effect* ervan is dat zowel de noodlijdenden als de noodlenigers en de gemeenschap daadwerkelijk verbetering van de kwaliteit van hun menselijk en/of gelovig leven ervaren. Het *ongewenste effect* ervan is dat noodlijdenden en noodlenigers en de gemeenschap in hun fundamentele menselijke en/of gelovige integriteit aangetast worden doordat hun waardigheid als subject niet of onvoldoende erkend wordt. Dat gebeurt bijvoorbeeld als zij slechts als instrument gebruikt of als object van zorg behandeld worden, of als zij uitgeput worden door een teveel aan werk en een tekort aan goede zelfzorg.

Welnu: om de gewenste effecten te bereiken en ongewenste effecten te vermijden heeft de parochiële diaconie tot *taak*:

- goede zorg te besteden aan de behoeften, mogelijkheden en ervaringen van de diaconaal handelenden, ze 'mystagogisch' te begeleiden;

- hun ervaringen en inzichten vruchtbaar te maken voor de (geloofs) gemeenschap;
- de eigen vermogens van de gemeenschap, niet alleen op personeel en financieel vlak maar vooral ook haar spirituele en intellectuele vermogens (vieren en leren), aan te spreken.

Opdat haar doel nagestreefd kan worden, met het oog op de bevordering van de gewenste en het vermijden van ongewenste effecten en ter wille van haar eigen taken, achtte het rapport het terecht dat de diaconie in het gangbare parochiële leven als specifiek werkveld, in een afzonderlijke sector, georganiseerd wordt. Zij moet daarin over de benodigde materiële en immateriële middelen kunnen beschikken (geldelijke en beleidsmatige ondersteuning, vorming en scholing, spirituele verdieping). Waar dat niet het geval is bestaat het gevaar dat haar doel, effecten en taken onvoldoende aandacht krijgen; dan zou geen of onvoldoende sprake zijn van goede parochiële diaconie.

Een maatstaf

Aldus werd een aantal criteria geformuleerd die tezamen een maatstaf vormden voor goede parochiële diaconie. Deze maatstaf luidde: parochiële diaconie is niet *dán* al goed wanneer zij op haar doel gericht is; zij moet ook voor alle betrokkenen de gewenste effecten sorteren. Naarmate dit doel duidelijker nagestreefd wordt en de gewenste effecten meer gerealiseerd worden, naar die mate benadert zij het ideaal, is er sprake van betere parochiële diaconie. Wanneer dit minder of niet het geval is, is sprake van een minder goede of slechte parochiële diaconie. In deze maatstaf wordt dus een kwaliteitscontinuüm geformuleerd, een lijn tussen 'goed' en 'slecht'. In de praktijk bevindt de parochiële diaconie zich – gezien haar beperkte mogelijkheden – ergens op een punt van deze lijn, beweegt zij zich op dit continuüm.

1.2.2 Operationalisering van de inzichten betreffende de context

Gezien de maatschappelijke processen van schaalvergroting en veranderend commitment van mensen en de impact daarvan op de kerk werd in het rapport gesteld, dat de organisatie van parochiële diaconie gesitueerd moest worden in het bredere kader van bovenparochiële (diaconale) structuren in kerk en samenleving. Wat de gepresenteerde inzichten betekenden voor de organisatie van goede parochiële diaconie, werd als volgt aangegeven:

Schaalvergroting

Het proces van parochiële schaalvergroting heeft zowel negatieve als positieve gevolgen. Negatief: de lijnen met het grondvlak worden langer, onpersoonlijker, abstracter; en de samenhang tussen de gespecialiseerde eenheden op lokaal en bovenlokaal niveau wordt meer bureaucratisch dan inhoudelijk bepaald. Positief: schaalvergroting biedt mogelijkheden voor lokale en bovenlokale werkverdeling, specialisatie en samenwerking. Voor de organisatie van goede parochiële diaconie in het kader van parochiële schaalvergroting is het zaak dat zij

- gekenmerkt wordt door *openheid* voor de strategieën van communicatie, coöperatie, compensatie, correctie;
- zich (mede) richt op noden en behoeften ter plekke, op het organiseren en/of ondersteunen van *kleinschalige* initiatieven en projecten;
- de *inhoudelijke samenhang* tussen diensten en organen op lokaal en bovenlokaal vlak bevordert.

Als dit niet het geval is, kan de parochiële diaconie niet doelgericht, doeltreffend en doelmatig werken; dan blijft zij abstract en marginaal en kan zij mensen onvoldoende motiveren, aldus het rapport.

Veranderend commitment

Het veranderend commitment van mensen heeft tot gevolg dat de parochiële diaconie in crisis is geraakt. In die crisis zag het rapport zowel een bedreiging als een kans. Bedreiging: het traditionele reservoir van kerkelijke vrijwilligers raakt uitgeput. Kans: de uitdaging om de grenzen van de gebruikelijke kaders te overschrijden en nieuwe wegen te zoeken om mensen te mobiliseren voor een diaconale inzet die past bij hun motivatie en bij het appèl dat de samenleving op de verantwoordelijkheid van mensen en kerken doet. De parochiële diaconie neemt deze kans waar wanneer haar organisatie erop gericht is a) concrete *projecten van beperkte omvang en duur* te ontwikkelen die appelleren aan *persoonlijke betrokkenheid* bij de 'klus' zonder dat lidmaatschap van de hele 'club' gevraagd wordt, zodat ook vrijwilligers van buiten het eigen ledenbestand geworven kunnen worden; b) goede aandacht te besteden aan de *verwachtingen en mogelijkheden, de behoeften en ervaringen* van vrijwilligers; en c) te werken aan de *vorming en voeding van een diaconale spiritualiteit* door de existentiële behoeften van vrijwilligers te erkennen, diaconale ervaringen uit te diepen en (eigen) religieus erfgoed aan te spreken.

Een parochiële diaconie die niet zo is georganiseerd, is – zo oordeelde het rapport – niet toegesneden op de uitdagingen van de hedendaagse samenleving en niet aantrekkelijk voor moderne vrijwilligers.

In breder structureel verband

De situering van de parochiële diaconie in het brede kader van (diaconale) structuren in kerk en samenleving hield volgens het rapport voor goede parochiële diaconie drie zaken in: aan haar organisatie zijn kerkelijke randvoorwaarden gesteld; de al bestaande diaconie in de samenleving helpt haar het eigen domein te bepalen; de culturele en sociaal-economische ontwikkelingen en de herziening van het stelsel van sociale zekerheid leveren de thema's die zij op haar agenda kan zetten.

Onder het 'domein' van parochiële diaconie werd verstaan: het aspect van menselijke nood waarop zij zich, gezien haar eigen aard en het bredere maatschappelijk verband waarin zij gesitueerd is, met name moest / kon richten. Dat domein werd gezien als tegelijk beperkt en breed. Het wordt enerzijds *beperkt* door de voorzieningen die al in de samenleving bestaan om in alle mogelijke aspecten van

menselijke nood te voorzien. Anderzijds is haar domein ook *breed*: zij richt het oog op de mens-in-nood precies 'als mens', onder het opzicht van zijn/haar waardigheid als subject (in gelovige termen geformuleerd: als geschapen naar Gods beeld en gelijkenis). In het rapport werd ervoor gepleit dat de parochiële diaconie zich, gezien haar aard en beperktheid primair concentreert op zorgzame betrokkenheid en solidaire presentie.

Het rapport concludeerde: een parochiële diaconie waarin geen rekening gehouden wordt met de randvoorwaarden die haar door kerkelijke regelingen worden gesteld, komt voor grote organisatorische problemen te staan. Als zij zich niet primair concentreert op haar eigen domein verliest zij haar oriëntatie en stelt zij zich voor onuitvoerbare opgaven. En als zij de keuze van haar thema's niet afstemt op de maatschappelijke noden, loopt zij het risico dat de eigen behoeften van de geloofsgemeenschap haar agenda bepalen.

1.2.3 Operationalisering naar niveaus van verantwoordelijkheid, functies en taken
Ten slotte werd in het rapport geconcretiseerd wie (welke groepen) op welk niveau van de organisatiestructuur van de parochiële diaconie volgens eigen verantwoordelijkheid onderscheiden functies te vervullen hadden en de betreffende taken moesten uitvoeren: het parochiebestuur, het middenkader (stuurgroep diaconie + PCI) en het 'grondvlak' (de vrijwilligers). Aan het bestuur werd kort gezegd de algehele beleidsvorming en -bewaking toebedeeld, aan het middenkader de coördinatie van de werkzaamheden, aan de vrijwilligers de uitvoering ervan (zij dienden zich daartoe te laten informeren en zo nodig te vormen en toerusten). Van de pastores werd, gezien hun ambt, verwacht dat zij hoe dan ook – maar met name motiverend en inspirerend – bij alle functies en taken op alle niveaus betrokken zouden zijn.

1.3 Een plan van interventies

Teneinde het organisatiemodel ter verbetering van de parochiële diaconie in de praktijk te implementeren werd een uitvoerig en zeer gestructureerd plan van interventies opgesteld, waarvan in het kader van mijn 'program evaluatie' m.n. het volgende van belang is. Lering trekkend uit de feitelijke gebrekkige gang van zaken in het project formuleerde het rapport op voorhand een viertal randvoorwaarden voor het welslagen van het interventieplan (54-65), in het rapport "een omvattend diaconaal ontwikkelingsproject" genoemd (54):

- er zou sprake moeten zijn van een zo breed mogelijk *draagvlak* voor het interventieplan;
- het moest afgestemd zijn op de *feitelijke problematiek* in het werkveld;
- er moest rekening worden gehouden met het *dynamisch karakter* van het veld;
- en er moest een bepaalde *methodiek* gevolgd worden. Dit laatste hield in: van buiten af worden planmatig een aantal interventies gepleegd, gedra-

gen door externe en interne actoren in onderlinge samenwerking; impulsen van buitenaf en intern beleid moeten op elkaar zijn afgestemd; daarvoor zijn korte communicatielijnen tussen de externe en interne dragers van het project nodig; externe veranderaars moeten over de benodigde interne verankering in het veld beschikken teneinde tegelijk als expert en als organisch deskundige te kunnen opereren; de eigen deskundigheid en inbreng van interne actoren worden opgenomen in de opzet en uitvoering van het interventieplan.

Gezien deze randvoorwaarden werd de dekenale diaconale werker als primair verantwoordelijke 'actor' van het interventieplan bestempeld. Deze werker is op grond van zijn taak en zijn plaats in het werkveld de aangewezen gelegitimeerde functionaris om een interventieplan ter opbouw of verbetering van de parochiële diaconie op te zetten en uit te (doen) voeren. Omdat deze functionaris de medewerking van anderen nodig had, richtte het interventieplan zich op drie doelgroepen: het bestuur, de pastores, en de vrijwilligers. Naar bevind van zaken kon de dekenale werker specifieke werkdoelen bepalen. Maar als zodanig had het interventieplan enkele kerndoelen op het oog, die samenhangen met de eigen verantwoordelijkheden en taken van de onderscheiden doelgroepen. Wat betreft het bestuur: verbetering van diaconaal beleid en diaconale organisatie. Wat betreft de pastores: ontwikkelen van een aantrekkelijke visie op diaconie, concretisering ervan in hun handelen, integratie van de diaconie in liturgie, catechese, pastoraat en gemeenschapsofbouw. Wat betreft de vrijwilligers: de bevordering van doelgericht, doeltreffend en doelmatig diaconaal handelen waartoe zij zich zo nodig moesten laten vormen en toerusten (55-60).

1.4 De evaluatie

In de onderzoeksopzet was voorzien, dat na de implementatie van het organisatiemodel de verzamelde gegevens met behulp van een gestandaardiseerde techniek geëvalueerd zouden worden. Daar is het niet van gekomen (zie hieronder). Het project werd afgesloten met het aanbieden van het rapport inclusief een advies aan de Raad voor Diaconie, zonder dat het interventieplan als zodanig was uitgevoerd en zonder de voorziene evaluatie. Voor deze gang van zaken werden in het rapport zelf de volgende redenen genoemd die met een aantal omgevingsfactoren van doen hebben (48-52).

Na aanvang van het project bleek al spoedig dat er op de twee onderzoekslocaties, bij de pastores, besturen en vrijwilligers, groot gebrek bestond aan informatie over het project, de doelstelling en opzet ervan; bij aanvang ontbrak het aldus aan draagvlak in het werkveld. De betrokken dekenale functionarissen voor diaconie van hun kant bleken geen duidelijkheid te hebben over hun positie in het project, kwamen niet voldoende toe aan de voorziene inbedding in het veld en het mobiliseren van de noodzakelijke expertise, onderhielden nauwelijks of geen structurele banden met parochiële bestuurs- en beleidsinstanties; het ontbrak hen ook aan voldoende tijd. Mede daardoor vergde de fase van 'verkennen' van de praktijksituatie veel meer tijd dan in de opzet van het project voorzien, en startte de fase van het 'ontwerpen' aanzienlijk later dan voorzien. Ten slotte wreekte zich in de fase

van de 'uitvoering' dat het op een van de onderzoekslocaties, ondanks daartoe ondernomen moeizame pogingen, niet lukte alsnog voldoende draagvlak te creëren. Op de andere onderzoekslocatie lukte dat beter. Daar werd wel een aantal geplande activiteiten uitgevoerd, maar het hele interventieplan kon ook daar onmogelijk binnen de looptijd van het project worden verwerkt.

Meer in het algemeen moest worden vastgesteld dat het veld waarop het project zich met een ontwikkelingsplan richtte, niet stabiel was maar dynamisch, steeds sterk in beweging. Om daarbij te kunnen aansluiten moest in het project van meet af aan meer dan voorzien aandacht besteed worden aan de procesgang in de gegeven situatie. Die situatie was ingewikkeld, weerbarstig en veranderde voortdurend: pastores gingen en kwamen; functies en taken wisselden; besturen waren bezig met lopend beleid, werden geconfronteerd met onverwachte problemen, zetten nieuwe beleidslijnen uit; vrijwilligers(groepen) waren druk met reguliere activiteiten, namen nieuwe taken op zich, beëindigden hun werkzaamheden... Voor de onderzoeker, die volgens de opzet van het project 'op afstand' moest opereren, was het vrijwel ondoenlijk steeds terdege op de hoogte en goed bij de tijd te zijn. Met als gevolg dat niet alleen in de ontwerpfase de plannen keer op keer door ontwikkelingen in het veld werden ingehaald, maar ook de implementatie van de ontworpen modellen in het gedrang kwam door de gang van zaken in de concrete situatie (53).

En zo leverde het project uiteindelijk wel een product op – een lijvig rapport met theoretische beschouwingen, organisatie- en implementatiemodellen weergegeven in deels zeer gecompliceerde schema's, en een advies – maar niet het resultaat dat bij de start ervan beoogd werd: een bij de praktijk 'passende' innovatieve impuls, een impuls die niet alleen de verbetering van de parochiële diaconie tot doel had maar daaraan ook getoetst zou zijn.

2 De casus nader bezien

Het project beoogde ten behoeve van de parochiële diaconie een organisatie- en interventiemodel te ontwikkelen, dat zou bijdragen aan een tastbare verbetering van de diaconale praktijk in het bisdom Breda. Gezien het feit dat er inderdaad een doordacht organisatie- en interventiemodel werd ontwikkeld, kan het project geslaagd genoemd worden. Maar dit is slechts de halve waarheid in het licht van het advies aan de Raad voor Diaconie waarmee het onderzoeksverslag eindigde: "Nu het nog kan dient de parochiële diaconie in de regio's van het bisdom Breda opgebouwd of verbeterd te worden met behulp van een weloordacht interventieplan" (66). In de woorden 'nu het nog kan' werd de veronderstelling geuit, dat er op dát moment – eind 1999, begin 2000 – in het bisdom nog voldoende financiële middelen, diaconale werkers en vrijwillig kader aanwezig waren om zo'n interventieplan in de regio's van het bisdom te kunnen doen uitvoeren, terwijl verwacht moest worden dat deze voorwaarden in de zeer nabije toekomst niet langer voorhanden zouden zijn. Het is er niet van gekomen, aan het project is niet het bedoelde vervolg gegeven. Waarom niet? Waaraan is dat te wijten? Wat valt daaruit te leren?

In het onderstaande zoek ik antwoord op deze vragen. Eerst ga ik na hoe op het rapport van het Bredase project is gereageerd bij gelegenheid van een daaraan gewijde studiedag. Dit voert mij vervolgens tot enkele reflecties over de opzet en uitvoering, methodiek en theoretische vooronderstellingen van het project.

2.1 Reacties op het rapport

De in het project ontwikkelde ideeën en modellen zijn niet in het veld 'geland'. Dit hing ongetwijfeld samen met het feit, dat processen van schaalvergroting (clustering van parochies) simpelweg zoveel tijd en energie kostten, dat in de agenda van pastores en besturen eigenlijk geen ruimte bestond voor besprekingen van inhoudelijke aard over een werkterrein, diaconie, dat voor het in stand houden of nieuw opbouwen van de parochieorganisatie niet van (primair) belang leek. En waarschijnlijk speelde ook mee, dat vrij kort na het onderzoeksproject in het bisdom een langdurig en ingrijpend reorganisatieproces van de ondersteunende structuren op diocesaan en dekenaal niveau van start ging. De diocesane ondersteuningsstructuur ging radicaal op de schop; het aantal dekenaten werd drastisch verminderd; de functies van dekenale werkers voor diaconie en dekenale arbeidspastores werden opgeheven. Hierdoor verdween de infrastructuur die in het interventieplan verondersteld werd.

Maar er was meer aan de hand. De resultaten van het project zelf riepen kritische reacties op, zoals bleek bij gelegenheid van de studiedag die op 6 maart 2001, ruim een jaar na de presentatie van het rapport, door Actioma in samenwerking met het LKDB deelberaad Diaconie in Parochies (DiP) georganiseerd werd.¹⁷ Het onderzoeksrapport had gretig aftrek gevonden, want nu was er een Nederlandse studie beschikbaar waarin de belangrijkste vragen rond het diaconale werk (wat is het inhoudelijk, hoe kan het goed georganiseerd worden) in onderlinge samenhang behandeld werden met het oog op de bevordering van parochiële diaconie. Er namen dan ook ruim tachtig belangstellenden uit het hele land aan deel, van wie het grootste deel actief betrokken was bij de ondersteuning en begeleiding van het parochiële diaconale werk. Zij waren uitgenodigd voor een kritische reflectie op het onderzoeksverslag.

Ter algemene inleiding van de bijeenkomst belichtte ik het thema ervan aan de hand van drie tegenstrijdigheden die door kritische lezers feilloos uit het rapport waren opgediept. Die tegenstrijdigheden werden ontwaard in het concept van diaconie, de optie voor parochiële diaconie, en de waardering van de diaconale vrijwilligers. Ik verwoordde ze als drie *schijnbare* tegenstellingen, als paradoxen dus. "Paradox 1: terwijl enerzijds met klem wordt betoogd dat de parochie niet bang hoeft te zijn zich in de diaconie te verslikken, dat diaconie geen 'mer à boire' is, wordt haar anderzijds een uiterst breed begrip van diaconie voorgehouden dat in de praktijk moeilijk hanteerbaar lijkt. Paradox 2: terwijl eerst omstandig wordt uiteengezet dat

¹⁷ Zie voor het onderstaande: H. Meeuws e.a. (2001), *Verslag studiedag 'Verder bouwen aan diaconie'*, 's-Hertogenbosch: Actioma.

en waarom de hedendaagse parochie slecht geëquipeerd is om op adequate wijze in te spelen op de uitdagingen die schaalvergroting en veranderend commitment in samenleving en kerk aan de diaconie stellen, wordt vervolgens van alles uit de kast gehaald om juist die parochie diaconaal op te tui- gen. Paradox 3: terwijl op het ene moment de toekomst van de diaconale vrijwilligersinzet in sombere kleuren geschilderd wordt, wordt op het andere moment opgewekt geschetst hoe vrijwilligers voor parochiële diaconale projecten kunnen worden geworven, gemotiveerd, toegerust, gewaardeerd, gehoord" (4).

Bij de eerste paradox voerde ik aan, dat in het denken over diaconie niet geabstraheerd kan worden van de ontwikkelingen in de bredere maatschappelijke en kerkelijke context waarin veel vroegere 'diaconie' buiten parochieel verband is komen te staan maar waarmee zij tóch geconfronteerd wordt. Als daarvan geabstraheerd wordt loopt zij het risico veel te hoog of veel te laag te worden ingeschat, doemen telkens weer vruchteloze discussies op over haar 'eigen' competentie en 'meerwaarde', over haar 'proprium'. Om realistisch en vruchtbaar over de mogelijkheden en grenzen van de parochiële diaconie te kunnen spreken is een begrip van diaconie nodig dat aan de werkelijkheid recht doet: parochiële diaconie is gesitueerd in een breder kerkelijk en maatschappelijk kader, het is niet héél de diaconie, maar een deel daarvan. "Daarom formuleer ik een breed begrip van diaconie (diaconie buiten de parochie, diaconie in de parochie) en een smal begrip van parochiële diaconie (diaconie van de parochie = die diaconie die formeel onder parochieel beleid valt)" (5).

Tegen deze achtergrond kon de tweede paradox verduidelijkt worden: het is niet zo dat schaalvergroting van diaconie wordt afgewezen, er ontstaan en ontwikkelen zich volop grootschaliger diaconale verbanden. Maar volgehouden moet worden, dat deze schaalvergroting geen vervanging van de parochiële diaconie kan zijn. Tegen de kritiek van lezers van het rapport, dat het teveel verwacht van de parochiële diaconie, te hoog grijpt, te grote potentie aan kaders toedicht (want de infrastructuur is zwak, er zijn onvolgende capabele bestuurders enz.) voerde ik aan dat deze tegenwerping niet gestaafd wordt door de gang van zaken in het proces van pastorale reorganisatie, schaalvergroting, clustering van parochies die in alle bisdommen plaatsvindt. "In heel dit proces wordt telkens en overal een beroep gedaan op het vermogen van besturen zo'n reorganisatie te plannen, uit te voeren en af te ronden. Hoewel de besturen daarbij geholpen worden (of minstens zouden moeten worden geholpen – anders voer je als bisdom een slecht beleid), worden zij daarvoor in beginsel blijkbaar niet te zwak geacht. Waarom zouden die besturen dan te zwak en incapabel geacht moeten worden om in hun beleid ook de diaconie te behartigen?" (5).

Aangaande de derde paradox lichtte ik toe: inderdaad blijken de toestand en toekomst van het kerkelijk vrijwilligerswerk, ook of met name op diaconaal vlak, minder rooskleurig te zijn – de tijd van de vanzelfsprekendheid is voorbij. Maar net als vrijwilligerswerk in de samenleving kan de vrijwillige inzet in de kerk zeer wel baat hebben bij een paar elementaire veranderingen in de gebruikelijke gang van zaken: een goed personeels-

beleid, projectmatig werken en vooral, met het oog op de continuïteit en de toekomst: de ervaringen die mensen opdoen verdiepen en vruchtbaar maken. "En juist in dit opzicht rijzen er echter vragen bij het beroep dat in de diaconie gedaan kan of zou moeten worden op vrijwilligers die niet direct behoren tot de kring van de vertrouwde kerkgangers. Wat betekent het inschakelen van dit soort 'nieuwe' vrijwilligers voor de gewenste en ook in het rapport zo benadrukte integratie van diaconie in liturgie, catechese, pastoraat en gemeenschapsvorming?" (6).

Na deze inleiding werd de opbrengst van het onderzoeksproject in coreferaten van Frits Hoebe, destijds directeur diocesane diensten van het Bisdom Breda, en John Mersel, diocesaan functionaris bij het toen nog bestaand DPC-Breda, en daarop volgende workshops kritisch onder de loep genomen aan de hand van drie stellingen: "1) De in het rapport gehanteerde brede omschrijving van diaconie levert zowel voordelen als nadelen op voor de praktijk van de parochiële diaconie. 2) Het is veel te vroeg om de parochiële diaconie ten grave te dragen. Of overschatten we – gelet op de omvang van de problemen, het aantal vrijwilligers en de gebrekkige organisatie van de parochiële diaconie – de mogelijkheden van de parochie? 3) Een grootschaliger georganiseerde diaconie maakt het makkelijker het nieuwe type vrijwilliger te werven, omdat er dan sprake is van een grotere anonimiteit, een lagere drempel en een meer taakgerichte aanpak. Of is ook hier de wens de vader van de gedachte?" (20). Tezamen leverden de besprekingen de volgende reacties op die van belang zijn voor mijn nadere reflectie op de casus 'Verder werken aan diaconie'.

De brede omschrijving van diaconie vond eigenlijk alleen bij Hoebe overtuigde instemming. De theologische opvatting dat elementaire mensendienst een sacrament van ontmoeting is tussen God en mens dat strekt tot onze heilheid en tot glorie van God strookte met het onderliggende thema in het Bredase bisdom wanneer daarin gezegd wordt dat men wil werken aan een diaconale kerk: "Dit brede diaconiebegrip kan een geweldige vernieuwende kracht worden als het niet enkel als uitgangspunt voor de parochiële diaconie dient, zoals het rapport naar mijn mening teveel doet, maar weer opnieuw gebruikt wordt om de aard van heel het kerkelijk leven en werken te duiden en te ontwikkelen" (8-9).

Hij deelde ook de reserve ten aanzien van organisatorische schaalvergroting van de diaconie. Weliswaar kunnen en moeten waar nodig en mogelijk meer structurele en generieke noodsituaties op bovenparochieel niveau grootschaliger aangepakt worden, maar het is geen reële optie te streven naar een grootschalige organisatie van diaconie als alternatief voor een gebrekkige parochiële diaconie. Grootschalige diaconie is naar zijn mening alleen een strategisch instrument in een diaconale diocesane kerk met diaconale parochies.

Kritisch uitte Hoebe zich daarentegen over de plaats die parochiebesturen en parochiële caritasinstellingen in het onderzoeksproject innemen, of beter gezegd: niet innemen. Van meet af aan is zijns inziens onvoldoende ingespeeld op hun draag- en wervingskracht. Zij behoorden immers niet tot de 'contractuele partners' van het project (dat waren de Raad voor

Diaconie en KLVMA), terwijl zij toch bestuurlijke competentie hebben op het te onderzoeken terrein. Zij lijken niet meer geweest te zijn dan te onderzoeken spelers op het terrein. In het voorgelegde plan van interventies schijnen de caritasinstellingen zelfs die bestuurlijke rol niet eens te spelen. Terwijl de ‘financiële component’ van het diaconale gedrag van mensen en kerkleden toch zeker onder het brede of smalle begrip van diaconie zou moeten vallen, is daaraan naar Hoebe indruk in het onderzoeksproject geen of onvoldoende aandacht aan geschonken. In dit verband vroeg hij zich af of deze gang van zaken “wellicht tekenend is voor de periferie waarin de caritasinstellingen zich – ten onrechte – niet alleen in de parochie, maar ook in het beleid van het bisdom bevinden. (...) Doen we daarmee de inzet van veel mensen niet tekort? En zou de inhoudelijke aandacht daarvoor de spirit van caritasinstellingen en hun positie in het plaatselijke en diocesane beleid niet versterken?” (7). Hoebe besloot zijn coreferaat met twee theologisch getoonzette stellingen, duidelijk geformuleerd vanuit de optiek van een diaconale ecclesiologie: “1) Het versterken van de parochiële diaconie staat of valt met haar inbedding in een diaconale parochie. De opbouw daarvan vereist op micro-, meso- en macroniveau een geïntegreerde aanpak vanuit een geïntegreerd beleid van kerkopbouw op grondslag van het brede begrip van diaconie. 2) Het is een misverstand om diaconie een marginale positie in de parochie en de kerk toe te dichten. De diaconie onttrekt zich alleen meer dan liturgie en catechese aan beheer en sturing door de kerk. En terecht, want diaconie is allereerst het domein van een christen die zijn verantwoordelijkheid in de samenleving zelf wel vorm en inhoud geeft. Goed beschouwd is diaconie al de kern van de zaak en wordt er meer aan diaconie gedaan dan aan al het andere” (11).

Mersel van zijn kant becommentarieerde het onderzoeksrapport vanuit de invalshoek van de ondersteuning en begeleiding van de parochiële diaconie door het diocesane team Diaconie van het bisdom Breda, met de bestaande praktijk voor ogen. Sprekend namens dat team merkte hij in meer algemene zin kritisch op dat in het rapport slechts ten dele antwoord gegeven wordt op de vragen waarop de diaconale werkers gezien hun praktijk antwoord zochten. De vraag naar de integratie van de diaconie in de parochie kreeg huns inziens geen antwoord, terwijl de vraag naar de manier waarop de diaconie in beeld kan blijven gedurende allerlei parochiële reorganisatieprocessen vooral van een theoretisch kader werd voorzien. Hoewel dat kader voldoende stof tot nadenken gaf, hadden zij vooral moeite met de operationalisering ervan in het organisatie- en interventiemodel. Er was onvoldoende rekening gehouden met de opdracht van de diaconale werkers en de wijze waarop zij invulling gaven aan het begeleidingswerk: primair gericht op werkgroepen en van daaruit, vanaf de basis, beleid ontwikkelen. Dit werk werd in het rapport te weinig gewaardeerd, ten gevolge van een voorkeur voor een bepaald model van ondersteuning en van een bepaalde visie op de functie en taken van de diaconale ondersteuningsfunctionarissen. In dat model en die visie was niet het concrete werk aan de basis tot uitgangspunt genomen, maar het vooraf uitgedacht theoretisch kader, een soort van buitenaf komend ‘masterplan’.

Kritisch uitte Mersel zich ook over het brede begrip van diaconie: het is enerzijds te breed, anderzijds te smal. Het is te breed aangezien er ten onrechte alle hulp aan noodlijdenden ongeacht de godsdienstige motivatie ondergevat wordt. Dat is onterecht, omdat het woord diaconie verwijst naar de zending van Jezus van Nazareth en zijn joodse religieuze achtergrond en omdat het te ver gaat wat niet-christenen doen 'in te lijven' in de diaconie. Het brede begrip "is veeleer een aansporing aan christenen te onderkennen dat Gods Geest op vele plaatsen werkzaam is en er bondgenootschappen te smeden zijn omwille van de minsten" (13). Anderzijds is het voorgelegde begrip te smal: het benadrukt wel de noodzaak present te zijn bij de mens in nood, maar belicht onvoldoende de structurele oorzaken van menselijke nood waaraan diaconie óók moet werken.

Wat betreft de optie voor parochiële diaconie is Mersels commentaar genuanceerd. Van de ene kant is het rapport aanleiding om wat voorzichtiger te worden waar het gaat om het beleden doel van het diaconale ondersteuningswerk: bijdragen aan de groei van de diaconale parochie. Daarbij wordt in feite gedacht aan een territoriale geloofsgemeenschap waarvan de diaconie als het ware het hart vormt. Misschien is dat hoge doel niet haalbaar, en biedt een netwerk-achtige organisatie op bovenparochieel niveau een nieuw of minstens aanvullend perspectief. Van de andere kant blijft het van belang er zorg voor te dragen dat de parochiële diaconie niet opgaat in een bovenparochieel kader. "Binnen de parochiële diaconie zullen we dus een goed evenwicht moeten zien te vinden tussen de participatie aan bovenparochiële initiatieven en parochiële verankering. Want anders [...] zal de diaconie afgezonderd raken uit het organisch verband met liturgie, catechese, pastoraat, gemeenschapsopbouw dat in beginsel (blijkens de christelijke traditie) essentieel is voor de christelijke geloofsgemeenschap" (14).

Zeer uitgesproken was Mersels commentaar bij de kwestie van de waardering van de vrijwilligers: de situatie is inderdaad problematisch. Weliswaar maakt een toenemend aantal pastores serieus werk van de diaconie in de eigen parochie of regio, met positieve gevolgen voor de vrijwilligers. Maar tegelijk moet worden vastgesteld dat parochies en de parochiële diaconie onvoldoende werk maken van de werving en begeleiding van een nieuw type vrijwilliger die zich slechts partieel engageert. Het ondersteuningswerk heeft de taak besturen, pastores en vrijwilligers open te doen staan voor dit ander type vrijwilliger dat zich al enige tijd aandient.

De in de workshops gevoerde discussies ten slotte leverden het volgende op. Vrij algemeen had men moeite met het brede concept van diaconie; velen deelden het bezwaar van Mersel: het is tegelijk te breed en te smal. Van groot belang vond men echter wel, dat in de begeleiding van het diaconale werk grote aandacht (meer dan gebruikelijk) wordt geschonken aan de eigen motivaties, bronnen en ervaringen van de vrijwilligers. Voor de deelnemers was het duidelijk: er kan een bloeiende parochiële diaconie bestaan zolang mensen kunnen leren wat diaconie is en voldoende gelegenheid hebben voor het uitwisselen van hun ervaringen. Als dat niet gebeurt gaat het fout: "We moeten de parochiële diaconie ten grave dragen als er geen cultuur is waarin diaconie gedijt" (20). Hoe daarbij ook de 'nieuwe' vrijwilliger

betrokken zou kunnen worden was de deelnemers echter minder duidelijk. Of voor die 'nieuwe' vrijwilliger een grootschaliger georganiseerde diaconie aantrekkelijk zou zijn achtte men nog maar de vraag. Zo'n diaconie zou wellicht wel een grotere anonimiteit en een meer taakgerichte aanpak mogelijk maken, maar of zij ook drempelverlagend zou werken werd betwijfeld. De schaal van de organisatie zegt op zich niets, wat nodig is voor aantrekkelijk vrijwilligerswerk is goed vrijwilligersbeleid.

Al bij al benadrukten de deelnemers heel sterk het belang van 'doorleefde diaconie': "Je kunt organiseren wat je wilt, als er geen ervaring uit de geleefde praktijk onder zit, wordt het niks. De kerk verandert pas als mensen hun ervaringen kunnen inbrengen in kerk en parochie. Dan komt de samenleving binnen, dan verandert de parochie" (21).

2.2 Reflecties

Terugblikkend op het project kom ik, mede gezien bovenstaande reacties op het rapport, tot enkele belangrijke bevindingen. Zij betreffen de opzet en uitvoering, de gekozen methodiek en de theoretische vooronderstellingen van het project.

2.2.1 Opzet en uitvoering

Bij nader toezien moet worden vastgesteld, dat in de opzet en uitvoering van het project zelf niet voldaan is aan de randvoorwaarden die in het rapport voor het welslagen van het interventieplan van belang werden geacht.

* In feite was er al vanaf het begin onvoldoende draagvlak voor het project: de ervoor in aanmerking komende 'dragers' in het veld waren onvoldoende geïnformeerd, hadden zich er niet van meet af aan mee kunnen engageren, konden er onvoldoende tijd en energie voor vrijmaken. Dit gebrek aan draagvlak deed zich gedurende de uitvoering van het project voelen en werkte uiteindelijk ook negatief door in de receptie van het advies om tot uitvoering van het interventieplan te komen.

* Het project was ook onvoldoende afgestemd op de feitelijke problematiek. Weliswaar werd er een analyse gemaakt van de situatie op de twee onderzoekslocaties, maar die was vrij globaal en voerde niet, hoewel dat voor de hand had gelegen, tot een andere opzet van het project. De onderzoeker stelde het uitvoeringsplan wel bij, maar week niet af van de opzet een organisatie- en interventiemodel te ontwerpen op basis van een aantal theoretische overwegingen waarvoor de praktijkbeschrijvingen in feite min of meer als illustraties dienden. In dit licht is de kritiek van Mersel begrijpelijk dat in het project onvoldoende recht is gedaan aan de praktijk. In dit kader kan ook Hoebens kritische opmerking geplaatst worden over het ontbreken van inhoudelijke aandacht en waardering voor de caritasinstellingen.

* Het ontbrak het project tevens aan goede onderlinge afstemming en samenwerking tussen de externe drager en de interne 'actores' van het project. Veelzeggend is in dit verband de kritiek van Mersel, dat in het project uitgegaan werd van een bepaald theoretisch kader, van een model van ondersteuning en een visie op de functie en taken van diaconale werkers die niet gedeeld werden door die werkers zelf.

Volgens het rapport zou, wanneer niet aan de gestelde randvoorwaarden werd voldaan, het beoogde 'omvattend diaconaal ontwikkelingsproject' geen kans van slagen hebben. Er zouden dan gefaseerd deelprojecten uitgevoerd moeten worden, te beginnen bij die punten die het meest dringend ontwikkeling behoeven of die zich het best lenen voor interventie (55). In het onderzoeksproject is dit inderdaad, hoewel slechts gedeeltelijk gedaan. Dat echter tegelijk de idee gehandhaafd bleef, dat het project een algemeen organisatie- en interventiemodel moest opleveren, hangt mijns inziens samen met de gekozen methodische opzet ervan.

2.2.2 De gekozen methodiek

De methodische weg die in het project gekozen was om tot concrete aanbevelingen te komen, was die van een combinatie van theorie- en praktijkonderzoek. Op basis van 'verkenning' van de relevante literatuur en van de praktijksituatie zou vóóraf een model ter verbetering van de diaconale praktijk ontworpen moeten worden, dat vervolgens uitgevoerd werd. De benodigde praktijkinformatie zou met assistentie van de betrokken dekenale functionarissen voor diaconie worden vergaard. Grondidee was echter: er diende een 'product' (een organisatie- en interventiemodel) te komen dat vervolgens een impuls zou moeten leveren voor een innovatief proces. Illustratief voor deze methodische opzet is de nadruk die ligt op de woorden 'vooraf uitdenken', 'interventies', 'planmatig', 'van buitenaf', 'externe veranderaar', 'expert'...

Opdat het product niet geheel en al als onverwacht geschenk uit de theoretische hemel in het Bredase bisdom zou landen, werd als snel besloten in het project een tussenweg te bewandelen tussen een externe en een interne benadering. In een externe benadering wordt een reorganisatieplan door een externe deskundige ontworpen en ook van buitenaf ingevoerd; men zou dit de 'autoritaire' weg kunnen noemen. In de interne benadering wordt een reorganisatieplan van binnenuit door een 'organisch deskundige' ontwikkeld en ook gaandeweg op basis van samenwerking tussen alle betrokkenen uitgevoerd; men zou dit de weg van de 'organische groei' kunnen noemen. De tussenweg nu die in het project gezocht is (zowel van buitenaf als van binnenuit, tegelijk autoritair en organisch) bleek een niet gemakkelijk begaanbare weg te zijn. En dat niet alleen vanwege de dynamiek in het veld en de ongelijktijdigheid in planning en uitvoering die daarvan het gevolg waren. Ook het verschil in positie van de externe deskundige – de onderzoeker – en de 'interne' uitvoerders bleek het gewenste veranderingsproces te frustreren. Een methodiek zoals in het project gekozen vereist dat met grote zorgvuldigheid naar gelijkwaardige samenwerking tussen de externe deskundige en de interne dragers van het veranderingsproces gestreefd zou moeten worden. Van een dergelijke gelijkwaardigheid was in het project geen of onvoldoende sprake. De externe deskundige ontwikkelde en presenteerde in een soort 'masterplan' een organisatie- en interventiemodel dat als interventie van buiten af een impuls aan de parochiële diaconie zou kunnen geven. De betrokkenen in het 'veld' echter ervoeren zichzelf niet of onvoldoende als 'interne dragers' van een project ter verbetering van hun diaconale praktijk.

Bij nader toezien moet ik concluderen, dat de gekozen methodiek zelf er mede debet aan was dat het project niet in het bisdom Breda 'landde', er geen voeten in aarde heeft gekregen. Echter, de keuze om in het project deze methodiek te volgen was niet willekeurig. Zij hing samen met bepaalde theoretische vooronderstellingen.

2.2.3 Theoretische vooronderstellingen

Aan de opzet en uitvoering van het project lag een bepaalde 'diagnose' van de parochiële diaconie ten grondslag. Deze luidde: zij verkeert in een problematische situatie "ten gevolge van processen van schaalvergroting, veranderend commitment van mensen, en de gebrekkige integratie van diaconie in de parochie" (5), aangeduid als de drie 'kernkwesties'. Ter verbetering van deze situatie diende een organisatiemodel ontwikkeld te worden dat vervolgens via een interventiemodel planmatig geïmplementeerd zou worden. Goede organisatie van de parochiële diaconie zou aldus de 'therapie' voor de gesignaleerde kwalen leveren – dat was de grondgedachte. Dit grondidee werkte door in de theoretische en praktische 'verdieping' van de drie kernkwesties, in het ontwerpen van de gewenste organisatie en implementatiemodellen, in de uitvoering van het project. Bij nader toezien zijn bij het grondidee en de daarmee samenhangende theoretische beschouwingen enkele kritische kanttekeningen te plaatsen.

Goede organisatie is geen panacee

Welbeschouwd is in het project de problematische situatie van de parochiële diaconie gevat onder het oogpunt van 'organisatie': het fundamentele probleem van de parochiële diaconie is dat zij niet goed georganiseerd is. Bijgevolg werd heel het project, zowel in de doelstelling als in de methodische opzet en als ook in het ontwerp van de gewenste modellen, in feite geankerd in een bepaald agogisch kader: dat van een technologisch 'management discours'. In dat kader wordt beslissend belang gehecht aan de goede organisatie van een bedrijf of onderneming. Het leidende idee daarbij is: als de organisatie gemanaged wordt naar de maatstaven van doelgerichtheid, doelmatigheid en doeltreffendheid, en met in acht name van de onderscheiding van niveaus van verantwoordelijkheid en de daarbij behorende functies, dan lopen de zaken goed. Overeenkomstig dit denken werd in het project een bepaalde theoretische vooronderstelling gehuldigd: als diaconie maar goed georganiseerd wordt, dan komt zij van de grond, dan kan zij op adequate wijze inspelen op de processen van schaalvergroting en veranderend commitment van mensen, dan wordt de gebrekkige integratie van diaconie in de parochie ongedaan gemaakt.

Deze theoretische veronderstelling nu blijkt in de praktijk niet op te gaan. Sedert het LPO in 1987 aandacht schonk aan de gebrekkige organisatie van de parochiële diaconie en haar marginale positie in het parochiële leven, zijn (zoals in hoofdstuk 1 vermeld) verschillende stappen van organisatorische aard gezet om deze gebreken uit de wereld te helpen. Desondanks bleven de door het LPO gesignaleerde problemen bestaan zoals uit het KASKI-rapport van 1998 kon worden geconcludeerd. En ook daarna ver-

dwenen die problemen niet blijken hetgeen het *Handboek Diaconiewetenschap* in 2004 constateerde aangaande de ‘Diakonievergeessenheit’ in praktijk en theologie. De problematiek is zelfs nog vergroot door het proces van pastorale schaalvergroting waarmee het LPO zich nog niet geconfronteerd zag. Er is mijns inziens dus reden ons af te vragen of een goede organisatie van de parochiële diaconie wel de oplossing kon bieden die ervan verwacht werd. Terecht werd op de studiedag ‘Verder bouwen aan diaconie’ benadrukt: je kunt organiseren wat je wilt, als er geen ervaring uit de geleefde praktijk onder zit, wordt het niks.

Ongetwijfeld is een goede organisatie van welke actie dan ook, dus ook van de parochiële diaconie als onderdeel van lokale geloofsgemeenschappen, van groot belang.¹⁸ En natuurlijk is het noodzakelijk dat diaconaal handelen zo doelgericht, doeltreffend en doelmatig mogelijk wordt verricht. Maar organisatie is niet beslissend. De vraag dient immers gesteld te worden, wát er precies georganiseerd moet worden wanneer het gaat om de goede organisatie van parochiële diaconie. Een antwoord op deze vraag wordt aangereikt door hedendaagse ontwikkelingen in het management denken als zodanig: steeds meer wordt benadrukt dat het succes van een bedrijf (organisatie) staat of valt met het vermogen daarin passende aandacht te geven aan de werknemers, aan hun inzet, ervaringen, capaciteiten, verlangens en wensen.¹⁹ Een organisatie draagt immers zichzelf niet, maar wordt gedragen door de mensen voor wie die organisatie dient.

Toegepast op de parochiële diaconie voert deze omslag in het managementdiscours tot de stelling dat een agogiek waarin de organisatie en het goed organiseren van doelgerichte, doeltreffende en doelmatige actie overeenkomstig de onderscheiden niveaus van verantwoordelijkheid centraal staan onvoldoende oog heeft voor degenen die in feite de diaconie dragen: de vrijwilligers. Illustratief voor deze blinde vlek is, dat het organisatie-model dat in het project ontwikkeld werd een uitgesproken ‘top down’ benadering hanteert: het daalt af van het hoogste niveau van formele verantwoordelijkheid naar die op de lagere echelons. Pas helemaal onderaan komen de vrijwilligers in het vizier als ‘uitvoerders’ van eerder en hogerop bepaald beleid. Agogiek draagt echter zichzelf niet, zij wordt gedragen door de mensen die de gewenste veranderingen moeten realiseren. Agogiek die beoogt een innovatieve impuls te geven aan de parochiële diaconie zou dus primair verankerd moeten worden in de vrijwilligers, in hun inzet en ervaringen. Ten dienste van en vanuit hún handelen is nadere organisatie en structurering van

18 Daarvoor zijn overigens minder ingewikkelde modellen voorhanden dan in het project ontwikkeld werden. Zie hiervoor, naast de eerder vermelde publicaties van J. Henriks, o.a.: R. Hornikx (2004), *Werken aan gemeenschap. Modellen, methoden en technieken voor pastoraal opbouwwerk in parochies en gemeenten. Een handboek*, Kampen: Kok; Hornikx werkt daarin grondideeën van o.m. Cardijn en Lewin uit (128-152); P. Valstar [red.] (2005), *Werven, begeleiden, uitzwaaien. Werkboek voor kerkelijk vrijwilligerswerk*, Utrecht: PKN; J. van der Ven (1993: 284-372); J. Maasen (2006), *Handreiking diaconie*, een serie van zes brochures, <www.rkdiaconie.nl/index2.asp?lntType=115&lntFirstOpen=true&pid=10> (maart 2011). In brochure 6 ‘Dragers van diaconie’ grijpt Maasen overigens terug op de ideeën die dienaangaande in het project ‘Verder bouwen aan diaconie in het bisdom Breda’ waren ontwikkeld.

19 Ik kom hier in hoofdstuk 6 op terug.

verantwoordelijkheden op andere niveaus van belang. Het is een belangrijk en noodzakelijk maar geen afdoend hulpmiddel.

Het is trouwens niet verwonderlijk dat het project voor deze relatieve waarde van organiseren geen, in ieder geval onvoldoende oog had, terwijl er toch gezien de feitelijke gang van zaken in de parochiële diaconie én in het project gerede aanleiding was de blik op de werkelijke dragers van de diaconie (de vrijwilligers) te richten. Het is te begrijpen als een symptoom van een identiteitscrisis: als een organisatie in de problemen raakt is vaak de eerste reactie dat de oplossing gezocht wordt in herstructurering, in een aanpassing van de organisatie (vgl. Vercammen 1997). Maar daarmee blijft men binnen het voorgegeven systeem. Dat voert tot 'systemische' oplossingen waarbij het systeem zelf intact blijft, niet ter discussie wordt gesteld. Bestaande theoretische vooronderstellingen worden tot uitgangspunten genomen voor een uitweg uit de crisis die als het ware aan de tekentafel kan worden geschetst.

Sociologische analyse van de context

In het onderzoeksproject ging ik ter verdieping van de processen van schaalvergroting en veranderend commitment van mensen te rade bij sociologische theorievorming over de aard en gevolgen van het proces van 'modernisering'. Meer precies ontleende ik enkele gedachten aan het boek van Van der Loo en Van Reijen *Paradoxen van modernisering*. Hun analyse achtte ik van belang juist omdat daarin gepoogd werd verschillende (schijnbaar) tegenstrijdige ontwikkelingen in één conceptueel kader te vatten. Hun schets van de 'paradoxen' van modernisering leek mij de theoretische ruimte te bieden voor meerdere opties wat betreft de processen van schaalvergroting en veranderend commitment van mensen. Schaalvergroting bleek één facet van het maatschappelijk proces van differentiatie te zijn, schaalverkleining het andere. Dat sprak mij aan, omdat de parochiële diaconie naar mijn waarneming en blijkens de praktijk gebaat was bij oriëntatie op kleinschaligheid: activiteiten dicht bij huis, van overzienbare omvang, in een herkenbare omgeving. Veranderd commitment van mensen kon begrepen worden als gevolg van het proces van individualisering, dat zowel een crisis in de gangbare vormen van solidariteit teweeg brengt als een kans biedt aan nieuwe vormen ervan. Dit inzicht sprak mij aan, omdat het in beginsel de parochiële diaconie kan stimuleren nieuwe wegen te zoeken buiten de ingesleten paden.

Met de receptie van deze analyse werd onder de exercities van het project een bepaald theoretisch fundament gelegd: die van een sociologische analyse van macro-structurele ontwikkelingen onder de noemer van 'modernisering'. En dit gebeurde in de veronderstelling, dat op dit fundament handelingsmodellen op microniveau te construeren zouden zijn. Deze veronderstelling is echter niet vol te houden. Analyses van processen op macroniveau zijn uiteraard abstract en geven niet zomaar aanwijzingen voor het concrete handelen. Zij maken eventueel wel mogelijke opties duidelijk, zoals het boek van Van der Loo en Van Reijen laat zien. Maar daaruit zijn niet direct agogische modellen af te leiden die zondermeer (als het ware van buiten-

of bovenaf) in de praktijk geïmplementeerd kunnen worden. Als dat toch wordt geprobeerd leidt dat tot vervreemding, zoals een aantal reacties op het rapport tijdens de studiedag duidelijk maakten: de theoretische beschouwingen in het rapport gaven wel stof tot nadenken, maar de operationalisering ervan riep vragen en zelfs weerstand op. Van de weeromstuit en terecht werd meermaals benadrukt, dat naar de concrete situatie en praktijk zelf gekeken moet worden, meer nog: dat het handelen en de ervaringen van de vrijwilligers startpunt van reflectie en agogiek moet zijn.

Natuurlijk, ook het handelen en de ervaringen van de vrijwilligers zijn 'gesitueerd' in een bepaalde context van psychische, sociale, culturele, economische aard. En die context moet ook theoretisch verhelderd worden. Wie op passende manier diaconaal wil handelen moet ook inzicht hebben in de situatie van degenen op wie het handelen zich richt, moet zich afstemmen op de context. Zo moet en kan ook de situatie waarin de parochie en de kerk zich bevinden theoretisch verhelderd worden, en moeten zij zich afstemmen op de context waarin zij zich bevinden en willen handelen. Ongetwijfeld is dan ook een analyse van het moderniseringsproces van groot belang, want de theoretische notie 'modernisering' verheldert veel van wat zich sinds meer dan twee eeuwen in onze samenleving en kerk afspeelt. De kwestie is echter, of die verheldering voldoende geboden wordt door een sociologische theorie van het proces van modernisering als door Van der Loo en Van Reijen voorgelegd.

Zoals aangegeven poogden Van der Loo en Van Reijen héél het proces van modernisering in één omvattend conceptueel kader te (be)vatten. Dit voert er echter toe, dat zij niet in staat blijken nieuwe ontwikkelingen in de samenleving, zoals met name het opkomen van nieuwe religieuze en spiritueel georiënteerde bewegingen, met open vizier tegemoet te treden en onbevangen te waarderen. In hun verkenning van mogelijke opties voor een uitweg uit de problemen waarvoor het moderniseringsproces de samenleving stelt typeren zij deze bewegingen als "*Terugkeer* naar het heilige/spirituele" (250; cursief HM) en concluderen zij dat ze ook in de toekomst slechts fungeren als 'tochtstrippen van het wetenschappelijk betekenisstelsel' (een uitdrukking van Paul Schnabel): "Deze bewegingen dichten af wat de wetenschap open moet laten: de wereld van het gevoel, de spanning, het geheimzinnige, het uitzonderlijke – kortom al datgene wat misschien wel wetenschappelijk beschreven en zelfs nog wetenschappelijk verklaard, maar zeker niet wetenschappelijk gevoeld kan worden. De religieuze tegenbewegingen bieden de moderne mens betoverde plekjes in een onttoverde wereld" (264). Als de auteurs in dit verband gewag maken van 'de wereld van het gevoel' dringen zich in ieder geval enkele verder voerende vragen op: of er in deze wereld van het gevoel ook sprake is van enig 'weten', waar mensen in deze wereld dan weet van hebben, waarop dat weten is gefundeerd, welke waarde het heeft, en of en hoe er in de 'communicatieve rationaliteit' enige overeenstemming over dit weten bereikt kan worden.²⁰

20 Zie in dit verband, afgezien van talrijke godsdienstwetenschappelijke studies en naast de publicaties die in volgende hoofdstukken ter sprake zullen komen, o.m.: P. Jonkers en R. Welten [red.] (2003), *God in Frankrijk. Zes hedendaagse Franse filosofen over God*, Budel: Damon;

In het abstracte conceptueel kader van Van der Loo en Van Reijen dreigt wat zich intussen in het leven en samenleven van mensen voordoet ontoegankelijk te worden voor op inzicht gerichte reflectie. De werkelijkheid daarvan is veel vloeiender, chaotischer, veranderlijker dan het sociologische conceptuele kader van Van der Loo en Van Reijen kan laten zien. Beter zou het dan ook geweest zijn wanneer in het project een theoretische verdieping van de maatschappelijke en kerkelijke ontwikkelingen gezocht zou zijn aan de hand van studies die het fluïde karakter van de hedendaagse cultuur onderzoeken en de patronen daarvan in kaart brengen. Een dergelijke studie was toen al voorhanden in de cultuursociologische publicatie van G. Schulze over het centrale belang van 'beleving' in de hedendaagse samenleving.²¹ Hij wijst daarin op de 'esthetisering' van de nutwaarde van producten en op het spel dat daarmee in de 'belevingssamenleving' gespeeld wordt: men rijdt bv. met een glanzend verchroomde terreinwagen door de stad en doet alsof dat 'handig' is terwijl het gewoon 'kicken' is, het gaat om het 'image'. Schulze ziet dit als voorbeeld van grote gerichtheid van mensen heden ten dage op mooie / leuke 'instant'-gelukservaringen: ze hebben die nodig om zich van de waarde van hun persoonlijke bestaan te kunnen vergewissen. Hun leven als zodanig is een 'belevingsproject' geworden. In een postmoderne samenleving en cultuur staan mensen voor de onontkoombare opgave ieder voor zich het waagstuk van radicaal ongewisse keuzen aan te gaan, waarbij zij slechts op hun 'beleven' kunnen koersen. Aan het begin staat onzekerheid, aan het einde wacht het risico van teleurstelling.²²

E. Borgman (2006), 'De onlosmakelijke verbondenheid van religie en publiek domein', in: W. van de Donk e.a. [red.] (2006), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Den Haag / Amsterdam: WRR / Amsterdam University Press (315-336, o.a. over de nieuwe denkbeelden van Jürgen Habermas).

21 G. Schulze (1992), *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt/New York: Campus Verlag. Voor een nadere reflectie op het fluïde karakter van de hedendaagse cultuur zouden o.m. ook de volgende studies van belang zijn (ik vernoem ze slechts, met dank aan H. Crijns voor diens tips, zonder er nader op in te gaan): R. Sennett (2000), *De flexibele mens. Psychogram van de moderne samenleving*, Amsterdam: Byblos; id. (2003), *Respect in een tijd van sociale ongelijkheid*, Amsterdam: Byblos; Z. Bauman (2000), *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity; id. (2003), *Liquid Love: on the frailty of human bonds*, Cambridge: Polity; H. von der Dunk (2000), *De verdwijnende hemel. Over de cultuur van Europa in de twintigste eeuw*, Amsterdam: Meulenhof.

22 Schultze merkt op: "All diese Ästhetisierung und Pseudo-Entästhetisierung von Produkte ist Teil eines umfassenden Wandels, der nicht auf den Markt der Güter und Dienstleistungen beschränkt bleibt. Das Leben schlechthin ist zum Erlebnisprojekt geworden. Zunehmend ist das alltägliche Wählen zwischen Möglichkeiten durch den bloßen Erlebniswert der gewählten Alternative motiviert: Konsumartikel, Eßgewohnheiten, Figuren des politischen Lebens, Berufe, Partner, Wohnsituation, Kind oder Kinderlosigkeit" (13). "Wenn man es nicht verdrängt oder durch Erlebnisangebote verdrängen läßt, besteht das erste Problem Erlebnisorientierten Handelns in der Konkretisierung der Erlebnisabsicht: Was wollen wir eigentlich? Was gefällt uns? Wollen wir das, was wir zunächst zu wollen glauben, auch wirklich? [...] Erlebnisorientierung ist die unmittelbarste Form der Suche nach Glück. [...] Am Anfang eines Erlebnisprojekts steht Unsicherheit, am Ende ein Enttäuschungsrisiko. Beide Probleme stabilisieren sich gegenseitig: Versucht man, das eine zu reduzieren, verschärft man das andere. Es ist deshalb weder erstaunlich, daß unsere Gesellschaft nicht glücklich scheint, noch ist der steigende Aufwand unerklärlich, mit dem sie nach Glück sucht. Der homo ludens spielt mit zunehmender Verbissenheit" (14).

Een belangwekkend en mooi betoog is in dit verband gehouden door M. Elchardus in zijn kritische bespreking van het gangbare begrip (post) modernisering.²³ Hij zet daarin op grond van zorgvuldig en nauwgezet empirisch onderzoek uiteen dat de hedendaagse samenleving wel gekenmerkt wordt door snelle veranderingen waarin allerlei vroegere collectieve kaders waarin mensen leven en waardoor ze beïnvloed, geconditioneerd en gecontroleerd worden, zwakker en vloeiend worden. Maar dit houdt niet in dat alles verdampt, in rook op gaat, dat alle verbanden verdwijnen. Die zijn er nog steeds, sommige veel minder dwingend dan vroeger, andere juist sterker. Het grote verschil met vroeger is echter, dat de manier veranderd is waarop mensen beïnvloed en gecontroleerd worden veranderd is. Vroeger ging dat in de vorm van macht en dwang, van duidelijke gedragsregels. Nu gebeurt dat meer en meer op 'symbolische' wijze – in een cultuur die in onderwijs, massamedia, reclame, sociale participatie 'symbolen' produceert en verspreidt.²⁴

Elchardus' betoog onderstreept het belang van de 'culturele ruimte' waarvoor tijdens de studiedag over het onderzoeksproject aandacht gevraagd werd: "We moeten de parochiële diaconie ten grave dragen als er geen cultuur is waarin de diaconie gedijt". Die culturele ruimte is van belang, omdat daarin identiteiten worden gevormd, ervaringen worden opgedaan, verlangens worden gevoed, motivaties gewekt. Daarom moet reflectie over verbetering van parochiële diaconie zich daarop richten. Die ruimte is overigens niet 'leeg', geen tabula rasa, in te vullen door eenieder naar eigen smaak. Zij is tegelijk open voor symbolisering én bezet door symbolen. In die ruimte bewegen zich ook de diaconale vrijwilligers. Daarom moet de reflectie zich kritisch tot die culturele ruimte verhouden en haar theologisch proberen te waarderen.

Een breed begrip van diaconie

Mijn bevinding dat agogiek en de daartoe dienende reflectie geankerd moeten zijn in de leefwereld van de vrijwilligers moet aangevuld worden met een tweede. Omdat het in de 'parochiële diaconie' (let wel: ik onderscheid dit van diaconie 'buiten' of 'in' de parochie!) gaat om gelovig handelen, handelen van / namens de geloofsgemeenschap, moeten zowel de agogiek als ook het werk van de vrijwilligers in een theologisch kader geplaatst worden, theologisch doordacht worden. In het project was van deze theologische doordenking in zoverre sprake, dat ik daarin een breed normatief concept van diaconie voorlegde. Dat gebeurde op grond van de theoretische vooronderstelling, dat zo'n breed begrip beter dan gebruikelijk duidelijk zou maken wat het doel, de taken, de mogelijke strategieën van parochiële diaconie zijn. Het brede begrip diende ertoe een theologisch-inhoudelijke norm te vinden voor een organisatie-model van goede parochiële diaconie als verricht door vrijwilligers.

23 M. Elchardus (2002), 'Op in rook?', in: M. Elchardus en I. Glorieux [red.] (2002), *De symbolische samenleving. Een exploratie van de nieuwe sociale en culturele ruimtes*, Tiel: Lannoo.

24 Vgl. in dit verband het 'leefstijlenonderzoek' van Motivaction: <www.motivaction.nl>.

Terugblikkend moet echter vastgesteld worden, dat het brede begrip nauwelijks ingang gevonden heeft in het ‘veld’ van het project. In het onderzoeksverslag werd het wel geoperationaliseerd in onderscheidingen van begrippen, doelen, taken en strategieën. Maar blijkbaar was, in ieder geval naar het oordeel van het overgrote merendeel van de deelnemers aan de studiedag, de directe relevantie ervan voor een innovatie praktijk niet duidelijk. Integendeel: het brede diaconieconcept stuitte veeleer op weerstand of tenminste onbegrip. Enerzijds achtte men het concept te smal: het geeft onvoldoende aandacht aan de noodzakelijke inzet voor rechtvaardige sociale en economische verhoudingen. Anderzijds vond men het te breed: het honoreert het christelijk karakter ervan niet omdat het de christelijke motivatie ervan niet honoreert en vat er onterecht ook het menslievende handelen van niet-christenen onder. Wat van deze bezwaren te denken?

In het eerste bewaar wordt in feite tegen het in het rapport gebezigde begrip van diaconie aangevoerd dat het zich (te) eenzijdig op ‘caritas’ en ‘barmhartigheid’ concentreert en geen / onvoldoende aandacht schenkt aan ‘recht en gerechtigheid’. In eerste instantie verwonderde dit bezwaar mij: het gepresenteerde brede concept zei immers dat het er in de diaconie om gaat dat de mens in nood “tot zijn/haar recht komt”, terwijl in de onderliggende beschouwingen van Haslinger het recht op subjectzijn van alle mensen in de samenleving en de kerk juist alle aandacht krijgt. Terugblikkend rees bij mij echter het vermoeden dat het geuite bezwaar samenhang met het de nadruk waarmee in het onderzoeksrapport gepleit werd voor schaalverkleining in het diaconale werk, terwijl de inzet voor een rechtvaardige samenleving juist gebaat is bij een meer grootschalige aanpak. Maar er is meer over te zeggen. Bij nader toezien lijkt mij de beduchtheid die in het geopperde bezwaar doorklinkt ook verstaan te kunnen worden in het licht van de discussie die op een door Justitia et Pax georganiseerd symposium (31 augustus 2006) gevoerd is over de wijze waarop liefde en de inzet voor gerechtigheid in de encycliek *Deus caritas est* met elkaar in verband worden gebracht.

In de encycliek worden die twee weliswaar expliciet met elkaar verbonden (26-28), maar bij gelegenheid van het symposium *Deus caritas est: barmhartigheid en sociaal engagement* werd opgemerkt dat er “een probleem in de encycliek [is] met de verhouding tussen liefde en rechtvaardigheid. De twee worden op een te onproblematische manier gescheiden”.²⁵ J. Verstraeten, uit wiens lezing het zojuist gegeven citaat stamt, ziet in de encycliek een theologische tendens doorgezet die al dateert van het begin van het pontificaat van Johannes Paulus II. In deze tendens wordt het discours over rechtvaardigheid in de kerk verzwakt of uitgebannen en vervangen door een liefdesdiscours. Verstraeten wijst erop dat dit nog heel anders was in de encycliek *Populorum Progressio* uit 1967, waarin solidari-

25 M. Baltussen en P. van 't Hooft [red.] (2006), *Deus caritas est: barmhartigheid en sociaal engagement*, Den Haag: Justitia et Pax; hierin m.n. de bijdrage van J. Verstraeten ‘Gerechtigheid en liefde’, 9-16; citaat: 14.

teit, rechtvaardigheid en liefde als drie gelijke beginselen werden gehanteerd. Ook in de tekst *Jusitia in Mundo* van de bisschoppensynode van 1971 werd een andere benadering gevolgd dan in de encycliek van Benedictus XVI. In de tekst van de bisschoppensynode wordt een theologie uitgewerkt van de kerk als gemeenschap die de geschiedenis transformeert. "Inzet voor rechtvaardigheid en participatie in de transformatie van de wereld worden er 'constitutief' genoemd 'als dimensie van de verkondiging van het evangelie en dus van de missie van de kerk voor de verlossing en bevrijding van de mens uit iedere onderdrukkende situatie'. [...] We zien nu dat in het kerkelijk discours de verhouding van liefde en rechtvaardigheid geleidelijk aan verandert. Rechtvaardigheid krijgt alsmaar minder aandacht, terwijl liefde sterker naar voren gebracht wordt" (15). Verstraeten ontwaart deze tendens vooral ook in het *Compendium van de Sociale Leer van de Kerk* (de officiële samenvatting van haar sociale leer) waarin "rechtvaardigheid zelfs geen principe meer is maar een waarde, waaraan bovendien slechts twee bladzijden worden gewijd. Dit terwijl er bijvoorbeeld vijftientig bladzijden over de familie zijn" (t.a.p.). Waar het *Compendium* rechtvaardigheid en liefde met elkaar verbindt, stelt het de liefde primair als hoogste deugd die alle andere deugden bezielt en sociaal engagement vorm geeft.²⁶ Aldus wijkt het *Compendium* af van het traditionele katholieke standpunt sedert Thomas van Aquino; die stelt immers "in navolging van Aristoteles, dat de rechtvaardigheid in het sociale veld de hoogste deugd is" (t.a.p.). In de discussie kreeg Verstraeten wel enig weerwoord, maar aan het slot van het symposium concludeerde R. Grotenhuis (directeur van Cordaid) "dat er werk te doen is voor mensen die de katholieke sociale leer, waarin menselijke waardigheid zo'n centrale rol speelt, verder willen ontwikkelen in het licht van deze encycliek, waar het begrip menselijke waardigheid onvoldoende uitgewerkt wordt. Johan Verstraeten zet ons in dit verband op een belangrijk spoor met zijn vraag hoe in deze encycliek de verbinding tussen liefde en gerechtigheid wordt gemaakt. Verstraeten noemt dat het meest problematische aspect van de encycliek en ik deel dat met hem. De scheiding tussen liefde en gerechtigheid, verder versterkt door de scheiding tussen kerk en staat (de staat beheert het domein van de rechtvaardigheid, de kerk dat van de liefde) lijkt mij krampachtig en brengt ons niet verder in het denken over de rol van de kerk in de grote sociale vraagstukken van deze tijd. (...) Verstraeten maakt overtuigend duidelijk dat rechtvaardigheid en liefde niet zonder elkaar kunnen; liefde personaliseert de rechtvaardigheid, geeft haar een menselijk gezicht" (37).

26 Pauselijke Raad voor Rechtvaardigheid en Vrede (2004), *Compendium van de Sociale Leer van de Kerk*, Vaticaanstad / Brussel: Libreria Editrice Vaticana / Licap; "Enkel de liefde, in haar hoedanigheid van 'forma virtutum', kan sociale actie begeistere en omvormen in de richting van de vrede in de context van een wereld die steeds complexer wordt" (123-124).

In het licht van deze kritische notities bij *Deus caritas est* constateer ik bij nader toezien, dat de beduchtheid die in het eerste bezwaar tegen mijn brede diaconieconcept doorklinkt inderdaad niet zonder grond is. Het bezwaar vestigt de aandacht op een kwestie die nadere reflectie vergt: de verhouding tussen liefde en rechtvaardigheid. Deze reflectie, hoezeer gewenst ook, zal ik – afgezien mijn weergave van enkele gedachten van Ricoeur hierover in hoofdstuk 4 – in mijn verdere uiteenzettingen over diaconie echter niet bieden. Ik kom daarin wel op een bepaalde manier te spreken over ‘menselijke waardigheid’ en over wat in de behartiging daarvan ‘recht’ en ‘niet recht’ is. Maar ik heb daarbij met name voor ogen hetgeen de omgang met de medemens in nood ‘personaliseert’: inzet vanuit persoonlijk engagement. Wat het eerste bezwaar betreft volsta ik ermee hier te benadrukken, dat ik diaconie opvat als de dienst van de liefde die mede instaat voor recht en gerechtigheid en dus ook gestalte moet krijgen in inzet voor rechtvaardige sociaal-politieke structuren.

Wat nu het tweede bezwaar tegen het brede begrip van diaconie betreft (‘het is te breed’): hierin klinkt in feite het verweer tegen een breed begrip van diaconie door dat al door het LPO van 1987 en nadien in het *Handboek diacóniëwetenschap* geuit is: het miskent het christelijk-gelovig karakter van diaconie en het is ongepast het handelen van niet-christenen ‘diaconie’ te noemen omdat je ze zo eigenlijk stiekem tegen hun wil tot christenen verklaart; hoogstens kan het brede concept dienen als basis voor wat ‘strategische allianties’ genoemd kunnen worden. Op dit bezwaar kom ik in hoofdstuk 5 in extenso terug. De reacties overziend die bij gelegenheid van de studieconferentie over het onderzoeksrapport *Verder bouwen aan diaconie in het Bisdóm Breda* verzameld zijn moet ik al bij al concluderen: het brede concept van diaconie blijkbaar van alles te denken geeft, maar wat het precies te denken geeft is onduidelijk en verwarrend; als zodanig roept het vragen en zelfs weerstand op. Voor dit brede begrip mogen dan in het onderzoeksrapport gegronde argumenten gegeven zijn, die argumenten waren klaarblijkelijk niet overtuigend of acceptabel genoeg om het probleemloos en zonder tegenspraak te kunnen implementeren met behulp van een doorwrocht interventieplan – dit om de simpele reden dat het blijkbaar niet of onvoldoende de ervaringen van werkers en vrijwilligers articuleerde.

3. Conclusies

Mijn kritische terugblik op de casestudie brengt mij tot enkele conclusies die ik in drie punten formuleer: er zijn fouten gemaakt, er was sprake van blinde vlekken, de theorievorming had radicaler gemoeten.

Er zijn fouten gemaakt

- Het project startte en werd uitgevoerd op een te smalle basis. Niet alleen stonden de diaconale werkers veel te ver op afstand, de meest direct betrokkenen en belanghebbenden – de vrijwilligers in de besturen, in de caritasinstellingen, in de diaconale werkgroepen – waren ook geen ‘partner’ in het project, maar eigenlijk slechts veeleer te onderzoeken spelers op het onderzoeksterrein.

- Het project leed aan een soort 'masterplansyndroom': het moest een omvattend model voor de goede organisatie van parochiële diaconie opleveren dat geïmplementeerd zou worden met behulp van een voorgefabriceerd interventieplan.
- Het model werd geconstrueerd (mede) op basis van een al te abstracte sociologische theorievorming over modernisering. Deze werkwijze impliceerde een te grote en in feite onmogelijke sprong van macro naar meso- en microniveau.
- De theoretisch-sociologische inzichten laten zich echter niet zomaar vertalen in agogische modellen. Sociologische theorievorming is een ding, agogiek is iets anders; ze zijn niet uit elkaar af te leiden. Ze kunnen en moeten wel met elkaar verbonden worden, maar dat vergt een aparte stap. In het onderzoeksproject is die stap te snel gezet.
- Het project als zodanig, het organisatie-model en het interventieplan waren gekenmerkt door een 'topdown' beweging: het project kwam van buiten, van hoger sferen van wetenschappelijke deskundigheid; in het model en het plan kwamen de vrijwilligers pas op het allerlaatst, onderaan, in beeld als uitvoerders van eerder en hogerop bedacht beleid.

Er was sprake van witte vlekken

- Door het probleem van de parochiële diaconie primair en systematisch te vatten in termen van 'organisatie' werd niet of onvoldoende gezien dat organisatie wel noodzakelijk, maar niet beslissend is voor goede parochiële diaconie. Er was geen of onvoldoende oog voor het belang van de cultuur waarin vrijwilligersinzet ontstaat en bevorderd kan worden.
- Het brede begrip van diaconie is op voorhand geformuleerd, meer op grond van theoretische overwegingen dan uitgaande van de concrete situatie en praktijk. Aldus werd onvoldoende rekening gehouden met mogelijk onbegrip ervoor of weerstand ertegen. Daardoor functioneerde het niet zoals het bedoeld was: als hulpmiddel om de wereld buiten de gangbare paden van de diaconale praktijk te gaan verkennen en waarderen.

De theorievorming had radicaler moeten

- De reflectie over de context waarbinnen kerk, parochie en parochiële diaconie opereren had zich niet moeten beperken tot enkele globale noties over modernisering, schaalvergroting, individualisering. Ze had veel preciezer inzicht moeten zien te verwerven in wat zich in de concrete praktijk voordoet aan mengeling van flexibilisering, verandering, vervloeiing enerzijds en transformatie van vaste kaders anderzijds, juist ook wat betreft hedendaagse 'fluïde' verschijningsvormen van levensbeschouwing, spiritualiteit en religie. Dat zou de noodzaak getoond en de mogelijkheid geopend hebben in het ontwerpen van een organisatie-model op een veel flexibeler manier te werk te gaan, met openheid en ruimte voor de ervaringen en bewegingen van vrijwilligers.
- Het brede diaconiebegrip had radicaler doordacht moeten worden op zijn theologische vooronderstellingen en implicaties ten aanzien van de vrijwilligers en hun betekenis voor een diaconale parochie.

Alles overziende maak ik ter afsluiting van de terugblik op de gepresenteerde casus drie evaluatieve opmerkingen. Ten eerste: het in het onderzoeksproject ontwikkelde organisatiemodel heeft, de geformuleerde kritiek in acht genomen, relatieve waarde – zeker als het beperkt blijft tot zijn eenvoudige vorm en wordt afgezien van alle vaak zeer gedetailleerde uitwerkingen ervan. Veel belangrijker is echter het inzicht, zo is in het bovenstaande volop gebleken, dat vrijwilligers de dragers zijn van de organisatie van parochiële diaconie en van de op de verbetering daarvan gerichte agogiek. Daarom wordt in het volgende hoofdstuk de blik gericht op de vrijwilliger. Ten tweede: goede organisatie van diaconie is noodzakelijk. De vraag is evenwel, wát er nu eigenlijk georganiseerd wordt als we het over 'diaconie' hebben. Op deze vraag werd getracht in het brede diaconiebegrip een theologisch-inhoudelijk antwoord te geven. Dat antwoord blijkt onvoldoende duidelijk. Er moet opnieuw en dieper over worden nagedacht. En ten slotte: gezien de geconstateerde gebreken heeft het onderzoek zijn pretentie een 'praktijktheorie' van de diaconie op te leveren niet waargemaakt. Voor een zo'n praktijktheorie is meer nodig dan het onderzoeksrapport bood, meer onderzoek naar ook andere (praktische en theoretische) aspecten van het diaconale handelen dan waaraan in het project aandacht is gegeven.²⁷

4 Hoe verder

Hierboven concludeerde ik, dat de theorievorming radicaler had moeten. Er is dus nadere reflectie vereist. Deze nadere reflectie, of minstens een aanzet daartoe, leg ik in de nu volgende hoofdstukken voor. Ik doe dat nu echter niet met het oog op het ontwikkelen van een nieuw organisatiemodel voor parochiële diaconie als alternatief voor het model dat in het onderzoeksproject ontwikkeld werd. Noch ga ik in extenso na wat in analyses van verschillende aard te berde wordt gebracht over het fluïde karakter van de (post) moderne samenleving. Ik beperk mij wat dit betreft tot korte of wat uitvoeriger raadpleging van enkele publicaties die relevant zijn voor de onderwerpen die in de navolgende hoofdstukken behandeld worden (m.n. die van het SCP en de WRR, studies van M. Elchardus, Ch. Taylor, A. van Harskamp, E. Borgman). En evenmin onderneem ik het waagstuk een 'handelingstheorie' van de diaconie te ontwerpen; ik lever daar slechts een beperkte, mijns inziens overigens relevante, bijdrage aan. Wat ik daarentegen wel ga doen is het volgende.

Naar aanleiding van de bezwaren tegen mijn brede diaconieconcept ingebracht stel ik het opnieuw aan de orde door dieper na te denken over wat er nu eigenlijk schuil gaat onder of achter datgene wat gewoonlijk met het woord 'diaconie' wordt aangeduid. Daaraan zijn het vierde en vijfde hoofdstuk gewijd. In het zesde hoofdstuk ga ik na hoe wat de inzichten die ik aldus verwerf opleveren ter beantwoording van de vraag die in deze studie aan de orde is: of een meer geprofileerd diaconaal beleid wenselijk

²⁷ Van belang zijn dit verband o.m.: Heitink 1993: 146-173; Haslinger 1996: 11-58; Baart 2001: 13-23; Crijns 2004: 282-294.

en mogelijk is. Ik presenteer daarin na enkele voorbereidende stappen een opzet voor de inoefening van 'diaconale mystagogie' en leg ten slotte in enkele grondlijnen de theologische visie voor die de behartiging en vordering van diaconie als wezenlijk element van de zending van de kerk als geheel, en dus ook als van elementair belang voor de interne en externe vitaliteit van de geloofsgemeenschap, schraagt.

Aan dit alles voorafgaand echter, als stap die mij in de richting voert van hetgeen in de hoofdstukken vier en vijf geëxploreerd wordt, richt ik in het nu volgende derde hoofdstuk mijn blik op de vrijwilligers, degenen die het diaconale werk in / vanuit de parochies in feite dragen. Daarbij houd ik voor ogen wat ten aanzien van de vrijwilligers naar voren werd gebracht tijdens de studieconferentie over het onderzoeksrapport dat hierboven besproken is. De aanwezige diaconale werkers bepleitten bij die gelegenheid bezinning op de vraag hoe een cultuur bevorderd kon worden waarin diaconie gedijen kan en die het mogelijk maakt vrijwilligers voor het diaconale werk te vinden en te binden, juist ook mensen van het type 'nieuwe vrijwilliger' die zich niet zo makkelijk laten strikken voor engagement met een organisatie, laat staan voor een organisatie waarvoor een 'gelovige' motivatie vereist zou zijn. Deze vraag stel ik in het volgende hoofdstuk voorop. Ik ga dus niet mee in de gedachtengang die Hoeben in zijn bijdrage aan de studieconferentie ontwikkelde, dat namelijk niet ingezet zou moeten worden op de schaarse vrijwilligers maar op kerkleden en bondgenoten. Theologisch gezien kennen we volgens hem immers geen 'vrijwilligers', maar 'kerkleden'. Deze opvatting leidt bij hem tot deze vaststelling: "De crisisachtige situatie van de vrijwilligers is dus gewoon de crisisachtige situatie met betrekking tot de kerkleden. Onze club van liefhebbers wordt te klein en te oud en ook onze commissie diaconie, net als de commissie liturgie en catechese en parochiekrant en kerkbijdrage en secretariaat, kampt met onderbezetting en weinig interesse. [...] Wil de parochiële diaconie blijven bestaan, dan moet zij inzetten op vitale kerkleden" (Meeuws 2001: 10-11). Als ik in deze lijn doordenk zou het beleidsdevies dus luiden: eerst kerkopbouw, eerst nieuwe kerkleden werven, opdat we (weer) aan diaconie kunnen doen – zo ongeveer als we in de Inleiding al vernamen. Afgezien van de bezwaren die hiertegen in de Inleiding zijn geformuleerd, merk ik nu op dat een dergelijke aanpak een doekje voor het bloeden is. Door de crisisachtige situatie van het diaconale vrijwilligerswerk in de parochies uit te vergroten tot 'een kwaal van gans het volk' ga je al te snel voorbij aan de specifieke problemen en potenties (!) van dat werk zelf. In de stelling dat het een misverstand is diaconie een marginale positie in de parochie en de kerk toe te dichten omdat diaconie goed beschouwd al de kern van de zaak is en er zo bezien meer aan diaconie gedaan wordt dan aan al het andere (liturgie en catechese), is de vrome wens de vader van de theologische gedachte. Wie stelt dat de diaconie zich alleen meer dan liturgie en catechese aan beheer en sturing door de kerk onttrekt omdat diaconie allereerst het domein van een christen is die zijn verantwoordelijkheid in de samenleving zelf wel vorm en inhoud geeft, miskent het feit dat er door de kerkleiding wel degelijk in beheer en sturing beleid gevoerd wordt ten aanzien van de diaconie. De vraag is dan ook niet

óf er wel beleid gevoerd kan of moet worden, maar of – zoals de bisschoppenconferentie het in het Ad Limina rapport van 2004 formuleerde – een ‘duidelijker geprofileerd’ diaconaal beleid in bisdommen en kerkprovincie gewenst en mogelijk is, en welk beleid dat dan zou kunnen zijn. Op deze vraag zoek ik in mijn studie een antwoord.

Zoekend naar een antwoord op deze vraag leverde het eerste hoofdstuk mij een eerste element van antwoord op: een duidelijker geprofileerd diaconaal beleid is niet slechts gewenst doch dringend noodzakelijk. Dit tweede hoofdstuk leverde vervolgens het inzicht op, dat voor een duidelijker geprofileerd diaconaal beleid goede organisatie van het diaconale werk weliswaar een noodzakelijke doch geen voldoende voorwaarde is. Zij is onvoldoende voorwaarde omdat vooraf duidelijk moet zijn wát je nu precies organiseert als je diaconale inzet van vrijwilligers organiseert. Daarom moeten we ons goed verdiepen in de vraag wat ‘diaconie’ nu eigenlijk inhoudt, wat achter dat begrip schuil gaat; hierover gaan het vierde en vijfde hoofdstuk: ‘Back to basics’. En je moet je er goed van vergewissen wat ‘vrijwilligers’ in het diaconale werk nu eigenlijk doen, zoeken en ervaren, wat de intrinsieke waarde van hun vrijwilligerswerk is. Vandaar dat ik nu mijn blik richt op ‘Diaconie – gedragen door vrijwilligers’.

3 DIACONIE – GEDRAGEN DOOR VRIJWILLIGERS

*“Diaconie, is dat niet bemiddelen, doorgeefluik zijn? Wat heb ik van-
uit mijzelf te geven, dan wat ik ontvang... Als ik met diaconie een
dienst doe, ben ik dan niet in dienst van iemand? Voor mij is het erg
belangrijk dat de liefde die ik in woorden en daden aan een ander
probeer te tonen een liefdevolle bron heeft”.*¹

In het voorgaande hoofdstuk zocht ik antwoord op de vraag wat er nodig is voor een goede organisatie van de parochiële diaconie onder de voorwaarden van de moderne ontwikkelingen in kerk en maatschappij. Na de kritische bespreking van het organisatiemodel dat ik in dat hoofdstuk presenteerde kon o.m. worden geconcludeerd: parochiële diaconie is natuurlijk gediend met een goede (eenvoudige) organisatiestructuur, maar daarbij is het van het grootste belang recht te doen aan het gegeven dat parochiële diaconie vrijwilligerswerk is. In de bespreking van het organisatiemodel werd opgemerkt: “Je kunt organiseren wat je wilt, als er geen ervaring uit de geleefde praktijk onder zit, wordt het niks” (Meeuws 2001: 21). Met ‘ervaring uit de geleefde praktijk’ werd met name bedoeld op die van de diaconale vrijwilligers. Zij dragen het diaconale werk in de parochies, zij zijn er de primaire ‘actores’ van. De organisatie van de parochiële diaconie dient voor hun inzet de gunstige voorwaarden te scheppen door een ‘cultuur’ te bevorderen waarin diaconie als vrijwilligerswerk gedijen kan.

In dit hoofdstuk wil ik verhelderen wat principieel nodig is voor een dergelijke cultuur. Ik doe dat aan de hand van de vraag waarop in de ‘ervaring van de geleefde praktijk’ van vrijwilligers van meet af aan en principieel acht moet worden geslagen ten behoeve van een cultuur waarin diaconie gedijen kan. Mijn antwoord op deze vraag formuleer ik op voorhand in de volgende stelling: diaconaal vrijwilligerswerk heeft – zoals alle vrijwilligerswerk, kerkelijk en niet-kerkelijk – een meerdimensionale structuur: een oppervlakte- en een dieptestructuur. In de dieptestructuur is de existentiële grondlaag te vinden van waaruit mensen handelen, daar zitten de intrinsieke waarden van vrijwillige inzet. Deze existentiële grondlaag kan niet strafeloos veronachtzaamd kan worden. Wil vrijwilligerswerk – zeker in kerkelijk verband – naar zijn eigen aard gehonoreerd worden, dan moet het ook gehonoreerd worden naar zijn existentiële grondlaag.

Om de meerdimensionale dieptestructuur en de existentiële grondlaag van vrijwilligerswerk in kaart te brengen, en ter verantwoording van mijn stelling onderneem ik in dit hoofdstuk de volgende exploraties. Allereerst geef ik de gebruikelijke omschrijving van vrijwilligerswerk en enkele achtergronden daarvan weer, ga ik na welke ontwikkelingen er zich in het

¹ Reactie van ‘Bart’ naar aanleiding van de beleidsnota van het bisdom Breda 2007 *In de duizend gezichten van Uw volk* <<http://bisdomvanbreda.nl/overview/upload/2007%20BisdomBredaBeleidsnota.pdf>> (maart 2011); zie voor het citaat: *Magazine van het bisdom Breda*, 1(2007)1, 6; <www.bisdombreda.nl/beleidsnotareacties/pdf/Bisdom%20Magazine.pdf> (maart 2011).

vrijwilligerswerk voordoen, en vermeld ik tot welke discussies over de aard van vrijwilligerswerk die leiden (par. 1). In aansluiting daarop schets ik in een tweede stap het krachtenveld waarin vrijwilligerswerk te situeren is en breng ik vier dimensies van vrijwilligerswerk in beeld (par. 2). Dat brengt mij er vervolgens toe te onderzoeken hoe levensbeschouwing verstaan kan worden en welke dynamiek en dimensies daarin te ontdekken zijn (par. 3). Dan ga ik na wat de aldus verworven inzichten inhouden voor de behartiging van vrijwilligerswerk overeenkomstig zijn existentiële grondlaag (par. 3). En ten slotte bezie ik wat deze stappen opleveren met het oog op een cultuur waarin diaconie gedijen kan (par. 4).

Een opmerking vooraf: ook aan dit hoofdstuk ligt eerder onderzoek mijnerzijds ten grondslag, waarvan verslag is gedaan in het rapport *Levensbeschouwelijk vrijwilligerswerk: bezielend of zieltogend? Toekomstscenario's voor levensbeschouwelijke verbanden* (Meeuws 2002) en, verder uitgewerkt, in de publicatie *Het kan verkeren. Toekomstperspectief van levensbeschouwelijk vrijwilligerswerk* (Meeuws 2006). Anders dan in het voorgaande hoofdstuk echter wordt dit onderzoek niet als 'casus' kritisch besproken. Ik herneem het grotendeels omdat wat daarin te berde is gebracht ook bij nader toezien goed standhoudt. Wel is dat materiaal op een aantal punten geactualiseerd, aangevuld en van in het kader van deze studie relevante nieuwe reflecties voorzien.

1 Vrijwilligerswerk

In het najaar van 2006 zond de Vlaamse televisiezender Canvas de documentaire *Verborgene Toscane* uit. In een van de scènes komt een groepje inwoners van Siena in de kapel van het eeuwenoude hospitaal van de stad bijeen om een nieuwe leider, de 'capo', te kiezen. Zij zijn lid van een broederschap waarvan de naam, 'Misericordia', het doel aangeeft: mensen in nood, met name zieken, bijstaan. De broederschap is opgericht in de 13^e eeuw, ten tijde van de grote pestepidemie. De leden namen het toen op zich pestlijders te verzorgen en de talloze doden te begraven. En zij deden dat zonder zich op hun goede daden te willen laten voorstaan. Daarom hulden zij zich in een zwarte cape met puntmuts waarin slechts twee gaten voor de ogen waren uitgespaard. Zo handelen en kleden zich de leden van de broederschap tot op de dag van vandaag: zij doen belangeloos en anoniem goed aan wie behoeftig is. De nieuw gekozen capo betoonde zich trots en dankbaar voor de grote eer die hem te beurt viel. Hij beschouwde zijn uitverkiezing als de bekroning van zijn jarenlange vrijwilligerswerk in de broederschap, zijn "voluntariato".²

1.1 Wat is vrijwilligerswerk? Een ingeburgerde definitie.

Het woord 'voluntariato' waarmee de nieuwe leider van de broederschap Misericordia zijn vrijwillige inzet en die van anderen aanduidde, is een modern woord. Destijds, in de 13^e eeuw en nog lang daarna, waren de leden

2 De documentaire werd uitgezonden op 19 en 26 november 2006

van deze broederschap en van de talloze andere genootschappen van liefdadigheid zich er ongetwijfeld wel van bewust, dat hun inzet van vrijwillige aard was. Wat zij deden werd ook een soort 'werk' geacht; ze verrichtten immers 'werken van barmhartigheid'. Maar toch zouden zij niet zonder bevreemding kennis genomen hebben van de definitie van vrijwilligerswerk die in onze contreien sinds 1980 brede ingang heeft gevonden:

"werk dat in enig georganiseerd verband onverplicht en onbetaald wordt verricht ten behoeve van anderen of de samenleving".³

De middeleeuwse leden van de broederschap Misericordia zouden met verbazing vaststellen dat de hedendaagse omschrijving van vrijwilligerswerk religieus gezien 'leeg' is. Er ontbreekt de notie in die voor hún engagement nu juist zo belangrijk was en in de rite van de toetreding tot de broederschap uitdrukkelijk vermeld werd: dat hun inzet voor anderen verricht werd om Gods wil, "per l'amore di Dio", ter liefde Gods, 'Pro Deo'. De notie 'pro deo' betekende niet zomaar en alleen dat hun inzet 'gratis' was in de economische zin van het woord, onbezoldigd werk dus. Zij duidde voor hen ook en primair de intrinsieke waarde ervan aan die voor hun motivatie van groot belang was: hun inzet diende tegelijk een aards en een hoger, een hemels doel. Hun werken van barmhartigheid maakten immers deel uit van een goddelijke heilsorde, mensen kregen dank zij die werken deel aan Gods genade, de Gratia Dei die voor alle mensen, juist ook voor de armen en lijdenden bedoeld was. Bij deze werken hadden alle 'betrokkenen' belang: God werd er metterdaad door geëerd; aan noodlijdenden (zelfs aan de doden) werd Zijn liefde betoond; de kerk was krachtig present in het dagelijks leven; de samenleving bleef min of meer op orde; en de weldoeners konden hopen op de redding van hun ziel.⁴ Pro-deo-inzet, hoezeer 'om niet' ook verricht, was

3 Ministerie van Cultuur, Recreatie en Maatschappelijk werk (1980), *Vrijwilligersbeleid. Eerste deelrapport van de Interdepartementale Commissie Vrijwilligersbeleid*, Den Haag: CRM. Op Wikipedia is een vergelijkbare definitie te vinden: "Vrijwilligerswerk is het geheel van activiteiten uitgevoerd door een vrijwilliger, zonder vergoeding, en met een maatschappelijk doel en voor anderen, hetzij individuen, groepen of de samenleving in haar geheel (maar zonder familieband), binnen een organisatie, met of zonder rechtspersoonlijkheid", zie: <http://nl.wikipedia.org/wiki/Vrijwilligerswerk> (maart 2011).

4 Vgl. J. de Hart (1999), 'Langetermijntrends in lidmaatschappen en vrijwilligerswerk', in: P. Dekker [red.] (1999), *Vrijwilligerswerk vergeleken. Nederland in internationaal en historisch perspectief*, Den Haag: SCP; "De middeleeuwse caritas richt zich op de maatschappelijk zwakken, spruit voort uit expliciet godsdienstige motieven en wordt gedragen door kerkelijke organisatievormen, waarvan de kloosterorden de belangrijkste zijn. Het zoeken naar algemeen maatschappelijke oplossingsstrategieën voor het armoedevraagstuk ligt dan nog ver buiten het gezichtsveld - via het bedrijven van liefdadigheid kan men zich van een stoel in de hemel verzekeren" (58). Zie voor de baat die kerk en samenleving hadden bij deze 'belangeloze' inzet: A. de Swaan (2004), *Zorg en de staat. Welzijn, onderwijs en gezondheidszorg in Europa en de Verenigde Staten in de nieuwe tijd*, Amsterdam: Bakker, 33-39; "Zo is ook de armenzorg een aangelegenheid die zelf tot gemeenschapsvorming leidt en nieuwe vormen van collectieve actie op gang brengt: de betrekkelijke veiligheid waarin de pacificatie der armen geresulteerd had, bevorderde het vrije verkeer en intensiverde het gemeenschapsleven" (39); zie ook: P. Eras (2006), 'Afnemende geloofsbeleving deed middeleeuwse zorginstellingen de das om; stedelijke defensie tegen armoede onder druk', in: *Tijdschrift B&G*, 33(2006)1, 24-26.

dus allerminst zonder belang. Weliswaar verrichtten de leden van de broederschap Misericordia hun werk niet om door anderen gezien te worden, om aanzien te verwerven. Door hun kledij maakten zij zich als persoon juist onzichtbaar, hun inzet geschiedde 'in het verborgene'. Maar tegelijk wisten zij dat goede werken 'coram Deo' – voor het aangezicht van God – verricht, niet onbeloond zouden blijven overeenkomstig het woord van Jezus: "Let op dat jullie de gerechtigheid niet beoefenen voor de ogen van de mensen, alleen om door hen gezien te worden. Dan beloont jullie Vader in de hemel je niet. (...) Maar als je aalmoezen geeft, laat dan je linkerhand niet weten wat je rechterhand doet. Zo blijft je aalmoes in het verborgene, en jullie Vader, die in het verborgene ziet, zal je ervoor belonen" (Mt. 6:1,3-4).

Bij nader toezien zou het hun vervolgens opvallen dat de moderne definitie van vrijwilligerswerk überhaupt geen verwijzing naar enig motief bevat. Er wordt wel in bepaald *voor wie* het verricht wordt – "ten behoeve van anderen of de samenleving" (niet alleen voor armen, zieken enz. maar in beginsel ook voor rijken en gezonden, voor iedereen die enige hulp kan gebruiken bijvoorbeeld in de 'recreatieve sector') – maar niet *waarom* en *waartoe* je dat doet of zou moeten doen. In de tijd waarin de definitie werd gemunt is wel voorgesteld haar uit te breiden met de zinsnede dat vrijwilligerswerk 'de persoonlijke ontplooiing van betrokkene bevordert', maar dat voorstel haalde het niet.⁵ Maar als onvermeld blijft dat en in welke zin vrijwilligerswerk 'goed' is ook voor de weldoener zelf, zo zouden de middeleeuwse broeders van barmhartigheid vanuit hun belevingswereld ten slotte kunnen opmerken, is de hedendaagse opvatting van vrijwilligerswerk dan ook niet ethisch gezien leeg? Er wordt wel impliciet verondersteld dat vrijwilligerswerk 'goed werk' is, het wordt immers verricht 'ten behoeve van anderen...', maar onbepaald blijft waarom en wanneer het dat is, wat de intrinsieke waarde van vrijwilligerswerk is. Welk idee van 'goed werk' ligt eigenlijk aan de hedendaagse definitie ten grondslag? Of ontbreekt zo'n idee geheel, en zo ja, hoe is dat dan te begrijpen?

De nieuwe 'capo' van de broederschap Misericordia duidde zijn belangeloze inzet weliswaar aan met de moderne term 'voluntariato', maar wat hem als directe erfgenaam van zijn middeleeuwse broeders daarbij voor ogen stond verschilde toch wel aanzienlijk van hetgeen onder vrijwilligerswerk in de huidige betekenis van het woord verstaan wordt. Dat verschil is ontstaan in een lange ontwikkelingsgeschiedenis wat betreft de motieven waardoor men wordt bewogen, de doelstellingen die men zich stelt, de personen of bevolkingsgroep waarop de hulp gericht is, en ook de organisatiegraad en -vorm ervan.⁶

5 A. Claassen en N. Welling (2006), *Verkenning van een nieuwe definitie van vrijwilligerswerk / vrijwillige inzet*, Nijmegen: ITS Radboud Universiteit Nijmegen; zie aldaar: 17. Men hechtte er destijds zeer aan te benadrukken dat vrijwilligerswerk niet primair op eigenbelang gericht kan / mag zijn (5). De verkenning werd uitgevoerd in opdracht van het ministerie van VWS; <www.its-nijmegen.nl/pdf/view.asp?id=333> (maart 2011).

6 Zie voor de nu volgende schets en andere historische gegevens: G. Buijs (2002), "Meer doen dan het gewone"- gewoner en ongewoner dan het lijkt', in: G. Buijs en T. van der Ploeg [red.] (2002), *Pro Deo. Geïnspireerd blijven in vrijwilligerswerk*, Zoetermeer / Utrecht: Boeken-centrum / ICS, 30-44; J. de Hart 1999: 58-61; P. Dekker en J. de Hart [red.] (2009), *Vrijwilligerswerk in meervoud*, Den Haag: SCP, 155-156.

Al in de Griekse en Romeinse oudheid wijdde welgestelde vrije burgers zich aan filantropie en bekleedden zij onbezoldigd publieke ambten. Hun weldadigheid werd echter verricht in een cultuur die gekenmerkt werd door een eigen morele horizon. Daarin werd het 'goede werk' van de elites gemotiveerd door het verlangen van de elites publieke eer en aanzien te verzamelen, de onsterfelijke naam van de weldoener veilig te stellen, de goden gunstig te stemmen en hun na-ijver te voorkomen (tussen mensen en goden – ongelijk als zij zijn – was vriendschap niet mogelijk, hun relatie werd gekenmerkt door berekening en manipulatie). De deugd van *misericordia*, barmhartigheid, maakte geen deel uit van hun morele horizon, en de armen vormden geen onderscheiden morele categorie.

In het zich verbredende christendom dient zich vervolgens een heel andere cultuur met een radicaal andere morele horizon aan. De kern van de christelijke boodschap is immers dat God en mens van Godswege in liefde, *agapè*, met elkaar verbonden zijn en dat Gods liefde alle mensen betreft, zonder onderscheid, en uitdrukkelijk juist de armen insluit. De armen vormen nu een duidelijke morele categorie: hen mag Gods liefde niet onthouden worden. "Het paradigma van de goede daad verschuift [...]. Van een daad die openlijk verricht wordt en gericht is op de publieke uitstraling van de doener en van zijn stad en het vestigen van naam verschuift de aandacht naar de daad gericht op armen en achtergestelden, een daad die ook 'in het verborgene' verricht wordt, zodat de linkerhand niet weet wat de rechterhand doet. De daad heeft ook een indirecte beloningsstructuur, namelijk via een hemelse schatkamer, waar vanuit de uitbetaling pas na dit leven zal plaatsvinden. Het klassieke 'aanzien' wordt hier 'afzien'" (Buijs 2002: 35).⁷ *Caritas* (liefde) en *diaconia* (dienstbetoon) zijn binnen de christelijke morele horizon de centrale morele waarden; al wat een mens bezit wordt gezien als 'ontvangen geschenk' bedoeld om aan anderen – met name aan de meest behoeftigen – door te geven.

7 Met de figuur van Franciscus van Assisi voor ogen schrijft Buijs: "Inmiddels heeft dan de christelijke *caritas*-theologie zich breed gemaakt. De feitelijke invloed hiervan is zeer wisselend. Maar ze heeft wel de morele horizon gestempeld: op het moment dat mensen zich vragen gaan stellen over de zin van hun levensvervulling komt daarom niet meer allereerst de stad of staat in beeld en evenmin de onsterfelijkheid van de eigen naam maar wel de *caritas*. Deze liefde voor allen plaatst het eigen leven en het eigen bezit in het kader van de zorg voor anderen, in het bijzonder voor diegenen die op een of andere wijze achtergebleven zijn. Deze horizon kan zich soms met enorme kracht manifesteren bijvoorbeeld in het geval van de koopmanszoon, die alle bezit opgeeft en wordt tot degene die nog steeds bekend is als Franciscus van Assisi. Maar zo radicaal hoeft het niet. In de kerkelijke sociale leer wordt niet van ieder gevraagd om het eigen bezit op te geven. Wel wordt het beschikkingsrecht over het eigen bezit met allerlei voorschriften en raadgevingen omgeven. Het eigen bezit wordt nadrukkelijk omschreven als 'ontvangen geschenk' dat gegeven is om door te geven. De vroegchristelijke aalmoestheologie was op dat punt radicaal: in feite waren de armen de rechtmatige eigenaar van het bezit van de rijken. Het was aan de rijken gegeven 'ten behoeve van' de armen. Onomwonden werden de rijken die niet mild uitdeelden beticht van diefstal" (34).

Later in de Europese geschiedenis, vanaf de opkomst van een stedelijke burgerij en onder invloed van de denkbeelden van de Verlichting, ontstaat een meer rationele en doelmatige ordening van vrijwillige maatschappelijke inzet, en gaan naast de caritatieve ook humanitaire en utilitaristische beweegredenen een belangrijke rol spelen. Tegen het eind van de 19^e eeuw waren een aantal structurele factoren zover uitgekristalliseerd dat ze de ontwikkeling in de richting van vrijwilligerswerk in de hedendaagse betekenis mogelijk maakten.⁸ Dan ziet men ook bredere kringen van de burgerij in Nederland activiteiten ontplooiën waarin kenmerken van het moderne vrijwilligerswerk te ontwaren zijn. In de 20^e eeuw neemt de invloed van de staat op het maatschappelijk leven toe. Als na de Tweede Wereldoorlog de verzorgingsstaat zich ontwikkelt, rijst voor de overheid de vraag hoe ver haar beleidsverantwoordelijkheid gaat wat betreft de subsidiëring van vrijwilligersactiviteiten. Deze vraag werd beantwoord in de boven gegeven definitie. Zij is voor het eerst officieel gebruikt in de rapporten van de Interdepartementale Commissie Vrijwilligersbeleid die op 12 juli 1979 door de toenmalige staatssecretaris van CRM werd ingesteld, en diende tot voor kort als richtsnoer voor het overheidsbeleid (Claassen en Welling 2006: 17, noot 6).⁹

In bovenstaande historische schets van het ontstaan van het moderne begrip van vrijwilligerswerk is gewezen op de structurele ontwikkeling van 'segmentering' in de moderne samenleving: er ontstonden in de samenleving steeds meer van elkaar gescheiden 'sectoren', zoals de economische sector, de onderwijssector, de zorgsector, enz. Van belang is nu op te merken, dat deze ontwikkeling tevens een scheiding tussen het publieke en het morele leven inhield. Buijs wijst daarop waar hij het uitsluiten van morele gezichtspunten een van de meest opvallende kenmerken van de zich ontwikkelende moderne economie noemt: "Laat de markt vooral haar werk doen en de uitkomsten hiervan zijn per definitie de best denkbare, roepen de economen vanaf de achttiende eeuw. [...]; in de samenleving moet men niet moreel willen doen. Dat doet men maar thuis. Dat betekende ook dat in het zich eind achttiende, begin negentiende eeuw ontwikkelende samenlevingsmodel er geen publiekelijk

8 J. de Hart (1999) merkt op: "Te denken valt aan de duidelijke scheiding tussen de private en de publieke sfeer, het private huishouden en de gemeenschap, en - in het kielzog van de industriële revolutie - tussen wonen en werken die geleidelijk aan is ontstaan, waardoor er een breed terrein geopend wordt voor onbetaalde diensten die niet onder de zorg voor het eigen huishouden vallen. Voorts kan gedacht worden aan de loskoppeling van publieke taken van een bepaalde beroepsstand die gaandeweg tot stand komt en aan verschuivingen binnen de arbeidssfeer, zoals andere loondienstverhoudingen, exclusievere omschrijvingen van wat tot het takenpakket van beroepen behoort, en later de professionalisering van welzijnsactiviteiten. Vanaf dat moment kan ook beter worden uitgemaakt of onbezoldigde activiteiten ten behoeve van personen dan wel zaken echt uit eigen beweging door mensen worden gekozen, geen onderdeel vormen van wat tot de taakhoud van hun (betaalde) beroepsuitoefening behoort (zoals bv. bij dienstboden en knechten), of worden vervuld op grond van afkomst (gegoede burgers die als bestuurders zijn vrijgesteld voor de publieke zaak)" (59).

9 Zie ook: Ministerie van Welzijn, Volksgezondheid en Cultuur (1991), *Onbetaalbaar werk*, Rijswijk: WVC, 4.

erkende plaats meer was voor zorg-activiteiten die daarmee in feite terecht kwamen in de private sfeer" (39).¹⁰ Hoewel sedertdien veel veranderd is, de moderne verzorgingstaat is opgebouwd, en de verantwoordelijkheid van de burgerlijke overheid voor zorg en welzijn ook wettelijk is vastgelegd, speelt deze scheiding tussen het publieke en morele leven nog steeds een duidelijke rol, zoals uit het hedendaagse debat over waarden en normen en de taak van de overheid blijkt. Zij speelt ook door in het beleid van de overheid ten aanzien van vrijwilligerswerk. In dat beleid is het beginsel leidinggevend, dat het de burgerlijke overheid niet toekomt onderscheid tussen burgers te maken op grond van hun (individuele) motieven, waardebeleving en morele opvattingen: zij is er voor allen.¹¹ Met een definitie van vrijwilligerswerk waarin motieven, waarden en opvattingen over 'goed werk' bepalende factoren zijn kan de overheid niet uit de voeten. Zij heeft veeleer belang bij een uitsluitende of *beperkende* definitie die bepaalt wanneer er van vrijwilligerswerk sprake is en wanneer niet, zonder dat daarbij morele maatstaven hoeven te worden aangelegd (Claassen en Welling 2006: 8). Aan dit belang beantwoordt de definitie die sinds 1980 algemeen gangbaar is geworden. Door de ontwikkelingen van de laatste jaren evenwel komt deze definitie en het daarop gestoelde beleid steeds meer onder druk te staan.

1.2 Vrijwilligerswerk in ontwikkeling

Een afgrenzende omschrijving van vrijwilligerswerk waarin motieven van vrijwilligers geen rol spelen en de morele waarde van vrijwilligerswerk als 'goed werk' onbepaald blijft is in het belang van de overheid. Steeds duidelijker wordt evenwel, dat die omschrijving aan heroverweging toe is, omdat daarin onvoldoende recht wordt gedaan aan de 'ervaringen in de geleefde praktijk' (Claassen en Welling 2006). Vrijwilligers en hun organisaties herkennen er hun praktijk en hun motivaties onvoldoende in, door de actuele ontwikkelingen dreigen de intrinsieke waarden van vrijwilligerswerk geïnstrumentaliseerd te worden.¹² Laten we eens bezien hoe het met die praktijk, motivaties en verschillende ontwikkelingen staat.

10 Bujs verwijst naar de fameuze 'Fabel der bijen' van Bernard de Mandeville: "Hij had in een allegorie van het economische leven laten zien dat de economie het beste draait als mensen zich egoïstisch en hebzuchtig gedragen. Zodra men moreel gaat doen, stort de economie in. In de ondertitel van zijn werk had hij deze paradox verwoord: 'Private vices, public benefits'. Private ondeugden strekken tot publiek voordeel" (39).

11 Vgl. WRR (2003), *Waarden, normen en de last van het gedrag*, Amsterdam: Amsterdam University Press; "Waarden en normen komen voort uit de samenleving, zodat de overheid nooit alleen de taak heeft om de gemeenschappelijke waarden en normen te bevorderen. De overheid heeft directe taken waar het gaat om de vervulling van de eigen primaire taken, zoals rechtshandhaving en andere essentiële overheidstaken. Het is weinig zinvol indien de overheid een algemeen beleid ten aanzien van waarden en normen zou ontwikkelen. [...] Wel kan de overheid de aandacht en alertheid van maatschappelijke instituties voor het waarden- en normenaspect stimuleren en ze op indirecte wijze steunen bij de eigen bevordering van de erkenning van de morele dimensie van hun taken....", (244-245).

12 Vgl. P. Dekker, J. de Hart, L. Faulk (2007), *Toekomstverkenning vrijwillige inzet 2015*, Den Haag: SCP: "Een puur functionalistische benadering waarin een instrumentele notie van vrijwilligerswerk domineert, wordt onder de meeste geconsulteerde ervaringsdeskundigen als niet alleen te beperkt, maar zelfs als bedreigend ervaren. (...) Het gevaar van instrumentalisering bedreigt ook de waardering van vrijwilligers. Onder vrijwilligers bestaat een tamelijk

1.2.1 De praktijk: de grenzen te buiten

Op basis van de ingeburgerde definitie van vrijwilligerswerk worden gewoonlijk vier componenten van vrijwilligerswerk onderscheiden: de mate van betaling, de mate van verplichting, het ten goede komen aan anderen of de samenleving en de mate van organisatie (Claassen en Welling 2006: 1).¹³ Hieraan kan de component 'werk' als vijfde worden toegevoegd: vrijwilligerswerk wordt gekenmerkt door een zekere (minimale) frequentie, éénmalige inzet wordt niet er niet toe gerekend. Aan de hand van deze vijf componenten kan vrijwilligerswerk in beginsel afgebakend van diverse andere vormen van tijdsbesteding. Als iemand eens een enkele keer, zonder minimale regelmaat, iets doet voor een ander ontbreekt daaraan het betrouwbare engagement waarop het woord 'werk' duidt. Inzet buiten enig georganiseerd verband is nuttig en nodig, maar blijft privé initiatief. Verplichte dienstverlening is niet vrij. Betaald werk maakt deel uit van het formele arbeidsbestel. In activiteiten die primair als vorm van onderling dienstbetoon en/of ten eigen bate worden verricht – zoals belangenbehartiging¹⁴, zelfhulp en mantelzorg (ook 'informele zorg' of 'informele hulp' genoemd¹⁵) – wordt allereerst het eigen (groeps)belang nagestreefd.

Aldus wordt, zoals gezegd, vrijwilligerswerk *in beginsel* afgebakend van andere vormen van tijdsbesteding. In de praktijk echter blijkt het steeds minder eenvoudig aan de hand daarvan tot een exacte afbakening te komen; het leven is blijkbaar sterker dan de leer. Waar houdt een initiatief op zelfhulp te zijn en is er sprake van vrijwilligerswerk? Zijn de activiteiten van een patiëntenorganisatie alleen gericht op belangenbehartiging of moet men hierbij spreken van vrijwilligerswerk, gezien de bredere maatschappelijke belangen die een dergelijke organisatie dient? Zijn ouders die in de kinderopvang participeren vrijwilligers?¹⁶ Onderzoekers zelf zijn trouwens bepaald niet 'recht in de leer' gezien het feit, dat beroeps-, vak- en standsorganisaties zonder meer in onderzoek over vrijwilligerswerk worden betrokken, terwijl zij toch gerangschikt zouden kunnen worden onder de categorie organisaties die uitdrukkelijk belangenbehartiging tot doel hebben en als zodanig dus niet onder de definitie zouden vallen.¹⁷ De definitie

wijd verbreid gevoel niet echt erkend en gewaardeerd te worden" (70); M. Terpstra e.a. (2007), *Sterktes van nu, de kracht van 2015. Sterktes, zwaktes, kansen en bedreigingen voor vrijwillige inzet*, Utrecht: Movisie; "Het vrijwilligersveld maakt zich zorgen over de trend vrijwillige inzet als instrument in te zetten om problemen van derden op te lossen" (20).

13 Zo ook: L. Meijs (1997), *Management van vrijwilligersorganisaties*, Utrecht: NOV.

14 "Zo zijn politieke organisaties, vakbonden en organisaties die zijn opgericht ter ondersteuning van een beroepsgroep uitgesloten van financiering via het Fonds Vrijwilligerswerk. De verklaring hiervoor is dat zij meer gezien worden als belangenbehartigers- en daarmee niet als vrijwilligersorganisaties" (Meeuws 2002: 9, onder verwijzing naar Meijs 1997).

15 Onder 'informele hulp' wordt officieel verstaan: "Onbetaald en onverplicht werk ten behoeve van personen buiten het eigen huishouden, in ongeorganiseerd verband", zie: E. de Jong en M. Bik (2006), *Relevante Trends voor het vrijwilligerswerk in 2020*, Rotterdam: Centrum voor Onderzoek en Statistiek, 3.

16 C. van Dam e.a. (1998), *Zicht op zorg en welzijn; vrijwilligers*, Utrecht: NIZW / NOV,

17 Zo bv. P. Dekker (1999). Meijs (1997) kenmerkt wederzijdse ondersteuning (*Mutual Support*) als een van de drie soorten activiteiten in het vrijwilligerswerk; de andere twee zijn *Service Delivery* ofwel dienstverlening, en *Campaigning* ofwel ideële activiteiten.

blijkt ook niet datgene te dekken wat mensen zelf al of niet als vrijwilligerswerk zien: "Het regelmatig de buurvrouw naar het ziekenhuis rijden (...) zullen veel mensen eerder als vrijwilligerswerk beschouwen dan het coachen van een team F-jes waaronder je eigen zoon".¹⁸ En bovendien ontstaan in de laatste jaren vormen van 'vrijwillig' engagement die formeel gezien niet binnen de definitie vallen maar toch met het woord vrijwilligerswerk worden aangeduid: vormen van min of meer 'verplichte' inzet. Deze vormen worden in nieuw onderzoek besproken onder de noemers 'werknemersvrijwilligerswerk' en 'geleid vrijwilligerswerk' (Dekker en De Hart 2009: 239-276).¹⁹

In de moslimgemeenschap overigens is, was in ieder geval tot voor kort, het woord 'vrijwilligerswerk' zelfs nauwelijks bekend. Wanneer leden daarvan gevraagd word of zij in eigen kring aan vrijwilligerswerk doen, is (was in ieder geval tot voor kort) het antwoord veelal ontkennend. Men associeert het woord met iets dat typisch is voor de Nederlandse cultuur: onverplichte inzet buiten de eigen kring ten behoeve van een onbekende medemens in een georganiseerd verband. Dit wil echter niet zeggen, dat er in de moslimgemeenschap geen sprake zou van belangeloze inzet voor anderen. Integendeel, de eigen (religieuze) cultuur verplicht daartoe: men dient zich belangeloos in te zetten voor de behoeftigen, en zeker voor degenen met wie men zich verbonden weet. Meer in het algemeen heerst in kringen van allochtonenorganisaties bezwaar tegen het feit dat de daarin gebruikelijke hulpverlening niet onder de gangbare definitie valt omdat die gemotiveerd is door morele verplichting en dus formeel gezien onder 'mantelzorg' valt (Claassen en Welling 2006: 17).²⁰

Dit is dus de praktijk in vrijwilligersland: de grenzen van wat officieel als vrijwilligerswerk mag gelden vervagen en worden overschreden. Min of meer verplichte vormen van inzet voor een ander of voor de samenleving worden onder de term 'vrijwilligerswerk' gevat. Aan het motief van persoonlijk (al of niet religieus geïnspireerd) plichtsbesef wordt meer aandacht gegeven. Maar hoe verhoudt deze ontwikkeling zich nu tot het toch zeer

18 P. Dekker en J. de Hart (2001b), 'Levensbeschouwing en vrijwilligerswerk. Het belang van netwerken in een seculariserende samenleving', in: *Tijdschrift voor Humanistiek* 2(2001)8, 10.

19 'Geleid vrijwilligerswerk' wordt gezien als een nieuwe strategie om vrijwillige inzet te bevorderen, zoals alternatieve straffen, gedwongen werkloosheid onder dwang van korting op de uitkering, opgelegde maatschappelijke stages voor scholieren, sociale dienstplicht (258). "Met de notie 'geleid vrijwilligerswerk' verwijzen we precies naar deze nieuwe vormen van inzet waarbij de deelname aan, of de voorwaarden waaronder en de wijze waarop wordt deelgenomen, door anderen worden geïnitieerd en/of ingericht. Naast vormen van maatschappelijke inzet die een sterk dwingend of zelfs verplichtend karakter hebben en doorgaans geïnitieerd worden vanuit andere institutionele domeinen (arbeid, onderwijs, justitie, overheid), valt hieronder ook de meer planmatige en calculerende benadering en omkadering van tal van activiteiten binnen vrijwilligersorganisaties zelf" (257). De onderzoekers, L. Hustinx, L. Meijs en E. ten Hoorn, introduceren aldus "een continuüm van absoluut vrijwilligerswerk via vrijwillig geleid vrijwilligerswerk tot dwingend geleid vrijwilligerswerk" (258).

20 Maar zie Dekker en De Hart 2009: 109-127 voor recente ontwikkelingen waarin toenemende participatie in vrijwilligerswerk kan worden vastgesteld.

gangbare beeld dat we in vrijwilligersland in toenemende mate sprake is van het streven naar persoonlijk voordeel en gebrek aan loyaliteit en verantwoordelijkheidszin, en dat zo niet alleen de kwantiteit, maar ook de kwaliteit van de vrijwillige inzet erop achteruit zou gaan (Dekker en De Hart 2009: 257)? Worden vrijwilligers nu wel of niet minder door plichtsbesef dan door (meer) egoïstische drijfveren bewogen? Onderzoek naar de motieven van vrijwilligers kan hierover enig uitsluitsel geven.

1.2.2 Motivatie: meer egoïstisch?

Terwijl door kritische cultuurbeschouwers herhaaldelijk de noodklok geluid wordt over toenemend egoïsme in een op genot en profijt gerichte samenleving, blijkt uit decennialang onderzoek dat Nederlanders in historisch en internationaal perspectief wat betreft hun bereidheid tot vrijwillige inzet voor hun medemensen onverkort een nijver volkje zijn. Het is allerminst wars van vrijwillige inzet voor individuen of organisaties in de vorm van mantelzorg, vrijwilligerswerk of onbetaalde bestuursfuncties, door het SCP samengevat onder het kopje 'maatschappelijke participatie'. Die is blijkens alle onderzoek in de afgelopen decennia min of meer stabiel gebleven. In het laatste 'civil society' onderzoek van het SCP over vrijwilligerswerk kon worden vastgesteld dat over een periode van ruim tien jaar de stabiliteit overheerst: "Tussen 42% en 45% van de Nederlandse bevolking doet in de zes metingen wel eens vrijwilligerswerk. Andere onderzoeken vertonen vaak aanzienlijk grotere schommelingen dan de hier gepresenteerde pols-enquête, maar ook daaruit komen geen sterke trends naar voren" (Dekker en De Hart 2009: 22). Voor de komende jaren kan gerekend worden met dezelfde percentages Nederlanders die wel eens vrijwilligerswerk verrichten, terwijl naar verwachting in 2015 ongeveer 25% van de Nederlandse bevolking regelmatig vrijwilligerswerk doen – evenveel als in 2005 (Dekker 2007: 42). Tot zover het goede nieuws: getalsmatig gezien (kwantitatief) is er sprake van stabiele maatschappelijke participatie. Maar hoe zit het met de motivatie? Worden de vrijwilligers minder dan vroeger door altruïsme en plichtsbesef bewogen, is bij vrijwilligers een toename van egoïstische motieven te signaleren?

In 1990 kwam het onderzoek *European Values* tot de bevinding dat in Nederland voor 61% van de vrijwilligers plichtsbesef en voor 30% van hen persoonlijke voldoening (plezier) van bovengemiddeld belang was (vermeld in: Dekker en De Hart 2001: 14). Enkele jaren daarop, in 1997, constateerde de Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling nog dat op grond van empirische gegevens er in de beweegredenen van mensen om vrijwilligerswerk te doen geen ontwikkeling aan te wijzen viel in de richting van een egoïstische motivatie. Maar de Raad veronderstelde tegelijk dat 'zelfontplooiing' toch meer op de voorgrond trad terwijl het ideële motief minder sterk was geworden.²¹ Een jaar later leken de cijfers al iets duidelijker taal te spreken. Volgens gegevens van NOV-sVM motiveerden mensen in 1998 hun deelname aan vrij-

21 Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling (1997), *Uitsluitend vrijwillig!? Maatschappelijk actief in vrijwilligerswerk* (Advies 5), Den Haag: RMO/Sdu, 63.

willigerswerk op tal van manieren (o.a.: het is gewoon leuk, je doet er contacten op, je leert er iets van, je kunt anderen ermee helpen); er werden in ongeveer gelijke mate zowel praktische als wat meer idealistisch getinte motieven genoemd.²² Blijkbaar zetten vrijwilligers zich niet alleen in uit plichtsbesef, om iets voor anderen te betekenen, maar ook om er zelf iets aan te hebben. Betekent dat nu, dat er sprake is van toename van de egoïstische motivatie ten koste van de pro-sociale / altruïstische motivatie?

Deze vraag was aan de orde in een onderzoek van het Sociaal en Cultureel Planbureau naar de verhouding tussen 'plichtsbesef' en 'persoonlijke voldoening' in de motivatie van vrijwilligers (Dekker 1999: 84-88). Wat op basis van gangbare beschouwingen over modernisering en individualisering te verwachten was – namelijk dat jongere, hoger opgeleide en stedelijke vrijwilligers zich meer door persoonlijke voldoening en minder door plichtsbesef zouden laten leiden dan hun complementaire groepen – bleek niet het geval. Er kon geen eenvoudige tegenstelling vastgesteld worden tussen gerichtheid op de eigen persoon en iets menen te moeten doen voor anderen (89). Kort daarop meldden Dekker en De Hart dat onderzoek geen bevestiging opleverde voor het beeld, dat een alternatieve levensbeschouwelijke stroming als 'new age' een vergaarbekken van egocentrische lieden zou zijn, die zich concentreren op persoonlijke ontwikkeling met weinig of geen aandacht voor sociale bewogenheid of betrokkenheid bij de samenleving in bredere zin: "Voorshands bestaat er geen reden om aan te nemen dat maatschappelijk engagement verkromt door de opkomst van meer individualistische en minder georganiseerde vormen van spiritualiteit" (2001: 13). Bij deze laatste bevinding moet overigens opgemerkt worden dat onderzoekers van het SCP in het rapport *Toekomstverkenning vrijwillige inzet 2015* concluderen dat de levensbeschouwelijke veranderingen in Nederland aanleiding geven tot bezorgdheid: "Met hun voortgaande leegloop zullen de grote kerken hun rol als belangrijke generatoren van maatschappelijke inzet verliezen, terwijl nog maar te bezien valt of daarvoor compensatie kan worden geboden door allerlei alternatieven (in de vorm van sterk op de eigen kring gerichte conservatieve bewegingen en vormen van in hoge mate geïndividualiseerde nieuwe spiritualiteit)" (Dekker e.a. 2007: 61).

De SCP-publicatie van 1999 bevatte gegevens tot ongeveer 1995. Voor nadere informatie over de vraag of er zich in de motivatie van vrijwilligers een ontwikkeling voordoet in de richting van meer egoïstische drijfveren kunnen we terecht bij René Bekkers. Hij bericht over de stand van zaken wat dat betreft in 2000 in vergelijking met 1996 in zijn analyse *Secularisering en veranderende motieven voor vrijwilligerswerk* (Bekkers 2002; zie voor onderstaande tabel en commentaar: 6-8).

22 I. Wilbrink (1999), *Feiten & cijfers. Een overzicht van feiten, cijfers en ontwikkelingen over vrijwilligerswerk in Nederland*, Utrecht: NOV, 16-17.

Redenen die vrijwilligers in 1996 en 2000 noemen als motieven voor vrijwilligerswerk (in %)

	2000	1996	Vershil
Vind het leuk om te doen	73	30	+43
Mensen ontmoeten, vrienden maken	32	38	-6
Verbreedt levenservaring	31	31	0
Dingen doen waar ik goed in ben	27	23	+4
Vanwege morele, religieuze en politieke principes	24	31	-7
Zien van resultaten	23	18	+5
Nieuwe vaardigheden leren	21	25	-4
Actief en in goede gezondheid blijven	18	26	-8
Geeft sociale erkenning, positie in de samenleving	10	17	-7
Geen van deze	2	5	-3

Bij deze onderzoeksuitkomsten geeft Bekkers het volgende commentaar.

- De enorme toename van de score op *leuk* is waarschijnlijk (mede) hierdoor te verklaren dat vrijwilligers de boodschap hebben overgenomen van het proffensief van vrijwilligersorganisaties: vrijwilligerswerk is leuk! Maar in feite is het antwoord op de vraag 'Vind je het leuk?' helemaal niet zo interessant. Er zijn waarschijnlijk weinig mensen die vrijwilligerswerk doen waar alleen maar nadelen aan zitten. De enorme verschuiving in het antwoord op deze vraag geeft wel aanleiding om voorzichtig om te gaan met antwoorden op subjectieve motivatievragen. De antwoorden op deze vragen geven een subjectief beeld van hoe vrijwilligers over hun activiteiten met anderen communiceren.

- Behalve het motief *Ik vind het leuk* zijn alleen de motieven *Het zien van resultaten* en *Dingen doen waar ik goed in ben* populairder geworden. Maar ook deze twee motieven vormden in het media-offensief elementen van de nieuwe manier van het motiveren van vrijwilligers.

- Bij de andere motieven zien we echter een daling; afgezien van het morele / religieuze / politieke motief zijn dat allemaal 'egoïstische' of 'egocentrische' motieven.

Kortom: weliswaar is er in de periode tussen 1996 en 2000 een ontwikkeling van de motivatie in de richting van enkele meer egoïstische motieven te ontwaren, maar al bij al lijkt er geen sprake te zijn van een heel duidelijke trend.

Heel anders echter lijkt de conclusie te moeten luiden als we kennis nemen van de cijfers die CIVIQ nadien, na 2002 in ieder geval, in een tabel op zijn website presenteerde, zonder bronvermelding overigens.²³ De cijfers betreffen de volgende motieven: plezier/leuk om te doen; dingen doen waar ik goed in ben; nieuwe/nuttige ervaringen opdoen; sociale erkenning; ver-

²³ Ik trof deze gegevens eind 2007 aan op de website van het toenmalige CIVIQ (later opgegaan in 'Movisie'): <www.civiq.nl/myDocuments/37/bijlage_n%2C_persoonlijke_motivatie_vrijwilligerswerk.xls>; daar was ook een grafische weergave te vinden: <www.civiq.nl/emc.asp?pageld=2520>. CIVIQ was tot 2007 het algemeen landelijk instituut voor vrijwillige inzet te Utrecht. Zie voor Movisie: www.movisie.nl.

breiding levenservaring; ik ben gevraagd. De scores suggereren dat er tussen 1996 en 2002 wel degelijk sprake is van een duidelijke, zelfs stormachtige ontwikkeling in de richting van egoïstische motivatie: de adhesie bij het motief 'plezier / leuk om te doen' zou van 30% in 1996 gestegen zijn naar maar liefst 88% in 2002! Bij de weergave van dit gegeven houd ik welbewust een slag om de arm. Ik gebruik het woord 'suggereren', omdat onduidelijk is op welk onderzoek het gebaseerd is, hoe dit onderzoek verliep, wie er zijn ondervraagd, hoe groot de onderzoekspopulatie was, kortom: wat de waarde van de gegevens is. Zeer opvallend is ook dat er in de tabel, afgezien van het externe motief 'ik ben gevraagd', geen prosociale / altruïstische motieven genoemd worden. Is daar niet naar gevraagd? Of moeten we vermoeden, dat die verborgen zitten in bv. het item 'verbreding van levenservaring'? Hoe dan ook, de sterk toegenomen respons op het item 'plezier / leuk om te doen' is zéér opmerkelijk. "Mensen kunnen verschillende redenen hebben om vrijwilligerswerk te gaan doen. Plezier in het vrijwilligerswerk staat daarbij de laatste jaren met stip op één", zo concludeert CIVIQ.²⁴

Bij het toenemende belang dat vrijwilligers hechten aan het motief 'leuk' plaatste Bekkers zoals vermeld enkele relativerende opmerkingen: de vrijwilligers praten de mediacampagne van de vrijwilligersorganisaties na; dat vrijwilligers hun werk leuk noemen is een open deur; vrijwilligers geven aldus (slechts) een subjectief beeld van hoe zij over hun werk met anderen praten. Ik wil daar aan toevoegen, dat onderzoeksuitkomsten ook bepaald worden door de onderzoeker en de gehanteerde methode: als in gestandaardiseerde enquêtes om de een of andere reden slechts een bepaald soort motieven voorgelegd worden komen andere motieven niet in beeld terwijl die voor de respondenten wellicht wél van belang zijn.²⁵

Deze relativisering van onderzoeksuitkomsten in acht genomen ben ik overigens toch geneigd méér gewicht aan de grote toename van de motivatie 'leuk' toe te kennen dan Bekkers lijkt te doen. Ik vraag mij af of de opgang die het woord 'leuk' in onze tijd en cultuur maakt niet zou kunnen samenhangen met de erosie van traditionele, levensbeschouwelijke vormen van betekenisgeving en met de opkomst van de 'belevingscultuur' waarop

24 Een mooie voorbeeld dat vrijwilligers 'leuk' werk zoeken gaf L. Meijs in een interview bij gelegenheid van 'Make a Difference Day', de jaarlijkse actie om meer mensen aan het vrijwilligerswerk te krijgen: "Ouders worden continue ingezet door sportclubs, maar bij evenementen tref je vrijwilligers die soms niet eens iets hebben met die sport, maar het gewoon leuk vinden om mee te doen. Hier op de Hooglandse paardendagen barst het van de vrijwilligers. Ze komen niet voor de paarden, maar voor de muziek, de oude ambachten"; zie: L. Nicolassen 'Niks voor niks. Reportage vrijwilligerswerk', in: *De Volkskrant*, 14 maart 2009, 33. Lucas Meijs is hoogleraar 'strategic philanthropy / vrijwilligerswerk' aan de Rotterdam School of Management van de Erasmus Universiteit.

25 Zie voor de beperkingen van gestandaardiseerd onderzoek: M. Leijenaar & K. Niemöller (1999), 'Motivatie tot maatschappelijke participatie: kwalitatief of kwantitatief?' in: Dekker (1999). Zij plaatsen bij hun onderzoek onder Zwolse vrijwilligsters enkele in dit verband relevante opmerkingen: uit de in dit onderzoek gehouden diepte-interviews "wordt duidelijk dat mensen er een veelheid van motieven op na houden, waarin geen duidelijke hiërarchische ordening is waar te nemen - een ordening die in enquêtes veelal wordt opgelegd door te vragen naar 'het belangrijkste motief'"; meer in het algemeen concluderen zij dat zich in diepte-interviews een nieuwe dimensie van datavergaring voordoet: "mensen ontdekken al pratend pas wat hen beweegt" (128, 141).

Schulze (1992) wijst: op allerlei terreinen van de samenleving lijkt sprake te zijn van 'verleuking'.²⁶ Zou het kunnen zijn dat 'leuk' niet zomaar een open deur is, maar (in ieder geval óók) een verlegenheidswoord waaronder méér schuilgaat dan op het eerste gezicht lijkt?

Wat hier ook van zij, ook een gerenommeerd onderzoeker als Th. Schuyt stelt vast dat er sprake is van een opmerkelijke toename van de score op het item 'vindt het leuk om te doen', en hij concludeert: "Het lijkt erop dat vrijwilligers hun werk steeds meer doen of legitimeren vanuit hun eigen motivatie, verrijking en plezier" (Schuyt 2001: 99). Illustratief zijn in dit verband de gegevens van het onderzoek naar motieven van vrijwilligers waarover in een vervolgpublishatie van Schuyt in 2003 verslag is gedaan. Van Daal en Plemper berichten daarin dat vrijwilligers desgevraagd de volgende motieven voor hun inzet gaven: vrijwel alle vrijwilligers (93%) doen het omdat ze het nuttig werk vinden, maar bijna evenveel (88%) doen het omdat ze er plezier in hebben. Voor veel mensen tellen persoonlijke baten, zoals het contact met andere vrijwilligers (83%), de waardering van de omgeving (74%), en de verbreding van de levenservaring (73%).²⁷

Afsluitend meen ik het volgende te kunnen concluderen ten aanzien van de vraag of er ontwikkeling gaande is in de richting van meer egoïstische motivaties bij vrijwilligers. Als we de toename van de motieven 'leuk' of 'plezier' als indicaties daarvoor beschouwen, lijkt het antwoord bevestigend te moeten luiden. Wanneer we evenwel de vermelde bedenkingen daarbij in ogenschouw nemen, en tevens de bevinding van het SCP overwegen dat er geen eenvoudige tegenstelling vastgesteld kon worden tussen gerichtheid op de eigen persoon en iets menen te moeten doen voor anderen, dan is een minder eenduidig antwoord te geven. Maar dit gezegd zijnde kunnen we vaststellen dat uit alle onderzoek naar voren komt dat zich in de motivatie van vrijwilligers inderdaad een verandering lijkt voor te doen in de richting van wat het 'nieuwe type vrijwilliger' genoemd wordt. Dit type vrijwilliger hecht er meer dan vroeger of bij 'klassieke' vrijwilligers het geval is, belang aan dat het vrijwilligerswerk niet slechts voor een ander of voor de samenleving relevant is maar ook voor de vrijwilliger zelf betekenisvol moet zijn, dat hij/zij er ook zelf baat bij moet heb-

26 Een interessante 'inkijk' in de wereld van de verleuking gaf: M. Janssens, *Mythevorming in de hedendaagse cultuur*, <[www.thefreelibrary.com/Mythevorming+in+de+hedendaagse+cultuur+\(Geleentheidsrede\)-a0105163317](http://www.thefreelibrary.com/Mythevorming+in+de+hedendaagse+cultuur+(Geleentheidsrede)-a0105163317)> (maart 2011). In deze in 2002 in gehouden lezing zegt Janssens, emeritus-professor van de Universiteit van Leuven, sprekend over de ontmythologiseringstendens in de moderne cultuur o.m.: "Die ontmythologisering is een aspect van wat ik noem 'de verleuking in het midden' midden dunghoop, in de mid-cultuur. Een voorbeeld daarvan is de verleuking van ons televisiestation Canvas, oorspronkelijk bedoeld voor 'meerwaardezoekers', in een sportzender. Zo werken de media aan de ontzuring of de verzoeting van onze samenleving. Cultuurcompetentie verleuken wij in cultuurparticipatie, te meten met getallen te midden van de mensen. Het sleutelwoord in deze tijd van ontzuring is 'light'" (zonder paginering). Op de 'verleukingstendens' wees in een ander verband ook R. Grotenhuis, directeur van Cordaid: "In het actuele debat over fondswerving hameren de marketeers erop dat we af moeten van ouderwetse moralistische concepten. Aan goed doen moet je fun beleven..." (Baltussen en Van 't Hooft 2006: 38; cursief HM).

27 H. van Daal en E. Plemper (2003), 'Geven van tijd: vrijwilligerswerk', in: Th. Schuyt (2003), *Geven in Nederland 2003*, Houten/Diegem: Bohn Stafleu Van Lochem.

ben. Dit nieuwe type stelt nieuwe eisen aan de organisatie van het vrijwilligerswerk en aan het beleid dat erop gericht moet zijn 'goed vrijwilligerswerk' te bevorderen. Alle reden om ons wat nader in de 'nieuwe vrijwilliger' en zijn/haar al of niet egoïstische motieven te verdiepen.

1.2.3 Een nieuw type vrijwilliger

In meerdere publicaties wordt gewag gemaakt van de opkomst van een 'nieuw type vrijwilliger'.²⁸ Moderne (potentiële) vrijwilligers hechten er, meer dan vroeger het geval was, waarde aan dat hun inzet aan henzelf voldoening geeft, dat het werk rendeert voor henzelf (immaterieel maar materieel rendement is als het even kan ook welkom), dat het past in hun agenda, bij hun levensfasen. Onderzoekers van het SCP maken in dit verband gewag van een ontwikkeling "Van vrijwilligerscarrières naar McVolutarization" (Dekker en De Hart 2009: 23). Voor het nieuwe type vrijwilliger zijn de traditionele vrijwilligerswerkverbanden slechts aantrekkelijk voor zover die passen bij de eigen behoeften en mogelijkheden. De nieuwe vrijwilliger koerst daarbij meer op de waarde die hij/zij voor zichzelf aan de vrijwillige inzet verbindt dan aan die welke collectieve verbanden daaraan geven. Eigen baat en plezier spelen een grotere rol dan sociaal verantwoordelijkheidsbesef – zo lijkt het; reden waarom wel gesproken wordt over "de 'opkomst van de egoïstische vrijwilliger': vrijwilligers investeren tijd in iets, maar willen er ook zeker iets voor terugkrijgen" (84). En hoewel gewend en gehecht aan professionaliteit houdt de moderne vrijwilliger graag enige afstand van professionele kaders en de daarbij horende aansturing om z'n eigen 'ding' te kunnen doen. Die mogelijkheid ontwaart de moderne vrijwilliger vooral in situaties – in eigen woon- en werk- en recreatieomgeving, rondom de school, samen met andere belanghebbenden – die bij het eigen interesse passen en waarin hij/zij in eigen beheer concrete kortlopende projecten kan aanpakken. De nieuwe vrijwilliger kiest voor een klus, niet voor een club, en onderscheidt zich in motivatie en engagement duidelijk van de 'klassieke' of 'traditionele' vrijwilliger.²⁹ Zijn betrokkenheid verandert.

28 Zo o.m. in: Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling (1997), *Uitsluitend vrijwillig!? Maatschappelijk actief in vrijwilligerswerk*, Den Haag: RMO/Sdu; Van Dam e.a. (1998).

29 Zie voor een ideaaltypische karakterisering van de 'nieuwe' vrijwilliger versus de 'klassieke' m.n.: L. Hustinx en F. Lammertyn (1999): *Klassieke en nieuwe stijlen van vrijwilligheid in Vlaanderen: tussentijdse evaluatie van een onderzoeksproces naar kwantitatieve veranderingen in het hedendaagse vrijwilligerswerk*. Paper gepresenteerd op de studiedag 'Vrijwilligers in Nederland en Vlaanderen: een positiebepaling', 3 december 1999, Rotterdam: Stichting Vrijwilligerswerk/Erasmus Universiteit Rotterdam; L. Hustinx en F. Lammertyn (2003), 'Collective and Reflexive Styles of Volunteering: A Sociological Modernization Perspective', in: *Voluntas*, 14(2003)2, 167-187 (vermeld in: Dekker en De Hart 2009).

De verschillen in betrokkenheid tussen het traditionele en het moderne type vrijwilligerswerk kunnen aan de hand van een recent ideaaltypisch schema van de binding van (potentiële) vrijwilligers aan organisaties en instituties (Dekker en De Hart 2009: 19) als volgt worden geschetst:

Traditioneel	Modern
Ideologische motivatie, voorschriften belangrijk	pragmatisch, vanuit concrete ervaring, gevoel/geraakt worden belangrijk
van de wieg tot het graf	passend bij levensfase
intrinsiek en vanzelfsprekend	zoekgedrag, periodieke kosten-baten-analyse
genormeerd en verplicht	autonoom en vrijwillig
externe autoriteit, volgens sjablonen van een specifieke traditie (clubgevoel)	zelfontdekkend leren, geloofwaardigheid verbonden met aansprekende personen
dualistisch, binnenwereld-buitenwereld	poreuze grenzen, openheid, pluralistisch
monocultuur, vaste rollen	meerdere keuzes, flexibele rollen
In groepsverband	individueel georiënteerd
statisch, herhaling, regelmatige participatie	dynamisch, ad hoc, in bijzondere situaties
vaste plaats, fysiek aanwezig/bereikbaar	mobiel, virtueel aanwezig/bereikbaar
fundament van leefstijl, bron van solidariteit	een faciliteit voor leefstijl
zo veel mogelijk met zijn allen	in kleine (sub)groepjes
Landelijk-centralistisch, formele structuur, hiërarchisch van opbouw (met lokale vertakkingen)	lokaal georiënteerd, via informele circuits, afgestemd op plaatselijke netwerken en media

Afgaande op deze karakterisering van twee typen van betrokkenheid lijkt er dus inderdaad gesproken te kunnen worden van een 'nieuw type vrijwilliger' die meer vanuit persoonlijke interesses, behoeften, belangen en vermogens, meer vanuit zijn/haar 'ik' opereert dan de traditionele vrijwilliger.

Betekent dit nu ook dat de nieuwe vrijwilliger uit 'egoïstische' motieven handelt in deze zin dat hij/zij slechts de eigen baat nastreeft, terwijl de traditionele vrijwilliger zich vanuit levensbeschouwelijke motieven van altruïstische aard inzet? Hierboven zagen we al dat dit niet zomaar gezegd kan worden: ook mensen die zich laten inspireren door een alternatieve levensbeschouwelijke stroming als 'new age' bleken geen egocentrische lieden te zijn die zich concentreren op persoonlijke ontwikkeling met weinig of geen aandacht voor sociale bewogenheid of betrokkenheid bij de samenleving in bredere zin. Een onverkort bevestigend antwoord kan ook niet gevonden worden in de bevindingen van het SCP onderzoek onder jongeren en oude-

ren over de effecten van de levensfase op vrijwillige inzet.³⁰ Motivaties en voorwaarden om actief te zijn en te worden blijken te kunnen verschillen per levensfase. Daarbij, zo viel te verwachten, zouden altruïsme en morele verplichting het moeten opnemen tegen minder verheven beweegredenen, en zou van een langdurige betrokkenheid (dus) minder of geen sprake zijn. Maar anders dan gesteld wordt in betogen over de calculerende 'nieuwe vrijwilliger' en diens grote voorkeur voor pragmatisch 'kortverband engagement', bleek in de onderzoekspopulatie die nieuwe vrijwilliger niet voorhanden: "De respondenten uit dit onderzoek lijken zeer nauw betrokken bij hun werk en geven niet snel op. Wanneer men zich ergens voor inzet, is dit vaak met de intentie dit ook voor langere tijd te doen. Alleen wanneer het vrijwilligerswerk helemaal niet meer te combineren is met het betaalde werk, het gezin of andere persoonlijke kwesties, overwegen zij te stoppen. Er bestaat natuurlijk een kans dat de respondenten die aan het onderzoek hebben meegewerkt enthousiaster zijn en gedurende langere tijd vrijwilligerswerk verrichten dan personen die niet zijn geïnterviewd. Echter, wanneer de respondenten in hun directe vrijwilligersomgeving kijken, zien zij deze 'nieuwe vrijwilliger' evenmin. De meeste mensen in hun omgeving werken al jaren voor de club of organisatie" (Dekker en De Hart 2009: 102-103). Het is dus nog maar de vraag hoe massaal de opkomst van het nieuwe type vrijwilliger is, en hoe massief de kenmerken ervan zijn.³¹

Is de nieuwe vrijwilliger nu wel of niet meer egoïstisch gemotiveerd? Gezien het bovenstaande moeten we waarschijnlijk concluderen, dat het bloed van de betrokkenheid ook bij de nieuwe vrijwilliger stroomt waar het niet gaan kan – zoals we overigens van de 'traditionele' vrijwilliger mogen veronderstellen dat zij, als (oudere) kinderen van hun tijd, ook wel trekken van de nieuwe vrijwilliger zullen vertonen (ze zullen zich niet blindelings in een soort kadavergehoorzaamheid voegen naar de regels van de verbanden waarvan zij lid zijn). Hoe dan ook kunnen we echter opnieuw vaststellen, dat de motivatie voor het verrichten van vrijwilligerswerk verandert: aan de eigen behoeften en mogelijkheden wordt meer belang gehecht dan vroeger. Maar dit betekent niet dat de 'nieuwe' vrijwilliger alleen maar op de eigenbaat gericht is en niet betrokken zou zijn op het belang van de ander. Of altruïsme en sociaal verantwoordelijkheidsbesef in het moderne vrijwilligerswerk aan het eind van hun Latijn komen is zo gezien meer een vraag die aan het beleid van vrijwilligersorganisaties moet worden gesteld dan aan de vrijwilligers zelf.³²

30 L. Faulk (2009), 'In gesprek met vrijwilligers: effecten van de levensfase op vrijwillige inzet', in: Dekker en De Hart 2009: 83-106.

31 Vgl. Dekker (1999): "Gegevens die zijn verzameld bij tal van maatschappelijke organisaties leveren geen aanwijzingen voor echte massaliteit" (89). Hustinx maakt overigens ook zelf voorbehoud bij het onderscheid tussen de 'klassieke' en de 'nieuwe' vrijwilliger: in de praktijk blijken de grenzen tussen de twee typen vloeiend te zijn; vgl. L. Hustinx e.a. (2002), *Het maatschappelijk engagement van K.U.Leuven-studenten. Een sociologisch onderzoek*, Leuven: Studentenvoorzieningen; L. Hustinx (2003), *Reflexive modernity and styles of volunteering. The case of the Flemish Red Cross volunteers*, Leuven: Faculteit Sociale Wetenschappen, Departement Sociologie (proefschrift).

32 "Mensen willen sociale erkenning, andere mensen leren kennen. Ouders die kinderen

1.2.4 Uitdaging voor vrijwilligersorganisaties

In meerdere beschouwingen over vrijwilligerswerk wordt, in het licht van de moderne ontwikkelingen, gemeld dat van het traditionele type vrijwilligerswerk voor de toekomst niet veel meer te verwachten zou zijn: het is traditioneel ook in deze zin dat het achterhaald is. Vrijwilligersorganisaties zijn dan ook dringend opgeroepen hun hoop te vestigen op het nieuwe type vrijwilligerswerk. Met het oog op de (hun) toekomst moeten zij hun beleid afstemmen op de 'nieuwe vrijwilliger', d.w.z. de vrijwilligers die zij voor een korte periode zouden kunnen 'overhalen' (Dekker en De Hart 2009: 102). "Het moet flexibeler, leuker en effectiever", zo luidt het devies.³³

Deze reactie op de moderne ontwikkelingen draagt evenwel een serieus risico in zich voor de toekomst van vrijwilligerswerk, hetgeen kan blijken als we het volgende bedenken. Beleid dat zich onkritisch oriënteert op wat als dominante trend in het vrijwilligerswerk beschouwd wordt en op de veronderstelde onweerstaanbare opkomst van het 'nieuwe type' vrijwilliger, realiseert zich onvoldoende dat het schatplichtig wordt aan een type (organisatie)denken, waarin het streven naar grotere functionaliteit en meer professionaliteit de boventoon voert. Op basis van empirisch onderzoek naar de contouren van professionalisering van vrijwilligerswerk onderscheidt L. Hustinx daarin twee 'paradigmata' (fundamentele denkkaders): het denkkader van de sociale rationaliteit (civil society) enerzijds en dat van de winst-rationaliteit (economie) anderzijds (Hustinx 1999).³⁴ Voor het eerste paradigma is o.m. kenmerkend dat er sprake is van een 'non-profit' cultuur en van aandacht voor het 'welzijn' ook van vrijwilligers. Karakteristiek voor het tweede paradigma is daarentegen dat er 'for-profit' bedrijfscultuur heerst waarin nuttige en efficiënte 'dienstverlening' voorop staat.

De betogen over de toekomst die het nieuwe type vrijwilliger biedt en de daardoor geïnspireerde pogingen van vrijwilligersverbanden hun beleid daarop af te stemmen in een professioneel gemanagede projectorganisatie zijn klaarblijkelijk niet zonder risico. Inderdaad: vrijwilligersorganisaties staan onder druk, zij hebben meer moeite dan vroeger vrijwilligers te vinden en te binden, ze moeten hun beleid afstemmen op de veranderingen op de vrijwilligersmarkt van vraag en aanbod. Onder de tucht van die markt gaat hun beleid echter veelal gepaard met een streven naar grotere functionaliteit en professionalisering van het vrijwilligerswerk zelf. Daarmee wint het economisch paradigma aan invloed ten koste van het civil society paradigma. Echter: doordat steeds grotere waarde wordt gehecht aan functionaliteit en professionalisering raken, zo waarschuwen SCP-onderzoekers, de 'intrinsie-

naar wedstrijden rijden, zijn onbetaalde taxichauffeurs, maar als je ze als zodanig gaat benaderen, raak je ze kwijt", aldus L. Meijs in het interview in *De Volkskrant*, 14 maart 2009, 33.

³³ Th. van Loon en M. Steenbergen [red.] (2002), *Onvoltooide toekomst; trendrapport vrijwilligerswerk 2002*, Utrecht: NOV/sVM, 15. Zie voor een karakterisering van de 'nieuwe vrijwilliger' en de uitdaging die die vormt voor organisaties ook: Dekker e.a. 2007: 74-78.

³⁴ Vgl. ook: L. Hustinx en F. Lammertyn (2001): 'Professional Volunteering. A typology of volunteer commitment between solidarity and expertise', in: L. Meijs en E. Hoogstad [Eds.] (2001): *Proceedings derde onderzoeksdag 'Vrijwilligerswerk in Nederland en Vlaanderen', 30 november 2000*: Rotterdam: Erasmus Universiteit/BSM, 8-9.

ke waarden' van het vrijwilligerswerk in het geding (Dekker e.a. 2007: 77, 97).³⁵ Welke die intrinsieke waarden zijn zullen we zo dadelijk zien. Op dit moment is het van belang vast te stellen, dat de toenemende invloed van paradigma van de winstrationaliteit en de daarmee gepaard gaande functionalisering en professionalisering van het vrijwilligerswerk de eigen aard ervan aantast en de toekomst ervan bedreigt.³⁶

Dit stelde in 2005 ook het college van B&W van Rotterdam vast. Er bleek toch een grens te zijn aan het steeds verder kunnen opknippen van taken bij en door vrijwilligerswerk. Echt flexibel en eenmalig vrijwilligerswerk vraagt van organisaties een te grote inzet ten opzichte van het rendement (De Jong en Bik 2006). Bovendien bleek 13% van de vrijwilligers de helft van al het vrijwilligerswerk in de gemeente voor zijn rekening te nemen, reden waarom zij 'zwaargewichten' werden genoemd. Daarom herzag de gemeente haar in 2000 vastgestelde beleid, waarin veel verwacht werd van de projectaanpak ten bate van de 'nieuwe' vrijwilligers, en opteerde zij voor ondersteuning van 'traditionele' vrijwilligers ten behoeve van duurzaam vrijwilligerswerk.³⁷ Mede gezien deze en dergelijke ontwikkelingen elders liet het ministerie van VWS tussen eind 2005 en maart 2007 door de stichting bijzondere leerstoel Vrijwilligerswerk, Civil Society en Ondernemingen (Erasmus Universiteit Rotterdam) samen met het toenmalige CIVIQ een onderzoek uitvoeren naar kansen en bedreigingen in de nabije toekomst van het vrijwilligerswerk. Ook in dit onderzoek wordt een pleidooi gehouden voor een beleid dat inzet op duurzaam vrijwilligerswerk.³⁸

35 In deze zin is ook een van de belangrijke uitkomsten te interpreteren van een pilot van Actioma en CIVIQ in 2004. Het doel ervan was een antwoord te vinden op de vraag of vrijwilligerswerk op basis van levensbeschouwelijke identiteit te organiseren is óf dat voortaan volstaan kan worden met een organisatorische aanpak die geïnspireerd is door meer algemeen geldende managementideeën. De pilot leverde twee inzichten op: CIVIQ-materiaal is – met enige aanpassing gezien het sterk 'bedrijfsmatige' jargon ervan – in beginsel bruikbaar, maar het volstaat niet. Keer op keer meldden de functionarissen dat zij daarin een visie op zin en betekenis van vrijwilligerswerk als zodanig misten. Op grond van hun eigen ervaring en van die van vrijwilligers gaven zij aan dat er wel degelijk behoefte bestaat aan aandacht daarvoor in beleid en organisatie; zie: H. Meeuws en J. Engelen (2005), *Eindverslag Vrijwilligersmanagement in (para-) kerkelijk vrijwilligerswerk 2004*, 's-Hertogenbosch: Actioma.

36 Naarmate de invloed van de overheid, sponsors en bedrijfsleven in het vrijwilligerswerk toeneemt dreigt zij "het wezenlijk karakter van vrijwillige inzet" aan te tasten; "In algemenere zin geldt dat voor een functionalistische benadering van het vrijwilligerswerk en het omkleden van vrijwilligerswerk met steeds meer eisen met de intentie: sociale problemen op te lossen, scheidslijnen te overbruggen en als nastrevenswaardig beoordeelde maatschappelijke doelen te verwezenlijken. Daarmee dreigt een soort 'uitwoning' van vrijwilligersorganisaties. Niet elke vereniging is even goed in staat de door de overheid gedicteerde maatschappelijke doelen na te streven (verzakelijking van besluitvorming en verantwoording, vermaatschappelijking van zorg, scholing, kinderopvang, initiatieven voor langdurig werklozen, kansarme jongeren, allochtonen, enz.). Het plegen van dit soort roofoverval wordt gezien als een bedreigend aspect van de invoering van de Wmo" (Dekker e.a. 2007: 77).

37 Zie in dit verband: X. van den Bleek (2006), *Tussenbalans vrijwilligerswerk in 2015. Een evaluatie van het vrijwilligersbeleid in de gemeente Rotterdam*, Rotterdam: SoZaWe/Proxy, Rotterdam, 2006; SoZaWe Rotterdam (2007), *Duurzame inzet heeft de toekomst. Definitief concept 4 Voortgangsrapportage Tussenbalans vrijwilligersbeleid, versie oktober 2007*, Rotterdam: SoZaWe.

38 Zie voor onderzoek naar 'duurzaam vrijwilligerswerk': M. Kuperus, L. Meijs, J. Brudney, M. Tschirhart (2007), 'Vrijwilligers als hout of als vis. Een verkenning van de toekomst van

Al bij al lijkt er een (tegen)beweging op gang te zijn gekomen waarin meer dan voorheen aandacht gegeven wordt aan de vraag wat nu eigenlijk 'goed werk' is, en meer dan gangbaar van vrijwilligers verondersteld wordt dat zij zich ook door andere motieven kunnen laten leiden dan door die van de eigenbaat. Onderzoekers en beleidsmakers, organisaties en managers zien zich aldus voor de uitdaging gesteld recht te doen aan de intrinsieke waarde van vrijwilligerswerk. Tegen deze achtergrond is recentelijk de vraag weer actueel geworden: 'wat is eigenlijk vrijwilligerswerk?'.³⁹

1.2.5 Vrijwilligerswerk ter discussie: een nieuwe definitie?

De gangbare definitie van vrijwilligerswerk is nooit geheel onweersproken gebleven. In de laatste jaren echter worden de gewoonlijk onderscheiden componenten ervan steeds uitdrukkelijker ter discussie gesteld in het licht van het feit dat er nieuwe vormen van vrijwilligerswerk opkomen (werkne-mersvrijwilligerswerk, maatschappelijke stages, geleid vrijwilligerswerk, enz.) en de marges van wat vrijwilligerswerk heet worden opgerekt.⁴⁰ Daarom, en omdat de karakterisering ervan als 'werk' onaantrekkelijker lijkt te worden naarmate de 'belevingscultuur' groeit,⁴¹ wordt recentelijk steeds vaker de bredere term 'vrijwillige inzet' gebezigd.⁴¹ Met name de vrijwilligersorgani-saties hebben daarbij belang, omdat zij behoefte hebben aan een aanspre-kende definitie, een omschrijving waarmee nieuwe vrijwilligers geworven en vastgehouden kunnen worden.

Om aan die behoefte tegemoet te komen presenteerde CIVIQ in 2006 de 'Draaischijf vrijwillige inzet', een flexibel keuzemenu dat de mogelijkheid biedt de visie op vrijwilligerswerk te verbreden tot buiten de traditionele definitie. De draaischijf is opgebouwd uit acht componenten met meerdere varianten die aangevuld kunnen worden. Zeven componenten betreffen de aard van de vrijwillige inzet: motief, oorsprong van vrijwillige inzet, mate van keuzevrijheid, mate van betaling, voor wie, type organisatieverband, organisatiegraad. De achtste component betreft de naamgeving. Onder het kopje "En wij noemen het..." is een grote hoeveelheid namen verzameld,

vrijwilligerswerk', en: J. Brudney en L. Meijs (2007), 'Een tragedie in vrijwilligerswerk voorko-men: een nieuw paradigma', in: *Vrijwillige Inzet Onderzocht*, jaargang 4, supplement, maart 2007, 5-10, resp. 11-20.

39 Zie behalve Claassen en Welling (2006) en Dekker e.a. (2007): P. Klein Hegeman en M. Kuperus (2003), *En de mens gaf namen aan al... Samenvatting van een verkenning van het defi-nitievraagstuk rond vrijwillige inzet*, Utrecht: CIVIQ; id. (2004), 'Een verkenning van het begrip vrijwilligerswerk', in: *Vrijwillige Inzet Onderzocht* 1(2004)2, 16-27; L. Hustinx, L. Meijs, E. Ten Hoorn (2007), *Geleid vrijwilligerswerk. Over het potentieel van de Nederlandse samenleving in 2015 (en nieuwe strategieën om het te bevorderen)*, Leuven: CESO (achtergrondstudie voor het Sociaal en Cultureel Planbureau t.b.v. Toekomstverkenning Vrijwillige Inzet 2015).

40 Vgl. De Jong en Bik 2006: 24: "Een Amerikaanse deskundige op het gebied van vrij-willigerswerk, de socioloog Amitai Etzioni, reageert ontkennend op de vraag of vrijwilligers-werk verplicht kan worden. Hij benadrukt sterk de waarde van vrijwilligerswerk in termen van beleving. Zo zegt hij in een interview voor Netwerk zelfs, dat 'goed doen voor een ander een heerlijke belevenis is, nog beter dan seks of een goede maaltijd'".

41 Zo o.m. in de titel van de *Beleidsbrief Vrijwillige Inzet* van het ministerie van VWS voor de periode 2005-2007. Onder deze term worden "alle verschillende manieren waarop bur-gers (samen) onbetaald activiteiten verrichten voor anderen, samengenomen" (citaat en verwij-zing in Claassen en Welling 2006: 1).

variërend van “burgerinitiatief” tot “cliëntparticipatie” en van “maatschappelijke stage” tot “???”.⁴² Het voordeel van dit keuzemenu is, dat het is geconstrueerd vanuit de optiek van de vrijwilligers(organisaties) zélf. Het geeft inzicht in de grote variëteit van inzet van vrijwilligers; er wordt recht gedaan aan hun (verschillende) motieven – bv. zinvolle tijdsbesteding, maar ook: omdat ik het nodig vind, om iets terug te doen, of omdat het hoort (sociaal, religieus, politiek); er wordt rekening gehouden met de context van waaruit de inzet verricht wordt: bv. vanuit zorg voor verwante, huis en buurt; erkend wordt dat vrijwilligerswerk – hoewel in formeel opzicht onverplicht (d.w.z. niet voortkomend uit een of andere arbeidsrechtelijke relatie) – door een morele, sociale of institutionele verplichting gekenmerkt kan worden; erkend wordt tevens, dat vrijwilligerswerk ook voor de vrijwilliger zélf van belang kan worden geacht. Aldus kunnen de gebruikers van de draaischijf, vrijwilligers en vrijwilligersorganisaties, vrijwilligerswerk zo breed opvatten en omschrijven als zij zelf willen. Maar daarmee is tegelijk het nadeel van het keuzemenu gegeven: zo blijft onhelder wat nu eigenlijk wezenlijk is voor vrijwilligerswerk (Claassen en Welling 2006: 7, 25-26).

De grote variëteit aan vormen van vrijwilligerswerk in acht genomen, voorop gesteld dat de grenzen ervan vloeiend zijn, waagden SCP-onderzoekers zich toch aan een zekere afbakening van vrijwilligerswerk waarbij zij ook morele maatstaven aanlegden. Als criteria om vrijwilligerswerk af te grenzen van andere bezigheden die door mensen worden ontplooid, kunnen gelden: onbaatzuchtigheid en opofferingsgezindheid, een zekere regelmaat, de afwezigheid van dwang en een bepaalde vorm van organisatie (Dekker en De Hart 2001: 10). In de gangbare definitie en het daarop geënte beleid wordt geen of in ieder geval onvoldoende rekening gehouden met de *intrinsieke waarde* die vrijwilligerswerk heeft: als bron van welzijn, zingeving, ontplooiing en sociale cohesie. Er wordt ook geen of onvoldoende recht gedaan aan de motieven voor vrijwillige inzet, gestoeld als die (in beginsel) is op een intrinsieke behoefte, op idealisme of altruïsme, op als vanzelfsprekend ervaren solidariteit (Dekker e.a. 2007: 97).

Onbaatzuchtigheid en opofferingsgezindheid, altruïsme en solidariteit – dat zijn de morele waarden die vrijwilligerswerk tot ‘goed werk’ maken. Tot vanzelfsprekende onbaatzuchtige inzet zijn mensen lijkt het ‘van nature’ geneigd, gewoon omdat dat ‘goed’ is. Daarop wees overigens ook Meijs in het al genoemde interview in *De Volkskrant* van 14 maart 2009. Vrijwilligers zullen nooit ophouden te bestaan, zo stelde hij. “Je kunt je dat onmogelijk voorstellen. Je moet je dan ook een beschaving indenken waar mensen rustig toekijken als het huis van de burens in de fik staat. Dat is onmogelijk. Iets voor anderen doen, is een basale, diepgewortelde emotie” (33). Het is dus simpelweg ‘goed’ dat mensen zich om hun medemensen bekommeren: het is in zichzelf, als zodanig, goed. Natuurlijk moet vrijwilligerswerk ook in deze zin ‘goed’ zijn dat het nuttig, effectief, goed georganiseerd en plezierig om te doen is; is het dat niet dan is het geen lang leven beschoren. Maar

42 <www.movisie.nl/117977/def/home/vrijwillige_inzet_/methoden/methoden/draaischijf_vrijwillige_inzet/?OnderwerpID=115025&toonLinkermenu=false> (maart 2011).

de zojuist genoemde morele waarden zijn – niet zonder o.m. rechtvaardigheid, oprechtheid, prudentie overigens – de intrinsieke waarden die dat vrijwilligerswerk maken tot wat het is: niet alleen ‘deugdelijk’ werk is, maar ook en zelfs in de grond inzet die alle betrokken ‘deugd doet’.

Vrijwilligerswerk kent dus een meerdimensionale structuur: er is een oppervlakte- en een dieptestructuur in te onderscheiden. Aan de oppervlakte zien we de daden die gedaan worden en het verband waarin die daden georganiseerd worden. Daaronder gaat de dieptestructuur schuil; daar ontwaren we wat het vrijwilligerswerk ‘goed’ maakt in de zin van ‘deugdelijk werk’: dat het nuttig is en aangenaam om te doen. Maar daaronder zit weer de existentiële grondlaag waarin vrijwillige inzet wortelt, van waaruit het opkomt en gevoed wordt: de laag van de intrinsieke waarden van altruïsme en solidariteit, onbaatzuchtigheid en opofferingsgezindheid. Deze waarden maken dat het werk alle betrokkenen ‘deugd’ doet, dat het bijdraagt aan ‘goed (samen)leven’. Zij oriënteren ook het streven naar nuttigheid en plezier in het werk, of zouden dat moeten doen. Vrijwilligerswerk is (ook in kerkelijke kring!) allereerst en principieel ‘goed’ te achten op grond van deze intrinsieke waarden. Als die veronachtzaamd worden wordt het afgesneden van zijn existentiële bron.

De recente discussie over de gangbare definitie van vrijwilligerswerk heeft geen nieuwe algemeen aanvaardbare omschrijving opgeleverd; in feite ligt de discussie onder onderzoekers stil (Claassen en Welling 2006: 7). Zij heeft echter in ieder geval het inzicht opgeleverd, dat men in de behartiging van vrijwilligers en hun inzet niet straffeloos af kan zien van de vraag wat vrijwilligerswerk nu eigenlijk tot ‘goed werk’ maakt. Zij heeft duidelijk gemaakt, dat juist wanneer onderzoekers van oordeel zijn dat de motieven van vrijwilligers geen rol mogen spelen in de definitie van vrijwilligerswerk, de morele kwaliteit van vrijwilligerswerk in het geding is.⁴³

In de terminologische verschuiving van ‘vrijwilligerswerk’ naar ‘vrijwillige inzet’ gaat het niet om een woordenspel. Er komt de behoefte in tot uiting – meer dan tot nog toe – zicht te krijgen op de intrinsieke waarde van vrijwilligerswerk, op zijn kwaliteit als ‘goed werk’. Deze behoefte hangt samen met het feit dat er een kloof of spanning ervaren wordt tussen wat officieel vrijwilligerswerk heet en aldus gewaardeerd wordt enerzijds, en wat vrijwilligers zelf in hun inzet kunnen zoeken, investeren en opdoen anderzijds. Deze kloof of spanning had Hustinx op het oog waar zij onderscheid maakte tussen het economisch paradigma van de winstrationaliteit enerzijds en het civil society paradigma van de sociale rationaliteit. Daarin echter is tevens, zo kunnen we nu met de woorden van Govert Buijs zeggen, sprake van rivaliserende morele horizonnen (2002: 43). In de ene morele

43 Vgl. Claassen en Welling 2006: “Alle gesprekspartners zijn het erover eens dat motieven van vrijwilligers geen rol mogen spelen in een definitie. Dit wordt als een doodlopende weg gezien. Iedereen heeft zijn of haar eigen motivatie om zich vrijwillig in te zetten. De grens ligt volgens Meijs hier bij crimineel gedrag, maar ook dat brengt niet altijd duidelijkheid. De culturele context mag volgens hem niet uit het oog verloren worden: in Frankrijk was Greenpeace een criminele organisatie. Meijs merkt ook op dat legitimiteit niet te gebruiken is in een definitie. De IRA, de ETA en de Hofstadgroep zijn ook vrijwilligersorganisaties” (5).

horizon wordt vrijwilligerswerk verstaan en gewaardeerd als een onverplichte en onbetaalde actie ten behoeve van anderen, ongeacht de motieven en verlangens van de vrijwilliger en ongeacht wie die 'anderen' zijn en hoe zij eraan toe zijn (armen, achtergestelden, uitgesloten, enz. vormen geen categorie waarvan een specifiek moreel appèl uitgaat). In de andere horizon verstaan en waarderen mensen hun vrijwillige inzet als 'zorgend handelen' ten bate van hun behoeftige medemens en zoeken en ervaren zij dit handelen als 'goed' in moreel en menselijk opzicht, goed voor die ander en goed voor henzelf (Buijs 2002: 31, 41).

1.2.6 Conclusie

Aan het begin van dit hoofdstuk formuleerde ik een stelling: diaconaal vrijwilligerswerk heeft – zoals alle vrijwilligerswerk, kerkelijk en niet-kerkelijk – een meerdimensionale structuur: een oppervlakte- en een dieptestructuur. In de dieptestructuur is de existentiële grondlaag te vinden van waaruit mensen handelen, daar zitten de intrinsieke waarden van vrijwillige inzet. Deze dieptestructuur kan niet straffeloos veronachtzaamd worden. Wil vrijwilligerswerk – zeker in kerkelijk verband – naar zijn eigen aard gehonoreerd worden, dan moet het ook gehonoreerd worden naar zijn existentiële grondlaag. Hoever zijn we nu in de onderbouwing daarvan gekomen? Ik stel het volgende vast.

Vrijwilligerswerk heeft in onze westerse cultuur een lange voorgeschiedenis. In de verschijningsvormen en waarderingen ervan hebben zich grote veranderingen voorgedaan ten gevolge van het ontstaan van een nieuwe morele horizon. In de christelijke morele horizon werd vrijwillige inzet radicaal anders verstaan en gewaardeerd dan in die van de klassieke oudheid: als *caritas*, uiting van liefde voor de noodlijdende medemens, 'Pro Deo', *coram Deo*, omwille van Gods liefde voor alle mensen verricht. De universaliteit van de christelijke *caritas* werkte vervolgens door in de morele horizon van de moderne samenleving, maar in geseculariseerde vorm: vrijwillige inzet wordt verstaan en gewaardeerd als een uiting van algemeen menselijk moreel besef. Gaandeweg echter gingen ook andere dan morele overwegingen in het verstaan en waarderen van vrijwillige inzet een steeds grotere rol spelen. Toen de burgerlijke overheid zich om die vrijwillige inzet ging bekommeren kregen een opvatting en waardering ervan hun beslag waarin ook van morele overwegingen werd afgezien; die werden overgelaten aan de burgers (vrijwilligers) zelf. Zo kon de gangbare definitie van vrijwilligerswerk gemunt worden: een formele definitie zonder uitdrukkelijke morele waardebeoordeling, een definitie zonder 'levensbeschouwing'. Het oorspronkelijke 'Pro Deo' van de *Misericordia* is getransformeerd in de formele notie 'onverplicht en onbetaald werk voor anderen', ontdaan van zijn religieuze en morele waarden, nog slechts pro deo in economische zin.

De vanzelfsprekendheid van de gangbare definitie begint echter af te brokkelen. Zij blijkt minder waarde vrij en méérdimensioneel dan verondersteld. Er ontstaat een tegenbeweging waarin de vraag naar de intrinsieke waarde van vrijwilligerswerk zich opdringt en men oog krijgt voor de meerdimensionaliteit van vrijwillige inzet: die is niet zomaar een kwestie van

collectief en individueel welbegrepen eigenbelang maar eerst en vooral een uiting van menselijke compassie en solidariteit, van zorgzaam handelen, en als zodanig: een vorm van 'goed (samen)leven'. Goed (samen)leven, dát is in het kort de intrinsieke waarde van vrijwilligerswerk. Omdat het daarop gericht is en daaraan bijdraagt wordt het in de hedendaagse samenleving gewaardeerd. Daarom moet het in vrijwilligersorganisaties (ook in kerkelijke verbanden!) naar zijn intrinsieke waarde gehonoreerd worden. Iets van wat de broeders van Misericordia ooit voor ogen hadden toen zij hun inzet voor noodlijdende mensen 'Pro Deo' zeiden te verrichten komt weer in het moderne vizier: vrijwilligerswerk als intrinsiek moreel geladen.

De tegenbeweging die ik zojuist kort schetste is bespeurbaar in de samenleving, soms zwak, hier en daar wat sterker, maar kwetsbaar zodra of zolang de wind uit ongunstige hoek waait (bv. uit de hoek van de economie als gevolg van de internationale kredietcrisis). Zij is enerzijds het resultaat van ontwikkelingen die zich in het vrijwilligerswerk en in de samenleving voordoen en wordt er anderzijds door geremd. Anders gezegd: ze is gesitueerd in een dynamisch krachtenveld. In de volgende paragraaf breng ik dat krachtenveld in kaart om duidelijker zicht te krijgen op wat zich in deze tegenbeweging aandient en de toekomstmogelijkheden ervan te verkennen.

2 Dynamiek en dimensies in vrijwilligerswerk: vier toekomstscenario's

In de voorgaande paragraaf is al gebleken dat er zich in het vrijwilligerswerk - hoewel de kwantitatieve deelname in de afgelopen decennia stabiel is gebleven en voor de nabije toekomst hetzelfde mag worden verwacht - enkele belangrijke ontwikkelingen voordoen: ontwikkelingen in de praktijk, in de motivatie van vrijwilligers, in de organisatie van het werk, in het nadenken en spreken erover, en in de waardering ervan. Vrijwilligerswerk wordt gekenmerkt door een grote dynamiek, waarbij niet op voorhand en met zekerheid gezegd kan worden in welke richting de verdere ontwikkeling zal gaan. Het is fluïde geworden. In deze paragraaf ga ik na welke bewegingsfactoren met name van invloed zijn op deze dynamiek: ik breng het bredere krachtenveld in kaart waarin het vrijwilligerswerk gesitueerd kan worden. Dat stelt mij in staat de dimensies van vrijwilligerswerk te verhelderen en in vier toekomstscenario's uit te werken. Daarbij zal duidelijk worden, dat vrijwilligerswerk naar zijn eigen aard een levensbeschouwelijke kwaliteit bezit.

2.1 Een krachtenveld

Op de huidige dynamiek en op de toekomstige ontwikkeling van vrijwilligerswerk is een aantal bewegingsfactoren in de samenleving en in vrijwilligerswerkland van invloed die het vrijwilligerswerk deels lijken te bevorderen maar voor een deel ook onder druk zetten: stijging van het opleidingsniveau, vergrijzing, populariteit van issues, verbreiding van het postmaterialisme, invoering van de Wet Maatschappelijke Ondersteuning (WMO), professionalisering / functionalisering, succesvolle emancipatie van bevolkingsgroepen, ontzuiling, ontkerkelijking, verkleuring, verschuiving van secundaire naar

tertiaire organisaties, ontwikkelingen op de arbeidsmarkt / concurrentie met betaald werk, minder vrije tijd, steeds meer (commerciële) aanbieders op de vrijetijdsmarkt, individualisering, informalisering, intensivering, informatisering / nieuwe media (internet), internationalisering, (Dekker e.a. 2007: 48-79, 93-94; Dekker en De Hart 2009).

In het voorgaande zijn enkele van deze bewegingsfactoren al in hun onderlinge samenhang min of meer uitvoerig de revue gepasseerd: m.n. ontzuiling, ontkerkelijking, functionalisering / professionalisering en individualisering, terwijl wat onder het hierboven gebruikte begrip 'intensivering' verstaan wordt al aan de orde kwam waar over de opkomst van een 'belevingscultuur' gesproken werd. In het kader van mijn onderhavige analyse ga ik nog kort in op 'individualisering' en 'intensivering', omdat deze twee bewegingsfactoren grote impact hebben op de praktijk van het vrijwilligerswerk, de motivatie van vrijwilligers en de waarde die aan vrijwilligerswerk gehecht wordt.⁴⁴

Individualisering fungeert in onderzoek als een overkoepelend begrip dat de diverse veranderingen in vrijwilligersland als het ware samenvat. Zoals eerder aangegeven mag individualisering niet vereenzelvigd worden met individualisme, alsof de samenleving gedomineerd zou worden door het autonome, hedonistische en op zelfontplooiing gerichte individu. In het algemeen gesproken blijkt individualisering niet te voeren tot minder participatie in vrijwilligerswerk, niet tot afname van solidariteit en geringe betrokkenheid bij de naasten, noch tot vrijwillige inzet puur uit zelfzuchtige motieven. Het leidt wel tot andere mechanismen om solidariteit vorm te geven. Werden waarden en normen vroeger geponeerd door de groep waartoe men behoorde, tegenwoordig willen mensen zelf waarden en normen articuleren en toetsen. Zij willen vrijheid om te kiezen, terwijl niet gezegd kan worden dat zij een 'waarden- en normenloos' leven leiden. Individualisering houdt kortom in, dat mensen veel meer ongebonden en vrijer dan ooit tevoren hun eigen levens- en zinragen stellen en pogen te beantwoorden, en dit werkt ook door in het vrijwilligerswerk. "Hoewel er in algemene zin geen sprake is van afname van (bereidheid tot) solidariteit, treden er wel verschuivingen op in de aard van de solidariteit. [...] Zo stelden we vast dat meer geïndividualiseerde personen niet minder solidair zijn dan anderen, maar dat hun solidaire gedrag vaker tweezijdig van aard is (zoals wederzijdse steun aan familie en vrienden)".⁴⁵ Als zij zich belangeloos inzetten voor anderen doen zij dat anders (of minstens duidelijker) dan vroeger met de vraag voor ogen wat hun 'altruïsme' ook voor hun eigen mens-zijn, levensloop en -keuze, relatievorming, bestemming enz., voor hun eigen welbevinden kortom, kan betekenen. Dat doen zij overigens in een samenleving die enerzijds toenemend beroep doet op sociale verantwoordelijkheid maar waarin anderzijds altruïsme niet vanzelfsprekend is, een samenleving

44 Zie voor het nu volgende o.m.: P. Schnabel [red.] (2005), *In het zicht van de toekomst. Sociaal en Cultureel Rapport 2004*, Den Haag: SCP, 51-65; M. Kuperus (2005), *De vereniging op survival. Overlevingsstrategieën voor hedendaagse verenigingen*, Utrecht: CIVIQ, 41-43.

45 P. de Beer en F. Koster (2007), *Voor elkaar of uit elkaar? Individualisering, globalisering en solidariteit*, Amsterdam: Aksant / De Burcht, 218.

die in haar beslissende structuren van economie, politiek en cultuur grotere waarde schijnt te hechten aan doelrationaliteit en op eigen belang gericht strategisch handelen dan aan de communicatieve rationaliteit en elementaire solidariteit. Voor de toekomst van het vrijwilligerswerk is het van het grootste belang de weg te vinden in de krachtverhouding tussen het eigen 'goed' en dat van de ander of de gemeenschap.

Intensivering is met individualisering nauw verbonden. Intensivering "verwijst naar het sterker en persoonlijker worden van de belevingscomponent op steeds meer gebieden (met als grote tegenhangers sleur en eentonigheid, kuddegedrag en voorspelbaarheid), en op een groeiende behoefte aan variatie en verandering" (Dekker e.a. 2007: 71). Het duidt op een proces van culturele verandering, maar wijst ook op een verandering in het zelfbeeld en het 'ideale zelf' van de moderne mens. Werk, relaties, gezin, contacten, sport en vakantie worden gewaardeerd naar de mate waarin ze beantwoorden aan de individuele behoefte aan spanning en ontspanning, belevenis en beleving, emotie en gevoel (vgl. Schulze 1992). De nadruk ligt op het genieten, dat lijkt de hoogste waarde. Wat men doet moet 'leuk' zijn en blijven. Als dat niet het geval is gaat de lol er snel vanaf, dan moet iets anders gezocht worden. "Het algemene belang en het nemen van medeverantwoordelijkheid daarvoor zijn moeilijk te verbinden met het proces van intensivering, dat immers het individu tot het centrum van zijn eigen heeel maakt. Voor de toekomst zal de kunst vooral zijn het proces van intensivering in zijn maatschappelijke gevolgen – onder andere in het vrijwilligerswerk – te beheersen door de keuze voor het eigen gevoel en de eigen beleving ook in haar consequenties tot een persoonlijke verantwoordelijkheid te maken. Het gevoel moet dan tegen andere belangen worden afgewogen" (Schnabel 2005: 65).⁴⁶

De bewegingsfactoren 'individualisering' en 'intensivering' spelen in hun onderlinge wisselwerking sterk door in verschuivingen in de motivatie van vrijwilligers, de opkomst van een nieuw type vrijwilliger, in pleidooien voor een daarop toegesneden organisatie van het vrijwilligerswerk en in de collectieve en individuele waardering ervan. Op hun beurt echter zijn deze en andere bewegingsfactoren te plaatsen in een breder krachtenveld van een aantal fundamentele trends in de moderne samenleving. Die samenleving wordt gekenmerkt door dynamiek, d.w.z.: ze bevindt zich in een voortdurend min of meer chaotisch verlopend veranderingsproces. In dat proces zijn verschillende krachten werkzaam die op elkaar inwerken. Soms werken die krachten samen en versterken ze elkaar, maar voor een deel zijn ze ook elkaars tegenpolen. In 'trend'-onderzoek wordt geprobeerd die krachten op een redelijk verantwoorde manier in kaart te brengen. De idee daarbij is, dat we zodoende niet alleen beter kunnen begrijpen wat er tegenwoordig

⁴⁶ Zie in dit verband ook: T. Metz (2002), *Pret! Leisure en landschap*, Rotterdam: NAI Uitgevers (vermeld in Schnabel 2005). De flaptekst van haar boek bestaat uit reclamecitaten van de belevenisindustrie waarin steeds de nadruk op genieten ligt. Soms wordt er nog aan toegevoegd dat men er recht op heeft, dat men het heeft verdiend of dat er nu eindelijk tijd en geld voor is, maar steeds vaker kan de verwijzing naar een mogelijkheid om te genieten en jezelf te verwennen het ook stellen zonder excuus of legitimatie.

gaande is, maar ook iets zinnigs kunnen zeggen over mogelijke ontwikkelingen in de toekomst.⁴⁷

Ik onderscheid in wat nu volgt vier maatschappelijke trends (krachtlijnen): economisch maximaliseren, sociaal optimaliseren, centrale sturing, zelfregulering, en verbind die met trends in het vrijwilligerswerk.

2.1.1 Economisch maximaliseren

In onze huidige samenleving, zoals in heel de globaliserende wereld, is een duidelijke en overheersende trend waar te nemen om de wetten van de economie bepalend te laten zijn voor het beleid op alle mogelijke terreinen van het (sociale) leven: méér 'marktwerving', de kosten gaan voor de baat, het hemd is nader dan de rok, aan alles hangt een prijskaartje, meer welzijn vergt meer welvaart, zonder economische groei bloeit er niets, pecunia non olet, ieder voor zich en de economie voor ons allen... Zonder het gevaar van dilettantistisch koffiedik kijken te lopen mag verondersteld worden dat deze trend in de toekomst nog wel sterker zou kunnen worden, bijvoorbeeld tengevolge van de uitbreiding van de Europese Unie met nieuwe lidstaten, of in reactie op de opkomst van nieuwe economieën zoals die van China, India en Brazilië, of zeker zolang de gevolgen van de kredietcrisis van 2008 zich doen voelen.

In een door 'economisch maximaliseren' gedomineerde wereld bestaat de sterke neiging alles af te meten aan de maat van de economie: wat daarvoor functioneel is, is goed. Op wat economisch gezien goed is dient gekoerst te worden; en 'koersen' is een zaak van intentioneel handelen. Arbeid wordt doelbewust via centrale sturing zo georganiseerd dat het 'economisch maximaliseren' dient: men probeert alles terug te brengen tot zijn geldelijke waarde. Het economisch proces is dus niet 'blind', het is geen proces dat geheel autonoom volgens de 'natuur'-wetten van de markt verloopt. Het wordt integendeel gestuurd door keuzen die mensen zelf maken. De idee dat de economie waarde vrij zou zijn is dus onjuist: in het economisch denken en het economische stelsel gelden een bepaalde waarde en een bepaald 'ethos'.⁴⁸ De moderne economie is levensbeschouwelijk geladen, ze bevat een bepaalde oriëntatie op 'zin': hoe groter de welvaart hoe beter en mooier het leven van ieder individu en alle mensen gezamenlijk – produceer en consumeer nu!

In zijn boek *Zineconomie* voert de socioloog Meerten ter Borg aan, dat het economisch proces op alle niveaus begrijpelijker wordt als er rekening mee gehouden wordt dat *zingeving* er een niet te onderschatten rol in speelt.⁴⁹ Zingeving komt immers niet pas aan bod als de magen goed

⁴⁷ Het onderstaande is mede gebaseerd op een uitwerking van: J. van der Lans e.a. (1996), *Kompas in kwadranten. Vier scenario's voor 2015*, Amsterdam: Instituut voor Publiek en Politiek / Rijkswaterstaat, en op receptie daarvan in: M. van Ede, J. Veldhuis en H. Vlug (1999), *Vrijwilligerswerk in 2015. Een Rotterdams visiedocument*, Amsterdam: Instituut voor Publiek en Politiek.

⁴⁸ Zie hierover het uitgebreide onderzoeksverslag van economen en ethici van de universiteiten van Tilburg en Nijmegen in: M. Becker e.a. [red.] (2001), *Economie & ethiek in dialoog*, Assen: Van Gorcum.

⁴⁹ M. ter Borg (2003), *Zineconomie. De samenleving van de overtreffende trap*, Schie-

gevuld zijn, maar is een absolute levensvoorwaarde. “Het is een menselijke activiteit die verweven is met alle andere menselijke activiteiten en dus ook met economie. Zingeving is er niet alleen als het goed gaat, het speelt ook een belangrijke rol als het slecht gaat in de economie. Het is niet alleen een product van de glorie van de economie, het is een oorzaak van de crisis. Economie is altijd en overal overladen met zin. Meestal wordt de zin van buitenaf aan de economie opgelegd, maar in onze tijd produceert men in de economie in toenemende mate zin. Dat betekent dat we in toenemende mate kunnen spreken van *zineconomie*. Zineconomie behelst twee onderling samenhangende processen: zingeving vindt steeds meer plaats op de markt en in de economie, zingeving wordt een steeds belangrijker functie van de economie” (9).⁵⁰

De maatschappelijke trend van ‘economisch maximaliseren’ werkt door in het vrijwilligerswerk. Onder invloed van de economisering van de samenleving is daarin het denken in termen van sociaal en/of individueel profijt toegenomen. Uit studies en in de praktijk blijkt enerzijds, dat collectieve verbanden (overheden, kerken...) het vrijwilligerswerk meer, in ieder geval duidelijker, dan in het verleden waarderen omwille van de bijdrage die het kan leveren daar waar bepaalde taken niet (meer) door de officiële kaders vervuld (kunnen) worden; die bijdrage wordt regelmatig uitgedrukt in economische termen: xxx vrijwilligersuren = xxx fte = xxx euro (vgl. Dekker e.a. 2007: 96).⁵¹ Anderzijds laten onderzoek en ervaring zien, dat vrijwilligers zelf hun inzet meer, in ieder geval meer uitgesproken, dan vroeger motiveren onder verwijzing naar wat het henzelf oplevert voor hun eigen leven, bijvoorbeeld zo: ‘Ik doe dit omdat, voor zover of zolang ik het leuk vind’. Vrijwillige inzet wordt meer ‘instrumenteel’ ervaren en gewaardeerd: als een middel tot een doel waarin de eigenbaat zo niet beslissend dan toch zeker sterk medebepalend is.

dam: Scriptum. In zijn overigens zeer interessante beschouwingen maakt Ter Borg onvoldoende helder onderscheid tussen ‘zin’ en ‘betekenis’. Niet elke betekenisgeving immers is werkelijk zinvol.

50 “De markt is een vorm van interactie waarin de beslissing over wat waardevol is en wat niet, wat de norm is en wat niet [...]. Het is een dialoog waarin iedereen zich uit alle macht laat gelden, want de inzet is niet gering: de zin van het bestaan. Op de markt scheppen mensen zin” (19). “De marketeers van Coca-Cola suggereren het volgende: Om uw leven met uw energieke levensstijl voort te kunnen zetten, hebt u Coca-Cola nodig. Als consumenten dit aanvaard hebben, gaat Coca-Cola één stap verder. Om uw dromen van een betere wereld, van een algemene verbroedering dichterbij te brengen, hebt u Coca-Cola nodig. [...] De mensen, *all over the world*, zonder aanzien des persoons, met voorbijgaan aan ras of levensovertuiging, vormen één grote Coca-Cola familie. Zo werkt zineconomie” (20).

51 Zo gaat men ook te werk in recente onderzoeken over de ‘waarde’ van kerkelijk vrijwilligerswerk volgens de Maatschappelijk Rendement Monitor (zie hiervoor: <www.stichtingoikos.nl/?nid=48011> (maart 2011)). In het rapport *Tel je zegeningen*, Castillo e.a.(2008), wordt het gemiddelde maatschappelijk rendement van de ureninzet van vrijwilligers van kerken in Rotterdam geschat op 442.000 euro. In eerdere onderzoeken werd een vergelijkbare berekening gemaakt. Zo lag het gemiddelde maatschappelijk rendement van 15 PKN-wijkgemeenten in Utrecht in 2004 op 550.000 euro (Van der Sar 2004) en dat van 23 migrantenkerken in Den Haag in 2006 op 180.000 euro (Van der Sar en Visser 2006). In 2010 schatte het KASKI-rapport *De kerk telt* het totale maatschappelijk rendement van r.-k. parochies en gemeenten van de PKN op 325 miljoen euro (Bernts en Kregting 2010: 5).

2.1.2 Sociaal optimaliseren

Aan alles hangt een prijskaartje. Zo moet ook voor 'economisch maximaliseren' een prijs betaald worden: de kwaliteit van het sociale leven wordt aangetast, natuurlijke hulpbronnen raken uitgeput, sociale en culturele ongelijkheid neemt toe, het wereldwijde armoedeprobleem wordt eerder nijpende dan minder... Van de weeromstuit neemt in een tegenbeweging de aandacht voor 'sociaal optimaliseren' toe, zoals bijvoorbeeld blijkt uit de groeiende druk op een bereidheid in het (internationale) bedrijfsleven zich te houden aan de regels voor 'maatschappelijk verantwoord ondernemen', uit de toenemende populariteit van 'fair trade' en milieuvriendelijke producten, uit de belangstelling voor 'spiritualiteit' en gemeenschapsdenken, en uit het actuele debat over waarden en normen. Het is geen luchtftietserij te veronderstellen, dat deze trend in de toekomst wel eens sterker zou kunnen worden onder invloed van de behoefte aan veiligheid, het ideologische debat met niet-westerse culturen, de noodzaak in te zetten op de 'kwaliteit' van leven ook voor toekomstige generaties, vanuit een groeiend bewustzijn van het antwoord op de vraag wat het de mens baat van alles en nog wat te winnen maar daarbij zijn 'ziel' te verliezen...⁵²

In dit verband is het actuele debat over waarden en normen, sterk gestimuleerd door de gevolgen van de internationale financiële kredietcrisis in oktober 2008, betekenisvol. Het belang dat aan dit debat gehecht wordt duidt erop, dat tégen de trend van economisch maximaliseren en functioneel profijtdenken een trend sterker wordt waarin de behoefte aan relationaliteit en waardebeleving aan bod kan komen: ruimte maken voor goede intermenselijke relaties, duurzaam omgaan met de bronnen van het menselijk bestaan. Waarden zijn op te vatten als "mogelijkheden waarvan de realisering het leven tot een goed leven maakt" (WRR 2003: 65). Zij hebben dus met 'het goede leven' van doen. "Een leven wordt goed genoemd, alleen als het zowel persoonlijk bevredigend wordt gevonden en moreel verdienstelijk is. Elk van deze componenten alleen zou niet voldoende zijn om een leven goed te maken. Want persoonlijke bevrediging zou kunnen worden bereikt ten koste van heel veel leed en kwaad en de prijs van morele verdienste kan een veelvuldige frustratie van redelijke verlangens opleveren; noch kwaad noch gefrustreerde levens kunnen worden verondersteld goed te zijn" (55).

In het kader van de trend van 'sociaal optimaliseren' en de daarin / daardoor groeiende aandacht voor waardebeleving in onderlinge verbondenheid, wordt ook de waarde van het verrichten van vrijwilligerswerk in andere dan nuttigheidstermen verwoord. In SCP studies over de 'civil society'

52 Zie hierbij wat Elchardus (2002: 13) zegt over 'een nieuw alignement van houdingen': "Er blijkt inderdaad zo'n alignement of breuklijn te bestaan. Zij onderscheidt mensen die heel verschillend antwoorden op de volgende vragen: wie zijn wij, hoe gaan we met elkaar om, hoe organiseren we de gemeenschap? Aan de ene kant van de breuklijn vinden we personen die de mens beschouwen als een nutsmaximaliserend wezen dat wars van waarden zijn eigenbelang nastreeft. Een beroep op waarden wordt huichelachtig geacht omdat de enige echte drijfveer van het handelen het eigenbelang is. Waarden en idealen worden enkel gebruikt om de ware drijfveren van het handelen te verhullen. [...] Aan de andere kant van de breuklijn vindt men nagenoeg tegenovergestelde opvattingen, gekenmerkt door een groot vertrouwen in de mens en het individu".

bijvoorbeeld wordt het gewaardeerd omwille van de betekenis die het heeft voor de vorming en het behoud van 'sociaal kapitaal' (o.m. Dekker e.a. 2007: 19). Voor een goed functionerende samenleving nu en in de toekomst is vrijwilligerswerk als zodanig onontbeerlijk omdat het bijdraagt aan collectieve waarden als sociale cohesie, goed burgerschap, onderling vertrouwen.

Moderne burgers blijken ook persoonlijk verder te kunnen en willen kijken dan hun individuele profijt als het om vrijwilligerswerk gaat: zij zoeken en vinden er ook 'zin' in in de betekenis van 'goed (samen)leven' – verantwoordelijk, betekenisrijk, waardevol leven samen met hun medemensen. Naarmate het belang van 'sociaal optimaliseren' in de toekomst toeneemt, zal ook de (behoefte aan) waardebeleving die gericht is op het 'bonum commune' – het gemeenschappelijk belang en goed – sterker worden. Vrijwillige inzet wordt dan primair gewaardeerd in 'relationele' zin en als intrinsiek, in zichzelf en als zodanig, goed.

2.1.3 Centrale sturing

Kenmerkend voor de moderne samenleving is dat bij alle nadruk op (het ideaal van) democratisering en 'Open Society' allerlei processen op alle mogelijke terreinen voorwerp zijn van beleid en dus van 'sturing' vanuit beleidscentra. Dat gebeurt niet alleen in de economie maar ook in de politiek. Naarmate grenzen vervagen lijkt de behoefte aan centrale sturing toe te nemen. De gang van zaken in de EU is daar een sprekend voorbeeld van: steeds meer wordt vanuit 'Brussel' geregeld, bv. of woningcorporaties hun bouw- en verhuurbeleid mogen voortzetten of niet. De globalisering doet de invloed van internationaal opererende (economische en politieke) machtscentra toenemen. Het paradoxale proces doet zich voor dat men enerzijds inzet op de werking van de vrije markt maar anderzijds toch ook maatregelen moet nemen om de ongebreidelde marktwerking tegen te gaan, de markt te reguleren. In eigen land gaan 'decentralisering' en 'deregulering' in het kader van méér marktwerking gepaard met een sterke groei van de aansturing van activiteiten in de civil society. Het is allerm minst denkbeeldig, dat deze trend in de toekomst even krachtig blijft of zelfs sterker zal worden.

Iets dergelijks valt overigens ook te constateren in andere structuren van onze samenleving: in de 'klassieke' kerken. In toenemende mate geconfronteerd met terugloop van hun ledental, pastoraal kader en financiën voeren zij de ene na de andere reorganisatieoperatie uit: reductie van het aantal parochies / gemeenten, samenvoegen van pastorale eenheden en dienstencentra, bezuinigingen, terwijl tegelijk getracht wordt het beleid op de 'core business' van de kerk af te stemmen en het handelen van pastores en vrijwilligers / gelovigen in dit perspectief en volgens de daarin geldende regels aan te sturen.

Deze trend van 'centrale sturing' werkt in het vrijwilligerswerk door in de tendens het werk steeds meer te professionaliseren. In een samenleving die steeds meer georganiseerd wordt overeenkomstig de wetten en regels van de 'rationaliteit' van bedrijfsmatig management en waarin burgers zich meer en meer als kritische klanten van dienstverlenende instanties, als consumenten van te verwerven producten en diensten gaan gedragen,

zien organisaties voor vrijwilligerswerk zich genoopt zich 'marktconform' en 'marktgericht' op te stellen. Daarvoor is steeds meer 'professionaliteit' vereist, zowel op het vlak van het bestuur en de organisatie als wat betreft de inhoud van de dienstverlening. Vrijwilligerswerk dat mank gaat aan de vereiste professionaliteit heeft geen toekomst – zo wordt in veel studies bezwoeren.

2.1.4 Zelfregulering

Het is echter evenzeer goed denkbaar, dat de trend in de richting van centrale sturing steeds meer tegendruk zal ondervinden en dat de ontwikkeling meer een andere kant uit zal gaan – die van 'zelfregulering'. Daarvan zijn in de actualiteit op verschillende niveaus signalen te ontwaren: groeiende aandacht in steden voor kleinschaliger verbanden in buurten en wijken; toeneemende behoefte aan de articulatie van eigen sociale en culturele identiteit; de opkomst van alle mogelijke los-vaste groepen en netwerkverbanden rond gedeelde interesses; informalisering van communicatie via internet... Overigens is het niet te verwachten, dat aan het proces van individualisering een spoedig einde komt: steeds meer mensen 'maken' hun eigen (sociale) leven zo veel mogelijk in eigen beheer.

De trend van 'zelfregulering' is sterk in het vrijwilligerswerk: mensen doen zelf uit eigen keuze en in eigen beheer wat zij zelf van belang vinden. Deze trend gaat in tegen de toenemende professionaliseringsdruk in het vrijwilligerswerk. Uit onderzoek en uit de praktijk blijkt, dat professionalisering weliswaar de organisatie van het werk kan verbeteren, maar ook een keerzijde heeft. Een reëel gevaar van professionalisering is dat de (de ideologische) afstand tussen management en vrijwilligers toeneemt, dat vrijwilligers zich niet (meer) herkennen in de organisatie als iets van henzelf, dat zij de 'ziel' en 'bezieling' erin gaan missen, dat de continuïteit onder druk komt te staan van steeds nieuwe kortlopende projectactiviteiten.... Dit leidt ertoe, dat ook in het vrijwilligerswerk de tendens naar 'zelfregulering' toeneemt en vormen van inzet ontstaan die minder door de eisen van professionaliteit dan door de behoefte aan 'oprechte liefhebberij' worden gekenmerkt (ik gebruik bewust niet het voor de hand liggende woord 'amateurisme' omdat dat gemakkelijk in de zin van 'dilettantisme' opgevat kan worden).

2.1.5 Vrijwilligerswerk in een krachtenveld

Vrijwilligerswerk wordt verricht en gewaardeerd in het spanningsveld van de vier trends die hierboven zijn geschetst: tussen economisch maximaliseren en het daarmee verbonden denken in termen van functionaliteit en profijt enerzijds en sociaal optimaliseren en de daarmee verbonden aandacht voor relationaliteit en waardebeleving anderzijds; tussen centrale sturing en de daarmee verbonden professionalisering enerzijds en zelfregulering en de daarmee verbonden inzet vanuit oprechte liefhebberij anderzijds.

Welnu, naar mijn indruk laten vernieuwingsgerichte vrijwilligerswerk-organisaties zich teveel en te gemakkelijk leiden door de uitdagingen die samenhangen met de trends 'economisch maximaliseren' (meer profijt) en 'centrale sturing' (meer professionaliteit): het werk moet effectiever, leuker,

flexibeler worden. En inderdaad, ongetwijfeld moeten zij hun beleid met het oog op de toekomst (beter) afstemmen op het profiel van de nieuwe (jonge) vrijwilliger. Het lijkt evenwel niet verstandig alle kaarten daarop te zetten. Dit niet alleen omdat dan de kwestie van de continuïteit van het vrijwilligerswerk onvoldoende aandacht krijgt, maar ook omdat men daarmee het risico loopt dat intrinsieke waarde van vrijwillige inzet aangetast dreigt te worden (Dekker e.a. 2007). Bovendien wordt dan in feite geabstraheerd van de meer 'traditionele' trekken die ook 'nieuwe' vrijwilligers, zowel oudere als jongere, toch blijken te vertonen (Hustinx 2002; id. 2003; Faulk 2009): ze zijn bereid zich ook langduriger in te zetten om gewoon belangeloos iets voor een ander te doen, om door te geven wat zij zelf van anderen (van ouders, de kerk of een vrijwilligersorganisatie) hebben (mee)gekregen.⁵³ De mogelijkheden voor toekomstgericht beleid hoeven niet tot de dominante aanpak beperkt te blijven en ik illustreer dat nu in de onderstaande scenarioschets.

2.2 Vier toekomstscenario's

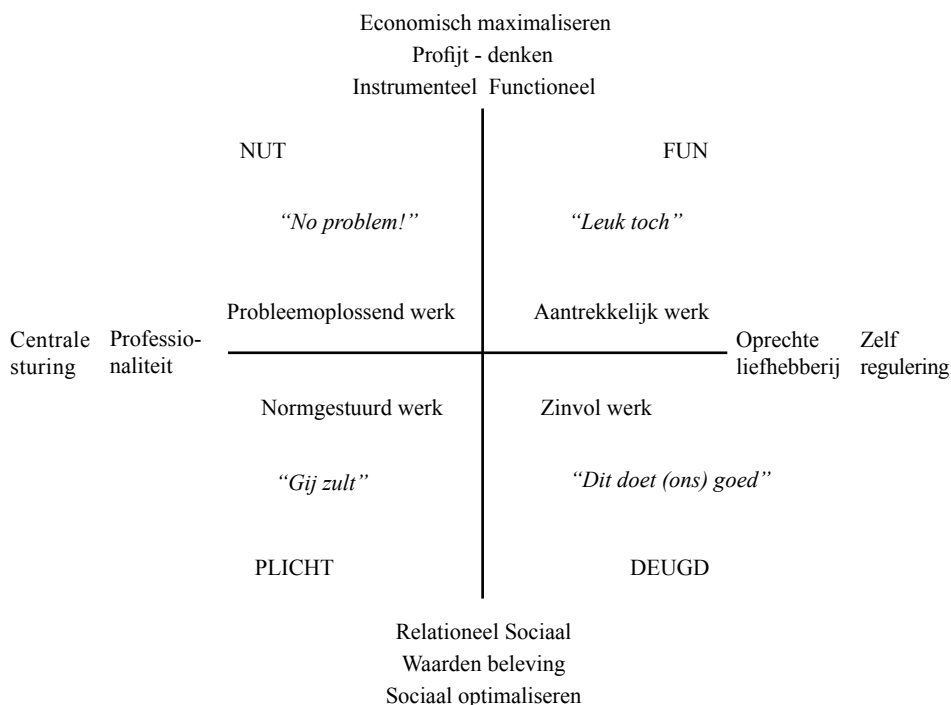
In mijn scenarioschets zet ik de vier maatschappelijke tendensen die ik onderscheidde, en de daarmee verbonden tendensen in het vrijwilligerswerk, twee aan twee als spanningspolen uit op een assenstelsel van twee krachtlijnen. Aan de uiteinden van de verticale as zet ik bovenaan: economisch maximaliseren en de daarmee verbonden noties, en onderaan: sociaal optimaliseren en de daarmee verbonden noties. Aan de uiteinden van de horizontale as zet ik links centrale sturing en professionalisering, en rechts: zelfregulering en oprechte liefhebberij. Tussen de twee assen (krachtlijnen) ontstaan vier ruimten, 'kwadranten' genaamd. Als ik nu de vier polen (variabelen) van de krachtlijnen twee aan twee op elkaar betrek, kan in elk van de vier kwadranten een bepaald 'type' vrijwilligerswerk geplaatst worden. Voor elk van die typen is een bepaalde waarde karakteristiek. Die duid ik aan met de woorden nut, fun, plicht, deugd.

Het schema dat aldus ontstaat noem ik een schema van 'toekomstscenario's', om aan te geven dat de vier typen een soort beredeneerde projecties in de toekomst zijn, denkconstructies op basis van wat nú al in de praktijk bestaat. Al naar gelang deze of gene trend en tendens sterker wordt of zwakker zal het ene of andere type meer of minder de wind in de zeilen krijgen: zó zou het kunnen gaan. De scenario's vormen dus geen blauwdruk, ze voorspellen niet een zekere toekomst.

Bij het scenarioschema moet overigens nog het volgende bedacht worden. Ten eerste: de vier typen zullen als zodanig in de praktijk niet in zuivere vorm maar in allerlei mengvormen met verschillende accenten voorkomen en deze mengvormen kunnen ook door de tijd heen variëren, zowel in de collectieve historie als in de persoonlijke biografie. Zoals gepresenteerd is elk van de typen een construct, een extreme uitvergroting van in de complexe

53 Zie voor enkele Nederlandse praktijkvoorbeelden: H. Vermeer (2003a), 'Vrijwilligerswerk. Voorbeelden van vrijwilligerswerk vanuit levensbeschouwelijke verbanden', in: *Markant* 2003/2; id. (2003b), 'Levensbeschouwelijk vrijwilligerswerk. Een overzicht (2)', in: *Markant* 2003/3.

werkelijkheid te onderscheiden aspecten. Ten tweede: de vier typen kunnen ook gezien worden als vier ‘dimensies’ van vrijwillige inzet die in goed vrijwilligerswerk altijd op een of andere manier, minder of meer uitdrukkelijk, aanwezig zullen moeten zijn. Zo zal ik er in het vervolg hoofdzakelijk over spreken. Samen vormen ze de vier dimensies van vrijwilligerswerk dat ‘goed werk’ mag heten. Immers: vrijwilligerswerk wordt verricht ten behoeve van anderen; als die anderen er geen baat bij hebben – waartoe dient het dan? Wellicht dient het vrijwilligerswerk het genoegen van de weldoener, maar als het onnuttig is wordt het op den duur onaantrekkelijk, dus waarom zou je het dan blijven doen?⁵⁴ Maar ook: vrijwillige inzet die elke zweem van verantwoordelijkheidsbesef ten aanzien van anderen ontbeert is geen lang leven beschoren, want dan is het eigen profijt maatgevend, dan gaat de kost onherroepelijk voor de baat uit en blijkt het hemd al spoedig nader dan de rok. En ten slotte moet bij het schema bedacht worden: vrijwilligerswerk dat alleen goed is voor een ander en niet ook goed voor jezelf, put de vrijwilliger vroeg of laat uit, dan verliest hij zijn ‘ziel’ en daar heeft niemand baat bij; werk waarin dit gebeurt deugt niet.



54 In het volgende hoofdstuk kom ik op het woord ‘nuttig’ terug: op de baat van de ander betrokken blijven is ook mogelijk en kan zelfs radicaal gevraagd zijn ook als er niets meer gedaan kan worden dat we gewoonlijk ‘nuttig’ achten.

2.3 Uitwerking van de vier scenario's

Op de verticale as staat bovenaan: economisch maximaliseren. Als deze trend doorzet uit zich dat o.m. in de toename van 'profijt-denken' in het vrijwilligerswerk, zowel collectief als individueel. In dit denken wordt vrijwilligerswerk primair en in toenemende mate gewaardeerd vanwege de *functie* die het collectief en / of individueel vervult. Collectief gezien betekent dit: toename van denken in termen van het maatschappelijk nut van vrijwillige inzet. Individueel gezien: er wordt groter belang gehecht aan de 'eigenbaat', aan wat vrijwilligers zélf met vrijwillige inzet kunnen winnen. Hieraan correspondeert een organisatiemodel van vrijwilligerswerk waarin het denken in termen van functionaliteit en instrumentaliteit (meer) de overhand krijgt. Hiertegenover staat – onderaan de verticale lijn – een organisatiemodel waarin relationele en sociale aspecten van het vrijwilligerswerk (meer) behartigd worden. Daaraan ten grondslag ligt een denken dat (meer) belang hecht aan *waardebeleving*, niet alleen individueel maar ook collectief. En dit correspondeert met de maatschappelijke trend die op sociale optimalisering is gericht.

De polen op de horizontale as zijn centrale sturing enerzijds en zelfregulering anderzijds. Beide trends zijn in onze samenleving werkzaam, soms tegen elkaar in, soms op paradoxale wijze elkaar versterkend. Bij toenemende sturing kan verwacht worden, dat in het vrijwilligerswerk de druk om te professionaliseren (nog meer) zal toenemen. Maar het kan ook zijn, dat de trend van zelfregulering (samenhangend met het individualiseringsproces) sterker wordt. Daaraan correspondeert dan een type vrijwilligerswerk dat sterk(er) gekenmerkt wordt door wat ik 'oprechte liefhebberij' noem.

Aan de linkerkant van de verticale as plaats ik de 'zin' die door collectieve verbanden aan vrijwilligerswerk gegeven wordt. De overheid ziet die zin vooral in het maatschappelijk nut, maar appelleert tevens steeds meer aan het sociaal verantwoordelijkheidsbesef van burgers en treft zelfs maatregelen om jongeren een verplichte maatschappelijke stage te laten vervullen. De kerken benadrukken van oudsher de morele / religieuze plicht van hun leden zich voor anderen in te zetten, maar beschouwen vrijwilligerswerk ook als van groot nut voor het reilen en zeilen van hun lokale gemeenschappen. Hierbij moet overigens direct worden bedacht, dat nut en plicht natuurlijk ook een rol (kunnen) spelen in de zin die individuen aan vrijwilligerswerk geven.

Aan de rechterkant van de verticale as plaats ik de 'zin' die vrijwilligers persoonlijk in hun inzet zoeken en/of vinden: mensen doen vrijwilligerswerk omdat zij het aantrekkelijk, plezierig, leuk vinden. En desgevraagd kan het antwoord ook luiden: ik zet mij in omdat dat goed is, goed voor de ander én goed voor mijzelf, het doet mij en de ander deugd. Maar ook hierbij moet meteen aangetekend worden, dat ook collectieve verbanden in deze termen zin geven aan vrijwilligerswerk.

Als ik nu de vier aldus beschreven vier dynamische krachten als vier variabelen met elkaar in verband breng kan ik in de vier kwadranten als volgt vier typen vrijwilligerswerk schetsen:

- “No problem!”

Als ik de polen economisch maximaliseren / profijt-denken en centrale sturing / professionaliteit op elkaar betrek, komt een type vrijwilligerswerk in beeld, waarin het *sociale* nut centraal staat. Dit nut bestaat erin, dat concrete problemen effectief en efficiënt worden aangepakt. Problemen zijn er om opgelost te worden: *nut*.⁵⁵

- “Leuk toch?”

De combinatie van economisch maximaliseren / profijt-denken en zelfregulering / oprechte liefhebberij levert een type vrijwilligerswerk op, waarin de functionaliteit voor het *individu* centraal staat. Die functionaliteit betreft het profijt dat de vrijwilliger zelf van het werk heeft: het is goed voor zijn/haar CV en toekomstige carrière, vrije tijdsbesteding, zelfontplooiing, en/of gewoon aantrekkelijk, maar vooral plezierig, leuk om te doen: *fun*.⁵⁶

- “Gij zult!”

In het krachtenveld van sociaal optimaliseren / waardenbeleving en centrale sturing / professionaliteit is een type vrijwilligerswerk te plaatsen waarin sociale verantwoordelijkheid centraal staat. Vrijwilligerswerk is geboden, het móet: goed burgerschap kent niet alleen rechten maar ook plichten. Ter wille van het gemeenschappelijk goed, het ‘bonum commune’ en gezien de sociale aard van de mens mag en moet er een (moreel, c.q. religieus) appèl gedaan worden op intermenselijk verantwoordelijkheidsbesef, ook als het nou net niet zo goed uitkomt: *plicht*.⁵⁷

- “Dit doet (ons) goed!”

In de ruimte tussen sociaal optimaliseren / waardebeleving en zelfregulering / oprechte liefhebberij kan een type vrijwilligerswerk geschetst worden waarin het zoeken naar en ervaren van goed, zinvol, deugdelijk samen-leven centraal staat. In dit type vrijwilligerswerk gaat het niet slechts of misschien zelfs niet primair om ‘goed’ handelen in de betekenis van ‘nuttig, effectief en efficiënt’, ook niet alleen of bij uitstek in de zin van vervulling van een morele en/of religieuze plicht, en evenmin in de betekenis van ‘leuk voor mijzelf’. Het gaat om goed handelen dat het leven van alle betrokkenen ‘deugd’ doet, om het beoefenen van een stijl van – met een ouderwets

55 Op het gevaar van overaccentuering van het maatschappelijk nut van vrijwilligerswerk wordt gewezen in het advies aan de overheid van het SCP: “De verdenking van instrumentalisering is snel gewekt” (Dekker 2007: 104).

56 Vgl. wat op <www.movisie.nl/Docs/Download/2011%20Pak%20de%20Passie%20DEF%20MOVISIE.pdf> (maart 2011) over ‘Sacha’ vermeld staat: “Als vrijwilligerswerk fun zou zijn of een experience, zou ze zich wellicht laten verleiden om het ook te gaan doen” (61). Bedrijven als JoHo Company en Robin Good wisten al in 2002 vrijwilligers zover te krijgen dat ze betalen voor een beperkte periode leuk vrijwilligerswerk. JoHo biedt vrijwilligersreizen aan voor gemiddeld 500 euro per week om deel te kunnen nemen aan bv. het tellen van neushoorns, observeren van dolfijnen... Mark Schalenkamp, oprichter van Robin Good, weet het zeker: ‘Als je het maar leuk weet te maken, dat is het sleutelwoord’ (zie: Meeuws 2007: 33).

57 ‘Plicht’ is niet populair. In een gesprek dat ik in 2003 met Marieke Kuperus (destijds verbonden aan CIVIQ) voerde over het rapport ‘Levensbeschouwelijk vrijwilligerswerk: bezielend of zieltoegend?’ merkte zij op, dat ‘plicht’ wat haar betreft nog wel een aantal jaren taboe mocht blijven; vrijwilligerswerk kan uiteraard niet samengaan met verplichting.

woord – deugdzaam leven. Meer dan om ‘goed doen’ gaat het hier om ‘goed zijn’. De inzet is ‘het goede leven’ en de weg daarheen heet: *deugd*.⁵⁸

2.4 Een commentaar

Ontegenzeggelijk geldt voor vrijwilligersverbanden dat zij meer en beter dan zij gewend zijn moeten inspelen op de veranderingen in de samenleving. Met de samenleving veranderen ook de aard van het vrijwilligerswerk en de vrijwilliger zelf. Ook levensbeschouwelijke verbanden van vrijwillige inzet – dus ook die van de parochiële diaconie – staan voor de uitdaging het vrijwilligerswerk zó te organiseren, dat het nuttig werk is en aantrekkelijk voor moderne mensen. In dit opzicht kan het waarschijnlijk veel baat hebben bij de inzichten, modellen en instrumenten die her en der ontwikkeld zijn. Dit gezegd zijnde moeten enkele kritische opmerkingen gemaakt worden.

Als het maatschappelijk *nut* voorop staat wordt gezegd: jij kunt iets doen voor de samenleving of voor mensen daarin omdat jij iets hebt waar behoefte, nood aan is; daar is een probleem, jij hebt (een deel van) de oplossing. De overheid c.q. de kerk stemt haar beleid daarop af: vrijwilligers zijn leveranciers van maatschappelijk nuttige ‘producten’, zij leveren probleemoplossend werk. Als het persoonlijk *plezier* voorop gesteld wordt luidt de boodschap: jij kunt iets doen voor jezelf, iets leuks, iets profijtelijks; als je je inzet voor dit of dat stuk werk levert het je ook veel op. Als het individuele profijt voorop wordt gezet spelen verbanden in op het welbegrepen eigenbelang van de calculerende en / of genotzoekende burger: do ut des, ik geef om er van jou wat voor terug te krijgen. Zij bieden aantrekkelijk werk aan; ‘genieten’ is het sleutelwoord.

In beide gevallen, zowel in verbanden van het ‘nut’-type als in die van het ‘fun’-type, betekent dit voor het verband waarin het vrijwilligerswerk georganiseerd is dat het professioneel en flexibel gemanaged moet worden: doelgericht, doelmatig, doeltreffend. Maar tevens wordt de relatie met de vrijwilliger én met degene(n) voor wie hij/zij zich inzet op een bepaalde manier waargenomen.

In verbanden van het ‘nut’-type geldt de interesse niet de ‘roeping’ van mensen, de ideologie of belijdenis van maatschappelijke groeperingen – daar gaat men naar bevind van zaken functioneel / opportunistisch mee om – maar de effectiviteit van vrijwillige inzet. Als onder de vrijwilligers leden van levensbeschouwelijke verbanden (bv. kerkmensen of leden van humanistische organisaties) zitten, prachtig; zo niet, ook goed. En degenen voor wie de inzet bedoeld is worden primair benaderd onder het opzicht

58 Zie over ‘deugd’ o.m.: F. Vosman (1997), *De orde van het geluk. Inleiding in de algemene moraaltheologie*, Baarn: Gooi en Sticht. P. van Tongeren (2003), *Deugdelijk leven. Een inleiding in de deugdedthiek*, Amsterdam: SUN. In de deugdenleer gaat het niet primair om de vraag ‘wat moet ik doen?’ maar om de vraag ‘hoe moet/kan ik goed leven?’. Goed leven nu wordt verstaan als leven dat beantwoordt aan zijn doel. Dat doel is ‘geluk’. In de deugdenleer wordt geluk gezien als een moreel goed, wordt verhelderd waarin dat kan bestaan en wordt verkend hoe de mens op een moreel goede manier naar geluk, naar ‘gelukkig leven’ kan streven. De deugdedthiek maakt het mogelijk het eigen geluk en dat van anderen als met elkaar verbonden te denken en te behartigen, niet als concurrerende belangen.

van hun nood of hun behoeftigheid: als probleemgeval. Kernprobleem van dit 'nut'-type is, dat effectiviteit en professionaliteit ten koste dreigen te gaan van verbondenheid van alle betrokkenen.

In verbanden van het 'fun'-type worden mensen niet geconfronteerd met een onontwijkbaar (maatschappelijk) probleem, noch aangesproken met een (religieus-)moreel appèl op een waarde die zij geacht worden te koesteren. Zij worden benaderd als 'homo ludens', als 'spelende mens' die op zelfrealisatie gericht is, vooral geleid door eigenliefde. Hun tamelijk diffuse betrokkenheid op anderen wordt geactiveerd door ze handige, inzichtelijke, doelmotiverende en draaglijke, voor henzelf aantrekkelijke projecten aan te bieden, klussen waarmee ze zelf affiniteit hebben. Menslievendheid is in dit type vooral een vorm van welbegrepen eigenbelang; generositeit ten opzichte van anderen wordt gezien als praxis tussen gelijken die over en weer een 'win-win-situatie' oplevert. Dat alle betrokkenen daarin ook nog belangrijke ervaringen van solidaire, morele of religieuze aard kunnen opdoen wordt wel erkend maar niet geëxploreerd laat staan behartigd, gevoed, ververst; dat is en blijft een privézaak. Kernprobleem van dit 'fun'-type is, dat persoonlijke affiniteit de overhand krijgt boven betrouwbare betrokkenheid, boven continuïteit van de inzet.

In publicaties over noodzakelijke en mogelijke innovaties in het vrijwilligerswerk wordt gewoonlijk vooral gedacht in termen van 'nut' en 'fun'; 'plicht' wordt naar het lijkt als niet relevant terzijde gelaten of zelfs als contraproductieve 'dwang' gekenmerkt; 'deugd' (zin, betekenis) wordt slechts tussendoor vermeld (Van Loon en Steenberghe 2002; Kuperus 2005). Men volgt hierbij naar eigen zeggen de overheersende maatschappelijke trends: vrijwilligersorganisaties doen er goed aan zich op sterke trends in te stellen. Andere trends en de daaraan corresponderende dimensies van het vrijwilligerswerk lijken niet relevant, niet operationaliseerbaar. Het gevolg is, dat organisaties voor vrijwilligerswerk zich zo professioneel mogelijk proberen te 'positioneren' op de vrijwilligerswerkm Markt om met zo aantrekkelijk mogelijk aanbod van passende projecten telkens opnieuw nieuwe vrijwilligers te werven. Dat daarin echter een groot gevaar schuilt wordt intussen ook onderkend in het al vermelde onderzoek van Meijs e.a. over duurzaam vrijwilligerswerk: "Putten we met elkaar het vrijwilligerswerk uit? Interessante vraag, we vissen tenslotte in dezelfde vijvers. En de geschiedenis leert dat er schaarste ontstaat als je niet op een duurzame manier met je natuurlijke bronnen omgaat. Niemand denkt na over het onderhouden van de bron".⁵⁹

Dat er in de spraakmakende gemeente in vrijwilligersland niet wordt nagedacht over het onderhouden van de 'bron' hangt mijns inziens samen met het volgende. In de overheersende inzet op 'nut' en 'fun' worden de tegentrends in de samenleving veronachtzaamd waarvoor in o.m. de actuele discussies over de 'civil society' juist aandacht wordt gevraagd. In deze

59 L. Meijs / CIVIQ (2006), 'Putten we het vrijwilligerswerk uit? Onderzoek naar toekomst vrijwilligerswerk', in: CIVIQ CV 3, 2006. De onderzoeksvragen zijn: "A. Hoe ziet het gewenste nieuwe evenwicht eruit in het benutten van de beschikbare vrijwillige inzet? B. Wat is goed vrijwilligersmanagement op de lange termijn vanuit het perspectief van de vrijwilligerswaarde?" (1).

discussies wordt weer meer geappelleerd aan het besef van sociale verbondenheid en verantwoordelijkheid van alle burgers niet alleen in de privé-sfeer (mantelzorg), maar ook op het zogeheten maatschappelijk middenveld, in de politiek én in de marktsector (het bedrijfsleven). Die overheersende inzet op 'nut' en 'fun' miskent ook, dat mensen in onze moderne samenleving weer meer en meer behoefte blijken te hebben aan zinoriëntatie, spiritualiteit, verdieping van levenservaringen. Zij gaat voorbij aan het feit dat mensen in het verrichten van vrijwilligerswerk hun zoeken naar 'levenskunst' investeren, naar een vorm van goed en deugdelijk leven. Waar bij 'nut' gewoonlijk het maatschappelijk belang centraal staat, het bij 'fun' vooral om mijzelf gaat en bij 'plicht' primair om de ander, gaat het bij de levenskunst om een meerzijdige relatie: goed leven is wat mijzelf en de ander en de samenleving goed doet, een kwestie van deugdelijk samenleven. Sterker nog: uit verschillende recente studies over de meest elementaire inzet van mensen voor hun medemensen blijkt dat die relatie door de direct betrokkenen het meest gewaardeerd wordt en ze het meest deugd doet waarin sprake is van doodgewone, simpele 'menslievendheid', belangloze aandacht en betrouwbare betrokkenheid, onbaatzuchtig geven-om-niet, 'pro deo' in niet-economische zin.⁶⁰ Uit deze en andere onderzoeken komt naar voren, dat het niet goed is voor de mens in nood, niet goed voor de vrijwilliger, niet goed voor de vrijwilligersorganisaties, niet goed voor de samenleving in haar geheel, wanneer uit het oog wordt verloren of veronachtzaamd blijft, dat de onbetaalde en onverplichte inzet voor anderen in de grond een vorm van 'zorgzaam handelen' is, en dit wil zeggen: een kwestie van menslievendheid, van oprecht liefhebben, deugdelijk en deugzaam beminnen. Als dit zo is, dan moet gezegd worden dat het grondparadigma van vrijwilligerswerk – ook in een geseculariseerde wereld – caritas, liefde is. En zo komt langzaam aan weer in het vizier wat de broeders van de Misericordia van weleer wisten toen zij hun caritatief werk Pro Deo verrichtten: zij gaven liefde door.

2.5 Conclusie

Na de voorgaande exploraties stel ik enkele punten vast.

Ten eerste: de veronderstelling dat vrijwilligerswerk zonder levensbeschouwing verstaan en gedaan kan worden is onjuist. Onontkoombaar wordt er in al zijn gestalten altijd op een of andere manier zin aan gegeven, een bepaalde waarde aan gehecht, collectief en/of individueel. Vrijwilligerswerk is dus altijd hoe dan ook levensbeschouwelijk 'geladen', ook als de levensbeschouwelijke lading ontkend wordt of impliciet blijft.

Ten tweede: de levensbeschouwelijke lading is niet om het even. Een visie en beleid waarin geen acht wordt geslagen op de vier dimensies van vrijwilligerswerk in hun onderlinge samenhang schieten in levensbeschouwelijk opzicht te kort. Dan wordt immers geen recht gedaan aan de meerdimensionale structuur van vrijwilligerswerk. Een beleid dat zich ertoe beperkt

60 Vgl. o.a.: G. Buijs (2002); id. (2005), 'Waarom wij ons (soms) voor anderen inzetten', in: G. Buijs [red.] (2005), *Homo respondens. Verkenningen rond het mens-zijn*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn Motief. Zie in breder verband de studies van A. Baart, A. van Heijst en J. Vorstenbosch die ik in hoofdstuk 4 behandel.

vrijwilligerswerk zó te behartigen dat het maatschappelijk rendement ervan maximaal is (nut) en dat het voor de vrijwilligers leuk is (fun), is oppervlakkig. Daardoor kan het zich niet verweren tegen instrumentalisering en functionalisering van de vrijwillige inzet. Een beleid dat zich met een beroep op de veronderstelde levensbeschouwelijke neutraliteit van het vrijwilligerswerk geen oog heeft voor de dimensies van sociale verantwoordelijkheid (plicht) en goed (samen)leven (deugd) miskent de dieptestructuur ervan, veronachtzaamt zijn intrinsieke waarden, laat zich niet voeden uit eigen bron. Zo'n beleid raakt levensbeschouwelijk gedraineerd, zijn levensbeschouwelijke kwaliteit is ondermaats.

Op de derde plaats: beslissend voor de levensbeschouwelijke kwaliteit van vrijwilligerswerk is dat het naar zijn diepste intrinsieke waarde gehonoreerd wordt: als uiting van menslievendheid die voortkomt uit compassie, mededogen, solidariteit, liefde – waarvan de bron het existentieel verlangen en het streven van mensen naar gelukkig leven is.

Als dit alles met recht gesteld kan worden, en ik meen dat dit inderdaad kan en zelfs moet, dient zich nu de vraag aan hoe zodanig over levensbeschouwing gedacht moet worden dat bevorderd wordt wat zojuist als noodzaak gesteld is: vrijwilligerswerk moet ook gehonoreerd worden naar zijn diepste intrinsieke waarde. Daarom richt ik nu mijn blik op levensbeschouwing: wat kan daaronder verstaan worden, hoe kan het zó met vrijwilligerswerk verbonden worden dat het ook de diepste waarde ervan honoreert?

3 Levensbeschouwing

In Nederland is *levensbeschouwing* een gangbaar begrip, zowel in het dagelijks verkeer als ook in het politieke beleid, met een typisch Nederlandse institutionele voorgeschiedenis (Van de Donk 2006: 42). Het is na 1945 in algemeen gebruik geraakt om er de plaats en eigenheid van de humanistische zuil in de ordening van de samenleving zin mee te funderen. Een equivalent voor het Nederlandse 'levensbeschouwing' is hoogstens het Duitse woord *Weltanschauung*, dat slaat op een (politieke) ideologie of in bredere zin op 'levensvisie'. In andere talen kent men het woord als zodanig niet maar wordt een omschrijving gebruikt: *conception de la vie*, *filosofia di vita*, *philosophy of life*, *world view*. In deze begripsomschrijvingen verschijnt levensbeschouwing als een min of meer weldoordacht en vastliggend denksysteem. Op levensbeschouwing in deze zin richt ik eerst mijn blik. Verderop zullen we zien dat er méér over te zeggen valt: levensbeschouwing wordt vloeiend en fragmentarisch en is meerdimensionaal. Deze bredere visie op levensbeschouwing doet de vraag rijzen wat bij nader toezien te denken valt van het proces van secularisatie. De paragraaf wordt afgesloten met enkele conclusies.

3.1 Een gesteld stelsel van opvattingen

Mijn Groot Woordenboek der Nederlandse Taal (Van Dale 1984) omschrijft *levensbeschouwing* aldus in algemene zin: beschouwing, opvatting omtrent

het leven, zijn waarde en wezen, hoe het gevoerd moet worden; zo kan er bv. sprake zijn van een middeleeuwse of marxistische levensbeschouwing; veelal echter wordt het begrip in meer beperkte zin gebruikt ter aanduiding van godsdienstig (christelijke en niet-christelijke) en /of humanistisch gedachtegoed.

Ik maak bij deze omschrijving een paar opmerkingen. Het begrip levensbeschouwing kan blijkbaar in brede of in meer beperkte zin gebezigd worden, gangbaar is echter het gebruik in beperkte zin. In alle gevallen echter is er sprake van een of andere collectieve opvatting omtrent het leven, zijn waarde en wezen, hoe het gevoerd moet worden; niet-collectieve opvattingen vallen er blijkbaar buiten. Zo'n collectieve opvatting hoeft evenwel niet als zodanig in het bewustzijn van de leden van het collectief / de groep present te zijn: hoewel er gesproken kan worden van een middeleeuwse levensbeschouwing, zou een middeleeuwer desgevraagd nooit gezegd hebben 'ik deel de middeleeuwse levensbeschouwing'. Een levensbeschouwing kan dus ook bij nader toezien – later, van buitenaf – uit allerlei elementen als het ware 'gereconstrueerd' worden. Deze algemene omschrijving kan als volgt nader gepreciseerd worden:

“Mensen geven zin aan het bestaan, aan de werkelijkheid, aan hun ervaringen. Wanneer deze zingeving is ingebed in een min of meer gesystematiseerd en stabiel geheel van waarden, overtuigingen, houdingen en gedragsregels dat door een groep wordt gedeeld, spreken we van een levensbeschouwing. Zo'n levensbeschouwing omvat een visie op het wezen van het leven en de aard van de mens, een complex van waarden en een ethos. Die laatste is de praktische component van de levensbeschouwing. Het gaat daarbij om normen die het mens- en wereldbeeld en de waarden vertalen in aanbevolen gedragsconsequenties. Wanneer dit alles geschiedt vanuit het perspectief van en de betrokkenheid op een transcendente, bovenzinnelijke werkelijkheid spreken we van religie. Religie (of godsdienst) is dus een verbijzondering van het algemenere begrip levensbeschouwing en er zijn godsdienstige naast niet-godsdienstige levensbeschouwingen. Ietswat aanmatigend wordt in het laatste geval door godsdienstsociologen wel gesproken van 'functionele equivalenten' van godsdienst” (Dekker en De Hart 2001b: 9).

Ook bij deze omschrijving plaats ik enkele kanttekeningen.

- Op de eerste plaats: er wordt onderscheid gemaakt tussen zingeving en levensbeschouwing. Er kan blijkbaar zingeving bestaan zónder en mét levensbeschouwing. Dit onderscheid maakt ook Van der Ven: “Zingeving zonder levensbeschouwing bestaat in het ontlenen van levensvervullende betekenissen aan waarden zoals economie ('mijn carrière gaat voor alles'), familialisme ('mijn gezin is het belangrijkste wat ik heb') en hedonisme ('ik laat mij leiden door wat ik lekker vind'). In deze voorbeelden ontbreekt ieder complex van verder-reikende en dieper-grijpende overtuigingen. Zingeving zonder levensbeschouwing komt frequent voor. Zingeving mét levensbe-

schouwing wordt gekenmerkt door een complex van overtuigingen omtrent het individuele en maatschappelijke leven en de kosmos, van waaruit men betekenis geeft aan het bestaan" (138). Daarentegen is er geen levensbeschouwing zonder zingeving: elk levensbeschouwelijk systeem articuleert op een bepaalde manier de betekenis van het bestaan. Die betekenis betreft de 'goedheid' van het bestaan: een levensbeschouwing bevat "een visie op hoe het leven goed of althans zo goed mogelijk is" (Van de Donk 2006: 42).

- Op de tweede plaats: men kan in een levensbeschouwing twee elementen onderscheiden: een theoretisch en een praktisch. Het theoretische element wordt gevormd door de visie op het leven van de mens en de aard van de mens (bv. de mens als 'homo faber', als autonoom scheppend wezen) en de daarmee verbonden waarden ('Arbeid adelt'); het praktische element wordt gevormd door het ethos, de aanbevolen gedragsconsequenties ('Wie niet werkt zal ook niet eten'). Deze twee elementen samen kenmerk ik als de *cognitieve dimensie* van levensbeschouwing: ze bevat een geheel aan cognities, kennisinhouden. Hieronder zal blijken dat er in levensbeschouwing méér dimensies te onderkennen zijn.

- Ten derde: volgens de gegeven omschrijving is een levensbeschouwing 'een min of meer gesystemiseerd en stabiel geheel.... dat door een groep wordt gedeeld', een als het ware gestold geheel van denkbeelden dat identificeerbaar, aanwijsbaar is. Als zodanig worden godsdiensten maar bv. ook marxisme en humanisme inderdaad beschouwd. Wie zich dáartoe bekend heeft volgens deze omschrijving een levensbeschouwing, wie dat niet doet heeft dat blijkbaar niet. Gemeten aan déze opvatting van levensbeschouwing zegt zo iemand schijnbaar terecht 'ik heb geen levensbeschouwing'. Uit wat hieronder volgt zal blijken dat deze reactie slechts schijnbaar terecht is.

Met de boven omschreven opvatting van levensbeschouwing als een soort gestold geheel van denkbeelden en gedragsregels voor ogen is tussen 1958 en 1992 in representatieve steekproeven aan Nederlanders gevraagd of en hoe zij zich levensbeschouwelijk identificeerden. Ze konden kiezen uit: rooms-katholiek, protestant, socialist, liberaal, humanist, communist, anders (door de respondent genoemd), geen. Op basis van de verzamelde gegevens kon in het reeds vermelde artikel van Dekker en De Hart (2001b) vastgesteld worden dat tussen 1958 en 1992, in 35 jaar dus, de aanhang van de 'religieuze' levensbeschouwing gehalveerd was terwijl die van de 'seculiere' aanzienlijk groeide. Maar het meest opvallend was de toename van het aantal mensen dat zich tot geen enkele levensbeschouwing rekende. Dit voerde Dekker en De Hart tot een paradoxale conclusie: "in 1992 is 'geen' al bijna de grootste levensbeschouwing" (11). Ik noem deze conclusie paradoxaal: hoe kun je immers 'geen levensbeschouwing' toch levensbeschouwing noemen? Dat kan alleen als we ons realiseren dat er ook sprake is van levensbeschouwing buiten de klassieke kaders, dat mensen in toenemende mate de traditionele levensbeschouwelijke behuizingen verlaten, in hun zoeken naar zin en waarden in hun leven buiten de gangbare beddingen treden, dat levensbeschouwelijke grenzen vloeiend worden. Er valt over levensbeschouwing blijkbaar méér te zeggen dan de gestolde omschrijvingen ervan toestaan. Dat zien we bevestigd als we de meest recente onderzoeksresultaten voor ogen nemen.

Mensen identificeren zich weliswaar steeds minder met een levensbeschouwing in de zin van een gestold stelsel van opvattingen, maar dat wil niet zeggen dat levensbeschouwing aan het eind van haar Latijn is. Ze transformeert, wordt vloeiend en fragmentarisch.

3.2 Vloeiend en fragmentarisch

In september 2006 publiceerde het SCP een rapport over de godsdienstige veranderingen in Nederland. Het gaat over 'godsdienstige veranderingen', er is geen onderzoek gedaan naar seculiere, dat wil zeggen: niet op uitdrukkelijk godsbesef gebaseerde levensbeschouwingen. Het rapport bevat een schat aan gegevens wat betreft de ontwikkelingen in de christelijke kerken (ledental, leeftijdsopbouw, deelname aan vieringen, instemming met geloofsinhouden), maar geeft ook enig inzicht in andere ontwikkelingen die voor ons onderwerp van belang zijn. Ik geef de belangrijkste uitkomsten van het onderzoek weer. (Zie voor alle onderstaande gegevens: Becker en De Hart 2006: 12-13, 38-54; 94-106).⁶¹

- Terwijl in 1958 24% van de Nederlanders zich buitenkerkelijk noemde, was de buitenkerkelijkheid in 2004 gestegen tot 64%. Naar verwachting zal in 2020 72% van de bevolking buitenkerkelijk zijn.
- Het aandeel van de rooms-katholieken nam af van 42% in 1958 naar 17% in 2004. Het aandeel van de Nederlands Hervormden zakte van 23% naar 6%, dat van de gereformeerden ging van 8% naar 4%. Alleen de aanhang van de 'andere kerkgenootschappen', een sterk gemêleerde groep, nam toe van 3% naar 5%.
- In 2020 zal van de bevolking naar verwachting 10% rooms-katholiek en 8% moslim zijn; 4% zou zich tot de Protestantse Kerk Nederland rekenen en 7% zou tot een van de overige (met name meer orthodoxe) kerkgenootschappen horen.

De conclusie kan dus luiden, dat de christelijke levensbeschouwing in Nederland een minderheid gaat vormen: we zijn terecht gekomen in een postchristelijk tijdperk. Dit wil echter allerm minst zeggen, dat in Nederland ook sprake is van een postreligieus tijdperk en zeker niet dat we op een samenleving zonder levensbeschouwing afkoersen. Het SCP-rapport illustreert dit met de volgende gegevens.

- Sedert enkele jaren valt een ervaring waar te nemen in de rol die religie in publieke discussies speelt: rondom inburgering, bij de omlijning van een Europese identiteit, in overwegingen naar aanleiding van radicaliseringstendensen in de islam. Sinds jaar en dag ingebakken in de vaderlandse geschiedenis, maar opnieuw actueel is het thema religie als bron van saamhorigheid en verdeeldheid tussen groepen en culturen.

⁶¹ In het rapport wordt de aanhang van migrantenkerken met enige voorzichtigheid op ten hoogste enkele honderdduizenden min of meer actieve leden geschat. In het rapport *Gratis en waardevol* werden er in 2006 echter al 800.000 geteld: 650.000 gedocumenteerde en tussen de 100.000 en 200.000 ongedocumenteerde migrantenchristenen (Van der Sar 2006: 6).

- Opmerkelijk zijn de succesvolle verbreiding en groeiende invloed van evangelische bewegingen met als kenmerken een centrale positie voor de bijbel, persoonlijke bekering als toetssteen en veel missionair elan; dit is een van de belangrijkste veranderingen van de afgelopen decennia op levensbeschouwelijk terrein wereldwijd en ook in ons land.
- Het culturele klimaat in Nederland is trouwens überhaupt gunstiger geworden voor algemene religieuze denkbeelden, zoals met betrekking tot het leven na de dood, de hemel en het bestaan van wonderen. Deze ontwikkeling doet zich niet alleen voor onder de kerkleden, maar ook onder de buitenkerkelijken, met name in de brede groep van buitenkerkelijken die na 1960 geboren zijn.
- In 1991 geloofde 31% van alle Nederlanders in de mogelijkheid van wonderen, in 2002 was dat 43%. In 2002 geloofde 49% van alle Nederlanders aan een leven na de dood, 40% geloofde aan het bestaan van een hemel, 39% vond dat het zin heeft om te bidden. Tussen 1985 en 2002 steeg het aantal buitenkerkelijken dat in een leven na de dood gelooft zelfs van 27% naar 37%; het aantal dat in de hemel gelooft, nam toe van 18% naar 25%.
- Nederlanders hebben vrij snel de neiging om zich als godsdienstig te beschouwen: 40% ziet zichzelf als een religieus mens. Buitenkerkelijken noemen zich ook tamelijk snel een religieus mens: 21% van de buitenkerkelijken. Als een buitenkerkelijke zich een religieus mens noemt, heeft hij in zekere mate respect voor kerk en christendom. Hij hecht echter veel geloof aan 'alternatieve' verschijnselen als amuletten, waarzeggers, gebedsgenezers, astrologie, telepathie, reïncarnatie en bovennatuurlijke krachten, terwijl kerkleden dat niet of in mindere mate doen. Een dikke 10% van de vaderlandse atheïsten hecht geloof aan geluksamuletten, waarzeggers of astrologie; voor twee op de tien Nederlanders die in hun jeugd nooit ter kerke gingen en 10-20% van degenen die nimmer bidden geldt hetzelfde.

De onderzoekers komen tot de vaststelling, dat aan het begin van het nieuwe millennium het gros van de Nederlandse bevolking zich noch tot orthodoxe kerkelijkheid noch tot het andere uiterste van een overtuigd ongeloof bekend. Niet zozeer de varianten van uitgesproken ongeloof kregen meer aantrekkingskracht, maar de *levensbeschouwelijke modularisering* is toegevoegd: men sprokkelt in eigen beheer stukjes levensbeschouwing bij elkaar. Men is nog wel in aanzienlijke getale geneigd afzonderlijke fragmenten van de (christelijke) traditie te onderschrijven (zoals bepaalde rituelen of het geloof in een voortbestaan na de dood), maar niet om het 'totaalpakket' voor zijn rekening te nemen. Zo'n losse religieuze identiteit komt per saldo neer op een levensbeschouwelijke versplintering op individueel niveau, een manifestatie van individualisering op godsdienstig gebied. Religie is geïndividualiseerd en gedemocratiseerd. Individuele geloofsbeleving is zeker niet nieuw, wel dat Nederlanders zo massaal vanuit een *levens-*

beschouwelijke patchworkidentiteit in het leven staan.⁶² Er is minder externe dwang en meer spiritueel zoekgedrag gekomen dat vaak uit zeer uiteenlopende bronnen put en zich moeilijk laat vangen in traditionele categorieën. Dit zoekgedrag heeft een zeer diffuse sociale basis; het vroegere wijdverbreide *belonging without believing* maakt plaats voor een *believing without belonging*. In dit spiritueel zoekgedrag noemt men zich vrij snel 'een religieus mens' en dat zou kunnen duiden op een neiging tot levensbeschouwelijk zoeken, die zich ten dele uit in belangstelling voor zogenoemde paraculturele onderwerpen. Belangstelling voor paraculturele onderwerpen gaat samen met het vaag omschreven idee dat er een hogere macht bestaat (er is 'iets'), het zogenoemde 'ietsisme' (101-105).

De relativering van tradities en de individualisering gaan overigens gepaard met een hang naar nieuwe vormen van saamhorigheid en een zoektocht naar nieuwe rituelen. Daarin gaat het om allerlei ervaringen die mensen als 'heilig', 'ingrijpend' of 'buitengewoon' bestempelen: heel mooie gebeurtenissen zoals de geboorte van kinderen, maar ook de ingrijpende ervaring van een omslag in het leven, of van de dood die als een blikseminslag het gewone leven verstoort. Dit soort ervaringen manifesteren zich in praktijken als een stille tocht of herdenking, maar ook in de vorm van bijvoorbeeld bermrouw, het deelnemen aan een bezinningsweekend of als manager het volgen van een cursus spiritualiteit, praktijken die strijdig zijn met het beeld van de rationaliteit die in de cultuur overheerst. Tegen alle rationaliteit in kunnen het individu plotseling op onverklaarbare wijze dingen overkomen die men wonderen kan noemen, of die in het aangezicht van de dood de behoefte aan zekerheid versterken dat het individu na de dood op enigerlei wijze blijft voortbestaan: het individu komt dan misschien niet in de hemel in traditionele zin, maar het ervaart na de dood wel een soort heil (89).⁶³

Het rapport laat, kortom, twee belangrijke ontwikkelingen zien. Enerzijds blijkt dat levensbeschouwing 'vloeiend' is geworden, dat het iets is dat voortdurend verandert tijdens je leven, dat vragen belangrijker zijn dan vaststaande antwoorden en dat het meer om de tocht dan om de aankomst gaat. Dat je je moet openstellen voor nieuwe ervaringen, dat (religieuze) levensbeschouwing kan opwellen uit vele bronnen en bijeengezocht kan worden uit vele tradities, dat ze ook eerder iets persoonlijks is dan een groepsgebeuren en niet noodzakelijk een institutionele inbedding heeft; ze bestaat in 'fragmenten'. Levensbeschouwing wordt minder als afgerond, doctrinair, verplichtend, vanzelfsprekend en eenvoudig overgeërfd gezien, en meer als een proces, als verbonden met een bepaalde levensstijl of levensfase, als een kwestie van *persoonlijke keuze*, of als een consumptieartikel.

62 Geheel nieuw lijkt dit overigens niet te zijn als we kijken naar de talrijke devotionele manieren waarop in het volksgeloof het katholicisme beleefd werd en wordt. Die stonden en staan vaak ver af van de officiële leerstukken en dicht bij de wereld van mythen, verhalen, wonderen, magische riten, amuletten enz.

63 Aan dit zoeken naar nieuwe vormen van saamhorigheid en nieuwe rituelen is als deelstudie in het kader van het SCP project *Het ongekende Nederland* een sprankelend essay gewijd door J. de Hart (2005), *Voorbeelden & nabeelden. Historische vergelijkingen naar aanleiding van Fortuyn en Hazes*, Den Haag: SCP.

“Zo knutselen velen binnen en buiten de kerken een wereldbeeld in elkaar waarin naast christelijke ook magische en naast kernculturele ook paraculturele elementen een plaats krijgen” (91). Anderzijds is er sprake van de opkomst van nieuwe *collectieve* rituelen en symbolisering van saamhorigheid, en van het ontstaan van functionele equivalenten voor de kerken en de christelijke traditie. In dit verband vermelden de auteurs dat de ‘new age beweging’ in brede lagen van de bevolking ‘salonfähig’ is geworden en wijzen zij op de taferelen bij de dood van bekende Nederlanders (Fortuyn, Van Gogh, Hazes), de verwerking van rampen maar ook bijvoorbeeld de (internationale) popularisering van biermrouw.

Levensbeschouwing blijkt dus in verschillende vormen voor te komen: collectief en individueel, min of meer expliciet en uitgewerkt en impliciet en vaag, meer intuïtief, institutioneel geformaliseerd en meer informeel, min of meer los van instituties – en dat alles in allerlei mengvormen.

- Van *expliciete levensbeschouwing* is bijvoorbeeld sprake in de omschrijving van Dekker en De Hart. Zo’n levensbeschouwing kan *collectief* van aard zijn: bv. het christendom, het boeddhisme, het (vroegere) socialisme, en kan geïnstitutionaliseerd zijn in bv. een kerk of de arbeidersbeweging. Maar ze kan ook *individueel* van aard zijn: bv. de uitgesproken visie die de Noord-Hollandse kunstenaar Anton Heijboer erop nahield, of die van Yomanda, maar ook het publieke geloofsgetuigenis van een orthodox gelovige.
- In het leven van alledag is echter meestal sprake van *impliciete levensbeschouwing*; en ook deze verschijningsvorm van levensbeschouwing kan zowel collectief als individueel van aard zijn. *Collectief*: de visie, waarden en normen bijvoorbeeld die achter ons westerse economisch stelsel schuilgaan zitten er gewoonlijk letterlijk ‘achter’, ze blijven onuitgesproken, ze ‘werken’ gewoon, ze ‘openbaren’ zich in wat wij ‘normale’ gebruiken, ordeningen, manieren van doen, verhoudingen, symbolen vinden. Te denken is in dit verband ook aan de golf van ontzetting en betrokkenheid die de aanslag van 11 september 2001 teweeg bracht, of aan de euforie die het Nederlands voetbalelftal oproept wanneer het weer eens kampioen dreigt te worden. Bij deze gelegenheden werden blijkbaar fundamentele maar verborgen grondslagen van ons historisch bestaan blootgelegd. *Individueel*: van wat hun collectieve levensbeschouwelijk systeem hen officieel te geloven voorhoudt, geloven veel ‘gelovigen’ lang niet alles en lang niet alles even intensief, ze ‘shoppen’ hun eigen levensbeschouwing wat bij elkaar, en/of ze geloven het wel; pas in een extreme situatie (een crisis bv.) stellen ze zich vragen, grijpen ze terug, gaan ze op zoek...
- In onze tijd verliezen *formeel geïnstitutionaliseerde verbanden*, dragers van uitgewerkte ideologieën, hun aantrekkingskracht en winnen *informele allianties* van groepjes individuen – kortstondiger, dynamischer, meer gefragmenteerd, en meer gedragen door emoties – terrein. Maar tegelijk zie je dat grote groepen mensen in onze geïndividualiseerde samenleving massaal allerlei ‘hypes’ volgen, bijvoorbeeld de

mode die ze voorhoudt hoe ze telkens weer opnieuw zichzelf kunnen worden en zich van anderen kunnen onderscheiden met behulp van de massaproducten van Calvin Klein, of Diesel, of Levis, of Nike... Dat doen ze en masse, zonder dat er sprake is van een formeel geïnstitutionaliseerd verband en terwijl ieder meent in volle vrijheid naar eigen smaak en voorkeur te handelen.

3.3 Meerdimensionaal: méér dan cognitief

Uit het voorafgaande concludeer ik, dat over levensbeschouwing méér valt te zeggen dan de 'gestolde' vormen ervan lijken toe te staan. Levensbeschouwing is een méérdimensioneel verschijnsel. Als ik wil bezien zien wat er zich in levensbeschouwelijk Nederland voordoet, moet ik dus niet alleen kijken naar de instituties en stromingen die uitdrukkelijk als 'levenbeschouwelijk' geafficheerd worden, maar ook acht slaan op collectieve symboliserings en rituele beleving van zingeving en waarden en normen daarbuiten. En bovendien volstaat het niet aandacht te geven aan verschijningsvormen van levensbeschouwing van collectieve aard, maar moet ik ook kijken naar het meer individuele levensbeschouwelijk (zoek)gedrag van mensen in de samenleving. Wat er zich in levensbeschouwelijk Nederland voordoet is immers niet alleen een kwestie van de sociale structuur van een levensbeschouwing, maar ook en misschien vooral van hetgeen mensen tot haar drijft (Dekker en De Hart 2001b). Wat in levensbeschouwing verstaan als een gestold geheel van opvattingen één min of meer samenhangend geheel vormt – een articulatie van 'goed leven' en zin, een complex van waarden en normen, van symbolen en riten –, verschijnt in onze tijd gesegmenteerd in fragmenten waarmee naar hartenlust gecombineerd kan worden. Terwijl die gefragmenteerde uitingvormen van levensbeschouwing zich veelal los van elkaar voordoen en voorwerp zijn van individuele keuze, zijn er vaak toch ook vaste patronen en institutionele aspecten in te ontwaren.⁶⁴

In de gangbare omschrijving van levensbeschouwing wordt vooral de *cognitieve dimensie* ervan ter sprake wordt gebracht. In het licht van het bovenstaande kan ik nu twee andere dimensies omschrijven: de *symbolische* en de *existentiële* dimensie. Onder 'dimensie' versta ik in dit verband: het opzicht waaronder levensbeschouwing beschouwd kan worden.

3.3.1 De symbolische dimensie

Als we in ogenschouw nemen dat mensen niet alleen denkende en zich op een bepaalde manier gedragende wezens zijn, maar de zin en waarde van het leven blinkbaar ook in riten en symbolen beleven en uitdrukken, blijkt er

⁶⁴ "Er wordt onbekommerd gezapt, geciteerd, geknipt en geplakt op de rituele markt, waarbij men put uit christelijke, niet-christelijk religieuze en seculiere contexten. [...] Uit uiteenlopende tradities en betekenisachtergronden wordt een eigen vormgeving bij elkaar gejut waarbij de wrakgoederen vaak een nieuwe betekenis krijgen" (De Hart 2005: 87). "Maar helemaal uniek of onvoorspelbaar is de individuele en collectieve reactie niet, ook niet in het geval van de plotselinge dood van bekende personen. Zoals gebleken, wordt er geput uit culturele tradities en bestaand ritueel repertoire, is er veelal sprake van een institutionele inbedding, spiegelt men zich aan voorbeelden en hoe het er eerder of elders aan toe is gegaan" (97); vlg. in dit verband ook: Elchardus 2002.

in levensbeschouwing ook een symbolische dimensie te zitten, waarin twee aspecten onderscheiden kunnen worden: een cultureel en een expressief aspect.

- Het *culturele aspect* duidt hierop: mensen ‘verbeelden’ de zin van de (leef)wereld – het ‘universum’ – en houden die aan andere voor in allerlei symbolen: bijvoorbeeld de ‘Twin-Towers’ als centrum van de wereld, monumenten voor slachtoffers van oorlogen als blijvende waarschuwende herinneringen aan onmenselijkheid, de nationale vlag als teken van eenheid, of Nederland als op de macht van het water bevochten polderland.⁶⁵
- Het *expressieve aspect* betreft het verschijnsel dat mensen zin en waarden in hun bestaan uitdrukken en met elkaar communiceren in symboolhandelingen: alledaagse rituelen zoals bijvoorbeeld elkaar als groet een hand geven (een vrouw weigeren de hand te geven is in Nederland ‘not done’), meer specifieke stereotype gebruiken (bv. de Hitlergroet in Nazi-Duitsland, de Jugendweihe in de DDR, Oranje-uitdossingen bij nationale feestdagen en grote sportevenementen, het dragen van een hoofddoekje), stille tochten en bermrouw...⁶⁶

Ook als deze symbolisering en geheel profaan van aard zijn hebben zij toch een quasi-religieuze, ‘mythische’ lading en werking: zij verwijzen naar een hogere omvattende werkelijkheid en brengen die tot stand.⁶⁷

65 “Met de ontzuiling is de behoefte aan integrerende ideologieën en samen-sterkgevoelens bepaald niet verdwenen, en vaak wortelen die in de volkscultuur. Wat Nederlandse emigranten in Nieuw-Zeeland het meest zeggen te missen zijn volkse onderdelen van de vaderlandse eetcultuur, zoals haring, speculaas, croquetten of stampot met het beroemde juskuiltje. In Frankrijk woonachtige Nederlanders zijn verenigd in de *Association ‘Les Amis de Drop of Stroopwafels’*. In Canada en Amerika worden hun voormalige landgenoten door diverse internetbedrijfjes voorzien van pepermunt, hagelslag, gestampte muisjes, pepernoten en pindakaas” (De Hart 2005: 84). “Het is vaker opgemerkt: cultuur is voor een samenleving wat het geheugen is voor een individu. Zij biedt levensontwerpen, denkweisen en gedragsmodellen aan die effectief zijn gebleken en werden bekrachtigd in het verleden, symbolen die de interactie vergemakkelijken, levensregels en gewoontes die tijd besparen bij het handelen en de geest ontlasten van voortdurende inventiviteit (86). Zie voor de genoemde *Association*: <www.drop-of-stroopwafels.net> (maart 2011).

66 “De toename van nationale rituelen wijst op de behoefte ons als gemeenschap te manifesteren. Juist nu, bij de Europese eenwording, lijkt het bewustzijn van de eigen identiteit groter te worden en ‘eeuwenlang gegroeide collectieve gedrags- en waardenpatronen’ aan belang te winnen. [...] Door de eeuwen heen vormen mythes een symbolische samenvatting van hoe een samenleving zichzelf ziet, wat haar ter harte gaat en waar zij van droomt” (De Hart 2005: 83). “Manifestaties van bermrouw, spontane vormen van memorialisatie, zoals het leggen van bloemen en oprichten van kleine gedenktekens voor de slachtoffers van verkeersongevallen, rampen of geweldsmisdrijven op de plaats van het ongeluk, zijn de afgelopen dertig jaar in allerlei Westerse landen duidelijk toegenomen [...]. Ze zijn bedoeld als een waarschuwing voor de weggebruiker, maar willen ook een plotseling weggerukt leven markeren en scheppen een stek om te rouwen en te gedenken. Zo vloeit het numineuze door de kieren van het gewone, alledaagse leven en manifesteert het zich dus niet alleen bij publieke persoonlijkheden en de met hun leven en dood verbonden plaatsen” (85).

67 N.a.v. de reacties op de dood van Pim Fortuyn, Theo van Gogh, André Hazes merkt De Hart op: “Sint Pim, Sint Theo en Sint André: elk heeft zijn eigen devote gemeente, heilig officium en schare van uitverkorenen, zijn eigen hagiografieën en legenda aura, monumen-

3.3.2 De existentiële dimensie

In en onder de verschillende uitingsvormen van levensbeschouwing is ten slotte te onderkennen: datgene wat 'mensen tot haar drijft'. Dit noem ik de existentiële dimensie: datgene wat mensen in levensbeschouwing in al haar gedaanten zoeken. Mijns inziens duidt de WRR hierop wanneer zij in *Geloven in het publieke domein* levensbeschouwing heel in het algemeen omschrijft als, 'een visie op hoe het leven goed of althans zo goed mogelijk is'. Echter, ook zonder dat er sprake is van een uitgewerkte en samenhangende visie 'doen' mensen aan levensbeschouwing, niet door zich te binden aan een welomschreven levensbeschouwelijk verband, maar door op persoonlijke wijze hun weg te zoeken in 'het levensbeschouwelijke', en dit "in diepe verbinding met de unieke ervaringen van mijzelf-in-relatie" (Van de Donk 2006: 33). In en onder levensbeschouwing in al haar gedaanten spelen ervaringen van mensen een rol, ervaringen van geluk en ongeluk, van zin en onzin, identiteit en vervreemding, verbondenheid en eenzaamheid, goed en niet-goed leven. Op een of andere manier beleven mensen hun ervaringen en geven ze er betekenis aan vanuit wat Van Harskamp noemt "de in de grondstructuur van elke mens ingebakken noodzaak zich te transcenderen".⁶⁸ Met Ch. Taylor kan deze noodzaak zich te transcenderen geïnterpreteerd worden als gedreven door het menselijk zoeken, individueel en collectief, naar "fullness", "human flourishing", naar vervuld en vervullend leven.⁶⁹ Dit zoeken kan zich min of meer pragmatisch tevreden stellen met wat Taylor noemt "the middle position" tussen piekervaringen waarin de gewone werkelijkheid overstegen wordt en duistere ervaringen van verlatenheid en verwarring; we houden het dan bij datgene wat bijdraagt aan onze alledaags geluk, wat ons op een of andere wijze vervult, wat bijdraagt aan wat wij als 'goed' beschouwen.⁷⁰ Maar juist dan dringt zich de vraag op: is dit alles, is this all there is, of is er meer waarin een mens kan geloven,

ten en herdenkingsrituelen. De schrijfster Jessica Durlacher beschreef in *NRC Handelsblad* het rouwbeklag als een uiting van post-calvinistische religiositeit" (65). "In dit soort processen van betekenisverlening en transmutatie worden de grenzen tussen sacraal en profaan voortdurend in beide richtingen overschreden en kunnen zelfs de meest banale objecten een 'heilige', magische of metaforische betekenis krijgen" (88).

⁶⁸ A. van Harskamp (2000), *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen: Kok, 21.

⁶⁹ Ch. Taylor (2007b), *A Secular Age*, Cambridge Mass. / London England: The Belknap Press of Harvard University Press. Taylor merkt op: "Every person, and every society, lives with or by some conception(s) of what human flourishing is: what constitutes a fulfilled life? What makes life really worth living? What would we most admire people for? We can't help asking these and related questions in our lives. And our struggles to answer them define the view or views that we try to live by, or between which we haver. At another level, these views are codified, sometimes in philosophical theories, sometimes in moral codes, sometimes in religious practices and devotions. These and the various ill-formulated practices which people around us engage in constitute the resources that our society offers each one of us as we try to lead our lives" (16).

⁷⁰ "Then thirdly, there is a kind of stabilized middle condition, to which we often aspire. This is the one where we have found a way to escape the forms of negation, exile, emptiness, without have reached fullness. We come to terms with the middle position, often through some stable, even routine order in life, in which we are doing things which have some meaning for us; for instance, which contribute to our ordinary happiness, or which are fulfilling in various ways, or which contribute to what we conceive as good" (6-7).

waarop de mens mag hopen? Moet de mens maar afzien van transcendentie? Wat hierboven vermeld werd over de symbolische dimensie van levensbeschouwing suggereert het tegendeel, en Taylors analyse van de moderne 'condition humaine' laat zien dat wij mensen onontkoombaar, existentieel, op 'fullness' gericht zijn.⁷¹

In andere bewoordingen, vanuit het denken van Martin Buber en in het kader van levensbeschouwelijk onderwijs, benadrukt de Belgische pedagoog Van Crombrugge eveneens de existentiële dimensie van levensbeschouwing.⁷² Inderdaad: van buitenaf beschouwd kan een levensbeschouwing verschijnen als een afgerond geheel van stellingen over hoe de werkelijkheid in elkaar zit en hoe gehandeld moet worden. Eveneens van buitenaf bekeken, kan men stellen dat deze levensbeschouwing een selectie van de wereld is, een beeld dat teruggaat op bepaalde ervaringen, dat tot stand komt door veralgemening vanuit die grondervaringen, waardoor aan nieuwe ervaringen zin en betekenis gegeven wordt, en op grond waarvan in nieuwe situaties gedragsregels opgesteld worden. De toegang tot een levensbeschouwing verloopt dan via in teksten gestolde opvattingen. Vanuit dergelijk perspectief kan men zeggen dat de mens een levensbeschouwing verpersoonlijkt waarmee hij zich geïdentificeerd heeft nadat hij daar goed over nagedacht heeft. Maar deze benadering van buiten af miskent het existentiële karakter van levensbeschouwing. Levensbeschouwingen zijn geen 'theorieën' waarvoor een mens na rijp (filosofisch) beraad kiest: deze levensbeschouwing is 'waar', die niet. Het domein waarin waarheid gearticuleerd wordt is echter niet pas dat van de theoretische reflectie, maar de cultuur. De menselijke rede zweeft immers niet onthecht boven de werkelijkheid maar is van het begin af aan concreet gesitueerd in de cultuur. 'Cultuur' kan in dit verband opgevat worden als het geheel van historisch gegroeide houdingen tegenover de werkelijkheid, dus: waarden, aan de hand waarvan de mens die werkelijkheid bewoonbaar geprobeerd te maken. Welnu: elke cultuur wordt gekenmerkt door een of ander al dan niet religieus *verlangen naar waarheid* – ik vul aan: door het vermoeden of de min of meer vaste hoop (hoe aangevochten ook, in spe contra spem) op waarheid. En in iedere cultuur moet de mens ingeleid worden in een beeld van de wereld en een houding tegenover het leven. Naast de culturele toegang is er geen andere toegang tot de werkelijkheid die op een meer oorspronkelijke wijze de werkelijkheid zou kennen. In de cultuur zelf ligt een opvatting (of liggen

71 "We all see our lives, and/or the space we live our lives, as having a certain moral/spiritual shape. Somewhere, in some activity, ore condition, lies a fullness, a richness; that is, in that place (activity ore condition), life is fuller, richer, deeper, more worth while, more admirable, more what it should be. This is perhaps a place of power: we often experience this as deeply moving, as inspiring. Perhaps this sense of fullness is something we just catch glimpses of from far afar off; we have powerful intuition of what fullness would be, were we where to be in that condition, e.g., of peace or wholeness; or able to act on that level, of integrity or generosity of abandonment or self-forgetfulness. But sometimes there will be moments of experienced fullness, of joy and fulfillment, where we feel ourselves there" (5).

72 Zie voor wat volgt: H. van Crombrugge (2005), 'Leren leven met je zelf en de ander. Vorming in het spanningsveld van culturen, waarden en levensbeschouwingen', in: L. Molenaar en V. van Achter, *Verscheiden maar toch één. Over de interculturele vorming van jongeren*, Gent: Academia Press, 65-86.

opvattingen) over het goede en het ware, waaraan de feitelijk vigerende houdingen getoetst worden en die de geldende waarden funderen. De veranderingen in de waarderingen worden dan (ook) gemotiveerd door deze funderende visies op het ware en het goede. De cultuur wordt met andere woorden vanuit deze visies die in de cultuur zelf verankerd zijn, bevestigd en bevestigd. Naast waardekaders is er dus in de cultuur ook iets anders actief: een streven naar waarheid namelijk dat vorm krijgt in de levens- en wereldbeschouwingen van religieuze of seculiere aard, van spirituele of materialistische snit.⁷³ Levensbeschouwing is als het ware de horizon in het licht waarvan waarden door de mensen bevestigd, soms ook ontdekt en vaak ook bevestigd worden, en die het actief beleven en bevorderen van de waarden motiveert. In levensbeschouwing is de echte inzet niet de levensbeschouwing zelf, maar de waarheid van de wereld waar de mens zelf deel van uitmaakt: wij zijn in ons denken en handelen onze levensbeschouwing, en in ons concrete denken en handelen staan we keer op keer voor de keuze om recht te doen aan de wereld – volledig recht te doen aan de wereld als onze menselijke wereld.

3.4 Conclusie

Aan het eind van paragraaf 2 concludeerde ik dat vrijwilligerswerk in zijn vier dimensies altijd, hoe dan ook, levensbeschouwelijk geladen is en dat het de vraag is hoe levensbeschouwing op zó'n manier met vrijwilligerswerk verbonden kan worden dat daardoor de eigen waarde van vrijwilligerswerk gehonoreerd wordt – namelijk als uiting van liefde. Ter beantwoording van deze vraag ging ik in deze derde paragraaf na wat onder levensbeschouwing verstaan kan worden. Ik stelde vast, dat levensbeschouwing opgevat moet worden als een verschijnsel waarin drie dimensies te ontwaren zijn: de cognitieve, de symbolische en de existentiële. Dat ik het woord 'dimensies' gebruik wil zeggen, dat ze geen naast elkaar staande zaken zijn, maar wijzen waarop levensbeschouwing verschijnt en (dus) gezien kan worden. Het meerdimensionale karakter van levensbeschouwing nu maakt het ons mogelijk levensbeschouwing niet alleen in cognitieve systemen van samenhangende opvattingen over het leven te ontwaren, maar ook aan het werk te zien in allerlei symbolische en rituele gedragingen van mensen. Beslissend voor mijn betoog is nu het inzicht, dat aan de cognitieve en de symbolische dimensie de existentiële dimensie ten grondslag ligt: het onontkoombare

73 Taylor geeft een sprekend voorbeeld van de levensbeschouwelijke aard van waarheidsaanspraken van bepaalde wetenschappers ("their prior ontological commitments") waar hij Richard Lewontin citeert: "Our willingness to accept scientific claims that are against common sense is the key to understanding the real struggle between science and the supernatural. We take the side of science *in spite of* the patent absurdity of its constructs, *in spite of* its failure to fulfill many of its extravagant promises of health and life, *in spite of* the tolerance of the scientific community for unsubstantiated just-so stories, because we have a prior commitment, a commitment to materialism. It is not that the method and institutions of science somehow compel us to accept a material explanation of the phenomenal world but, on the contrary, that we are forced by our prior allegiance to material causes to create an apparatus of investigation and a set of concepts that produce material explanations, no matter how counterintuitive, no matter how mystifying to the uninitiated. Moreover that materialism is absolute, for we cannot allow a divine foot in the door" (835, noot 28).

zoeken van mensen (collectief en persoonlijk) naar de 'waarheid' van de wereld als 'onze menselijke wereld' en naar een antwoord op de vraag wat 'waar en goed leven' in deze wereld inhoudt. Dit voert mij tot de conclusie, dat levensbeschouwing dan inderdaad kan bevorderen dat vrijwilligerswerk naar zijn eigen aard gehonoreerd wordt, wanneer ze recht doet aan de existentiële grondlaag ervan, zo vloeiend en intuïtief als die is.

Met deze conclusie doemt voor ons echter een nieuwe vraag op: wat is er over 'de waarheid van de wereld' en over wat 'waar, goed en mooi leven' daarin inhoudt nader te zeggen? In onze geseculariseerde samenleving lopen de meningen daarover grondig uiteen. Kort door de bocht gezegd staan er twee kampen tegenover elkaar. In het ene kamp huizen degenen die menen dat de waarheid van de wereld geheel in 'seculiere' termen uit te zeggen is en dat voor waar, goed en mooi leven geen transcendentie geaffirméerd hoeft te worden, laat staan dat daarvoor een religie nodig is; volgens deze opvatting moet de affirmatie van transcendentie en zeker het aanhangen van een religie zelfs schadelijk geacht worden voor een waar, goed en mooi leven omdat religie (en eigenlijk alle spirituele 'gedoe') in de grond een kwestie van dwang, dwaling of bedrog is. In het andere kamp zitten degenen die volhouden (of weer ontdekt hebben) dat zo'n leven zonder de notie van 'transcendentie' gedacht noch geleid kan worden; maar echt thuis zijn hier de 'gelovigen' die belijden dat de waarheid van de wereld als onze 'menselijke wereld' niet zonder religieuze transcendentie begrepen kan worden en dat de mens zijn eigen leven en zeker zijn menslievende mededogen niet in zichzelf doch uiteindelijk slechts in een religieuze bron kan funderen. Voor de bevolking van het ene kamp brengt secularisatie het heil op aarde, voor dat van het andere kamp staat secularisatie (in zijn radicale vorm) gelijk aan het verlies van ziel en zaligheid. Intussen zijn er her en der bressen geslagen in de wallen tussen de twee kampen, zoals ondermeer blijkt uit de vermelde publicaties van onderzoekers van het SCP en de WRR: er kan en moet op een nieuwe manier over secularisatie en religie gesproken worden.

Hieronder ga ik nader in op deze ontwikkeling, een ontwikkeling waarin de grenzen tussen 'seculier' en 'profaan', tussen het 'gewone' en het 'verhevene', vervagen. Ik doe dat om preciezer te kunnen zeggen wat mijn hierboven geformuleerde conclusie meer en detail inhoudt: levensbeschouwing kan dan inderdaad bevorderen dat vrijwilligerswerk naar zijn eigen aard gehonoreerd wordt, wanneer ze recht doet aan de existentiële grondlaag ervan, zo vloeiend en intuïtief als die is. In het onderstaande wil ik aannemelijk proberen te maken, dat de existentiële grondlaag van vrijwilligerswerk gekenmerkt wordt door een dynamiek van genadige generositeit: die van 'doorgeven wat je zelf als geschenk ontvangen hebt'. Als zodanig, vanwege deze dynamiek, vormt vrijwilligerswerk een uitdaging aan degenen die zich bekennen tot de christelijke levensbeschouwing, om de existentiële grondlaag van het vrijwilligerswerk op haar waarde te schatten en naar haar aard te behartigen – zij kennen die dynamiek immers in hun eigen traditie van de christelijke caritas-theologie en van het diaconale handelen 'Pro Deo'. Daarover kom ik in het volgende hoofdstuk uitvoeriger te spreken. Met het oog

daarop en ter inleiding daarvan bezin ik me in het onderstaande op de vraag wat het meer precies inhoudt als ik stel dat levensbeschouwing dan inderdaad kan bevorderen dat vrijwilligerswerk naar zijn eigen aard gehonoreerd wordt, wanneer ze recht doet aan de existentiële grondlaag ervan.

4 Levensbeschouwing, vrijwilligerswerk en de existentiële grondlaag

Het is dienstig ons op de zojuist geformuleerde stelling nader te bezinnen gezien hetgeen in het al vermelde actuele onderzoek naar 'duurzaam vrijwilligerswerk' en 'geleid vrijwilligerswerk' te berde wordt gebracht. In dit onderzoek wordt zoals eerder aangegeven onderkend, dat aan méér aspecten of dimensies van vrijwillige inzet aandacht moet worden geschonken dan aan effectiviteit, efficiëntie en aantrekkelijkheid. In hun artikel *Een tragedie in vrijwilligerswerk voorkomen: een nieuw paradigma* zetten J. Brudney en L. Meijs (2007: 11-20) in twee contrasterende paradigma's van vrijwilligersenergie de gebruikelijke manier van behartiging van vrijwilligerswerk af tegen een nieuwe, gewenste manier (17). Het eerste paradigma kenschetsen ze als het traditionele 'plunderaarsparadigma'. Daarvoor is ondermeer kenmerkend: de organisatie staat centraal, de hulpbron (de beschikbare vrijwilligersenergie) wordt eenmalig gebruikt, het concrete vrijwilligerswerk wordt gewaardeerd als vervangbare waarde, de tijdhorizon is die van de korte termijn en blijft beperkt tot de 'enkele gebeurtenis', in beheer en management ligt de nadruk op kwantiteit en functionaliteit. Het hiermee contrasterende paradigma karakteriseren de auteurs als het paradigma van 'duurzame' vrijwilligersenergie. Kenmerkend hiervoor is ondermeer: het is op heel de gemeenschap gericht, de hulpbron wordt gecultiveerd als regeneratief / 'kweekbaar', de vrijwillige inzet wordt gewaardeerd als van levenslange waarde, het tijdsperspectief is er een van de lange termijn en van aanhoudend gebruik, in beheer en management ligt de nadruk op kwaliteit en 'winnend vrijwilligersscenario'.⁷⁴ In deze schets van twee contrasterende paradigma's is een kentering in het denken over en waarderen van vrijwilligerswerk te onderkennen: van waardering in functionele en instrumentele zin naar waardering van de waarde ervan voor alle betrokkenen, van wat ik de oppervlaktestructuur noemde naar de dieptestructuur. In het gewenste 'duurzame' paradigma heeft men (meer) oog voor, in mijn termen, de 'levensbeschouwelijke' aard van vrijwillige inzet.

Maar betekent dat nu ook dat men in dit paradigma ook datgene honoreert wat ik als de 'existentiële grondlaag' van vrijwilligerswerk aanduidt? Het heeft er alle schijn van dat dit niet het geval is. In zijn reeds enkele malen genoemde interview in *De Volkskrant* van 14 maart 2007 immers wijst Meijs, bedenker van het duurzaamheidsparadigma, erop dat vrijwilligerswerk weliswaar onbetaald is maar geen inzet-om-niet: "Vrijwilligers willen er iets voor terug. Echt altruïsme bestaat niet en je kunt er ook niks mee. Is moeder Teresa een altruïst of deed ze haar goede werken voor een plaatsje in de

⁷⁴ Met 'winnend vrijwilligersscenario' wordt bedoeld dat "de betrokkenheid van vrijwilligers voortvloeit uit de inzet die vrijwilligers bij het werk tonen, hun geprefereerde werktijden, en de opdrachten die organisaties aanbieden" (19).

hemel?”. Hier blijkt hoe in het onderzoek over duurzaam vrijwilligerswerk gedacht wordt over de mogelijke wijze waarop vrijwilligerswerk bevorderd kan worden: niet door het te honoreren naar wat ik de existentiële grondlaag noem, overeenkomstig dus zijn diepste intrinsieke waarde, want echt altruïsme bestaat niet en daar kun je trouwens ook niets mee, daar kun je in je beleid niet mee werken. Als je duurzaam vrijwilligerswerk (op de gemeenschap gericht, regeneratief, van levenslange waarde, voor langdurige inzet, van goede kwaliteit) wilt bevorderen, dan moet je (potentiële) vrijwilligers benaderen als mensen die iets voor hun daden terug willen hebben overeenkomstig het beginsel ‘do ut des’ – ik geef wat opdat jij mij iets teruggeeft. Dit beginsel werkt ook door in het ‘geleid vrijwilligerswerk’. Als een van de vier ‘katalysatoren’ van deze nieuwe vorm van vrijwillige inzet, een nieuwe strategie om vrijwilligerswerk te bevorderen, vermelden Hustinx, Meijs en Ten Hoorn die vormen ervan waarin “de relatie tussen het vrijwilligerswerk en de beloning vanuit de samenleving expliciet wordt gemaakt”; voorbeeld zijn o.m. de zogeheten ‘tijdbanken’ in de VS en Engeland die “vooral [worden] opgezet vanuit een bijna negatieve normatieve behoefte of angst dat zonder drastische maatregelen het vrijwilligerswerk in onze materialistische wereld niet zal overleven” (Dekker en De Hart 2009: 265-266).

In deze wijze van denken over de manier waarop vrijwilligerswerk wél naar zijn eigen aard gehonoreerd en bevorderd kan worden (volgens het do ut des beginsel) en waarop dat níet kan (niet door met zoiets als altruïsme of vanzelfsprekende solidariteit rekening te houden), ontwaar ik een bepaalde ‘levensbeschouwelijke’ optiek, een die ervan uitgaat dat het grondparadigma van de betrokkenheid van mensen op elkaar dat van de ruileconomie is.⁷⁵ Dat over die betrokkenheid in een ander paradigma gedacht moet worden zal ik in het volgende hoofdstuk betogen. In het onderstaande baan ik de weg daarheen.

4.1 Secularisatie revisited

Het typisch Nederlandse institutionele begrip ‘levensbeschouwing’ maakte het mogelijk levensbeschouwing te onderscheiden van niet-levensbeschouwing. Zo kon er sprake zijn van verbanden waarin wél en zulke waarin níet ‘aan levensbeschouwing gedaan wordt’.⁷⁶ De teruggang van levensbeschouwelijk geïdentificeerde instellingen leek er zelfs toe te voeren, dat levensbeschouwing in het openbare leven haar langste tijd gehad had. Het werk op het gebied van zorg en welzijn bijvoorbeeld wordt georganiseerd en uitgevoerd op basis van professionele maatstaven. Levensbeschouwing kan nog wel van betekenis zijn, maar dan slechts op het vlak van de

⁷⁵ Dit strookt overigens niet met hetgeen Meijs in zijn interview aanvoerde in aansluiting op zijn voorbeeld van wat mensen beslist doen als ze zien dat het huis van de burens in de fik staat: “iets voor anderen doen, is een basale, diepgewortelde emotie”. Misschien moet Meijs toch nog eens wat dieper nadenken over ‘altruïsme’ en daartoe bv. kennis nemen van de levensloop van moeder Teresa. Die zou hem op minder oppervlakkige gedachten kunnen brengen.

⁷⁶ Zo werd nog in 2007 in kringen van Movisie, landelijk kenniscentrum voor maatschappelijke ontwikkeling, op het voornemen van de Vereniging NOV in haar ledenvergadering aandacht te besteden aan levensbeschouwing gereageerd met de opmerking “Wij doen niet aan levensbeschouwing”.

persoonlijke motivatie, het behoort tot het privé domein van de werker en de cliënt. En wat de motivatie van de werker betreft: die wordt hoogstens relevant geacht voor zover zij overeenstemt met normen van 'algemene humaniteit'. Intussen echter lijkt levensbeschouwing weer terug van weggeweest. Die indruk is evenwel onjuist. Bij nader toezien blijkt er geen sprake te zijn van terugkeer (levensbeschouwing is nooit weggeweest) maar van verandering van levensbeschouwing. Een van de meest opvallende veranderingen is wel deze, dat de groeiende aandacht voor levensbeschouwing gepaard gaat met toenemende interesse voor spiritualiteit en alle mogelijke vormen van (quasi)religieuze symboliseringen en rituelen; 'het numineuze vloeit door de kieren van het gewone, alledaagse leven' zo merkte De Hart op.⁷⁷

Houdt dit nu in, dat er een eind komt aan het proces van secularisatie, dat ook religie terug is van weggeweest? Aan deze vraag wijdde de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) de spraakmakende studie *Geloven in het publieke domein*. Daarin komt naar voren dat de klassieke 'secularisatiethese' herzien moet worden. Volgens deze these zou het geloven uitdoven in het volle licht van de moderniteit; bestaat er een nauwe band (zo niet een oorzakelijk verband) tussen modernisering en de afname van religie; zou religie op termijn vanzelf verdwijnen, hoogstens nog een tijdje stand houdend in de privésfeer; zou Europa de startmotor van secularisatieprocessen leveren, die in de volheid der tijden ook de rest van de wereld in hun greep zullen hebben (Van de Donk 2006: 13, 29, 161). Deze these blijkt niet langer houdbaar, in ieder geval niet in alle volledigheid. Ze staat zowel empirisch als theoretisch onder kritiek. "Empirisch gezien komt de kritiek hierop neer dat onderzoek naar religie in westerse landen eenvoudigweg niet het afsterven van religie of de toenemende marginalisering ervan aan het licht brengt, maar juist een heropleving van religie of op zijn minst een constant blijven ervan [...]. Wereldwijd gezien is er al helemaal geen reden om die these te steunen"; de theoretische kritiek "concentreert zich hoofdzakelijk op de vaagheid van de theorie en op het ideologische karakter ervan" (30). Dit betekent echter niet, dat er sprake is van een 'terugkeer' van religie, alsof wat ooit verdwenen leek zijn plaats weer inneemt. Er is veeleer sprake van een transformatie van religie. Niet de 'good old Religion' is terug op het toneel. Daarop verschijnen nieuwe vormen van religie, die overigens ook doorwerken in de traditionele religieuze instituties in de vorm van ontkerkelijking.

Deze transformatie maakt tegelijk duidelijk, dat in de secularisatiethese een bepaald (vaak impliciet en moeilijk tastbaar) concept van religie maatgevend is dat zich maar bezwaarlijk leent om de nieuwe vormen van religie naar hun aard te beschrijven. Daarom munten onderzoekers (sociologen, filosofen) verschillende nieuwe begrippen om de nieuwe fenomenen te kunnen vatten. In de studie van de WRR passeren enkele van deze onderzoekers de revue. Al in 1967 merkte de Duitse / Amerikaanse socioloog Thomas Luckmann op "dat in onze samenleving talloze vormen van

⁷⁷ Zie voor een boeiende studie in dit verband: Th. van den Berk (2005), *Het numineuze*, Zoetermeer: Meinema.

het sacrale voorkomen. Het heilige in onze cultuur is volgens hem vooral geconcentreerd rond de waarden van de rationaliteit en van het soevereine individu" (33). De Britse onderzoekers Heelas en Woodhead gebruiken voor de getransformeerde religie het woord spiritualiteit: "Ook zij nemen een afname van traditionele religie waar, maar ze constateren ook een groei van spiritualiteit. Zij noemen de term 'het heilige' als de overkoepelende term voor 'religie' en 'spiritualiteit'. Religie en spiritualiteit zijn twee gedaanten die het heilige kan aannemen, twee vormen van het 'landschap van het heilige' [...]. Religie wijst op een 'leven' volgens externe verwachtingen, terwijl spiritualiteit voor een 'leven conform mijn eigen innerlijke ervaring' staat. De wending van religie naar spiritualiteit is de wending van, om hun woorden te gebruiken, 'leven-als' naar een 'persoonlijk-leven', dat wil zeggen een leven dat geleefd wordt in diepe verbinding met de unieke ervaringen van mijzelf-in-relatie" (32-33). De Franse politiek filosoof Gauchet spreekt over 'het religieuze na de religie': "'zelfs wanneer we aannemen dat het tijdperk van de religies definitief afgesloten is, dan moeten we er niet aan twijfelen dat we (...) waarschijnlijk nooit compleet klaar zullen zijn met het religieuze' [...]. In de lijn van Max Webers 'onttovering van de wereld' duidt ook Gauchet de geschiedenis van het Westen als een 'uittreden uit de religie' en in die zin als het einde van de religie. Anderzijds wijst hij op het feit dat religie in een nieuwe gedaante terugkeert, maar nu als 'gemeenschapsvormen die zich nog steeds richten op een transcendente en heteronome bron, maar zonder aanspraken op een machts- en waarheidsmonopolie'" (33-34).

Dit zoeken naar nieuwe begripsvorming roept natuurlijk de vraag op of er überhaupt nog met enige helderheid omschreven kan worden wat religie nu eigenlijk is: wat kan er wél, wat níet onder verstaan worden. De WRR komt er ook niet uit. Etymologische herleidingen van het woord zijn onduidelijk. Ze beperkt zich ertoe de meest gangbare definities (de essentialistische en de functionalistische) met hun voor- en nadelen te vermelden. Maar tegelijk merkt ze op "dat het westerse begrip religie ook een westerse visie op de werkelijkheid en op religie reflecteert, namelijk de visie dat de werkelijkheid in principe op te delen is in twee domeinen: het domein van het seculiere of profane en het domein van het sacrale of heilige. Alleen een cultuur die de twee domeinen zo onderscheidt, als in principe twee van elkaar gescheiden domeinen, kan een begrip construeren voor die bereiken" (39). En het is nu juist deze (onder)scheiding van twee domeinen die in onze tijd aan transformatie onderhevig is: de grenzen ertussen vervagen. Daardoor wordt de poging een definitie van religie te geven als zodanig problematisch.

4.2 Immanentie, transcendentie en het verlangen naar vervulling

De scheiding tussen het seculiere en het sacrale houdt in, dat religie een eigen domein heeft. Zij hoort niet thuis in het publieke leven doch (hoogstens) in het privéleven, meer precies: in het 'innerlijk' van de religieuze mens. Voor het publieke leven is zij als zodanig, dat wil zeggen: precies als religie, niet relevant – zo zegt het 'moderne' denken.

Charles Taylor onderwerpt in *A Secular Age* dit denken aan een zeer nauwgezette en erudiete kritiek. Ook hij geeft geen 'definitie' van religie.⁷⁸ Maar dat acht hij ook niet nodig, wanneer we ons beperken tot één beschaving in het bijzonder, onze westerse beschaving, en de veranderingen proberen te begrijpen die daarin op te merken zijn. Welnu, een van de centrale aspecten van die veranderingen is dit: we zijn verhuisd van een wereld waarin de plaats van volheid gezien werd als vanzelfsprekend buiten of 'voorbij' het menselijk leven liggend, naar een conflictueuze tijd waarin dit construct bestreden wordt en de 'volheid' in het menselijk leven zelf wordt gesitueerd.⁷⁹ Het conflictueuze karakter van deze tijd betreft het conflict tussen immanentie en transcendentie. In de moderne overgang van transcendentie naar immanentie ziet en waardeert Taylor het morele ideaal van de menselijke 'authenticiteit': "Er is een bepaalde manier van mens-zijn die *de mijne* is. Ik ben geroepen om mijn leven op deze manier te leven, niet als nabootsing van dat van iemand anders. Maar dat verleent een nieuw belang aan de trouw aan mijzelf. Als ik dat niet ben, mis ik het doel van mijn leven. Ik mis wat mens-zijn voor mij betekent".⁸⁰ Echter, een authenticiteit die het 'van God los' principeel zonder transcendentie moet stellen, voert de mens in een diepe identiteitscrisis.⁸¹ Die crisis ontwaart Taylor in de hedendaagse westerse samenleving. "Het romantische verlangen om trouw te zijn aan zichzelf, is in de laatmoderne samenleving een funeste alliantie aangegaan met het liberale principe van de vrije zelfbeschikking. De voorschrijdende individualisering komt *in de praktijk* vaak neer op de dominantie van het oppervlakkige, narcistische ego dat alle externe eisen als bevoogding afwijst: ik maak zelf wel uit wie ik ben en hoe ik leef. In een cultuur van zogenaamde authenticiteit en narcistische zelfverwerkelijking raken mensen blind voor zaken die het zelf overstijgen en die nu juist de voedingsbodem vormen voor een rijk zelf" (2007a: 19).⁸²

Om een weg te vinden uit deze identiteitscrisis, opdat een mens kan weten wie hij is, is – zo zegt Taylor – oriëntatie nodig in de morele ruimte "een ruimte waarin zich vragen voordoen over goed en kwaad, over wat het doen waard is en wat niet, over wat van betekenis voor je is, en wat onbeduidend en van ondergeschikt belang" (17, 70). Taylor zoekt en vindt die oriëntatie in een grondige historische analyse enerzijds van de drie morele

78 "But what is 'religion'? This famously defies definition, largely because the phenomena we are tempted to call religious are so tremendously varied in human life" (15). In hoofdstuk 14, getiteld *Religion Today*, gebruikt hij de woorden 'religion' en 'spirituality' vrijelijk dooreen; In het register komt het woord niet voor.

79 "We have moved from a world in which the place of fullness was understood as unproblematically outside of or 'beyond' human life, to a conflicted age in which this construal is challenged by others which place it (in a wide range of different ways) 'within' human life" (15).

80 Zo J. Dohmen in 'Over Charles Taylor en zijn *Bronnen van het zelf*. Inleiding bij de Nederlandse editie, in: Ch. Taylor (2007a), *Bronnen van het zelf*, Rotterdam: Lemniscaat, 19.

81 In *Bronnen van het zelf* merkt Taylor op dat "onze gebruikelijke opvatting van zelf-realisatie vooronderstelt dat sommige dingen buiten het zelf belangrijk zijn, dat er waarden of doelstellingen bestaan waarvan de bevordering betekenis voor ons heeft en die derhalve de betekenis kunnen bieden die een voldoening biedend leven nodig heeft" (656)

82 Vgl. in dit verband Schulze 1992: 13-14 over de wanhoop van de moderne mens in de 'belevingscultuur' (zie hoofdstuk 2, noot 22).

dimensies van de moraal van de moderniteit – respect voor de persoonlijke autonomie, streven naar een authentiek zinvol leven en erkenning van de waardigheid van de persoon – en anderzijds van de transformaties van het Latijnse christendom als element en factor van een moderniserende wereld. Hij komt tot de conclusie, dat liefde nodig is om op deze wereld nieuwe verbindingen te leggen en sommige oude te herstellen; dat een zuiver seculier, op humanistische waarden gebaseerde leer niet in staat is het universele mededogen te verspreiden dat nodig is voor een betere wereld (volgens deze leer immers ligt de grond van de mens in het individuele menszijn terwijl universeel mededogen een gemeenschappelijke grond van allen en alles veronderstelt); dat mensen niet zonder een transcendentie kunnen die zelf immanente liefde (agapè) is (17).⁸³ Deze op het eerste gezicht voor de hand liggende conclusie (Taylor is immers belijdend katholiek christen) betekent niet, dat het christelijk geloof zich zomaar kan presenteren als redder van de wereld. Het christendom is immers zelf deel van het proces van modernisering, en belangrijker nog: het heeft zélf in hoge mate bijgedragen aan dat proces, aan de ‘onttovering’ van de wereld, aan de (onder)scheiding tussen profaan en sacraal. In dit proces nam het ook zelf een ‘moderne’ gestalte aan in vormen van een gemoderniseerde kerk.

4.3 Een gemoderniseerde kerk

Dat het christendom zelf deel uitmaakt van het proces van modernisering is bijvoorbeeld te illustreren aan de formatie van het zogeheten ‘sociaal katholicisme’ in de 19^e eeuw. In reactie op het maatschappelijk moderniseringsproces – en in wisselwerking daarmee – heeft de r.-k. kerk in die eeuw een bepaalde ‘sociale vorm’ aangenomen die o.a. door Karl Gabriel op haar structurele kenmerken is onderzocht.⁸⁴ Die kenmerken zijn:

- De ontwikkeling en accentuering van een eigen, in zich gesloten, religieus duidingsstelsel dat zich ten opzichte van alle andere duidingsstelsels scherp afgrenst, en dat alle levenssterreinen omvat. Dit duidingsstelsel wordt door kerkelijke instanties centraal gecontroleerd. Ten aanzien van laatste zinvragen en de fundering daarvan bezit de kerk het monopolie.
- Een structurele modernisering van de formele kerkelijke structuren in de vorm van een bureaucratisering en centralisering ervan en in de vorm van een omvattende disciplinerende van de clerus.

83 Taylor, zoals weergegeven door Dohmen: “Ik kan [het bewijzen van het geloof] hier niet doen (en om eerlijk te zijn, ik kan het nergens). Er is alleen maar hoop. Een hoop die ik impliciet aanwezig zie in het joods-christelijke theïsme (hoe vreselijk zijn historische palmares ook is), en in zijn centrale belofte van een goddelijke affirmatie van het menselijke, die meer inhoudt dan wat mensen op eigen kracht ooit kunnen bereiken” (21). In *A Secular Age* merkt Taylor op dat de kerk deze hoop alleen kan voeden, wanneer zij Gods liefde en incarnatie (weer) serieus neemt: “The Church was rather meant to be a place in which human beings, in all their difference and disparate itineraries, come together; and in this regard, we are obviously falling far short” (772).

84 K. Gabriel (1992), *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg: Herder; vgl. ook J. van de Ven (1993), ‘Katholieke kerk en katholicisme in historisch en empirisch perspectief’, in: J. Peters, J. van de Ven, L. Spruit (1993), *Kerk op de helling*, Kampen: Kok.

- De nieuwe organisatievormen van de kerk worden gesacraliseerd door ze te verankeren in het theologisch duidingsstelsel.
- De katholieke bevolkingsgroepen worden zoveel mogelijk ingevoegd in een omvattend eigen katholiek 'milieu' op confessionele basis met een eigen groeps cultuur, duidelijk afgegrensd van andere maatschappelijke milieus (Gabriel 1992: 81 e.v.).

Dat en hoe het christendom zijnerzijds ook beslissende invloed heeft gehad op de groei van een cultuur waarin immanentie en transcendentie, seculier en sacraal in onderscheiden domeinen worden geplaatst, verduidelijkt Taylor in *A Secular Age* in een analyse van het proces van "The Great Disembedding" (147-158). In wat hij noemt "early religion" zijn mensen ingebed in de samenleving, is de samenleving ingebed in de kosmos, en de kosmos bevat het goddelijke dat overigens op alle mogelijke manieren verschijnt: in krachten, plaatsen, geesten....⁸⁵ Een eerste breuk in deze keten kwam met het joods-christelijke idee van een God die bóven de kosmos staat, die alles schept 'ex nihilo', die tegenover de wereld staat. Een tweede grote breuk ontstond in de Reformatie. Terwijl in het middeleeuwse christendom de grenzen tussen het profane en het sacrale domein nog vloeiend waren, de goddelijke aanwezigheid op allerlei manieren (bv. in sacramentalia, verschijningen, pelgrimages, riten en symbolen) in de alledaagse werkelijkheid te ervaren was, schied de Reformatie een heldere orde, coherent, zonder compromissen, uit één stuk, geen magisch, heidens gedoe meer – 'onttovering'.⁸⁶

Taylor gaat heel precies na hoe deze christelijke scheidslijn tussen transcendentie en immanentie, van God en wereld, sacraal en profaan nadien doorgetrokken wordt, ook in de katholieke traditie. Ik laat zijn zeer nauwgezette analyses nu verder buiten beschouwing. Ik wil er slechts aan toevoegen, dat mijns inziens de ontwikkeling in de vorige eeuw van een kerkelijke sociale leer op filosofische basis ook aan deze (onder)scheiding in de katholieke kerk heeft bijgedragen. Daarin wordt de inzet van katholieken in de samenleving 'rationeel' beargumenteerd, met een beroep namelijk op de voor alle mensen inzichtelijke natuurwet. Handelen van gelovigen (bv. in de diaconie) werd zo in algemeen menselijke termen gearticuleerd, in termen van rechtvaardigheid, solidariteit – niet (of in ieder geval pas secundair) in theologische termen met een verwijzing naar Gods heilshandelen

85 "Human agents are embedded in society, society in the cosmos, and the cosmos incorporates the divine" (152).

86 "We have seen the development among important élites in Latin Christendom of a buffered identity, impervious to the enchanted cosmos. This both animated and was rendered firmer by disciplines of thought and conduct. These disciplines in turn aimed not only at the reform of personal conduct, but at reforming and remaking societies so as to render them more peaceful, more ordered, more industrious. The newly remade society was to embody unequivocally the demands of the gospel in a stable and, as it was increasingly understood, a rational order. This had no place for the ambivalent complementarities of the older enchanted world: between worldly life and monastic renunciation, between proper order and its periodic suspension in carnival, between the acknowledged power of spirits and forces and their relegation by divine power. The new order was coherent, uncompromising, all of a piece. Disenchantment brought a new uniformity of purpose and principle" (146).

en de deelname daaraan.⁸⁷ Zodoende kon de katholieke sociale traditie als het eigen en noodzakelijk werkterrein van de leken onderscheiden worden van dat de theologie en het leergezag als het werkterrein van de clerus en de officiële Kerk. Ten aanzien van de leken was het katholieke sociale denken aldus vernieuwend en emancipatoir (Salemink 1991). Maar de prijs die ervoor betaald werd was dat theologische waardering (waardering in het licht van het geloof, spirituele beleving) en sociale inzet uit elkaar groeiden.

Hierboven werd vastgesteld: als modernisering secularisering inhoudt, betekent dat blijkbaar niet dat religie verdwijnt, maar dat religie transformeert; deze transformatie werkt in het christendom door in de vorm van ontkerkelijkheid. Deze kwantitatieve inschatting van de impact van modernisering / secularisering kunnen we nu, gezien het voorafgaande, aanvullen met een kwalitatieve. Van modernisering / secularisering is in het westerse christendom ook sprake in deze zin, dat in het denken en handelen van de kerk zelf onderscheid gemaakt wordt tussen het profane / seculiere en het sacrale / religieuze domein. God en de eredienst horen tot het sacrale / religieuze domein; wereld en mens tot het profane / seculiere. Zo is te begrijpen dat de kerk haar 'core business' zoekt in het sacrale (binnen)domein, en geneigd is diaconie in het profane (buiten)domein te situeren: het is een vorm van modernisering, een uiting van secularisatie in eigen kring. De kerk zou echter beter kunnen weten. De bronnen waaruit zij leeft, Openbaring en Traditie, leren haar immers dat de menswording van God inhoudt dat Gods genade heel de werkelijkheid, heel de mensheid, ieder mens betreft, met leven vervult. God en mens zijn weliswaar niet één, maar God heeft de mens wel in zijn liefde opgenomen. In de lijn van deze traditie benadrukt Taylor de essentiële betekenis van de christelijke *agapè*: "De oorspronkelijke christelijke notie van *agapè* is de notie van een liefde die God voor mensen koestert en die verbonden is met hun goedheid als schepselen. [...] Menselijke wezens hebben via genade deel aan deze liefde. Er bestaat een goddelijke bevestiging van het schepsel die wordt vastgelegd in de herhaalde zin in Genesis I over elke fase van de schepping: 'En God zag dat het goed was'. *Agapè* is niet los te denken van een dergelijk 'zien dat het goed is'" (2007a: 666). In de lijn van deze zelfde traditie kon paus Johannes Paulus II in zijn encycliek *Centesimus annus* verklaren: "De liefde voor de mens, op de eerste plaats voor de arme mens, in wie de Kerk Christus ziet, krijgt concreet gestalte in de bevordering van de rechtvaardigheid. Deze zal nooit volledig

87 Kenmerkend voor de katholieke sociale leer is de grote nadruk die gelegd wordt op de twee kenbronnen ervan: de wezensnatuur en ordening van het menselijk leven in de maatschappij enerzijds en de christelijke heilsorde anderzijds. De eerste kenbron is toegankelijk voor het menselijk verstand als zodanig, de tweede wordt gekend in het licht van het geloof. Dit onderscheid in kenbronnen bracht Von Nell-Breuning er toe terdege onderscheid te maken tussen 'soziale Theologie' en 'Gesellschaftslehre': "Es gibt eine 'soziale Theologie'. Gesellschaftslehre jedoch, auch christliche (katholische) Gesellschaftslehre, ist *keine* soziale Theologie, sondern Sozialphilosophie, Sozialmetaphysik, eine Vernunftwissenschaft (Seinswissenschaft), die auf wahre Wesenserkenntnis der Dinge selbst ausgeht und zum Reichtum ihrer Erkenntnisse dadurch gelangt, daß sie die Fülle des Tatsächlichen mit diesen grundlegenden Wesenserkenntnissen durchleuchtet, diese Wesenserkenntnisse auf den gesamten Bereich der gesellschaftlichen Wirklichkeit anwendet", O. von Nell-Breuning (1947), 'Zur christlichen Gesellschaftslehre, in: *Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik*, Heft I, Freiburg: Herder, 20.

verwerkelijk kunnen worden als de mensen in de behoeftige die om hulp vraagt voor zijn leven, iemand zien die ongelegen komt of een last is, en niet de gelegenheid voor iets goeds in zich, een mogelijkheid voor verrijking. Alleen dit bewustzijn zal de moed geven om het risico en de verandering te aanvaarden, die elke authentieke poging om de ander te hulp te komen insluit” (58).

4.4 Conclusie

Mijn korte, en mogelijk te fragmentarische, bespreking van het recente denken over secularisatie levert mij met het oog op mijn stelling enkele belangrijke inzichten op. Het eerste is, dat niet alleen wat betreft secularisatie er sprake is van een transformatieproces, maar ook wat betreft religie. De samenleving blijkt op een andere manier ‘seculier’ te worden dan verwacht (moderniteit blijkt hand in hand te kunnen gaan met zelfs orthodoxe geloofsovertuigingen), en religie verschijnt op allerlei manieren, zodanig dat niet meer precies te bepalen is wat nu eigenlijk religieus is en wat niet – de scheidslijnen tussen profaan en sacraal, immanent en transcendent worden vager. Het tweede inzicht zegt, dat de kerk achter deze moderne ontwikkelingen aanloopt – en bovendien haar eigen bronnen veronachtzaamt – als zij in de bepaling van haar ‘core business’ duidelijk onderscheid blijft maken tussen een sacraal / spiritueel bereik en een profaan bereik, en het eerste tot haar eigen en eigenlijke bereik rekent. Het derde inzicht is, dat het menselijk zoeken naar waar, goed en mooi leven, naar vervuld en vervullend leven het niet zonder een ‘beyond’, niet zonder een bron kan stellen die de mens van buiten gegeven is. Mijn vierde inzicht ten slotte is het belangrijkste en sluit direct aan bij citaten van Taylor en Johannes Paulus II hierboven: de grondstructuur van menselijke liefde voor anderen – zoals van alle menselijke moreel leven – is die van ‘doorgeven van wat de mens zelf gegeven wordt’: liefde, agapè. Ook als de gever, de bron, niet bekend is – een gave blijft het, de dynamiek is dezelfde. Deze dynamiek hadden van oudsher de broeders van Misericordia op het oog toen zij hun inzet voor mensen in nood verrichtten Pro Deo.

5 Met het oog op een cultuur waarin diaconie gedijen kan

Boven dit hoofdstuk plaatste ik een citaat: “Diaconie, is dat niet bemiddelen, doorgeefluik zijn? Wat heb ik vanuit mijzelf te geven, dan wat ik ontvang... Als ik met diaconie een dienst doe, ben ik dan niet in dienst van iemand? Voor mij is het erg belangrijk dat de liefde die ik in woorden en daden aan een ander probeer te tonen een liefdevolle bron heeft”. Het diende als motto voor de kwestie die in dit hoofdstuk aan de orde is gesteld: wat is principieel nodig voor een cultuur waarin diaconie gedijen kan? Het antwoord op deze vraag formuleerde ik op voorhand in een stelling: diaconaal vrijwilligerswerk heeft – zoals alle vrijwilligerswerk, kerkelijk en niet-kerkelijk – een meerdimensionale structuur: een oppervlakte- en een dieptestructuur. In de dieptestructuur is de existentiële grondlaag te vinden van waaruit mensen handelen, daar zitten de intrinsieke waarden van vrijwillige inzet. Deze existentiële

grondlaag kan niet straffeloos veronachtzaamd worden. Wil vrijwilligerswerk – zeker in kerkelijk verband – naar zijn eigen aard gehonoreerd worden, dan moet het óók gehonoreerd worden naar zijn existentiële grondlaag. Aan het eind van dit hoofdstuk maak ik het bestand op: wat leveren de voorgaande exploraties van vrijwilligerswerk, dynamiek en dimensies ervan, levensbeschouwing en kritische reflecties over secularisatie op ter onderbouwing van deze stelling? Ik kom tot de volgende bevindingen.

- Ten eerste: aangaande de dieptestructuur van diaconaal vrijwilligerswerk kan worden vastgesteld dat het primair – vóór alle doelgerichtheid, nuttigheid, plichtsbetrachting of zelfontplooiing - een vorm van zorgzaam handelen is dat tot uiting komt in daden van menselijke compassie en solidariteit. Als zodanig is het een vorm van 'goed leven'. Daarin bestaat de intrinsieke waarde van diaconaal vrijwilligerswerk. Als diaconaal vrijwilligerswerk naar zijn eigen aard gehonoreerd dient te worden moet het gehonoreerd worden overeenkomstig deze intrinsieke waarde.

- Vervolgens: diaconaal vrijwilligerswerk vormt een dynamisch meerdimensionaal geheel waarin levensbeschouwing (waarde-toekenning, zingeving) onherroepelijk een rol speelt. Wanneer daarop geen acht wordt geslagen gaat dat ten koste van de kwaliteit van het vrijwilligerswerk. Beslissend voor die kwaliteit is dat de vrijwillige inzet gehonoreerd wordt naar zijn bron: het existentieel verlangen en streven van mensen naar gelukkig leven, een leven dat deugt en deugd doet.

- Ten derde: dit existentieel verlangen en streven is gegrond in en wordt gevoed door de vloeibare en dynamische existentiële dimensie van levensbeschouwing. In deze dimensie dienen zich vragen, intuïties en ervaringen aan betreffende de waarheid van de wereld als onze menselijke wereld en de manier waarop wij in waarheid en goedheid in deze wereld kunnen leven. Diaconaal vrijwilligerswerk wordt naar zijn eigen aard gehonoreerd wanneer recht wordt gedaan aan deze existentiële dimensie van levensbeschouwing.

- Ten slotte: recht doen aan deze existentiële van levensbeschouwing houdt wat betreft het diaconaal vrijwilligerswerk in, dat het gehonoreerd en behartigd wordt als gekenmerkt door de dynamiek van 'doorgeven van het-geen als geschenk ontvangen is'.

In het nu volgende vierde hoofdstuk ga ik in een hoofdzakelijk filosofische reflectie over 'zorgzaam handelen' dieper op deze dynamiek in. Vooruitlopend op wat daar te berde wordt gebracht, de termen aanwendend die daar gebruikt en verantwoord zullen worden, maar in de lijn van de gedachten van Taylor, formuleer ik mijn antwoord op de vraag die in dit derde hoofdstuk aan de orde was aldus: voor een cultuur waarin diaconie kan gedijen is nodig dat het diaconaal vrijwilligerswerk, overeenkomstig zijn existentiële grondstructuur, gehonoreerd wordt als een triadische, driepolige relatie die gekenmerkt wordt door een transcendentie welke intrinsiek religieus van aard is.

4 DIACONIE – BACK TO BASICS I: HET VERHEVENE IN HET GEWONE

“Wie de Diaconie aantast, belemmert de Kerk in de uitoefening van een haar door Christus opgedragen taak, hij tast den eeredienst der Kerk aan”.

Toen de Duitse bezettingsmacht na de capitulatie in mei 1940 greep op heel de Nederlandse samenleving trachtte te krijgen, werden verordeningen uitgevaardigd die ondermeer ook tot doel hadden het diaconale werk van de Hervormde Kerk onder nationaalsocialistisch regiem te brengen. De machthebbers gingen er blijkbaar vanuit, dat het in de diaconie niet om een ‘godsdiensstige’ doch om een gewoon-menselijke aangelegenheid ging waarin de eigenheid van christelijk geloof en kerk niet in het geding was. De Hervormde Kerk was evenwel een andere mening toegedaan en verzette zich heftig tegen de maatregelen. In aansluiting op eerdere vruchteloze protesten van de zijde van het Convent der (Protestantse) Kerken tegen deze machtsgreep, verweerde de Algemeene Synode der Nederlandsche Hervormde Kerk zich er ten slotte – en met succes – tegen in zijn schrijven d.d. 17 juli 1941 ‘aan den Commissaris voor niet-commerciële vereenigingen’, waarin principieel stelling genomen werd. Aan dit schrijven is het bovenstaand citaat ontleend. Geconfronteerd met voorschriften die op het eerste gezicht slechts de ‘gewoon-menselijke’ organisatie van het diaconale werk betroffen ging de Synode als het ware ‘back to basics’. In haar verweer beriep zij zich niet alleen op de wettelijke vrijheid die de kerk volgens geldend Nederlands recht toekwam. Zij argumenteerde ook principieel theologisch: de diaconie dient gevrijwaard te blijven van overheidsinmenging omdat diaconie essentieel is voor de uitoefening van de zending die Christus de kerk gegeven heeft. Het vervullen van die zending duidde de Synode aan met het woord ‘eredienst’. Toen het erop aankwam, toen een heldere standpuntbepaling hoogst urgent was, beleet de Synode in 1941 haar trouw aan wat zij kenmerkte als “een grondstelling der Christelijke Kerk”: in de diaconie is de kerk als zodanig in het geding omdat diaconie intrinsiek tot haar taakvervulling, haar dienst aan God, haar ‘eredienst’, behoort.¹

Deze visie op en waardering van diaconie acht ik van wezenlijk belang voor wat ons te doen staat: ons opnieuw afvragen ‘wat is diaconie?’. De reden waarom we dat nu opnieuw doen, nadat in het eerste en tweede hoofdstuk al enkele definities van diaconie de revue passeerden, is gegeven met de conclusie van het derde hoofdstuk. Daar kwamen we tot de volgende slotsom: als we aan de inzet voor mensen in nood recht willen doen overeenkomstig zijn intrinsieke aard, dan moeten we die inzet honoreren en behartigen naar zijn existentiële grondstructuur, dat wil zeggen: als een triadische, drie-polige, relatie die gekenmerkt wordt door een transcendentie welke intrinsiek religieus van aard is. Welnu, inzet voor noodlijdenden

¹ Zie hiervoor : H.C. Touw (1946), *Het verzet der Hervormde Kerk. Deel 1: Geschiedenis van het kerkelijk verzet*, 's Gravenhage: Boekencentrum, 253-265; de brief is integraal opgenomen in *Deel 2: Documenten van het kerkelijk verzet*, 42-43 (citaten: 43).

op deze wijze in het kerkelijk spreken over en beleid ten aanzien van diaconie honoreren vergt mijns inziens een visie op diaconie die het toestaat de meest elementaire mensendienst (d.w.z.: je daadwerkelijk bekommeren om medemensen in hun meest dringende nood) te waarderen als sublieme godsdienst. Precies dit gebeurt wanneer diaconie gewaardeerd wordt als 'eredienst': elementaire dienst aan mensen in nood wordt gehonoreerd als een relatie tussen twee (groepen) mensen waarin een transcendente 'derde' direct betrokken is, en in deze relatie wordt niet slechts aan mensen maar tegelijk aan de verheven 'derde' zelf, aan God eer bewezen. "Diaconie is niet enkel mensendienst maar is in haar fundament gods-dienst of lofprijzing van God" (Stollberg 1991: 242).

Ik stel mij dus opnieuw de vraag: wat is diaconie? Aan deze vraag zijn dit vierde en het volgende vijfde hoofdstuk gewijd. Bij het behandelen van deze vraag ga ik ditmaal anders te werk dan in de hoofdstukken 1 en 2. Daarin zocht en besprak ik al enkele definities van diaconie, eerst teneinde het praktijkveld in kaart te kunnen brengen en vervolgens om een normatief concept voor de organisatie van diaconie te kunnen formuleren. Op die definities en een aantal andere omschrijvingen van diaconie kom ik het volgende hoofdstuk terug. Maar zowel in het onderhavige hoofdstuk als in het volgende is het niet mijn opzet een nieuwe, afdoende *definitie* van diaconie te munten, ofschoon ik mij wel meng in de definitiediscussie waartoe Collins' nieuwe inzichten over de betekenis van 'diakonia' hebben geleid. Wat mij daarentegen voor ogen staat is: de contouren schetsen van een *visie* op diaconie die het toestaat 'gewone' mensendienst als 'verheven' godsdienst te honoreren. Daartoe begeef ik mij op een soort ontdekkingsreis door de werkelijkheid die achter het woord 'diaconie' schuil gaat: de werkelijkheid van de doodgewone, alledaagse inzet voor wie in nood verkeren die tegelijk een weg van Godsontmoeting is. Wat ik ga doen is zoiets als 'tegels lichten', schatgraven en tonen wat er dan te zien valt. Om het met een andere beeldspraak te zeggen: ik beschouw diaconie als een soort meerdimensionaal weefsel, zoek het grondpatroon ervan, en volg daarin de leidraad 'eredienst': waar, hoe wordt die zichtbaar? Ik neem de lezer mee op mijn zoektocht: 'kijk, kijk goed en laat je verrassen, verheug je over wat je ziet: je ziet eredienst!'.

In deze ontdekkingstocht ga ik 'back to basics'. Dat houdt in dat ik op mijn zoektocht drie basale uitgangspunten hanteer. Ten eerste deze: ik beschouw en waardeer inzet voor mensen in nood heel basaal – dat wil zeggen: vóór alle nadere bepalingen en onderscheidingen die gebruikelijk zijn in uiteenzettingen over wat diaconie is – in overeenstemming met wat in *Deus caritas est* te lezen valt: "Jezus vereenzelvigd zich met de noodlijdenden [...]. 'Al wat gij gedaan hebt voor een dezer geringsten van mijn broeders hebt gij voor Mij gedaan' (Mt 25,40). Liefde tot God en tot de naaste versmelten; in de geringste ontmoeten wij Jezus zelf en in Jezus ontmoeten wij God" (15).

Ten tweede: ik houd voor ogen dat we heel basaal – voorbij de gangbare afgrenzing van liturgie en verkondiging enerzijds en diaconie anderzijds – in het licht van het christelijk geloof, in overeenstemming met wat in

Deus caritas est benadrukt wordt, moeten volhouden dat diaconie wezenlijk behoort tot de zending van de kerk: "Het wezen van de Kerk komt tot uitdrukking in een drievoudige opdracht: de verkondiging van Gods Woord (kerugma-martyria), het vieren van de sacramenten (leiturgia), de dienst van de liefde (diakonia). Deze opdrachten veronderstellen elkaar en zijn niet te scheiden. De dienst van de liefde is voor de Kerk geen soort steunverlening, die men ook aan anderen zou kunnen overlaten, doch behoort tot haar wezen, is een onontbeerlijke uitdrukking van haar diepste wezen" (25).

Met deze twee basale uitgangspunten formuleer ik een expliciet theologische zienswijze, de zienswijze namelijk van iemand die God en Gods zelfopenbaring beschouwt als de eerste en laatste waarheid van het menselijk bestaan. Deze uitdrukkelijk theologische interpretatie van het menselijk bestaan roept echter een ongemakkelijke vraag op, ingegeven door de gebruikelijke 'moderne' tegenstelling tussen spiritualiteit en sociaal engagement, tussen geloof, eredienst en moraal, tussen het 'sacrale' en het 'seculiere'. Is deze theologische zienswijze rationeel gezien niet de vrucht van christelijk-gelovig wensdenken, een vorm van 'hineininterpretieren' van buitenaf, als zodanig een weliswaar vrome maar al bij al toch illusoire slag in de lucht? Hoe ongemakkelijk ook, in het kader van onze zoektocht acht ik deze vraag onontkoombaar. Want zij impliceert dat we ons moeten afvragen of er in de 'gewoon-menselijke' inzet voor noodlijdenden iets te ontwaren is dat deze uitdrukkelijk theologische waardering ondersteunt in deze zin dat zij niet geheel van redelijkheid ontbloot blijkt terwijl de waarheid die daarin geaffirmeerd wordt niet redelijk 'bewezen' kan worden. Met andere woorden: kan over de gewoon-menselijke inzet voor mensen in nood zodanig in niet-theologische termen gesproken worden dat we kunnen affirmeren: inderdaad, daarin dient zich transcendentie aan die als zodanig religieus van aard is, ook als we afzien van de christelijk-gelovige bepaling van deze transcendentie?

Welnu, bij het zoeken naar een antwoord op deze vraag ga ik eveneens 'back to basics'. Mijn derde basale uitgangspunt is: het is van beslissend theologisch belang gedegen kennis te verwerven van de 'seculiere' werkelijkheid. Ik houd hierbij twee door Thomas van Aquino verwoorde fundamentele theologische stellingen voor ogen. De eerste luidt dat het geloof de 'natuurlijke' kennis veronderstelt zoals de genade de natuur veronderstelt, haar niet vernietigt maar vervolmaakt.² De tweede stelling, met de eerste direct verbonden, zegt dat een dwaling omtrent de schepping voert tot onjuist spreken over God.³

Geleid door deze drie basale uitgangspunten gaan we nu op zoek naar wat er achter of onder het woord 'diaconie' te ontdekken valt. Onze zoektocht valt in twee delen uiteen. In het vervolg van dit hoofdstuk gaan we,

2 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, Q I, art. 8 ad 2: "Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat..."; I, Q II, art. 2 ad 1: "fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam"; id., *Quaestiones Disputatae: De Veritate*, Q 14, art. 9 ad 8: "cognitio enim fidei praesupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam".

3 Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, Liber II, Cap. 3, art. 6: "error circa creaturas redundat in falsam de Deo sententiam".

afgezien van de theologische reflectie over 'eredienst' aan het eind ervan, overeenkomstig mijn derde basale uitgangspunt niet-theologisch te werk. We gaan na of en in welke zin we filosofisch gezien over gewoon-menselijke inzet voor noodlijdenden inderdaad kunnen spreken in termen van een intrinsieke 'transcendentie' in een 'driepolige relatie' die als zodanig 'religieus' van aard is. Anders gezegd: we zoeken naar 'het verhevene' in 'het gewone'. In het hierna volgende hoofdstuk beschouwen we hetgeen onder het woord diaconie schuil gaat vanuit theologische optiek, in aansluiting op mijn eerste twee basale uitgangspunten: dan gaan we op zoek naar 'het gewone' in 'het verhevene'.

De exploratie die we in dit hoofdstuk gaan ondernemen vormt de eerste stap op de zoektocht naar een visie op diaconie die het toestaat 'gewone' mensendienst als 'verheven' godsdienst te honoreren. Met het oog daarop ga ik te rade bij enkele recente niet-theologische studies over zorg, presentie, (naasten)liefde, solidariteit en recht.⁴ Wat daarin te berde wordt gebracht acht ik voor onze visie op diaconie van belang omdat het in diaconie, wat daarover verder ook gezegd kan worden, hoe dan ook gaat om beoefening van naastenliefde door zorg te hebben om en voor anderen in hun nood, present zijn bij mensen in hun behoeftigheid, te bevorderen dat zij tot hun recht komen. Zorg, presentie, recht doen – het zijn dimensies van de éne werkelijkheid die achter het woord diaconie schuil gaat: het beoefenen van naastenliefde.⁵ In die meerdimensionale werkelijkheid gaan we nu op zoek naar transcendentie, zich tonend in een triadische dynamiek, intrinsiek religieus van aard – en aldus naar 'eredienst'.

Voordat we aan onze ontdekkingstocht beginnen eerst enkele korte begripsbepalingen. Allereerst: we zijn op zoek naar een visie op diaconie waarin inzet voor noodlijdenden gehonoreerd wordt naar zijn existentiële grondstructuur, dat wil zeggen: als een triadische relatie die intrinsiek door transcendentie gekenmerkt wordt, welke als zodanig religieus van aard is. Het woord *intrinsiek* betekent volgens Van Dale (1984): wezenlijk, innerlijk; een intrinsieke eigenschap is er een die tot het wezen van iets behoort, er fundamenteel voor is, er immanent toe behoort. Het tegenbegrip is 'extrin-

4 Hoewel zich in deze studies met enige regelmaat expliciet 'theologische' perspectieven aandienen, presenteren de auteurs hun beschouwingen uitdrukkelijk als niet-theologisch, tenzij anders aangegeven. Waar ik mij in mijn behandeling ervan enkele malen zelf op theologisch terrein begeef worden enige theologische 'uitzichten' geboden vanaf de overigens filosofische route waarop we ons bevinden.

5 Zie in dit verband in H. Crijns e.a. [red.] (2004) de bijdragen van H. Noordegraaf (263-265), A. Baart (282-294), L. Miedema (m.n. 296-297: 'Spanning tussen subject en object'), J. Beumer (300-305, m.n. wat hij schrijft over 'het mee uithouden met de mensen die het leed treft' en over 'compassie, het hart van de diaconale spiritualiteit'). In de beleidsnota over diaconie in het bisdom Rotterdam wordt diaconie omschreven als "de christelijke dienst van zorg, solidariteit en verzet ten behoeve van mensen in nood. [...] Met 'zorg' wordt bedoeld: de acute en blijvende hulpverlening aan mensen in nood. 'Solidariteit' houdt in: hun kant kiezen en naast hen blijven staan. 'Verzet' staat voor: weerstand bieden tegen elke vorm van onrecht en zich inzetten voor zodanige verandering van situaties en structuren dat mensen tot hun recht kunnen komen", Bisdom Rotterdam (2000), *Wanneer hebben wij u gezien? Op zoek naar de schatten van de kerk. Beleidsnota over diaconie in het bisdom Rotterdam*, Rotterdam, Bisdom Rotterdam, 13. Zie over caritas en diaconie als 'zorg voor de naaste' tevens Sengers 2010.

siek': wat tot het uiterlijk behoort, niet tot het wezen; een extrinsieke eigenschap is een uiterlijke hoedanigheid, een die aan iets van buitenaf wordt toegevoegd.⁶ Als iets een intrinsieke eigenschap is van een bepaald fenomeen, kan dat fenomeen dus slechts inclusief die eigenschap begrepen worden; wordt die eigenschap buiten beschouwing gelaten, dan wordt aan dat fenomeen in denken en handelen geen recht gedaan, niet naar haar eigen aard gehonoreerd.

Vervolgens: we hebben het over *diaconie*. Dit begrip bezig ik niet (primair) ter aanduiding van een bepaalde kerkelijke organisatie of werkvorm maar in inhoudelijke zin: ik doel op die 'mensendienst' waarvoor ik in de voorgaande hoofdstukken de termen 'zorgzaam handelen' in de zin van 'inzet voor mensen in nood' of preciezer nog 'minstendienst' gebruikte. In het navolgende hanteer ik deze termen afwisselend ter aanduiding van dat handelen dat we *diaconie* noemen.

En ten slotte: de woorden *transcendent* en *transcendentie* vat ik in eerste instantie, als uitgangspunt voor mijn verdere exploraties, op in de zin die de WRR (een onverdachte bron wat betreft 'transcendentie') in de inleiding van de verkenning *Geloven in het publieke domein* aan het begrip 'het transcendente' hecht: "Letterlijk betekent het 'transcendente' het 'overstijgende'. Het woord vormt de tegenhanger van het 'immanente', letterlijk: het in-zich-blijvende en dat wil in de praktijk zeggen: het hier en nu, het aardse" (Van de Donk 2006: 49 noot 9).⁷ Zo noemen we bijvoorbeeld de menselijke geest transcendent om aan te geven dat het geestelijke boven het lichamelijke uitgaat. We zeggen van de andere mens die we in onze ervaring en streven 'kennen' dat die transcendent is in het besef dat die ander onafhankelijk van ons kennen en streven bestaat en daarmee niet samenvalt. En als we het hebben over wat beslissend 'goed' is, gebruiken we het woord transcendent om duidelijk te maken dat het uiteindelijke, ultieme goede niet samenvalt met en dus ook niet verklaard kan worden uit al het concrete goede dat mensen hier en nu (immanent) doen of ondervinden. In al deze gevallen staat het transcendente tegenover het immanente, maar wordt het tegelijk niet los daarvan ontwaard. Op een of andere manier verwijst de immanente werkelijkheid vanuit zichzelf naar wat er transcendent aan is: de gewone alledaagse werkelijkheid verwijst naar een 'meer', in het hier en dient zich een bekenisoverschot aan. In het navolgende hanteren we de woorden transcendent en transcendentie in deze zin: ze duiden op een verwijzingsstructuur waarin sprake is van een overschot aan betekenis die niet gereduceerd kan worden tot wat we in het alledaagse leven aan betekenis kunnen identificeren en als zodanig niet uitputtend te articuleren is.

6 In het Engels: 'Intrinsic: belonging to the essential nature or constitution of a thing'; 'extrinsic: not forming part of or belonging to a thing, originating from or on the outside', <www.merriam-webster.com/dictionary> (maart 2011).

7 Volgens J. Grooten en J. Steenbergen (1958), *Filosofisch lexicon*, Antwerpen/Amsterdam: Standaard, duidt het woord 'transcendent' datgene aan "wat een bepaald gebied of een bepaalde orde te boven gaat, daarvan onafhankelijk is of daardoor niet geheel kan worden verklaard" (283).

Over dit transcendente overschot aan betekenis wordt op verschillende wijze gesproken. Vanuit humanistisch perspectief maakt Harry Kunneman onderscheidt tussen 'verticale' en 'horizontale' transcendentie: "Waar verticale transcendentie naar een absoluut gestelde oorsprong verwijst, daar hebben horizontale articulaties van transcendentie betrekking op een horizon van transcendente waarden die alleen op kan lichten zolang hij niet bezet wordt door een specifieke articulatie van de waarden in kwestie en het onderliggende zingevingskader, of daarin nu de Rede, God of de Natuur centraal staat. Horizontale vormen van transcendentie zijn anders gezegd intern betrokken op pluraliteit en dialoog, op *leerzame wrijving* tussen verschillende inhoudelijke evocaties van transcendente waarden en de achterliggende zingevingskaders, als *voorwaarde* voor het kunnen oplichten van de inzichten en de inspiratie die daarin besloten liggen" (Van de Donk 2006: 376).⁸ Of er over transcendentie nog nader iets te zeggen valt en wat dat zou kunnen zijn zal hieronder blijken.

1. Transcendentie

Aan het begin van dit hoofdstuk kwalificeerde ik diaconie als 'eredienst'. Dat is allerminst vanzelfsprekend in het denken en spreken in de kerk, en zeker niet daarbuiten. Daarvan getuigt o.a. de nadruk waarmee in *Deus caritas est* "de gebruikelijke tegenstelling tussen eredienst en moraal" (14) wordt afgewezen. Buiten de kerkelijke kring, in de moderne cultuur en samenleving, is deze tegenstelling niet alleen gebruikelijk, zij lijkt daarin een vaststaand uitgangspunt van denken te zijn: moraal is autonoom, heeft als zodanig niet met godsdienstig geloof laat staan met eredienst van doen. Over moraal in geloofstermen en zelfs als 'eredienst' spreken stuit dan ook al snel op onbegrip, afweer of zelfs afkeer.⁹ Afgezien echter van dit verzet tegen de uitdruk-

8 Wie enigermate thuis is in de geschiedenis van de christelijk-theologische reflectie over transcendentie zal Kunnemans onderscheid overigens willen nuanceren. Onder 'verticale transcendentie' kan inderdaad verstaan worden: de verwijzing naar een zijnswerkelijkheid die het concreet historische absoluut overstijgt en daaraan ten grondslag ligt – in theologische termen: God. Maar dat impliceert niet, logisch noch historisch, dat er dan geen sprake is of kan zijn van betrokkenheid op "pluraliteit en dialoog, op *leerzame wrijving* tussen verschillende inhoudelijke evocaties van transcendente waarden en de achterliggende zingevingskaders, als *voorwaarde* voor het kunnen oplichten van de inzichten en de inspiratie die daarin besloten liggen", zoals blijkt uit de theologische discussies betreffende de autonome moraal, de waarde van diverse spirituele stromingen en de dialoog met andere godsdiensten.

9 A. van Heijst (2005), *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, Kampen: Klement, gebruikt het woord 'mensenliefde' in plaats van 'naastenliefde' en werkt in dit boek de christelijke koppeling tussen naastenliefde en Godsliefde niet uit "omdat die koppeling, hoe inspirerend ook voor hen die binnen de christelijke traditie staan, gemakkelijk mensen afstoet met een andere kijk op het leven en eerst een gezamenlijke grond gevonden moet worden. Dat liefde tot God kan samengaan met liefde voor de ander en voor jezelf is voor niet-gelovigen of andersgelovigen niet zozeer problematisch, maar nietszeggend. Het klinkt hen als geheimtaal in de oren – dus sluit iemand die wel zo spreekt zich op in het isolement van de eigen christelijke geloofsgroep" (15). Ik deel Van Heijsts inschatting van het ongemak dat het gebruik van christelijke woorden in communicatie met anderen (ook met christenen trouwens!) al snel veroorzaakt, maar het zal duidelijk zijn dat ik het met haar laatste opmerking niet zomaar eens ben. In eigen kring met oerchristelijke woorden spreken over 'mensenliefde' houdt niet noodzakelijkerwijs in dat men zich opsluit in een isolement.

kelijk gelovige waardering van inzet voor noodlijdenden is het evenmin vanzelfsprekend dat daarover gesproken wordt als intrinsiek gekenmerkt door zoiets als 'transcendentie'. Die inzet is immers gewoon-menselijk, alledaags, iets 'profaans'. En wat profaan is is niet sacraal, het alledaagse is niet verheven; als er al in verheven termen over het gewone gesproken wordt dan is dat een spreken van buiten af, niet van binnenuit – zo wordt veelal gedacht. In deze 'seculiere' visie wordt zorgzaam handelen in feite gewaardeerd als een 'plat' fenomeen: wat gewoon is is gewoon wat het is, is 'aards' zonder verhevenheid. We gaan nu na of deze voorstelling van zaken klopt, of niet veeleer erkend moet worden dat het gewone, alledaagse, profane handelen ten bate van noodlijdenden als zodanig, intrinsiek dus, door transcendentie gekenmerkt wordt.

1.1 Een altijd wijkend doel

Inzet voor mensen in nood bergt als zodanig een moment van transcendentie in zich. Dat laat Jan Vorstenbosch zien in een helder en prikkelend betoog, waarin hij de grondlijnen ontvouwt van een brede filosofie van de zorg.¹⁰ Hoe komt Vorstenbosch tot deze erkenning van een transcendent perspectief en hoe verstaat hij dat? Uit zijn rijke en zorgvuldige beschouwingen reconstrueer ik de volgende gedachtengang.

Mensen kunnen dingen maken, auto's bijvoorbeeld of stoelen, huizen, een taart... Zij brengen dan een eindproduct, een object, tot stand dat het resultaat is van een doelgerichte handeling. Zorgen echter is iets anders dan een ding maken, zorg is geen 'object' dat geproduceerd wordt.¹¹ Zorg komt tot stand in een relatie tussen subjecten. Zorg is relationeel: in zorgen gaat het om betrokkenheid van mensen op elkaar. Er zijn vele manieren waarop mensen op elkaar betrokken zijn. In zorg gaat het om een positieve betrokkenheid. Van mensen die welbewust de ander kwaad willen doen kan niet zinvol gezegd worden dat zij zorg verlenen. Zorgen kan alleen zinvol begrepen worden "als wordt uitgegaan van een positieve gerichtheid van de zorgdrager op het goede voor de zorgontvanger" (88). Van meet af aan is de zorgontvanger als subject bij het zorgen betrokken, omdat het daarin gaat om het 'goede' voor hem/haar. Daarom kan de zorgverlener niet geheel autonoom, als een soort onbewogen beweger bepalen hoe te zorgen, welke zorg de zorgontvanger nodig heeft. Wat het 'goede' is waarop het zorgen zich richt of moet richten, wordt principieel bepaald door de zijnswijze van de zorgontvanger: een levend wezen met een eigen intrinsieke waarde die

10 J. Vorstenbosch (2005), *Zorg. Een filosofische analyse*, Amsterdam: Nieuwezijds. Dat Vorstenbosch een 'brede' filosofie van de zorg ontvouwt houdt in, dat hij zich niet beperkt tot zorg voor mensen maar ook de zorg voor dieren, natuur en milieu en de zorg voor instituties, dingen en praktijken in zijn ethische beschouwingen betreft. Ik beperk me hier tot wat hij te berde brengt over zorg voor mensen.

11 "Dat zorgen in het algemeen meer indirect en minder eenduidig veroorzakend is, wordt bevestigd door de observatie dat 'maken' als werkwoord wel alleen en in directe verbinding met een lijdend voorwerp voorkomt ('Ik maak een taart') en zorgen niet. 'Ik zorg een taart' is onzin. Dat er een verschil is tussen zorgen en maken wordt verder bevestigd door het feit dat er geen equivalent van 'maakbaar' als eigenschap van een object, of van de voorstelling van een object, is. 'Zorgbaar' bestaat niet" (74-75).

niet door de zorgverlener geproduceerd wordt. In het geval van zorgrelaties tussen mensen wordt die intrinsieke waarde gekenmerkt door autonomie, vrijheid en individualiteit, en die onttrekken zich per definitie aan de macht van de zorgverlener. Anders gezegd: in de zorgrelatie vraagt de eigen aard van de mens om erkenning en honorering van de menselijke waardigheid van deze concrete persoon. Daarom is het zorgen vanuit de zorggever gezien principieel begrensd. Zorgen heeft een specifiek doel: het betreft "het tot stand brengen van een situatie zonder dat de handelende persoon het tot stand komen van de situatie helemaal kan bepalen" (75).

Tegelijk echter moet gezegd worden, dat de zorgontvanger evenmin het laatste criterium is van zorg. Ook het oordeel van de zorgontvanger is niet allesbepalend, want dat oordeel kan onheus of onjuist zijn. Het kan onjuist zijn, omdat ook de zorgontvanger niet geheel autonoom en definitief kan bepalen wat het 'goede' waaraan hij/zij behoefte heeft is. Niet alles waarvan de zorgontvanger meent dat het in zijn/haar belang is, is ook echt het goede dat nodig is: "wat ik nodig heb, is niet afhankelijk van wat ik denk nodig te hebben, maar wat ik werkelijk nodig heb" (105). Wat mensen gezien hun aard werkelijk nodig hebben is niet identiek met wat zij eventueel wensen. Zorg is niet zomaar een kwestie van individuele wensbevrediging. Daarom geldt: "Autonomie en vrijheid, erkend willen worden en erkend worden, zijn geen waarden waarvan de inhoud subjectief is en zonder meer leidt tot doorslaggevende morele conclusies: 'Zo wil hij of zij het nu eenmaal en dan moeten we daar ook maar gevolg aan geven'. Het zijn sociale en normatieve kaders waarbinnen individuele vormen van zelfverstaan en zelfwaardering die altijd sociaal en publiek bemiddeld zijn, tot stand komen en die de gemeenschappelijke achtergrond vormen waartegen een zorgethiek inhoud krijgt" (109). Zorg verlenen is dus geen geïsoleerde handeling, maar is "ingebed in allerlei condities en afhankelijk van andere zaken dan de handeling zelf", het is ingebed "in een betekenisvolle wereld waarnaar zorg verwijst" (75). Die betekenisvolle wereld wordt gevormd door het geheel van relaties, houdingen en geschiedenis waarin de handeling gesitueerd is. Dat geheel is bepalend voor het begrip en de beoordeling van de concrete handeling: is het een zinvolle handeling? Welnu: wat zinvol is hangt af van onze waardering. Tussen zorg, zin en waardering bestaat dus een nauwe relatie. Er zit een structuur in die de zin van zorg verwijst "naar een externe grondslag en niet, of niet alleen, naar de interne inzet en ijver van diegene die gezorgd heeft. Beide fenomenen, zorg en waarderen, vinden hun zin en betekenis uiteindelijk in iets wat buiten de persoon ligt en in het geval van een interpersoonlijke relatie buiten beide personen. De grondslag van de zin van zorg gaat de betrokkenen en hun beschikkingsmacht te boven" (83).¹²

12 Illustratief is in dit verband wat de psychoanalyticus P. Petersen optekent naar aanleiding van de succesvolle behandeling van een 'hopeloos' geval: zowel de behandelaar als de patiënte merken op dat het succes niet het resultaat was van hun contact, niet door henzelf 'gemaakt' was; zij schiepen er slechts de condities voor: "Das, was den Wandel zwischen uns und der Pat. Gestalt werden ließ, waren nicht wir. Auch die Pat. machte ihre Aktivität nicht. [...] Die Begegnung des Pat. mit seinem Gefährten ist etwas anderes als Heilung. Heilung geschieht aus anderen Sphären. Aber die dialogische Zeit der Therapeuten ist womöglich eine notwendige Voraussetzung dafür, daß sich in diesem Zwischen-Raum ein heilsamer Prozeß entfalten kann";

Aldus wordt duidelijk “dat er voor het beoordelen van zorg, en voor de daaraan verbonden verantwoordelijkheden, normen en criteria zijn waaraan de zorggever en zorgontvanger gebonden zijn” (78). Zij maken die normen en criteria niet eigenmachtig. Het goede waarop de zorg is gericht kan noch door de zorgdrager noch door de zorgontvanger definitief worden bepaald. Daarom is zorgen principieel begrensd en even principieel onvoltooibaar. Zo krijgen we het transcendente moment van zorgen in het vizier: “Het doel van zorg, het goede voor de ander, transcendeert de zorg zelf als een concrete, actieve relatie en activiteit” (90). Zorg kan en moet wel zo goed mogelijk de condities voor het goede scheppen, maar zij kan noch die condities noch het goede als het ware uit het niets ‘maken’. Zorg wordt gekenmerkt door een verwijzingsstructuur: zorgen verwijst naar een *transcendent doel* – het goede – dat het concrete handelen overstijgt en tegelijk oriënteert, richt.

Kan het transcendente moment van zorg nu nog verder bepaald worden? Kunnen we iets naders zeggen over datgene waarnaar de zorg verwijst? Het doet zich zoals gezegd voor als de *grondslag* van de zin van zorgen die de betrokkenen te boven gaat. Maar waar die grondslag in bestaat en hoe de relatie tussen zin, zorg en waardering verder begrepen moet worden, dat valt volgens Vorstenbosch niet uit te maken op basis van een formele analyse van zorg. Daarvoor is een inhoudelijke analyse nodig: “Het is waarschijnlijk dat de precieze aard van deze verwijzingsstructuur afhankelijk is van de zorgrelaties en met name de kenmerken van degene of datgene waar de zorg naar uit gaat” (83). Die zorgrelaties en kenmerken nu krijgen op een bepaalde manier gestalte in historische veranderende situaties. De omvattende betekenisvolle wereld waarin het transcendente moment, de altijd wijkende en tegelijk bepalende horizon van zorg, oplicht is die van voorgegeven, bemiddelende sociale en normatieve betekenskaders welke zelf weer historisch van aard zijn, onderhevig aan veranderingen en wisselende invloeden. Over die betekenisvolle wereld is weer van alles te zeggen, maar van een omvattende zijns-werkelijkheid die ook déze historische betekenskaders transcendeert en er tegelijk de grondslag van is, hebben we in Vorstenbosch’ filosofische analyse van zorg geen weet. Aan de hand van Vorstenbosch kunnen we niet verder komen dan de erkenning van een fundamentele, onontkoombare openheid in de historische werkelijkheid, de affirmatie van een immanente, horizontale (geen ‘verticale’, ‘religieuze’) transcendente dimensie in de zorg. De transcendente dimensie toont zich als de principiële begrensdeheid en onvoltooibaarheid van de situatie waarin het zorgen geschiedt; de fundamentele openheid doet zich voor als *negatie* van alle concrete bepaaldheid. Waarnaar die situatie open staat, dat kunnen we filosofisch gezien niet in positieve zin bepalen, zeker niet in religieuze termen want dat zou inhouden dat die transcendentie niet zomaar een ‘moment’ of ‘dimensie’ is van ons weloverwogen handelen maar ‘iets’ buiten ons waarmee we relationeel verbonden zijn, waartoe we ons niet slechts denkend maar in ons hele bestaan ook strevend, verlangend, vermoedend verhouden. We kunnen in de lijn van Vorstenbosch slechts

in: M. Josuttis (2000), *Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlaghaus, 170.

zeggen dat het doel van zorgen 'het transcenderende goede' is dat in ons kennen fungeert als een soort 'mentale reserve' bij alle concrete identificaties van het goede hier en nu, een soort 'eschatologisch voorbehoud' zonder eschaton – zo lijkt mij de conclusie.

Als dit inderdaad de conclusie is, dringen zich enkele vragen op. Wanneer individuele vormen van zelfverstaan en zelfwaardering bemiddeld worden door sociale en normatieve kaders die er de transcenderende gemeenschappelijke achtergrond van vormen, en wanneer die achtergrondkaders zélf van historische aard zijn, moeten we dan niet minstens de mogelijkheid serieus overwegen dat ook in die kaders, in die funderende achtergrond een vorm van collectief 'wensdenken' een (overheersende) rol kan spelen waarin geen of onvoldoende recht gedaan wordt aan wat werkelijk nodig is? Als we deze mogelijkheid inderdaad serieus moeten overwegen, moeten we in onze filosofische analyse van zorgen dan niet verder zoeken naar een transcenderende dimensie op grond waarvan we iets kunnen zeggen over wat 'werkelijk nodig' is, wat uiteindelijk 'goed' is, wat ook het historische collectieve (wens)denken overstijgt en normeert?

1.2 Het surplus van de liefde

Met de zojuist geformuleerde vragen voor ogen ga ik nu te rade bij wat Annelies van Heijst in haar zorgethische reflecties naar voren brengt.¹³ Ook daarin spelen de noties van menselijke waardigheid, begrensdheid en transcenderend perspectief van zorg een belangrijke rol. In haar zorgvisie zoals uitgewerkt in *Menslievende zorg* is de essentie, de uiteindelijke horizon van zorgverlening niet wat gewoonlijk 'helpen' genoemd wordt, niet 'verbeteren', "niet: oplappen of genezen, maar de praktijk van iemand bijstaan in diens nood en niet in de steek laten" (14). Funderend voor haar zorgvisie zijn twee waarden die zorgverleners, zorgontvangers en hun naasten bij alle sociale, culturele en levensbeschouwelijke pluriformiteit met elkaar verbinden: menswaardigheid en medemenselijkheid. "Zorg geven behoort volgens mij [...] gericht te zijn op het behoeden van de *waardigheid* van bezeerde en lijdende mensen en dient te bevorderen dat zij het besef en gevoel hebben dat ze er toe doen en *beminnenswaardig* zijn. Dit behóórt zo te zijn omdat goede zorg in wezen al zo ís: want dit soort zorg blijkt in de praktijk mensen goed te doen" (14; cursief van mij, HM)). De twee genoemde waarden verbinden niet slechts mensen in de zorg met elkaar, ze zijn ook onderling op een bepaalde manier verbonden. De waardigheid van bezeerde en lijdende mensen behoeden houdt het betonen van medemenselijkheid in, dat wil zeggen: ze zó bijstaan in hun nood dat zij zich niet in de steek gelaten voelen maar ervaren beminnenswaardig te zijn – en dit ook en juist dan als

13 Ik raadpleegde voor mijn weergave: A. van Heijst (2002), *Liefdewerk. Een herwaardering van de caritas bij de Arme Zusters van het Goddelijk Kind sinds 1852*, Hilversum: Verloren; id. (2003), 'Zorgen voor mensen om de liefde Gods', in: *Praktische Theologie*, 2003/4, 420-431; id. (2005) *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, Kampen: Klement; id. (2008) *Iemand zien staan. Zorgethiek over erkenning*, Kampen: Klement. In het vervolg van mijn tekst verwijs ik naar deze publicaties aldus: *Liefdewerk*; *Zorgen voor mensen*; *Menslievende zorg*; *Iemand zien staan*.

er niets concreets meer 'gedaan' kan worden. Zorg put zich niet uit in nuttige, doelmatige handelingen. Zorg is "wezenlijk meer dan louter een product, dienst of toepassing van vaktechnische excellentie" (123). Dat 'meer' is wat Van Heijst 'menslievendheid' noemt, behartiging van beminnenswaardigheid, want dat blijkt in de praktijk alle betrokkenen goed te doen. Het goede waarop de zorgverlening als uiteindelijk doel gericht is overstijgt hetgeen in concrete situaties 'bewerkt' kan worden. Zorg verlenen vindt zijn uiteindelijke norm in de fundamentele beminnenswaardigheid van de mens. "Idealiter gaan menswaardige en menslievende zorg hand in hand" (45).

Het gebruik van het woord *beminnenswaardig* in Van Heijsts principiële bepaling van aard en doel van de zorg is opmerkelijk. Het komt als zodanig niet voor in de uiteenzettingen van Vorstenbosch. In het register van zijn boek kom ik wel 'vriendschap' tegen maar 'liefde' niet. Toch zou dat voor de hand gelegen hebben gezien zijn kritiek op een rationeel denken over zorg vanuit een algemeen, universaliseerbaar kader: in dat denken worden algemene maatstaven en concrete praktijken van elkaar gescheiden wat ertoe leidt dat "zorg, met zijn connotatie van emotionele betrokkenheid en concrete karakter, niet gezien wordt als een morele houding" (150). Tegen dit denken vanuit een algemeen en universaliseerbaar kader brengt Vorstenbosch in, dat zorg juist pas komt kijken "bij meer concrete, aandacht vergende situaties en relaties" zoals ouder-kind- en vriendschapsrelaties (151). Maar hoewel hij zorg principieel relationeel denkt en erkent dat het daarin gaat om affectieve betrokkenheid bij mensen van vlees en bloed in een concrete situatie waarin we niet gemotiveerd worden door een abstract universeel model, waarschuwt hij toch meteen: "Zorg blijft overigens wel verbonden met algemene kenmerken van het morele zoals een zekere dwingendheid, verplichtendheid en gerichtheid op het goede voor de ander" (151). In dit verband is het veelzeggend, dat Vorstenbosch twee moderne 'iconen' van zorgzame betrokkenheid op medemensen in nood, Florence Nightingale en Moeder Teresa, wel noemt maar dan om ze in het hoofdstuk 'Zorg en macht' meteen tot voorwerp te maken van wat Van Heijst 'een hermeneutiek van de argwaan' noemt: "De positieve voorbeelden van persoonlijke zorg lijken eenduidig. Moeder Teresa en Florence Nightingale zijn mensen die letterlijk of figuurlijk heilig zijn verklaard. Toch hebben Hobbes en Nietzsche, om enkele filosofen te noemen, uitingen van zorg, medelijden en opoffering uitgelegd als vormen van machtsuitoefening en eigenbelang" (194).¹⁴

14 Zie voor de 'hermeneutiek van de argwaan': Van Heijst, *Menslievende zorg*, 359-369. In reactie op de argwanende kritiek op Moeder Teresa merkt zij op dat die argwaan zelf te wantrouwen is, omdat die "fungeert als een hermeneutiek van de eerste en meteen ook de laatste instantie" en daarmee pretendeert alles te zeggen wat over zorgzame inzet te zeggen zou zijn; er is natuurlijk kritiek mogelijk op de intenties of de deugdelijkheid van de verleende zorg, maar zorgzaam engagement moet als zodanig waardevol geacht worden omdat het een goed is voor degene om wie het in zorg eerst en vooral gaat, "gezien vanuit het oogpunt van degene die het alleen niet redt"; "Iemand die zich het lot aantrekt van anderen verdient dus moreel krediet, zeker van omstanders die zelf zo'n engagement niet aangaan. Want de zorgende toewending is beter dan onverschilligheid of afwezigheid. In de morele beoordeling van zorg dient kortom eerst het 'dat' van de toewending te tellen, vervolgens kan in tweede instantie aan zorgverleners worden gevraagd te reflecteren op hun intenties, gezindheid, beweegredenen of motieven. De hermeneutiek van de argwaan is dus gepast als hermeneutiek van de tweede instantie, niet van de eerste instantie" (368-369).

Waar Vorstenbosch datgene wat mensen verbindt uiteindelijk toch in termen van het algemeen menselijke recht op erkenning van 'waardigheid' formuleert, biedt Van Heijst "een andere kijk op wat mensen bindt. Dat bindende is niet alleen vervelende afhankelijkheid, of neutrale interdependentie, maar ook liefdevolle aanhankelijkheid" (*Menslievende zorg*, 39).

Vanwaar dit opmerkelijke verschil tussen Vorstenbosch en Van Heijst? Mijns inziens hangt het samen met drie aspecten van de manier waarop Van Heijst over zorg nadenkt. Ten eerste: in haar zorgethische reflecties speelt de christelijke traditie van 'caritas/liefde' een duidelijke rol. Een bepaalde gestalte van deze traditie onderzocht ze nauwgezet in haar studie over het 'liefdewerk' van de Arme Zusters van het Goddelijk Kind.¹⁵ Deze traditie scherpt haar blik voor een dimensie in zorgen die het denken daarover in termen van 'menswaardigheid', van 'recht en rechtvaardigheid' tegelijk fundeert en overstijgt. Op enkele vluchtige vermeldingen na ontbreekt deze traditie in het betoog van Vorstenbosch.¹⁶ Ten tweede: bij alle nauwgezette analyses van het alledaagse woordgebruik en de betekenisdimensies van 'zorg' heeft Vorstenbosch veel minder dan Van Heijst de feitelijke zorgpraktijken voor ogen waarin mensen heel concreet – aan den lijve, met hart en ziel – ervaren waarom het uiteindelijk gaat, wat werkelijk nodig is, wat mensen echt 'goed' doet. Terwijl Vorstenbosch in zijn zorgethische reflecties meer te werk gaat als analytisch filosoof, ziet Van Heijst haar participatie in het denken over zorg als die van een "inheemse informant" (*Menslievende zorg*, 47). En ten slotte: anders dan Vorstenbosch verwerkt Van Heijst in haar denken uitdrukkelijk inzichten uit filosofische en theologische vrouwenstudies over zorgpraktijk en zorgethiek. De eerste twee zojuist genoemde aspecten, ten nauwste met elkaar verbonden, diep ik hieronder uit om duidelijk te krijgen waarom Van Heijst de notie 'beminnenswaardig' gebruikt en wat dat oplevert voor onze zoektocht naar de transcendente dimensie in de inzet voor mensen in nood.

Van Heijst verhuult niet dat zij in haar zorgethische vertoog put uit de christelijke traditie. Integendeel, het is haar juist veel aan gelegen in de hedendaagse zorgpraktijk en het filosofisch denken daarover de zeggingskracht en reikwijdte van de christelijke traditie van 'liefde/caritas' in het licht te stellen. Wat zij in haar werk beoogt duidt zij in haar artikel *Zorgen voor mensen om de liefde Gods* onomwonden zó aan: "denken over zorg her-

15 Intussen verscheen over deze traditie een prachtig en omvangrijk werk dat ik niet meer in mijn studie heb kunnen verwerken: A. van Heijst, M. Derks en M. Monteiro (2010): *Ex caritate. Kloosterleven, apostolaat en liefdewerken van actieve vrouwelijke religieuzen in Nederland in de 19e en 20e eeuw*, Hilversum: Verloren.

16 In zijn uiteenzetting over 'Levenskunst en de zorg voor het zelf' verwijst Vorstenbosch naar "de Antieke en christelijke filosofische traditie" als tegengesteld aan de 'moderne traditie' met haar sterke nadruk op "de tegenstelling tussen het niet-morele eigenbelang en het morele, altruïstische motief" (153). Hij gaat echter niet nader op de christelijke traditie in en beperkt hij zich tot de opmerking "De Joods-christelijke opvattingen over naastenliefde en gastvrijheid geven inhoud aan de zorg die betrokken is op anderen" (155). Wat in die traditie gezegd wordt over zorg voor het eigen (ziele)heil als morele en religieuze waarde blijft bij Vorstenbosch onvermeld. Hij rondt zijn studie af met een beschouwing over 'Zorg en rechtvaardigheid', terwijl Van Heijsts *Liefdewerk* eindigt met een beschouwing over 'het surplus van de liefde' en het slothoofdstuk van *Menslievende zorg* getiteld is: 'Van zelfopoffering naar gecompasseerdheid'.

formuleren vanuit de woordenschat der liefde" (422). In haar boek *Liefdewerk* gebruikt zij het begrip 'zorg' als "synoniem met liefdadigheid of caritas" (24).¹⁷ Van Heijst realiseert zich natuurlijk dat deze oude woorden uit de gratie zijn geraakt, maar bezigt ze toch in de overtuiging dat die – bij alle verschil in vormgeving en organisatie – naar dezelfde menselijke realiteit verwijzen als het hedendaagse woord zorg. Dat zij de taal der liefde in het hedendaags spreken over zorg inbrengt wordt ingegeven door haar bekommernis om de plaats van de subjecten van zorg en hun ervaringen en behoeften in hedendaagse zorgpraktijken.¹⁸ Met het oog op 'het goede' van deze subjecten en van heel de samenleving stelt zij in haar zorgethisch denken de waarde en betekenis van zorgzame betrokkenheid, het verplichtende van het kwetsbare, de dynamiek van geven en ontvangen centraal. Aldus keert zij zich uitdrukkelijk tegen een modern denken over zorg dat gekenmerkt wordt door een verabsoluteerd autonomiebegrip, eenzijdige nadruk op professionalisering, bureaucratisering en economisering. Daarin ziet Van Heijst een voor de zorg – dat wil zeggen: voor de beide subjecten van de zorg, zorgontvangers én zorggevers – schadelijke objectiverende visie op de mens en op de dynamiek van geven en ontvangen doorwerken, alsof zorgen te reduceren zou zijn tot de tweepolige ruildynamiek van 'gelijk oversteken': do ut des, ik geef opdat jij mij geeft, waarbij 'ik' en 'jij' opgevat worden als twee gelijkelijk autonome en zelfredzame individuen. "Zorg heet tegenwoordig – in markttermen – 'een product', met alle negatieve gevolgen van dien voor de zorgverhouding. Deze wordt niet meer als een menselijke betrekking opgevat waarvan de behoefte van de één de kern uitmaakt, maar als een ruilverhouding" (427). Dit is schadelijk voor de zorgontvangers want die ervaren zich niet als mens serieus genomen. Zij worden gezien als 'object' van zorg, voelen zich behandeld als een nummer. Het is ook schadelijk voor de zorgverleners. Zij worden geacht een 'product' te leveren dat 'geobjectiveerd' kan worden in rationeel meetbare termen van tijd en geld.¹⁹ Hierdoor raken zorgverleners "gefrustreerd omdat ze aanvoelen dat meer en iets anders nodig is dan technocratische en economische rationaliteit. Meestal hebben ze een helpend of zorgend beroep gekozen, en scheppen ze er plezier in, omdat ze 'mensen willen helpen'. In de praktijk wordt hen dat moeilijk of zelfs onmogelijk gemaakt. Wat professionals in hun werk hopen, kunnen ze in deze professionaliteitsopvatting niet op

17 Zo ook E. Borgman (2008), '....want de plaats waarop je staat is heilige grond'. *God als onderzoeksprogramma*, Amsterdam: Boom, 77 (verwijzing voortaan: *Want de plaats*).

18 Zie voor het belang van de juiste taal voor de zorgpraktijk en het denken daarover Van Heijsts verwijzing naar Verkerk: "Marian Verkerk betoogde in haar oratie op het toen nog jonge vakgebied van de zorgethiek anno 1995: 'Het eigene van mens-zijn ligt in het besef dat wij op elkaars hulp kunnen vertrouwen wanneer de nood aan de man is'. Dit besef heeft volgens Verkerk een grondslag in de natuurlijke gemeenschappelijke identiteit die mensen met elkaar delen, maar enkel wanneer dat gegeven wordt aangevuld met een bepaalde taal waarin ons mens zijn en samenleven gestalte krijgt. Want door die taal weten we pas waarop we elkaar kunnen aanspreken. Om het belang van taal aan te geven, citeerde Verkerk Michael Ignatieff: 'We need words to keep us human'" (*Menslievende zorg*, 262).

19 "Zorg is *do ut des* geworden: wie zorgt ontvangt salaris en daarmee uit. Het 'meer' in de ervaring van degenen die zorg geven en ontvangen, kan in dit model niet meer op begrip gebracht worden", *Liefdewerk*, 294.

begrip brengen als relevant" (428). Hun elementaire 'willen helpen' en hun vermoeden en verlangen, hun hoop, zo zelf een beter mens te worden (niet alleen 'goed doen' maar ook en meer nog: 'goed zijn'), worden niet naar de intrinsieke waarde ervan gehonoreerd.²⁰ Van Heijst verzet zich principieel tegen dit denken over zorg dat in de moderne cultuur diep geworteld is en breed gedragen wordt.

Haar principiële verzet houdt nu volgens mij in, dat zij de 'omvattende betekenisvolle wereld' onder kritiek stelt waarin Vorstenbosch, op abstract denkniveau, het 'transcendente moment' van alle concrete zorgverlening ontwaarde: het geheel van relaties, houdingen en geschiedenis waarin de zorghandeling gesitueerd is. Die omvattende betekenisvolle wereld levert heden ten dage inderdaad een sociaal en normatief kader dat voor de 'moderne' zorgpraktijk als transcenderende betekenisbemiddelende achtergrond fungeert. Maar de betekenis die daarin bemiddeld wordt blijkt niet te stroken met wat de subjecten van zorg feitelijk als 'echt van betekenis' ervaren, beantwoordend aan wat in zorg blijkbaar 'werkelijk nodig' is. Met een beroep op deze ervaring van wat in de praktijk goed blijkt te doen bedrijft Van Heijst 'cultuurkritiek', niet vanuit een abstract algemeen interpretatiekader waarin het beslissende normatieve begrip van het goede op voorhand al gegeven is. Op het eerste gezicht lijkt met dit beroep op de concrete historische praktijk van menslievendheid, van behartiging van beminnenswaardigheid, het spreken over een transcendente dimensie waarnaar de concrete zorg verwijst als uiteindelijk betekenisverlenende en normerende werkelijkheid in de lucht te hangen. Die praktijk is immers zelf de werkelijkheid die onthult wat onder goede zorg verstaan dient te worden: zorg behoort menslievende zorg te zijn omdat goede zorg blijkens de ervaring in wezen zo is; voor de erkenning van dit 'behoren' kun je het, zo schijnt, zonder de notie van een transcendente verwijzing stellen. Maar deze schijn bedriegt. Juist wanneer we met Van Heijst goed kijken naar de ervaringen die in de concrete zorgpraktijk worden opgedaan, krijgen we het 'goede' dat het transcendente doel van zorg is duidelijker en in meer positieve zin in beeld. Het goede dat in zorg behartigd moet worden wordt immers onvoldoende gehonoreerd in de hedendaagse notie 'waardigheid' van de mens. Recht doen aan de menselijke waardigheid is inderdaad principieel noodzakelijk, maar de hen toekomende waardigheid werkelijk erkennen vergt méér. Het vereist dat ieder mens als fundamenteel beminnenswaardig wordt bejegend. In dit perspectief gezet kan het transcendente doel van zorg (Van Heijst gebruikt in het kader van haar vertoog deze termen overigens zelf niet) bepaald worden als: de erkenning en behartiging van de *beminnenswaardigheid* van de mens.²¹ Ik diep deze doelbepaling in enkele stappen uit.

In haar kritiek op de moderne zorgopvatting brengt Van Heijst, zoals vermeld, de christelijke caritastraditie in waarvan het liefdewerk van de Arme Zusters van het Goddelijk Kind in de tweede helft van de 19^e en de eer-

20 In termen van Haslinger (zie het volgende hoofdstuk, par. 1.2) gezegd: Van Heijst klaagt het 'object-denken' in de moderne zorg aan.

21 Zie voor een uitvoeriger uiteenzetting over 'erkenning': A. Van Heijst, *Iemand zien staan*, 29-58.

ste helft van de 20^e eeuw een uitingsvorm was. Zij brengt die in omdat zij die voor het hedendaagse zorgen betekenisvol acht. Voordat ik weergeef wat zij daarin betekenisvol acht plaats ik eerst een opmerking.

In wat zo dadelijk volgt wordt in positieve, 'verheven', termen over het liefdewerk van de zusters gesproken. Echter: het was in de praktijk allerminst alles goud wat er blonk. In reacties van voormalige pupillen op haar boek *Liefdewerk* vernam van Heijst regelmatig verdriet en grote boosheid over ervaren liefdeloosheid en uitingen als 'De zusters hielden niet van mij, ze zagen mij niet maar Jezus!'. In *Liefdewerk* (29-50) vermeldt en doordenkt Van Heijst overigens zelf het negatieve oordeel dat Gerard van Westerloo in diens verhaal van over zijn moeder Roosje velt over de zorg van de zusters. Van Heijst citeert diens aanklacht: "Voor deze kinderloze, ongehuwde vrouwen is de opvoeding van de meisjes geen *doel*, maar een *middel*. Ze zijn geen 'moeders' die trots zijn op hun kroost, integendeel. Ze zijn vrouwen die zich door met de kinderen om te gaan 'vernederen' in de hoop dat het hen zal verheffen in de ogen van de Heer. Het is hun ultieme proeve van zelfwegcijfering, het overtuigende bewijs van hun liefde, niet voor de weesmeisjes, maar voor de denkbeeldige Echtgenoot die naar de naam Jezus luistert", en merkt daarbij op: "Een zwaarder verwijt is nauwelijks denkbaar" (48). Dat zelfs dit (vervreemdende) ideaal nog tot voor kort in de praktijk ver te zoeken was, blijkt o.m. uit het schokkende rapport van mei 2009 over structureel kindermisbruik op katholieke scholen in Ierland.²² Dat deze uiterst beschamende praktijk endemisch is in de r.-k. kerk in vele (alle?) landen, ook in Nederland, is intussen openbaar geworden. Desondanks is de onderstaande weergave van het 'liefdewerk' van de zusters positief getoonzet. Dat dit terecht zo gebeurt laat Van Heijst juist zien in haar kritische analyse van wat de zusters voor ogen stond. En meer in het algemeen kan hierbij overwogen worden, dat de verontwaardiging over ervaren liefdeloosheid ons als een soort 'contrastervaring' opmerkzaam maakt op datgene wat ten diepste onmisbaar is en precies daarom zo pijnlijk gemist wordt.²³ Inderdaad: corruptio optimi pessima, het bederf van het beste is het slechtste. Maar juist daarom is het noodzakelijk te trachten datgene wat het beste is (het optimum) voortdurend en telkens opnieuw en zo goed en kwaad als het kan te vrijwaren van bederf en in ere te houden, in te oefenen en te cultiveren.

22 Zie: www.childabusecommission.ie. In *Menslievende zorg* plaatst Van Heijst misstanden in de religieuze zorgverlening in het perspectief van de 'sacrificiële lijdensverheerlijking' die deel uitmaakte van de kloosterlijke levenswijze: "In allerlei zuster- en broedercongregaties waarin de liefdewerken werden beoefend heeft dit een tweeslachtige houding tegenover het lijden gevoed. Zorgdragers kregen te verstaan dat hun eigen lijden ergens goed voor was, en hebben vervolgens in hun zorgpraktijk soms lijden toegevoegd door discipline, rigoureuze maatregelen, of lijfstraffen; zo blijkt uit vergelijkend onderzoek over liefdadige zorg in Australië, Canada en Ierland" (387).

23 Vgl. in dit verband ook: Joop Martin (2009), *Ik wilde mij geborgen weten*, Leeuwarden: Elikser

Wat Van Heijst in het liefdewerk van de zusters betekenisvol voor het hedendaagse zorgen vindt is dit: ze verleenden hun zorg niet met het adagium 'voor-wat-hoort-wat' voor ogen, maar vanuit generositeit. De oorsprong van dit liefdewerk, de grond van deze weldadigheid, was ten diepste religieus: de gegevenheid van Gods schepping aan de mens. "Zij hoefden niet evenredig te worden betaald voor hun inspanningen, zoals in de tweepolige economische dynamiek van geven en ontvangen gebruikelijk is, maar zij schonken hun zorg vanuit hun religieuze driepolige dynamiek van geven en ontvangen, uit naastenliefde en om de liefde Gods" (*Zorgen voor mensen*, 427). Voor de liefdadige religieuzen "ging hun hele onderneming terug op de genereuze en gratuite liefde van God voor hen. Wat zij voor hun medemens over hadden, was een respons op de liefde die zij geloofden van God reeds te hebben ontvangen en tot in eeuwigheid te zullen ontvangen" (425). Zij verrichtten hun inzet 'pro Deo' en vatten hun liefdewerk blijkens hun kloosterregel op als een vorm van *eredienst*.²⁴ Dat zij hun werken van barmhartigheid 'pro Deo' verrichtten betekent dus niet alleen dat de zorg in economische zin 'gratis' werd verleend, het ging ook en veeleer om 'gene-reus geven', om een overdadig schenken, de gave van een 'surplus'. Dit surplus wordt in de christelijke traditie aangeduid met het woord *genade*: naar christelijke overtuiging kan een mens in leven en dood niet zonder genade. Daarvan is men zich van oudsher in de christelijke zorgpraktijken bewust geweest; kenmerkend daarvoor "was dat zorg voor lichaam en ziel twee facetten waren van één zorgaanbod. Uiteindelijk ging het om het welbevinden van heel de mens, niet om het repareren van een deelaspect" (422).²⁵ In dit religieuze perspectief van 'heel de mens' is te begrijpen dat in de regel en constituties van de zustercongregatie zo grote aandacht gegeven werd aan het eeuwige leven en het zielenheil. De zorgvisie van de religieuzen "berustte op een rangorde tussen fysiek en spiritueel welzijn, aards en hemels bestaan, die haaks staat op hedendaagse zorgvisies. Voor de zusters was het welzijn van de ziel oneindig belangrijker dan het vergankelijke leven. Ze verstrekten hun zorg vanuit die optiek. De einder van hun zorgende inspanningen was de hemelse zaligheid en het eer bewijzen aan God" (*Liefdewerk*, 198).

Zoals gezegd is Van Heijst er zich zeer wel van bewust, dat deze christelijke caritastraditie met het haar eigen transcendente perspectief in onze pluriforme en gesecculariseerde cultuur niet zomaar hernomen kan worden. Maar gezien de ervaringen van zorgverleners en zorgontvangers in de

24 "Over de liefdewerken werd in de *Regel* op drie manieren gesproken. Ze waren een manier om God te eren. De zusterlijke zorg was zelf een soort eredienst: alles gebeurde *pro Deo*, voor God en omwille van God. Vervolgens waren de liefdewerken een instrument tot zelfheiliging voor de religieuze, naast ascese ofwel boetvaardigheid en de geloftenbeleving. Ten slotte waren de liefdewerken een manier om anderen tot God en de hemelse zaligheid te brengen" (*Liefdewerk*, 199).

25 Daarom – zo merk ik op, vooruitlopend op wat later volgt – correspondeerden in de christelijke traditie aan de zeven lichamelijke werken van barmhartigheid de zeven geestelijke werken van barmhartigheid. Daarom was de liefdadigheid tegelijk ook apostolaat (meewerken aan de zending van de kerk) en pastoraat (weliswaar niet in formele zin doch inhoudelijk 'ziel-zorg'): bemiddeling van Gods genadige liefdewerk voor héél de mens.

hedendaagse zorg en haar ervaringen in trainingen aan professionals in zorginstellingen onderneemt zij met recht en reden de poging het denken over zorg vanuit die traditie te zodanig te herformuleren, dat de wezenlijke elementen ervan verstaanbaar en hanteerbaar worden ook voor de diegenen die niet in die traditie staan. Mede in het licht van die ervaringen meent zij "dat een nieuwe zorgvisie niet moet worden gebaseerd op welke exclusief gelovige overtuiging dan ook, maar wel kan worden gevoed vanuit diverse levensbeschouwingen wanneer eenmaal gezamenlijke grond gevonden is. Die grond is er, want ligt in de praktijken zelf. Nodig is alleen een breed verstaanbare taal waarop ieder vanuit de eigen achtergrond of herkomst kan inpluggen" (*Menslievende zorg*, 15).

In haar werk zet Van Heijst zich dus aan de uitvoering van een programma van herformulering van de christelijke caritastraditie met het oog op een breed verstaanbare taal. In dit kader vervangt zij, om op voorhand onbegrip en afweer te voorkomen, het christelijke begrip 'naastenteliefde' (met zijn connotatie van Godsliefde) door het woord 'menslievendheid'. Maar wie nu zou menen dat Van Heijsts herformuleringsprogramma simpelweg neerkomt op een soort secularisatieoperatie (haal elke verwijzing naar God als transcendente instantie weg uit de caritas en je houdt zoiets als een algemeen aanvaardbare naastenteliefde over), vergist zich. Zij voert het woord 'menslievendheid' met name in op grond van een zwaarwegende ethische overweging: "Het ethisch beslissende verschil dat volgens mij in de zorgsector gemaakt moet worden, ligt niet in de keus tussen 'kale naastenteliefde' ófwel 'naastenteliefde met Godsliefde erbij', maar tussen 'kale en economische doelrationaliteit' óf 'menslievende zorg'" (15-16). Van Heijsts programma van herformulering behelst dus iets anders dan het zondermeer vervangen van beladen en onverstaanbaar geworden woorden uit de christelijke caritastraditie door 'moderne' begrippen. Zij voert een programma van 'herwaardering' van de christelijke caritastraditie uit, teneinde datgene wat in de zorgpraktijken feitelijk als waardevol ervaren maar niet als zodanig erkend wordt als van hoogste waarde te kunnen honoreren. Onderdeel van dit programma is dat ze, ten behoeve van een adequaat zicht op en passende behartiging van het goede dat in de zorg gediend moet worden, de zorgpraktijk van de door haar onderzochte zustercongregatie herwaardeert in het kader van het moderne denken over de waardigheid van de mens en aan de hand van een analyse van het beginsel van wederkerigheid in het menselijk verkeer.

Dat de zorgpraktijk van de religieuzen herwaardering verdient hangt samen met de 'depreciatie' die hun liefdewerk vanaf ongeveer de jaren zestig van de vorige eeuw in de kerk en in de maatschappij, en overigens ook in eigen kring, ten deel viel (*Liefdewerk*, 267-282). In de kerk kregen de zusters te horen, dat zij méér dan tot liefdewerken tot 'apostolaat' geroepen waren: medewerksters aan de verkondiging van het geloof en de zielzorg dienden zij te zijn in een tijd waarin de kerk haar greep op de wereld begon te verliezen.²⁶ In de maatschappij (en dit is tot hier gekomen op onze

26 Van Heijst citeert uit een toespraak die kardinaal Montini (de latere paus Paulus VI) in

zoektocht belangrijker) won de overtuiging alom veld, dat een 'goede' samenleving niet met liefdewerk gediend is maar met rechtvaardige structuren, gebaseerd op burgerrechten, sociale rechten en mensenrechten. In het denken over en bouwen aan een 'goede' samenleving en de daartoe dienende 'goede' zorg werd het taalspel van de liefde vervangen door dat van het recht: recht op erkenning van 'de waardigheid van de mens'. "Caritas was iets uit de oude doos en deed denken aan bedeling en afhankelijkheid. De overheid moest nu de zwakkeren hun sociale rechten garanderen [...] tegenover bedeling was recht komen te staan" (273).²⁷ Tegen deze minachting van het liefdewerk voert Van Heijst nu aan: wat de religieuzen met alle gebrekkigheid van dien in hun liefdewerk deden was datgene wat (later) in het pleidooi voor erkenning van rechten van de mens en menselijke waardigheid de agenda ging bepalen: kansarme of uitgesloten mensen insluiten in de (katholieke) gemeenschap. "Ze herdefinieerden, met andere woorden, de sociale werkelijkheid, zodat mensen naar wie verder niemand omkeek er wel toe gingen doen" (288). Door religieuze liefde gedreven zetten de liefdadige zusters (zoals ook talloze broeders en paters) zich onverplicht en belangeloos in voor hen onbekende medemensen, bewerkten daarmee sociale veranderingen op materieel en moreel vlak, en droegen aldus in belangrijke mate bij aan de grondslag van het moderne rechtsbewustzijn. Daarom kan Van Heijst hun inzet inschrijven in "bewegingen voor rechten van de mens en behoud van menselijke waardigheid" (292). Dit is één kant van de herwaardering van de religieuze zorgpraktijk: de inzet voor mensenrechten en menselijke waardigheid kan niet uitgespeeld worden tegen liefdewerk. Een andere kant is, dat deze herwaardering gevolgen heeft voor ons denken over menselijke waardigheid: we kunnen ons daarin niet beperken tot de dimensies van recht en rechtvaardigheid. De zusters immers verrichtten hun inzet in naam der liefde, zij noemden hun zorg 'liefdewerk'. Wat wordt daarmee anders of zelfs méér gezegd dan in de notie 'waardigheid'?

Het hedendaagse denken over de waardigheid van de mens werd in de declaratie van de rechten de mens (1948) exemplarisch verwoord in de preambule over de gelijke waarde en evenwaardigheid van alle mensen. "De gedachte daarachter is dat mensen hun waardigheid niet hoeven te verdienen of verwerven door te voldoen aan welke criteria dan ook. Ieder mens

1961 voor vrouwelijke religieuzen hield deze veelzeggende woorden: "Jullie zijn reeds betrokken bij de opvoeding, de dienst aan hulpbehoevenden, in de school en aan het ziekbed. Maar de kerk zegt: 'Nog meer, mijn dochters!'. Jullie zijn in staat nog meer te doen en nog meer te geven. [...] De hedendaagse roeping van zusters is: medewerksters te worden in de zielzorg. Ook jullie zijn geroepen, redsters van zielen te worden, niet alleen verzorgsters van het lichaam of opvoedsters van kinderen. Jullie zijn nu in staat deel te nemen aan het grootste van alle liefdewerken, want de Heer heeft gezegd: 'Er bestaat geen grotere liefde dan het eigen leven weg te geven voor de eigen broeders' en dat is het liefdewerk van de priester, het liefdewerk van eenieder die het op zich neemt een zielenherder te worden" (*Liefdewerk*, 271-272).

²⁷ Mede onder invloed van het denken van theologen als Congar, Chenu, Rahner en Schillebeeckx, en van de politieke, feministische en bevrijdingstheologie vond deze omslag van 'caritas' naar 'recht' ook in de kerk plaats. Er ontstonden in de jaren '60 en '70 alom in parochies groepen 'kerk en samenleving' die zich afzetten tegen de aanpak van de traditionele caritasinstellingen. Van de religieuzen werd nu verwacht dat zij voorop moesten lopen "bij structurele maatschappelijke veranderingen" (*Liefdewerk*, 278).

is drager van waardigheid en daarom in het mensenrechtenvertoog een potentieel rechtssubject" (*Menslievende zorg*, 248). De notie 'waardigheid' verwijst ons dus naar het referentiekader van recht en respect. Waardigheid betekent: "Als mensen zijn we allen aan elkaar evenwaardig en is eenieder volwaardig" (44). Daarom heeft ieder mens, ongeacht zijn of haar situatie, recht op zorg. "Dat recht steunt tot op zekere hoogte op de ruilrechtvaardigheid tussen gelijken (in het zorgverzekeringsstelsel), maar vindt tevens een basis in de verdelende rechtvaardigheid die door de overheid wordt gewaarborgd" (248). Dit referentiekader van het recht volstaat evenwel niet om werkelijk 'recht' te kunnen doen aan de menselijke waardigheid. Want: hoe werkt dat referentiekader nu eigenlijk in de praktijk, hoe gaat het er daarin concreet (vaak) aan toe? Hoe staat het met de erkenning van de menselijke waardigheid als bijvoorbeeld bewoners van verpleeghuizen "op een 'pyamadag' niet in de kleren worden geholpen? [...] Waardigheid moet ook worden verwerkelijkt doordat aan afhankelijke mensen eer wordt bewezen en zij met zorgzaamheid en hartelijkheid worden omringd. Wil hun menselijke waardigheid niet virtueel blijven dan moet er zo met hen worden omgegaan dat zij zich waardevol wéten en ook voélen. Het cognitieve is niet genoeg, het gevoelsmatige hoort daar noodzakelijk bij. Dat gebeurt niet als ze in hun naakte behoefte worden teruggeworpen op zichzelf." (44-45). Regels, hoe rechtmatig formeel gezien ook, kunnen mensen wel degelijk in hun waardigheid miskennen en krenken. Mensen die zijn aangewezen op zorg moeten worden gerespecteerd in hun 'rechtmatige' waardigheid, dat staat voorop. Maar ze hebben er minstens zoveel behoefte aan dat men van harte op hen betrokken is, dat men zich oprecht om hen bekommert, dat ze anderen werkelijk ter harte gaan, dat men ze graag ziet. Daarom is méér dan het referentiekader en de taal van het recht vereist, ook het kader en de woordenschat van de liefde zijn nodig. Mensen dienen in hun beminnenswaardigheid erkend te worden om het 'goede' dat in de zorg gediend wordt naar zijn diepste aard te kunnen honoreren. Precies dit 'goede', de beminnenswaardigheid van de mens, beweegt zorgverleners, staat hen voor ogen en houden zij in ere wanneer zij zeggen "dat ze hun werk doen 'omdat ze van mensen houden', of soortgelijke woorden" (*Iemand zien staan*, 57-58).²⁸

De notie 'beminnenswaardig' moet in de zorgpraktijk en in het denken ingebracht worden omdat ze ten eerste zegt, dat deze concrete zorgbehoeftige mens zó 'goed' bejegend moet worden dat die hartelijkheid, menslievendheid kan ervaren, dat hij/zij inderdaad kan ervaren beminnenswaardig

28 Van Heijst vervolgt: "Mij lijkt de woordkeus van de professionals opmerkelijk, omdat je die overal kunt horen en dus vrij constant is, terwijl de woordkeus haaks staat op hoe ze over hun werk leren denken binnen het heersende professionaliteitsjargon. Blijkbaar verwoorden ze een ervaring die ze in de praktijk opdoen en die wezenlijk is, al past het een doorgewinterde professional eigenlijk niet om zulke woorden te gebruiken. Dat ze toch deze woorden kiezen is weerbarstig, en dat moet betekenis hebben. Ik heb een professional nog nooit horen zeggen: 'Ik doe dit werk omdat ik zoveel respect heb voor mensen die net als ik gelijke rechten hebben'. Of: 'Ik doe dit werk omdat ik de zwakken in de samenleving zo bijzonder waardeer'. Maar ze zeggen, bijna verontschuldigd, 'Ik houd nu eenmaal van mensen'. Of: 'Ik vind het leuk om iets voor iemand te doen'" (58).

te zijn en te blijven, wat er ook gebeurt, ook al kan de zorgverlener niets anders meer doen dan 'er zijn'. Ze zegt ten tweede, dat degene die zich in zorg om een ander bekommert in beginsel het vermogen gegeven is om aan die beminnenswaardigheid recht te doen, om inderdaad 'te beminnen', ook al is hij/zij zich er niet (precies) van bewust wat de bron van dat vermogen is. En ten slotte: zoals iemand de eigen waardigheid 'redt' door de bedreigde waardigheid van de ander te erkennen én relationeel te herstellen, zo 'actualiseert' een mens de eigen beminnenswaardigheid wanneer hij/zij de ander als beminnenswaardig probeert te bejegenen. De één kan geen beminnenswaardigheid claimen als hij met droge ogen aanziet dat de ander eronderdoor gaat (vgl. *Menslievende zorg*, 256). Wanneer de beminnenswaardigheid van de mens, hoezeer verduisterd ook, en het menselijk vermogen om te beminnen niet worden gecultiveerd, komt geen mens tot zijn recht, verkommert de zorg en lijdt de humaniteit van heel de samenleving schade.

Tot zover heb ik twee kanten van Van Heijsts herwaardering van de christelijke caritastraditie in de gestalte van het religieuze 'liefdewerk' in de tweede helft van de 19^e en de eerste helft van de 20^e eeuw belicht, twee aspecten ervan uitgediept. Enerzijds houdt de herwaardering in dat de hedendaagse inzet voor de menselijke waardigheid niet kan worden uitgespeeld tegen wat vroeger liefdewerk heette; die liefdewerken moeten integendeel 'ingeschreven' worden in de inzet voor het behoud van menselijke waardigheid. Anderzijds houdt de herwaardering in: om de ervaringen in de hedendaagse zorgpraktijk te kunnen honoreren moet zorg als liefdewerk gewaardeerd worden. En dit impliceert dat het uiteindelijke doel van zorg geherformuleerd moet worden: inzet voor het behoud van waardigheid vereist erkenning en behartiging van de menselijke beminnenswaardigheid. Er zit echter nóg een kant, nog een ander aspect aan Van Heijsts herwaardering van het liefdewerk. Daarop duidt hetgeen ik zojuist opmerkte over de betekenis die het behartigen van de beminnenswaardigheid van de ander voor de zorgverleners zélf heeft: dat doet ook henzelf goed, zij plukken er ook zelf de positieve vruchten van, voor hun liefdevolle bejegening krijgen zij iets waardevols terug, iets anders dan het salaris dat zij voor hun werk ontvangen. Hiermee kom ik bij het volgende onderdeel van Van Heijsts programma van herwaardering van de christelijke caritastraditie: een herwaardering van het liefdewerk aan de hand van een analyse van het beginsel van 'wederkerigheid' in het menselijk verkeer. Die wederkerigheid blijkt niet naar het model van een tweepolige relatie met een duale dynamiek maar als driepolige relatie met triadische dynamiek gedacht te moeten worden. Op deze analyse ga ik nu in om te bezien wat die oplevert voor onze zoektocht naar transcendentie in de gewoon-menselijke inzet voor mensen in nood.

2 Transcendentie in een driepolige relatie

Zoals eerder aangegeven verleenden de religieuzen wier praktijk Van Heijst onderzocht hun zorg niet met het adagium 'voor-wat-hoort-wat' voor ogen, maar vanuit generositeit. Voor hun inspanningen verwachtten zij geen 'evenredige' tegenprestatie. In hun inzet ging het hen niet om een 'weder-

kerigheid' in die zin, dat de degenen aan wie zij zich wijdden hen direct, gelijkelijk, met passende munt zozegegd, zouden compenseren. Zij gaven hun zorg – hun aandacht, tijd, energie, ja hun leven – uit liefde, om niet, genereus. Maar dit houdt niet in, dat de zusters van hun liefdewerk helemaal niets voor zichzelf hoopten te verkrijgen. Integendeel, ze hoopten door het betonen van naastenliefde hun 'ziel' te redden, hun eigen 'heil en zaligheid' te dienen: voor eeuwig te mogen leven in Gods liefde. "De einder van hun zorgende inspanningen was de hemelse zaligheid en het eer bewijzen aan God" (*Liefdewerk*, 198). Ze waren er zich terdege van bewust, dat zij in het verkeer met degenen aan wie zij hun leven wijdden tegelijk met 'een derde' verkeerden: God die hen eerder onverdiend met leven en liefde begiftigd had, wiens gift zij doorgaven in hun liefdewerk waarvoor zij door God in zijn eindeloze genadige liefde 'beloond' zouden worden. "Wat zij voor hun medemensen over hadden, was een respons op de liefde die zij geloofden van God reeds te hebben ontvangen en tot in eeuwigheid te zullen ontvangen" (*Zorgen voor mensen*, 425). In hun liefdewerk is dus een bepaalde wederkerigheid te onderkennen, door Van Heijst de "religieuze driepolige dynamiek van geven en ontvangen" (427) genoemd, een vorm van "triadische wederkerigheid" (*Liefdewerk*, 293).

2.1 De dynamiek van geven en ontvangen

In de hedendaagse zorgpraktijk, in het moderne denken en spreken over zorg, speelt de religieus opgevatte driepolige dynamiek van geven en ontvangen geen rol meer, in ieder geval niet officieel (op enkele uitdrukkelijk christelijk geïnspireerde 'restanten' na). Sterker nog: de moderne zorg en het hedendaagse zorgvertoog lijken ontdaan te zijn van de notie 'triadische wederkerigheid' überhaupt. Overheersend is daarin veeleer, zo merkten we met Van Heijst reeds op, de economische tweepolige ruildynamiek van 'gelijk oversteken', de moraal van *do ut des*: ik geef opdat jij mij weer geeft wat mij toekomt. Zorgdragers verlenen hun diensten, leveren hun 'product', in ruil daarvoor ontvangen zij het hun toekomende salaris, en daarmee basta. Wat hen persoonlijk in hun werk beweegt, wat zij daarin zoeken, nastreven, hopen of missen (voldoening, goed leven, menselijke verrijking) speelt in zo'n ruildynamiek geen rol, wordt niet gehonoreerd. Wat zij behalve een salaris eventueel óók nog voor hun inzet zouden kunnen ontvangen – dankbaarheid, verbondenheid, wederkerige waardering, zoiets als vriendschap of liefde – is in de economische vorm van wederkerigheid niet relevant. (Een vergelijkbare benadering signaleerden we in het voorgaande hoofdstuk wat betreft het denken over de vrijwillige inzet voor mensen in nood: ter bevordering daarvan dient men niet in te zetten op altruïsme doch welbegrepen eigenbelang). Tegenover dit in de zorg overheersende denken naar het model van de tweepolige ruilverhouding stelt Van Heijst de driepolige dynamiek van geven en ontvangen die hierin bestaat: "*do quia mihi datum est*: ik geef omdat mij gegeven is. In dit geval keert het eigene bij mij terug (*reciprocere*), echter nooit rechtstreeks maar via een bemiddelende instantie, een derde" (*Zorgen voor mensen*, 426). En zij doet dat primair omdat zij er op grond van haar ervaring van overtuigd is, dat ook vandaag de dag veel

werkers 'genereus' in hun werk staan en volgens de driepolige dynamiek van geven en ontvangen te werk gaan, ook al zijn ze niet 'religieus': "Ze werken vanuit een welwillende bereidheid voor wie hen nodig heeft. Ze hebben iets te geven, enkel omdat ze zelf, ooit, hebben ontvangen en wat 'over' hebben, en bovendien omdat ze in dat geven weer de ervaring van ontvangen opdoen"; ze zoeken en ervaren "een mensenliefde waarin de een zich inzet voor onbekende medemensen [...] vanuit de overvloed van zelf al begiftigd te zijn" (430). Zó geven en ontvangen kunnen diegenen die, wellicht zelf niet religieus maar zoals de religieuzen, zowel de eigen broosheid én kostbaarheid als die van de ander(en) als gave erkennen en in ere houden. In deze triadische dynamiek van ontvangen, geven en weer ontvangen worden de beminnenswaardigheid en het vermogen te beminnen van zowel de zorgbehoefte als de zorgverlener als 'oorspronkelijk goed' ervaren en erkend, gediend en geëerd. Zo wordt handelen met 'gecompassioneerdheid' mogelijk: zorgen met "mededogen, ofwel geraakt zijn door het leed van anderen en daaruit de consequentie trekken dat je iets voor hen wilt doen, én interesse en plezier in mensen. [...] Zo kan in het zorgproces iets wederkerigs ontstaan: menslievende zorg is vervullend naar twee kanten" (*Menslievende zorg*, 391-392).

Zojuist merkte ik op dat Van Heijst de driepolige dynamiek van geven en ontvangen in het moderne zorgvertoog inbrengt *primaire* op grond van wat zich naar haar overtuiging in de praktijkervaringen van zorgverleners zelf toont. Daartoe beperkt zij zich echter niet. Wat zij naar voren brengt kan ze ook filosofisch onderbouwen aan de hand van de inzichten van de auteur aan wie Van Heijst de notie van een triadische wederkerigheid ontleent: de rechtsfilosofe Dorien Pessers. Daarom ga ik zo dadelijk de 'tegels lichten' van Pessers' betoog. Daarbij kan tevens verhelderd worden wat met de hierboven gebezigde woorden 'oorspronkelijk goed' gesuggereerd wordt: dat namelijk de transcendente dimensie van de inzet voor mensen in nood niet slechts als 'doel' maar ook als 'oorsprong' ervan ontwaard en aangeduid kan worden. Maar alvorens onze filosofische ontdekkingstocht te vervolgen maken we pas op de plaats om het empirische fundament bloot te leggen van Van Heijsts overtuiging dat in menslievende zorg, onder en boven wat er concreet gedaan en gegeven wordt, de fundamentele (bemin-nens)waardigheid van ieder mens aan de orde is, en dat de erkenning en behartiging daarvan vervullend is naar twee kanten, niet alleen de hulpbehoevende maar eveneens de helper zelf goed doet.

2.2 Empirisch intermezzo: goed doen doet goed

Wie goed doet goed ontmoet, zo luidt een oud gezegde. Is deze gemeenplaats ook 'hard' te maken? Hoewel menselijke ervaring haar vaak lijkt te weerspreken kan dat inderdaad.

Op de eerste plaats getuigen hiervan de talloze verhalen van mensen die zich (in en buiten het kader van professionele zorgverlening) inzetten voor anderen aan wie op het eerste gezicht weinig eer is te behalen. Verpleegkundigen bijvoorbeeld die zich ontfermen over kinderen met zwaar hersenletsel, met wie nauwelijks of geen 'gewone' communicatie mogelijk

is. 'Zich ontfemen' houdt voor hen niet alleen in: wassen en kleden, eten en drinken geven, medisch verzorgen; maar ook en vooral: die kinderen aandacht en liefde geven, ze in hun hart sluiten, ermee verknocht raken als waren het hún kinderen – en zich verheugen over het genoegen dat hun patientjes blijkbaar beleven aan deze 'menslievende' zorg. De verpleegkundigen krijgen voor hun werk natuurlijk salaris. Maar als hun meest waardevolle 'loon' ervaren ze het geschenk van de ontspannen vreugde die ze samen met de kinderen konden beleven – een weldaad óók voor henzelf.²⁹ Van een dergelijke generositeit getuigt ook Maarten, een vrijwilliger die een keer per week Marco bezoekt. Marco is 38 jaar en meervoudig verstandelijk gehandicapt; kan bijna niet zien, niet praten of lopen. Hij denkt op het niveau van een baby. Sinds zijn zesde woont Marco op de Hartekamp, een instituut voor verstandelijk gehandicapten. Er is geen familie die bij hem op bezoek komt. Kruispunt maakte in 2001 een portret van hen en zocht ze in 2008 opnieuw op. Het contact tussen Maarten en Marco is een bijzondere vriendschap geworden. Maarten en zijn vrouw Astrid hebben de voogdij gekregen over Marco. Ze zoeken hem wekelijks op, elke donderdag wordt er gezwommen en een keer in de maand komt Marco bij hen thuis. Ze zijn eigenlijk Marco's nieuwe familie geworden, en dat doet ze alle drie bijzonder goed.³⁰ Van de verrijkende weldadigheid van hun inzet getuigen ook – onder vele anderen – vrijwilligers in de hospices, in de mantelzorg, in het woonwagenvoerbuurt enz.³¹ En hoewel in de meeste van deze getuigenissen niet met evenveel woorden gezegd wordt: 'Ik geef want ook mij is gegeven', is de triadische dynamiek van geven en ontvangen er als grondstructuur in te ontwaren. Men handelt immers niet met een houding van 'voor wat hoort wat', maar genereus, uit een soort 'overvloed'. Het eigen geven en de effecten ervan worden niet ervaren als eigenmachtige prestatie en verdienste maar als iets wat te doen gegeven en als toegift ontvangen wordt.³²

Op de tweede plaats: de ervaring waarvan bovenstaande narratieve bronnen (exemplarisch) getuigen kunnen ook met 'hard' empirisch bewijsmateriaal onderbouwd worden. Daartoe kunnen we ons licht opsteken bij

29 Eigen observatie in het epilepsiecentrum Kempenhaeghe.

30 Zie de documentaire *Een bijzondere vriendschap*, uitgezonden door Kruispunt TV op 13 april 2008.

31 Zie bv. www.hospiceutrecht.nl/intro/ervaringen.htm; D. Beneken Genaamd Kolmer en A. Kolmer-Vrinsen (2006). *Mantelzorg: Wat bezielt me?* Tilburg: Stichting Mantelzorg Midden-Brabant / Stichting de Vonk; H. Meeuws (2004), *Wie neemt ons werk over als wij ermee stoppen? Reflecties bij verhalen van vrijwilligers in woonwagenvoerbuurt* (manuscript). Van de talrijke vermeldenswaardige getuigenissen noem ik nog slechts (vanuit christelijk-gelovig perspectief): H. Nouwen (1998), *Adam. Een vriendschap*, Tielt: Lannoo; I. Hutter (2008), *Het geheim van een nieuwe wereld. Drie jaar wonen, werken en bidden in de Irish Channelwijk in het New Orleans van voor de orkaan Katrina*, Leeuwarden: Elikser.

32 De driepolige dynamiek van geven en ontvangen komt in de grond niet tot stand als een welbewuste conclusie uit een logische redenering. In een bijeenkomst over de triadische dynamiek zei een vrijwilliger van humanistische huize over zijn motivatie: "Van een eerdere gift heb ik geen weet. Ik doe wat ik doe gewoon uit mijzelf, omdat ik iets voor de ander over heb". Maar desgevraagd verklaarde hij, dat zijn inzet hem niet om het even is, dat hij daar eigenlijk niet als een soort autocraat over kan beschikken: "Je om een ander bekommeren is een gegeven opdracht, als je daar niet aan beantwoordt doe je de ander én jezelf fundamenteel tekort".

The Institute for Research on Unlimited Love, in juni 2001 dankzij een forse donatie van de gerenommeerde John Templeton Foundation opgericht in Cleveland, Ohio. Dit instituut stelt zich namelijk precies ten doel te bestuderen of en in welke zin welwillende liefde (altruïsme, compassie, dienstbaarheid) ten goede komt niet alleen aan degenen die die liefde ontvangen maar ook aan hen die haar geven.³³ Het fenomeen dat voorwerp van studie is wordt aangeduid met de notie 'Unlimited Love'. Stephen G. Post, directeur-generaal van het instituut, verduidelijkt deze notie in zijn tekst *Unlimited Love: What It Is and Why it Matters* (2002) en schetst daarin het conceptueel kader van het onderzoeksprogramma.³⁴

De term '*Unlimited*' duidt op de gratuite vrijheid die we gewoonlijk op het oog hebben als we spreken van daden van toegenegenheid-om-niet. Onder '*Love*' wordt, in onderscheid van de romantische en andere begrensde vormen van liefde, die liefde verstaan welke christenen 'agapè' noemen, de essentie van Gods wezen: een liefde die alle denkbare grenzen te boven gaat om heel de mensheid te omvatten in vreugde, creativiteit, mededogen, zorg en generositeit. Deze vorm van liefde onderzoekt het instituut als menselijke werkelijkheid en mogelijkheid: als een creatieve emotionele energie die onbaatzuchtig het bestaan en de waarde van de ander bevestigt zoals hij of zij is. Zij wordt als fundamentele menselijke werkelijkheid en mogelijkheid, als 'root experience', ervaren in de verbazende gewaarwording dat een andere persoon voor mij in feite evenveel of zelfs meer betekent dan ikzelf. Het wezen van deze liefdeservaring is: "het welzijn van anderen zonder enige uitzondering van ganser harte bevestigen, in hun welzijn onbaatzuchtig vreugde scheppen, daar metterdaad in getrouwe en constante dienstbaarheid zorg voor dragen".³⁵

De notie '*Unlimited Love*' is een manier van spreken over agapè in de moderne wereld waarin mensen dat woord niet meer kennen maar wel de ervaring of het vermoeden hebben van een blijvende grenzenloze liefde die hen bevestigt ondanks hun gebreken en zwakheden. Unlimited Love is in essentie: een blijvende altruïstische zienswijze en gerichtheid waarin heel de mensheid zonder enige uitzondering wordt bevestigd en gediend.³⁶ Als zodanig is

33 Zijn 'Mission' is: "to study the benefits of benevolent love for those who give it and for those who receive it", en de onderzoeksresultaten inbrengen in een interdisciplinaire en internationale dialoog en in educatieve programma's; zie voor dit citaat en andere citaten in mijn tekst zonder nadere bronverwijzing, en voor alle verdere informatie: de diverse pagina's op <www.unlimitedloveinstitute.org> (maart 2011). Zie voor educatieve (school)programma's ook: <www.actsofkindness.org>; en <www.happinesshypothesis.com>.

34 Zie: <www.unlimitedloveinstitute.org/publications/pdf/UL_What_and_Why.pdf> (maart 2011).

35 "The essence of love is to affectively affirm as well as to unselfishly delight in the well-being of others, and to engage in acts of care and service on their behalf; Unlimited love extends this love to all others without exception, in an enduring and constant way. Widely considered the highest form of virtue, unlimited love is often deemed a Creative Presence underlying and integral to all of reality: participation in unlimited love constitutes the fullest experience of spirituality", <www.unlimitedloveinstitute.org/mission/index.html> (maart 2011).

36 "In essence, Unlimited Love is an abiding other-regarding perspective and emotional

grenzeloze liefde een verheven idee, een schoon ideaal. Geen mens kan beweren een leven van onbegrensde liefde te leven, tenzij in aanmatigende hoogmoed of waanzin. Tussen 'Unlimited Love' en menselijke, aardse liefde is overduidelijk sprake van discontinuïteit; liefde zonder grens is 'transcendent'. Maar er zijn ook tekenen van continuïteit getuige enerzijds het feit dat mensen compleet vervuld kunnen zijn van compassie en genegenheid voor anderen, ook voor wie zij nog nooit ontmoet hebben. En anderzijds: iedereen die de begrensdheid ervaart van een leven in een eigen-groep-eerst-cultuur, in onvriendelijkheid, egoïsme, hebzucht, genotzucht, grofheid, wrok, woede, haat, geweld, ontwaart minstens een glimp van het ideaal van grenzenloze liefde. Hoezeer ook een ideaal, deze liefde uit zich op verschillende wijzen: in empathie en begrip, generositeit en onzelfzuchtigheid, compassie en zorg, altruïsme en zelfopoffering, feest en vreugde, vergeving en rechtvaardigheid. In al deze uitingsvormen wordt ieder menselijk wezen erkend als van absoluut volle betekenis. Deze vorm van liefde is belangeloos: ze onderhandelt niet, gaat niet uit van verdienste, is niet uit op beloning, kent in deze zin geen 'wederkerigheid': ze ziet af van ego-gerichte motieven en affirmeert de ander als ander. Maar paradoxaal genoeg heeft ze juist zó tot effect dat ze diepgaand bijdraagt aan de zelfontwikkeling, aan het eigen geluk.³⁷ Bij dit alles benadrukt Post overigens, dat Unlimited Love geen gemakkelijk panacee is. Onze menselijke aard en werkelijkheid maken het immers noodzakelijk duidelijke grenzen te stellen aan haat en kwaad van velerlei aard, in onszelf en om ons heen. Maar precies in en tegen deze werkelijkheid in is 'Unlimited Love' onontbeerlijk.

Welnu, voor het onderzoek naar en de bevordering van deze liefde zet het instituut zich in en heeft daartoe een onderzoeksprogramma van drie maal zeven jaren opgezet dat wordt uitgevoerd in samenwerking met gerenommeerde universiteiten als die van Harvard, Yale, Stanford, Princeton, e.a., en in dialoog met filosofie en theologie. De hierboven weergegeven beschouwingen van Post mogen vreemd klinken in het kader van wetenschappelijk onderzoek, het programma van het Instituut beoogt niets meer of minder dan een "science of love" te ontwikkelen (Post 2002: 51). Het onderzoek is 'scientific' van aard, dat wil zeggen: het wordt verricht vanuit de invalshoeken en volgens de strenge methoden van psychologie, sociologie, biologie, medische wetenschappen, neurofysiologie, genetisch en evolutieonderzoek etc.

attunement that affirms and serves all of humanity without any exception whatsoever. It can be contrasted with limited other-regarding love, which, however compassionate and altruistic, extends only to some subset of humanity such as one's nearest and dearest, or one's particular tribe, and ignores humanity as a whole" (Post 2002: 5; uitvoeriger: 47).

³⁷ Post wijst dan ook de wijd verbreide mening af, dat we eerst onszelf moeten liefhebben voordat we een ander kunnen beminnen: "We discover inner peace and self-worth as we take care of others. [...] The best way to achieve a sense of selfworth is through genuinely loving and serving others" (51).

Sinds 2001 heeft het onderzoek in tal van boeken, artikelen en papers vanuit verschillende disciplines een schat aan gegevens opgeleverd, waarover jaarlijks wordt gerapporteerd. Zo presenteerde en besprak Post bv. in 2009 onder de titel *It's Good to be Good: Health and the Generous Heart* (2009) het resultaat van een aantal studies van diverse wetenschappelijke aard.³⁸ De uitkomst was kort en goed: "It's good to be good, and science says it's so" (33). De studies dragen aanzienlijk empirisch bewijsmateriaal aan ter ondersteuning van de hypothese dat menslievende emoties, houdingen en daden, gericht op het goed van anderen, bijdragen aan het geluk, de gezondheid en zelfs de gemiddelde levensduur van de gever. Wie zich belangeloos inzet voor anderen heeft daar overduidelijk baat bij: het verleent hem/haar een gevoel van betekenis, opgewektheid, warmte; anderen helpen levert ervaring van zin op, gevoel van eigenwaarde, een sociale rol, en draagt bij aan niet alleen de psychische maar ook de fysieke gezondheid van de helper (1, 2, 6).

In dit verband wijst Post ook op de uitkomst van neurologisch onderzoek: als we goed zijn voor anderen worden we beloond met een stoot dopamine (7). Tegen de mening dat altruïsme, gezien dit verband tussen goed doen en 'feel good chemicals' in de hersenen, in feite dus gewoon een vorm van egoïsme is voerde Post in zijn eerdere artikel *It's Good to be Good: Health and the Generous Heart* (january 2008) aan: als men egoïsme zo breed wil definiëren dat er ook de warmte onder valt die mensen voelen als zij onzelfzuchtig aan anderen gegeven hebben, dan hebben we er meer van nodig, niet minder.³⁹ "Definities van altruïsme die het weldadige effect ervan in de vorm van eigen groter geluk uitsluiten, zijn simpelweg in strijd met de menselijke natuur en kunnen derhalve niet serieus genomen worden. Het genoege dat natuurlijkerwijs voortvloeit uit het helpen van anderen is een zekere en voldoende beloning" (7).⁴⁰ Als een definitie van altruïsme die recht doet aan de menselijke natuur stelt Post voor: "Altruïsme is een toestand van bewogen zijn die als uiteindelijk doel heeft het welbevinden van de ander te bevorderen, hoewel daar voor de actor overeenkomstig de menselijke natuur vreugde en welbevinden uit voortvloeien" (t.a.p.).⁴¹

38 <www.unlimitedloveinstitute.org/publications/pdf/Good_to_be_Good_2009.pdf> (maart 2011). Zie ook: S. Post, *It's Good to be Good 2011: Fifth Annual Scientific Report on Health, Happiness and Helping Others*, <www.unlimitedloveinstitute.org/publications/pdf/Good_to_be_Good_2011.pdf> (maart 2011).

39 <www.unlimitedloveinstitute.org/publications/stephenpost-goodtobegood.pdf> (maart 2011).

40 "Definitions of altruism that preclude secondary self-benefit in the form of enhanced happiness simply contradict human nature, and therefore cannot be taken seriously. The satisfaction that flows naturally from helping others, however, is certain and sufficient reward". De vraag overigens of dit weldadige effect ook optreedt bij een crimineel die een moord pleegt en wat dit voor de interpretatie van de gegevens betekent is voor zover ik kan overzien in het onderzoek niet behandeld.

41 "Altruism is a motivational state with the ultimate goal of enhancing another's welfare, although joy and well-being for the agent should, consistent with human nature, follow as a consequence".

Ons eigen welbevinden en dat van anderen kunnen en mogen dus niet tegen elkaar worden uitgespeeld; ze vormen de onlosmakelijk met elkaar verbonden componenten van de gezonde menselijke persoonlijkheid in een gezonde omgeving; maar tegelijk ziet het ernaar uit, dat liefde geluk teweegbrengt wanneer ze van het doelbewust streven naar geluk losgemaakt wordt; we moeten blijkbaar op iets hogers dan geluk mikken om geluk te kunnen ontvangen (2009: 8-9).⁴² Daarbij is goede 'zelfzorg' onmisbaar, enerzijds om zelfzuchtige verlangens en neigingen te beteugelen, anderzijds om zichzelf niet te verliezen en zich te beschermen tegen misbruik van de eigen welwillendheid door anderen. Goede zelfzorg is nodig om beter te kunnen liefhebben, om het vermogen de ander te beminnen meer te ontwikkelen. Maar uit onderzoek blijkt telkens weer, dat positieve effecten uitblijven of niet beklijven tenzij de goede daden van de gever geworteld zijn in en voortkomen uit een innerlijk georiënteerd zijn van de hele persoon op generositeit: altruïsme, weldadigheid is een wijze van 'zijn', meer en eerder dan een kwestie van 'doen'; er moet terdege onderscheid gemaakt worden tussen echte generositeit en pseudo-altruïsme (5). In dit laatste geval – zo merk ik op – wordt het 'goed voor de gever' het (geheime) doel waartoe de ander als middel dient; deze wordt dan niet alleen in zijn/haar (beminnens)waardigheid miskend, maar kan ook snel als 'last' worden ervaren en voorwerp worden van manipulatie, wantrouwen en zelfs vijandigheid. Zelfzuchtige en negatieve gevoelens echter doen ons geen goed, dragen niet bij aan ons geluk (want geluk kun je niet 'maken', het valt je ten deel) en veroorzaken stress en lichamelijke klachten (19).

Al bij al kunnen we concluderen: er is consistent empirisch bewijs te vinden is voor Van Heijst opvatting, dat zich in de ervaring van mensen die zich zorgzaam, menslievend, voor anderen inzetten inderdaad de fundamentele (beminnens)waardigheid van ieder mens toont, en dat deze inzet ook goed is voor henzelf. Post in morele zin parafraserend kunnen we stellen: goed doen moet, want goed doen doet alle betrokkenen goed.⁴³ Het 'goed' dat we hierbij voor ogen hebben is: onvoorwaardelijke en belangeloze liefde (noem het menslievendheid, caritas, agapè of Unlimited Love) die mensen in hun leven als gratuite gift geschonken wordt.⁴⁴

Aldus voorzien van een empirisch fundament vervolgen we nu onze filosofische zoektocht naar de transcendente dimensie van zorgzaam handelen en de driepolige dynamiek van geven en ontvangen daarin aan de hand van de inzichten van de auteur aan wie Van Heijst de notie van een triadische wederkerigheid ontleent: de rechtsfilosoof Dorien Pessers.

42 "It seems that love achieves happiness by being unbound from it. We must aim at something higher than happiness in order to receive it".

43 "The evidence is quite consistent that altruism, so long as it is not experienced as overwhelming, is associated with happiness, psychological and mental health, better self-rated physical health and functioning, and (on average) longer life, after adjusting for the standard set of potential confounding variables" (34).

44 "Indeed, the life of Unlimited Love probably begins with the sense that every life is a gift", S. Post, *Unlimited Love: What it Is and Why it Matters*, 7.

2.3 De economie van de gift

In haar studie *Liefde, solidariteit en recht* onderneemt Pessers een interdisciplinair onderzoek naar het in de rechtsliteratuur algemeen aanvaarde beginsel van wederkerigheid.⁴⁵ In de inleiding van haar boek merkt zij op dat het fundamenteel en eenvoudig principe 'voor wat hoort wat' bij nadere beschouwing "een grondtoon van het bestaan" blijkt te zijn (IX). De grondstelling van haar studie is echter, dat men in die grondtoon niet het (economische) deuntje 'voor-wat-hoort-wat' in de zin van een directe ruil tussen twee partijen kan beluisteren, maar de driestemmige melodie van het genereuze geven. Ik geef Pessers' argumentatie als volgt in enkele hoofdlijnen weer.

Er is geen menselijk bestaan en geen verkeer tussen mensen mogelijk zonder wederkerigheid. "Wederkerigheid is een noodzakelijke bestaanswijze. Wij kunnen niet anders als subject bestaan, handelen of denken dan door de ander" (51). Wederkerigheid blijkt "het structuurbeginsel van de sociale orde en de rechtsorde te zijn. Zelf-bewustzijn, sociaal bewustzijn en rechtsbewustzijn hebben met elkaar gemeen dat zij hun grondslag vinden in de wederkerige betrekking tot de ander" (235). Wat houdt dit structuurbeginsel van wederkerige betrekking in? Pessers onderscheidt drie historische en sociale instanties waarin wederkerige betrekkingen gestalte krijgen: de familiale verwantschap, de sociale verwantschap en de gemeenschap van rechtsgenoten. In deze drie instanties krijgen de betrekkingen gestalte in respectievelijk liefde, solidariteit en recht. In alle drie is sprake van wederkerigheid: men geeft iets eigens aan een ander en dat eigene keert via de ander terug.⁴⁶ Dit 'terugkeren van het eigene via de ander' geschiedt echter niet langs een directe weg. In de drie gestalten van wederkerigheid is geen sprake van onmiddellijke, rechtstreekse verevening, maar van een bemiddelde. De wederkerigheid komt tot stand via de bemiddeling in wat Pessers de *symbolische orde* noemt, dat wil zeggen: "een gemeenschappelijk betekenisstelsel dat tussen mensen regels instelt, posities en verhoudingen bepaalt, en handelingen en verwachtingen coördineert. Wederkerigheid als een bemiddelde verhouding impliceert dat wederkerigheid alleen *inclusief haar bemiddelende instanties* kan worden begrepen" (241, cursief van mij, HM).⁴⁷ De drie zojuist genoemde gestalten van wederkerigheid zijn voorbeelden van zo'n symbolische orde. "De symbolische orde van de familiale verwantschap bewerkstelligt een *affektieve wederkerigheid* waarin gegeven en ontvangen wordt in het vertrouwen dat in de toekomst zal worden verevend. [...] De symbolische orde van de kleine homogene gemeenschap leidt tot *sociale wederkerigheid*. [...] Zoals in de familiale verwantschap, wordt ook in de sociale verwantschap

45 D. Pessers (1999), *Liefde, solidariteit en recht. Een interdisciplinair onderzoek naar het wederkerigheidsbeginsel*, Amsterdam: UvA. Enkele andere auteurs bij wie Van Heijst kritisch haar licht opsteekt zijn Paul Moyaert, Zygmunt Bauman en m.n. Luc Ferry, zie Menslievende zorg, 315-392.

46 Pessers omschrijft wederkerigheid kort "als het via de ander wederkeren van het eigene" (235).

47 Zie in Pessers' studie hoofdstuk 1 "Wederkerigheid, rechtvaardigheid en liefde" voor een uitvoeriger conceptualisering van 'wederkerigheid als bemiddelde verhouding' en 'symbolische orde'.

gegeven en ontvangen volgens het model van alternerende ongelijkheid, in het vertrouwen dat te zijner tijd zal worden verevend. [...] In de symbolische orde van het recht tenslotte vindt een belangrijke transformatie van de wederkerigheid plaats. Het recht creëert wederkerigheid tussen mensen die elkaar niet herkennen, maar bereid zijn elkaar als rechtssubjecten te erkennen. Dit type van wederkerigheid wordt *rationele wederkerigheid* genoemd" (235). In elk van deze drie gestalten wordt niet gehandeld volgens het beginsel "van de *do ut des*-moraal, maar op grond van de morele regel *do quia mihi datum est*: ik geef aan anderen en zelfs aan onbekenden, omdat er ooit aan mij gegeven is" (236-237).⁴⁸ Het fundamentele structuurbeginsel van heel het menselijk bestaan, en daarmee van de inzet voor mensen in nood, is dus niet te denken naar het economische model van de ruil op basis van welbegrepen eigenbelang, doch naar het model van de 'economie van de gift': de gift is het "prototype van wederkerigheid" (53).

2.4 Het geschenk van de liefde

Is over die economie van de gift nu nog iets naders te zeggen, kunnen we nader bepalen wát er bemiddeld wordt in deze vorm van wederkerigheid, 'prototype' van wederkerigheid in heel het menselijk bestaan en dus ook in de inzet voor mensen in nood? Deze vraag dient zich aan omdat Pessers in de conclusie van haar uiteenzetting over de gift als prototype van wederkerigheid opmerkt: "De inhoud en werking van wederkerigheid verschillen per sociale sfeer, per sociale groep en per sociale status van de betrokken partijen" (83). Op het eerste gezicht moeten we de gift als prototype van wederkerigheid dus in formele zin opvatten: als het structuurbeginsel van het menselijk bestaan; wat en hoe er precies gegeven en ontvangen wordt verschilt per 'symbolische orde'. In de samenvatting van haar hele studie merkt Pessers echter iets op, dat volgens mij in een andere, niet formele richting wijst. Zij geeft daar aan dat liefde, solidariteit en recht wel via de gemeenschappelijke noemer van de wederkerigheid onlosmakelijk met elkaar samenhangen, maar onderkent daarin ook een soort rangorde. Immers: in het recht kan een wederkerigheidsmoraal "alleen tot ontwikkeling komen wanneer de rechtsgenoten erin slagen sociale verwanten te worden [...]. De capaciteit van de rechtsgenoten tot sociale wederkerigheid is op haar beurt weer afhankelijk van de affectieve wederkerigheid die in de familiale verwantschap is ervaren" (243). Volgens deze tekst vormt de affectieve wederkerigheid in de symbolische orde van de familiale verwantschap dus de grondslag van de andere vormen van wederkerigheid. Hier wordt minstens gesuggereerd, dat de gift van de *liefde* die in de symbolische orde van de familiale verwantschap bemiddeld wordt de oorsprong is van het geven en ontvangen in solidariteit en recht, ja in heel het menselijk verkeer. Deze suggestie treffen we, nader onderbouwd, ook aan in wat Pessers aan het begin van haar boek te berde brengt over de aard van de gift en het verplichtende karakter ervan.⁴⁹

48 Pessers ziet in de parabel van de Barmhartige Samaritaan het oervoorbeeld, het paradigma, van deze wederkerigheidsmoraal (237).

49 Zie haar hoofdstuk 1 'Wederkerigheid, rechtvaardigheid en liefde. De psychologische en morele betekenis van wederkerigheid', 1-52.

Een gift, zo merkt Pessers op, is 'belangeloos geven'. Het is 'geven': de begunstigde kan er geen formeel recht op doen gelden. En het is 'belangeloos': er wordt gegeven zonder contractuele afspraak in de trant van voor-wat-hoort-wat, zonder de verwachting van tegenprestaties. Wie schenkt doet dat uit generositeit, zonder daartoe juridisch verplicht te zijn. Wie geeft stelt een daad van "altruïsme" (45). Mensen verwachten trouwens in feite ook dat hun medemensen zich zo gedragen – altruïstisch, genereus, zonder direct met gelijke munt betaald te hoeven worden. Waarom doen mensen dat, waarom wordt méér gedaan dan juridisch verplicht en méér verwacht dan waartoe men juridisch gerechtigd is?⁵⁰ Vanwaar dit verwachten en geven van wat Van Heijst een 'surplus' noemt? Pessers beantwoordt deze vraag door aan te voeren, dat het altruïstisch geven voortkomt uit moreel plichtsbewustzijn. Aan dit plichtsbewustzijn corresponderen evenwel niet welbepaalde juridische rechten, maar wat Pessers 'onbepaalde plichten' noemt, dat wil zeggen: "niet-afdwingbare verplichtingen, die niet bepaald zijn naar prestatie noch naar een specifieke groep rechthebbenden, maar die bepaald worden door de situatie" (48).⁵¹ Zij doet dat in het licht van de lange traditie van de ethiek van de liefde of van de welwillendheid (*benevolentia*) en van hedendaagse zorgethische inzichten in met name vrouwenstudies ontwikkeld. In een ethiek waarin welbepaalde juridische rechten voorop worden gesteld en men zich beperkt tot rechtvaardigheid in strikte zin, verdwijnen deze onbepaalde plichten uit beeld omdat zij niet corresponderen met rechten. Hoezeer onbepaalde plichten echter bijdragen aan de idee van rechtvaardigheid blijkt bij voorbeeld en met name in de sfeer van de familiale verwantschap, uit de situatie waarin kinderen verkeren: "Kinderen zijn extra kwetsbaar wanneer zij liefdeloos of onvriendelijk worden bejegend en wanneer hun belangen niet zorgvuldig worden behartigd. Zij kunnen geen rechten doen gelden op een liefdevolle opvoeding en verzorging, maar afwezigheid daarvan heeft vergaande gevolgen voor hun levenskansen en levensgeluk" (49-50).

Vanwaar nu het verplichtende karakter van 'niet-afdwingbare verplichtingen'? De verplichting is inherent aan het gave-karakter van ons bestaan als zodanig: het leven zelf, de wereld, al wat bestaat is verplichtend, want ons bij onze geboorte 'gegeven'. Pessers illustreert dit inzicht met behulp van een grondgedachte van de filosofe Hannah Arendt: "Zij vat het leven, en de wereld die wij bij onze geboorte aantreffen, op als een geschenk dat verplicht tot ontvangen en doorgeven. [...] Arendt vergelijkt een pasgeborene

50 Pessers vraagt zich in dit verband af "Waarom zal een museumconservator ook al wordt hij – ten gevolge van een bizarre regeringsmaatregel – niet meer betaald toch niets nalaten om de collectie van 17e eeuwse schilderijen waarvoor hij verantwoordelijk is veilig te stellen? Waarom geven gezinsverzorgsters in de thuiszorg meer aandacht en zorg aan hun patiënten dan waartoe zij contractueel verplicht zijn? Waarom verwacht een werknemer dat zijn loyaliteit – waartoe hij rechtens niet verplicht is en ook moeilijk verplicht kan worden – wordt beloond en dat een werkgever zich niet beperkt tot de letter van de arbeidsovereenkomst? Waarom verwacht een patiënt van zijn arts naast professionele ook menselijke aandacht?" (46).

51 "In het geval van onbepaalde plichten gaat het om de hulp, de steun, de goede raad die men een ander geeft, om het respect of de dankbaarheid die men betoont, om de diensten die men aan een ander verleent, zonder daarbij acht te slaan op het eigenbelang of op een equivalent van prestaties" (49).

met een immigrant die aankomt in een wereld die al oud is. Hij wordt geacht zich aan te passen, maar tegelijk wordt hij opgeroepen de wereld te transformeren. Met het geboren worden en het sterven wordt de wereld doorgegeven, vindt ze voortgang en hernieuwt zij zich" (47-48). De gave van het leven doet dus een appèl op ons dat de morele normen van de (verdelende en vergeldende) rechtvaardigheid overstijgt. Dat overstijgende appèl is het appèl van de liefde die in het geschenk van het leven meegegeven wordt. Een grondgedachte van de feministische ethica Held samenvattend schrijft Pessers: "Het leven, het schenken, het doorgeven, de intergenerationaliteit en vooral de verantwoordelijkheid voor komende generaties bepalen net zo goed het morele perspectief. Aan kinderen wordt het leven gegeven. Deze gift verplicht tot ontvangen, en terug- of doorgeven. De combinatie van de primaire gift van het leven met de liefde die méégegeven wordt, schept in het kind het vermogen tot morele wederkerigheid buiten de sfeer van juridische en bepaalde rechten en plichten" (48).

Wat Pessers aan de hand van het voorbeeld van de relatie tussen ouders en kinderen duidelijk wil maken vat Van Heijst aldus samen: "Volgen we Pessers, dan is het genereuze geven van ouders aan hun kinderen een *expressie* van iets overdadigs. Ik noem dat overdadige 'het surplus van de liefde'. Tegelijk is dat geven ook de *vrucht* van iets overdadigs, want ouders doen zo met kinderen omdat indertijd hun ouders zo met hen zijn omgegaan. Het genereuze geven bréngt dus een surplus voort, want het wekt weer de bereidheid tot (door)geven, en het kómt uit een surplus voort" (*Zorgen voor mensen*, 426). Het voorbeeld van de relatie tussen ouders en kinderen fungeert hier als een soort 'eye opener'. Het laat zien wat aan het menselijk bestaan en alle vormen van geven en ontvangen, dus ook in het zorgen voor medemensen met wie we niet door familiale verwantschap verbonden zijn, ten grondslag ligt: de primaire, eerdere en onverdiende gave van het 'surplus van de liefde' waarvan ouders ten aanzien van hun kinderen en die weer voor hun nazaten de bemiddelaars zijn. En het laat zien waarom deze primaire gift verplichtend is. Het leven is immers broos en kwetsbaar. Als het niet door ouders in liefde wordt doorgegeven gaat het fout, lijden kinderen schade. Wanneer mensen niet de verantwoordelijkheid op zich nemen de beminnenswaardigheid van hun medemensen te behartigen gaat dat ten koste van 'het goede' waaraan in het menselijk leven en samenleven recht moet worden gedaan.

2.5 Een historische transcendentie

Zover gekomen op onze zoektocht naar transcendentie in de inzet voor mensen in nood kunnen we enkele belangrijke zaken noteren.

* Allereerst: ofschoon Pessers zelf het woord transcendentie niet bezigt, kan de 'symbolische orde' opgevat worden als transcendent in de zin waarin Vorstenbosch de 'gemeenschappelijke betekenisvolle wereld' als transcendente dimensie van het concrete zorgen opvatte. De symbolische orde is een gemeenschappelijk transcenderend betekenisgeheel dat concrete verhoudingen en daden in historische verbanden tegelijk overstijgt, draagt en oriënteert.

* Vervolgens: als het prototype van wederkerigheid in elke symbolische orde dat van de economie van de gift is, als die economie zelfs het fundamentele structuurbeginsel van het menselijk bestaan is, dan kan de transcendente dimensie van heel dat bestaan en dus ook van de zorg nader aangeduid worden met het woord 'gift': aan alle menselijk doen en laten gaat een gift vooraf, die het wederkerig geven en ontvangen in de inzet voor mensen in nood eerst mogelijk maakt en daarin werkzaam is. Het 'goede' dat in zorg gediend wordt verschijnt niet slechts als het transcendente *doel* ervan, het dient zich ook aan als een gift die er de transcendente *oorsprong* van is. Niet alleen de einder van de zorgzame inzet is transcendent, ook het begin ervan wordt niet door de mens 'gemaakt'.

* Op de derde plaats: dat transcendente begin en die transcendente einder zijn geen van elkaar losstaande verheven 'momenten' waarvan het een in het verleden achter ons ligt en het ander in de toekomst nooit bereikt wordt, en waartussen zich het gewone alledaagse leven min of meer autonoom afspeelt. Zij kunnen worden ontwaard als momenten van een *constant aanwezige en werkzame transcendente dimensie* die zich toont in dat alledaagse leven. Het transcendente is 'present' in bemiddelende symbolische orden waarmee mensen in een praktische, ontvangende en gevende relatie staan. De transcendentie is een presentie waarvan zij de werkzaamheid in hun doen en laten honoreren of niet honoreren, cultiveren of niet cultiveren.

* Ten vierde: de gift die ten grondslag ligt aan het wederkerig geven en ontvangen, daarin werkzaam present is en daarin wordt doorgegeven kan nader bepaald worden met het woord *liefde*, want de gift is belangeloos, genereus, altruïstisch.

* En tenslotte: de voortdurend stromende bron van alle wederkerig geven en ontvangen lijkt gezocht te moeten worden in de *ouderliefde*, de liefde die kinderen van hun ouders, en die weer van hun ouders, ontvangen opdat zij die weer doorgeven in een 'eindeloos verhaal' met een open begin en eind, en een open 'heden'.

Vooralsnog lijkt de transcendente dimensie van het menselijk bestaan en van het betrokken omzien naar elkaar (naastenliefde, menslievendheid) dus aldus in historische zin opgevat te moeten worden: als de seculiere, immanente transcendentie waarvan de ouderliefde de vindplaats is. Het is immers de ouderlijke liefde die het mogelijk maakt, dat mensen hart hebben voor onbekende anderen, zoals Van Heijst in aansluiting op Pessers opmerkte: het genereuze geven van ouders aan hun kinderen is de *vrucht* van iets overdadigs "want ouders doen zo met kinderen omdat indertijd hun ouders zo met hen zijn omgegaan". Zo zegt het ook de gemeenplaats: wie zelf als kind geen liefde heeft ondervonden heeft kan anderen geen liefde geven.

Is hiermee nu het laatste gezegd over transcendentie in de gewoon-menselijke inzet voor noodlijdenden, opgevat als een driepolige relatie, verstaan naar zijn triadische dynamiek? Is het de liefde welke in de symbolische orde van de familiale verwantschap gegeven en ontvangen wordt die aan de oorsprong van de inzet voor noodlijdenden ligt, daarin werkzaam present is, het oriënteert en tegelijk overstijgt? Ik meen dat er nog iets naders en ook

iets anders over te zeggen valt. Daarop zinspeelde ik al toen ik hierboven het woord 'vooralsnog' gebruikte. Uit de onderzoeksrapportage van Stephen Post, zoals overigens ook uit praktijkervaring van wie met 'hopeloze gevallen' omgaan, blijkt immers dat het geen wet van Meden en Perzen is dat wie als kind geen liefde ontvangen later geen liefde kan geven. Het blijkt wel degelijk mogelijk dat mensen die in eerste instantie in ik-gerichtheid gevangen zitten later, dankzij aandachtige en respectvolle bejegening, alsnog het vermogen om liefde te betonen ontwikkelen en leren uiten.⁵² Bovendien: eerder vernamen we van Van Heijst, dat de liefde van ouders voor hun kinderen niet alleen de vrucht maar ook de *expressie* is van iets overdadigs. Wat dat inhoudt ga ik nu na door verder te zoeken in de richting waarin mijns inziens de noties beminnenswaardigheid, economie van de gift, triadische wederkerigheid ons wijzen. Daartoe bezie ik de inzet voor noodlijdenden nu onder het opzicht van 'presentie', en betrek daarbij enkele beschouwingen over de naastenliefde. Zo hoop ik een antwoord te vinden op de vraag of en in welke zin we van de transcendentie die present is in de driepolige relatie waardoor inzet voor noodlijdenden gekenmerkt wordt, kunnen zeggen dat ze intrinsiek religieus van aard is.

3 Transcendentie in een driepolige relatie – intrinsiek religieus van aard

Uit onze exploraties tot nog toe zouden we kunnen concluderen, dat we in de inzet voor mensen in nood weliswaar transcendentie kunnen ontwaren, maar niet mogen zeggen dat die transcendentie religieus van aard is. Het transcendente verscheen daarin immers als historische, horizontale, immanente transcendentie. De 'derde' partij die in de driepolige dynamiek van geven en ontvangen meespeelt werd geïdentificeerd als een historische 'symbolische orde', waarvan die van de familiale verwantschap zo iets als het oermodel vormt omdat daarin de gift van de liefde primair bemiddeld wordt. Zo gezien is het dus een brug te ver – "een verheffende maar uiteindelijk illusoire ontsnapping aan de dubbelzinnigheden van de alledaagse realiteit"⁵³ – wanneer we zeggen dat die driepolige relatie intrinsiek religieus van aard is. Opmerkelijk is nu evenwel, dat zowel Pessers als Van Heijst in hun beschouwingen over de triadische dynamiek van wederkerigheid en het prototype van de gift wel degelijk het woord 'religieus' bezigen. In haar boek geeft Pessers, onder verwijzing naar de filosoof Paul Ricoeur, aan wie zij de notie van 'de economie van de gift' ontleent, aan dat alle vormen

52 Ik verwijs hiervoor naar hetgeen Post (2009) bericht over de werkwijze en resultaten van de 'helper therapy' in zelfhulpgroepen, met als klassiek voorbeeld de aanpak van de 'Alcoholics Anonymous': "The 12th step, then, which involves reaching out to other alcoholics by becoming a helpful companion and possibly engaging others in AA, seems to have an especially significant impact on the giver" (12); en ik verbind hiermee de uitkomst uit een ander onderzoeksproject: "The authors note that their measure of generativity was indistinguishable from measures of altruism. Their study lends support to the thesis that givingness and warmth are key emotions underpinning altruism, but the ability to put these emotions into practice depends upon the competence to act prosocially" (16-17).

53 E. Borgman (2006), *Metamorfosen. Over religie en moderne cultuur*, Kampen: Klement, 91 (verder vermeld als *Metamorfosen*).

van wederkerigheid een religieuze wortel hebben: de economie van de gift vindt "haar religieuze oorsprong in het 'gegeven zijn van de wereld'" (46). Op het religieuze karakter van die oorsprong gaat ze niet nader in. Daarentegen werkt zij het 'gegeven zijn van de wereld' nader uit aan de hand van een aantal filosofische bronnen, zoals hierboven weergegeven. Op Pessers' gedachtengang doordenkend voegt Van Heijst van haar kant in *Liefdewerk* aan de drie door Pessers onderscheiden historische en sociale gestalten van triadische wederkerigheid op grond van haar onderzoek een vierde toe: "de religieuze wederkerigheid, eveneens als een historisch en sociaal te traceren gegeven; deze beantwoordde aan *caritas*" (293).

Wat nu te denken van deze verwijzingen naar de religieuze aard van mensendienst, gezien wat we hierboven opmerkten over het immanent-transcendente karakter van de triadische dynamiek van geven en ontvangen van liefde in de symbolische orde van de familiale verwantschap, waarvoor de ouderliefde model staat? Voor een antwoord op deze vraag bezie ik de inzet voor mensen in nood nu achtereenvolgens onder het aspect van 'presentie' (3.1) en als 'naasteliefde' (3.2).

3.1 Presentie

Zorg is geen 'product', zo vernamen we van Vorstenbosch en Van Heijst. Zorg wordt niet gemaakt maar gegeven. In dit geven, in de zorgzame inzet voor noodlijdende mensen, wordt wel van alles gedaan, zorg is een 'praktijk'.⁵⁴ Maar als we die praktijk identificeren met handelen in de zin van een 'actief ingrijpen' waardoor een daadwerkelijke verandering bewerkt wordt, zullen we op enig moment moeten concluderen dat aan onze inzet helaas een einde komt: dan namelijk wanneer we voor een noodlijdend medemens niets meer kunnen doen dat voor die ander direct van nut is. Maar dan vatten we het goede dat het doel van zorgen is op in termen van meetbaar resultaat, van 'nuttigheid', en hebben we geen oog voor de betekenis die ook 'onnut- te' handelingen kunnen hebben. Dan missen we tevens de pointe van wat hierboven over de fundamentele openheid van al ons concrete handelen en over de gift-structuur ervan gezegd werd: het goede dat zich als oorsprong, einder en blijvend-presente grond van ons doen toont vergt 'ontvankelijk- heid'. En dan veronachtzamen we wat we van Van Heijst hoorden: in en onder alle daadkrachtig handelen is voor de betrokkenheid bij een mede- mens in nood is beslissend dat we bij iemand zijn in diens nood en niet in de steek laten. Dit beslissende 'bij iemand zijn en niet in de steek laten' duidt zij aan met het woord menslievendheid. Datgene wat deze menslievendheid draagt en oriënteert, datgene waaraan zij ontspringt en waarop zij als haar doel gericht is, is de oorspronkelijke beminnenswaardigheid van elke mens, ongeacht de toestand waarin die zich bevindt. Voor dit menslievende 'bij iemand zijn', voor het honoreren van de beminnenswaardigheid juist (ook) van die mensen die van maatschappelijk nauwelijks of niet van nut, van geen waarde worden geacht, heeft Andries Baart het begrip 'presentie' gemunt in

⁵⁴ Zie voor een analyse van het begrip 'praktijk' Van Heijsts uiteenzetting over 'zorgen als handelen', *Menslievende zorg*, 64-120.

zijn grootse studie *Een theorie van de presentie*.⁵⁵ Daaruit diep ik nu datgene op wat ons wellicht verder brengt op onze zoektocht naar religieuze transcendentie in de gewoon-menselijke inzet voor behoeftige mensen.

3.1.1 Religieuze transcendentie

Baart heeft zijn denken over presentie in eerste instantie ontwikkeld in een overduidelijk christelijke context: in direct contact met die bepaalde vorm van 'pastoraat' welke bekend staat onder de naam Oude Wijken Pastoraat of Urban Mission. Zijn studie is het resultaat van een jarenlange nauwgezette analyse van en reflectie op het Oude Wijken Pastoraat in met name de stad Utrecht. Als zodanig is de presentiebenadering en -theorie die Baart in zijn studie schetst gesitueerd in (recente) kerkelijke initiatieven en theologische reflecties over de presentie en actie van de kerk in de wereld,⁵⁶ en geworteld in een expliciet christelijke praktijk. Die praktijk is die van door de RK kerk aangestelde buurtpastores met als primaire opdracht in de buurt te zijn van arme en sociaal overbodige mensen – *the least, lost and latest*, zoals Gandhi ze noemde – en de overdracht van hun inzet naar de kerken te verzorgen. De presentiebeoefening die Baart onderzoekt heeft dus institutioneel gezien een uitgesproken christelijke identiteit. Voor de pastores zelf is hun handelen ten dienste van de buurtbewoner eveneens christelijk-gelovig geladen, omdat tussen kerk en buurt hun identiteit 'als pastor' voortdurend op het spel staat (259-260). Hun confrontatie met de 'vreemde' wereld van de buurt is voor henzelf ook een spiritualiteitsoefening, waarin de godsontmoeting, de eenheid van God en de integriteit van godsbeelden op het spel staan: "De godsontmoeting vindt hier niet plaats in het luisteren naar stichtelijke teksten, in de stilte van het gebed of in de opgewonden verliefdheid. De oefening bestaat erin het geleefde leven aan de onderkant van de samenleving te leren verstaan, als ware het een stichtelijke tekst, een uitnodiging tot gemeenschap voorbij de eigen grenzen. Het is eerder bij contrast en soms als een spoor dat de God der beloften in het buurtleven opdoemt. Het is voorts in de toewijding aan die wereld dat de godsontmoeting bewaard blijft" (258). Op deze spirituele weg groeit bij de pastores "een grote, intrinsieke behoefte aan theologische reflectie", dit laatste dan zó verstaan dat de buurt daarin niet als 'object' wordt ingelijfd doch primair voor de pastores van betekenis is, en dat de "theologisch-gelovige reflecties [...] de ervaringen niet van buitenaf bevragen [...] maar [...] hun ratio (object, taal, pointe, horizon, speelruimte enzovoort) in de afstemming op de kern van de ervaringen zelf vinden" (258-259).

Keer op keer duiken in de ervaringen van de pastores associaties op "met substantiële kernwoorden uit de christelijke traditie, met rituelen, leerstukken en bijvoorbeeld met sacramenten" (262): het eigen geweten onderzoeken, te biecht gaan, barmhartigheid verlangen en betonen, in het reine komen, je met anderen en met jezelf

55 A. Baart (2001), *Een theorie van de presentie*, Utrecht: Lemma; verwijzing voortaan: TP. In talrijke publicaties nadien heeft Baart zijn gedachten nader ontvouwd, genuanceerd, op diverse terreinen toegepast; zie voor titels: www.presentie.nl.

56 Zie de paragraaf "De presentie-benadering in de literatuur", 783-791; "Presentie is (althans voor mij) een begrip van een uitgesproken theologische signatuur, deels systematisch theologisch, deels missiologisch (apostolair, diaconaal, pastoraal en ecclesiologisch zelfs)" (783).

verzoenen, erbij mogen horen, gezien worden, het goede vieren, voedsel breken en delen en drinken rond laten gaan.... "Zo kan ook gewezen worden op uitdrukkingen die in de buurt en in de contacten worden gebruikt: pastores merken op dat ze soms woordelijk identiek zijn met wat in kerken wordt gezegd en beloofd: 'wees mijn broeder/zus', 'morgen zal voor zichzelf zorgen', 'de (vuur)doop ondergaan', 'genade ontvangen', 'doodzonde', 'de onbarmhartige behandeling', mensen die fouten begaan en vervolgens 'door de hel gaan'. De verkrachte vrouw spreekt met even zoveel woorden over haar 'lichaam en bloed', terwijl ze (wijzend op wat ze gastvrij op tafel heeft gezet) pastor Anne ondertussen almaar uitnodigt: 'neem en eet', 'neem en eet toch'. De pastor beseft ineens wat deze beladen woorden óók betekenen: neem deel aan mijn geschonden leven, leef waarvan ik leef zoals ik leef! Op een ander moment bezoekt de pastor 'de verstoten en verdorven vrouw' en gaat almaar huizen binnen waar degenen wonen met wie je volgens de omstanders niet om zou moeten gaan en op wie neergekeken wordt. Al deze uitdrukkingen doen een belletje luiden en meer dan dat" (263-264).

Volop christelijk-gelovige lading dus en daarin aanwezige verwijzing naar religieuze transcendentie in de praktijk van de pastores wier handelen Baart analyseert. Maar ook in de analyses die Baart zelf uitvoert en in zijn theorievorming klinkt christelijke gedachtengoed door. Zo waar hij het werkmodel van de pastor Bas karakteriseert als 'virtuositeit van de hoop' en dat van pastor Anne als 'genadelijke nabijheid' (81-190);⁵⁷ in wat hij te berde brengt over spiritualiteit, theologische reflectie en de eigenlijke kern van geloven (257-267); en waar hij de werkmodellen van pastor Bas en pastor Anne theologisch typeert en analyseert met behulp van de begrippen 'herscheping' respectievelijk 'plaatsbekleding' (268-282). Meer nog: Baarts inhoudelijke kenschets van de presentiebenadering in uitgesproken oppositie tot de sociaal-technische interventiebenadering en de nadruk die hij daarbij legt op wat hij noemt 'de latende modus' doen het belletje luiden van de contemplatieve traditie in de katholieke en oosters-orthodoxe kerken: daarin staat de aandachtige en toegewijde discipline centraal van het 'zich ontledigen' opdat de monnik zich kan laten begiftigen door God als genadelijke nabijheid die niet kan worden 'gemaakt'.⁵⁸

57 Vgl. A. van Heijst, *Menslievende zorg*: "Op de christelijke wortels van de presentiebeoefening gaat Baart niet afzonderlijk in, maar ze zijn speurbaar in heel zijn betoog. Zo gebruikt hij vaak onverholven theologische woorden om de beroepsuitoefening mee te beschrijven. Hij typeert bijvoorbeeld pastor Annes werkstijl als 'genadelijke nabijheid'. Haar erbij blijven, heeft iets te maken met wat theologisch 'genade' heet: een weldadige en onverdiende gift, die heilzaam is. Baart speelt met dat woord, maar welbewust. Zou hij hebben gezegd dat pastor Anne 'genadig' nabij is, dan had dat een superieur beeld opgeroepen van de één die de ander genade schenkt. Het neologisme 'genadelijk' heeft die beladen betekenis niet en Baart kan er iets mee uitdrukken waarvoor in de reguliere professionele zorgtaal momenteel geen woorden bestaan. Dat is geen poging tot evangelisatie maar proberen om de betekenisrijkdom van de theologie aan te wenden voor hedendaagse bestaansverheldering, uitnodigend voor iedereen" (240).

58 Wat deze 'latende modus' in het monnikenleven (en daarbuiten!) concreet kan betekenen illustreerde Baart mij ooit aan de hand van de kloosterregel van Benedictus. Volgens die Regel dienen de monniken 'Deo Gratias' (Godzijdank) te zeggen wanneer iemand bij hen aan

3.1.2 Seculiere transcendentie

In het licht van deze voluit christelijke lading van Baarts denken is het nu opmerkelijk dat hij benadrukt dat in zijn studie “niet expliciet getheologiseerd wordt”, vermits hij wil laten zien “dat de presentiebenadering, los van zijn theologische interpretaties en begrepen naar zijn maatschappelijke betekenis en merites, ook voor niet-theologen interessant kan blijken” (783).⁵⁹ Daartoe gaat hij na wat nu *eigenlijk* de inzet is “in de discussies over, conceptuele exercities rond en omschrijvingen van de presentie(filosofie) op het theologisch erf” en transposeert hij die inzet “naar een ruimer toepassingskader” (785). Dat toepassingskader is niet primair dat van kerk en theologie, maar dat van het welzijnswerk en de zorg in onze seculiere samenleving en de daarmee verbonden sociale wetenschappen. Voor zover Baart zich in zijn boek over de kerk en het theologisch denken over kerkelijke presentie uitlaat bespreekt hij die onder de noemer van sociale instituties en bijbehorende ideologieën die altijd weer de neiging hebben zich van datgene waar het *eigenlijk* om gaat weg te organiseren, zichzelf tot doel te verheffen en met het oog op hun zelfverwerkelijking of zelfhandhaving in hun ‘buitenwereld’ interveniëren. Tegen dit complex van zelfgenoegzame, interveniërende instituties brengt Baart de presentie en zijn presentietheorie in: “Tot de onvervreemdbare identiteit van het presentie-denken behoort ongetwijfeld dat het zich afwendt van de in zichzelf verzonken, machtsbeluste instituties en met het oog op een *kernwaarde als humaniteit* aansluiting zoekt bij slachtoffers, daar de intuïties van het goede opspoort en daar meelevend is” (791; cursief van mij, HM). Met Jannet van der Spek (2010) zou je kunnen zeggen, dat in Baarts theorie de secularisatietendens die in het theologisch denken over presentie te ontwaren valt tot een (voorlopig) einde is gekomen: de strekking van zijn boek is dat presentie als methode ook strikt ‘seculier’ te gebruiken is.

Gezien de brede respons op Baarts werk in de wereld van zorg en welzijn is hij er zeer wel in geslaagd in ‘seculiere’ kring groot interesse te wekken voor de presentiebenadering, los van de christelijke achtergrond en

de deur klopt: wie zich als gast aandient laten zij onder dankzegging toe, als een genadige gift. In P. Hoeg (2006), *De stilte en het meisje*, Amsterdam: Meulenhof, staat iets vergelijkbaars te lezen waar verteld wordt over iemand die van een diaken van de orthodoxe kerk een aalmoes krijgt en daarvoor de gever niet dankt. Daarover bevraagd zegt de diaken: “Pachomius [...] ontving rond 307 een aantal kloosterregels die we nog steeds volgen, in een visioen rechtstreeks van God. In het visioen werd ook gezegd dat indien iemand de broeders en zusters aalmoezen geeft, dan is het degene die geeft die moet bedanken” (437-438). Ik heb deze regel niet terug kunnen vinden in teksten van of over Pachomius; maar ‘se non è vero è ben trovato’, ook als het niet letterlijk waar is, het is toch goed gevonden of mooi verzonnen.

⁵⁹ Baart schuwt overigens de uitdrukkelijk theologische reflectie niet zoals blijkt uit de later gepubliceerde bundel van A. Baart en F. Vosman (red.), (2003), *Present. Theologische reflecties op verhalen van Utrechtse buurtpastores*, Utrecht: Lemma (verwijzing voortaan: *Present*). In zijn oorspronkelijke onderzoeksupzet was van meet af aan een praktisch theologisch onderdeel voorzien. De daarvoor aangezochte theologen gaven echter hun opdracht terug omdat zij grote problemen hadden “zich als het ware achter Andries Baart op te stellen en zich te verhouden tot de concepten en wegen die hij voor ze had klaargelegd” (270). Hij waardeert het ontbreken van dit “cruciale” onderdeel als “een gevoelig verlies en met dit tekort verandert niet alleen de aard van de praktijktheorie (niet langer praktisch theologisch) maar blijft ook een deel van onze vragen onbeantwoord, onder andere naar de pastorale identiteit van de werksort, naar de kerkopbouw en naar gemeenschap” (TP, 45).

theologische interpretaties ervan. Blijkbaar fungeren het beoefenen van en het denken over presentie zoals door Baart gepresenteerd als “een heden-daagse invulling van de oude christelijke notie van de liefde voor vreemden, die op een of andere manier klem zitten”, want zijn betoog spreekt in onze pluriforme samenleving ook diegenen aan die niet in het kerkelijk pastoraat werkzaam zijn en de christelijke levensbeschouwing niet delen, allerlei mensen “die óók vinden dat wie ziek, oud of piepjong, arm of een vreemdeling is, moet worden bijgestaan en niet uit de kring van mensen mag vallen” (Van Heijst, *Liefdevolle zorg*, 127, 128). Berichtend over wat hij bij andere presentiebeoefenaren dan de pastores aantreft merkt Baart op: “En steeds weer zien we dezelfde soort kenmerken: er-zijn-voor de ander, alles draait om goede en nabije relatie [...], om zorg om de waardigheid van de ander, om de basale act van erkennen zodat de ander – hoe gek, hoe anders ook – voluit in tel is, om wederzijdsheid (van hartelijkheid tot strijd), om alledaagse werkvormen, om verhalen, om nauwgezette afstemming op de leefwereld, om de wil de ander uit te graven, het beste van zijn of haar mogelijkheden waar te laten worden, en niemand ooit af te schrijven (ook als zo ongeveer alles aan hem of haar niet meer deugen wil), om een voorzichtige traagheid en een zogeheten ‘latende modus’ van werken die ruimte geeft aan wat zich niet maken of afdwingen laat” (*Present*, 10).

De grote respons in maatschappelijke kring is ongetwijfeld hieraan te danken dat in Baarts zeer nauwgezette analyses en theoretische door-denking van de praktijk van de buurtpastores geen beroep gedaan wordt (negatief geformuleerd dus) op enige christelijk-gelovige identificatie bij zijn lezers. Ik meen dat de aantrekkingskracht van zijn betoog echter vooral een positieve is: het benoemt, verheldert en ondersteunt wat velen op de werkvloer van zorg en welzijn ervaren, vermoeden, pogen overeind te houden als datgene waarom het *eigenlijk* gaat; daarom is zijn betoog herkenbaar en invoelbaar. Wat dit ‘eigenlijke’ is formuleert Baart mijns inziens waar hij aangeeft wat het praktijkparadigma (het grondmodel) van de presentiebenadering is, welk idee van het goede daaronder zit, waar dat goede gevonden wordt (*TP*, 781-792; zie voor de onderstaande citaten: 781-782, 790).

Het ‘paradigma’, het grondmodel, van de manier waarop een andere mens in de praktijk van de presentie benaderd wordt is dat waarin die ander gezien wordt “als iemand die verlangt naar en tot ontplooiing komt door volwaardige deelname aan sociaal verkeer. Daarin is hij tegelijk een vragende en gevende partij, wordt zo ‘gemaakt’ en ‘maakt’ anderen. Aan de vraagzijde haakt hij naar onvoorwaardelijke aandacht en het gaat er onwaardig aan toe als hij deze moet zien te verdienen door zich in allerlei bochten te wringen die bazige instanties, hulpverleningsmethoden en bureaucratieën van hem verlangen”.

Onder dit paradigma zit een bepaald mensbeeld: de mens wordt gezien “als verlangend naar begrip en respect die gesteld zijn in zijn eigen leefwereld-terminen, naar erkenning als persoon die (wat verder ook zijn feiten zijn) in tel is, [...] naar een goede plaats in enig sociaal netwerk en naar deelname aan het sociaal-culturele kapitaal van het goede leven”. In de presen-

tiebenadering gaat de aandacht dus uit naar héél de mens als sociaal wezen, naar héél het leven als geleefd in gemeenschap.

Het centrale concept van de presentiebenadering is 'waardigheid', maar waardigheid dan zó verstaan dat de mens gezien wordt als "princiepelijk behoeftig en daarom afhankelijk van anderen". Dat geldt zowel voor hen die gemeenlijk 'behoefte' genoemd worden als voor degenen die de behoeftigen te hulp komen. "Oók de hulpverlener [...] aanvaardt deze afhankelijkheid, mede omdat ze wederzijds is en zijn eigen leven ook zo in elkaar steekt. In zijn omgang met de ander komt ook de hulpverlener tot zijn recht en is ontvangende partij".

In het verlengde van haar praktijkparadigma en de daarin vervatte mensopvatting wordt in de presentiebenadering 'het goede' op een bepaalde manier opgevat: niet als iets dat door de hulpverlener vooraf geïdentificeerd kan worden om vervolgens met passende interventies 'gemaakt' te worden, maar relationeel: als een aandachtige betrekking. Die aandachtige betrekking maakt zélf, als zodanig, deel uit van het goede. In die betrekking wordt aandacht geschonken aan héél het leven. Ook en met name wordt daarin welbewust opgenomen en niet weggelaten: "het onoverkomelijke, het gepassioneerde, het angstwekkende, het tragische, het eindige en wat op een ondoordringelijke wijze wordt verlangd – kort en goed: al hetgeen slecht beheerst en gemaakt kan worden". Essentieel in de presentiebenadering is dat iemand geholpen wordt niet alleen met het goede maar ook met het kwade, dat wat niet lijkt te stroken met het goede leven, wat het goede bedreigt, aantast, ondermijnt "een aanvaardbare of zelfs zinvolle betrekking aan te gaan".

Wat het goede is of kan zijn wordt in de presentiebenadering "*niet tevoren gekend*" maar krijgt in het aangaan van de zorgzame betrekking een kans zich te *laten* kennen. De plaats waar het goede zich laat kennen, de vindplaats ervan is niet de institutionele werkelijkheid, maar de werkelijkheid daarbuiten: "In de werkelijkheid buiten het instituut, buiten het welzijnswerk en de professionele steun, ligt een goed dat zich meldt en vindt men de morele intuïties die richtinggevend zijn: kerk, welzijnswerk en overheid hebben niet de opdracht het daar te brengen, te maken, te voorschijn te wringen, maar om het op te delven, te koesteren, te voeden, te vieren en te behoeden. Dat is een volmaakte omkering van zaken! De opdracht van een institutie als de kerk (of het welzijnswerk, de staat, het recht) is uitermate bescheiden: *het maakt niet maar behoedt*".

Bij deze aanduidingen van waar het in zorg en welzijn *eigenlijk* om gaat, van de mensopvatting die kenmerkend is voor de presentiebenadering, van 'het goede' en van de vindplaats daarvan, merk ik op dat het begrip 'transcendentie' er als zodanig niet in voorkomt. Maar dit houdt niet in, dat presentie in haar 'seculiere' doordenking geheel ontdaan zou zijn van de verwijzingsstructuur die we in onze exploratie over zorg en transcendentie konden aanwijzen, integendeel. Dit kan als volgt verduidelijkt worden in aansluiting op wat we eerder konden opdelven betreffende het doel van de zorgrelatie, de triadische wederkerigheid, de economie van de gift, de beminneelswaardigheid van elke mens.

In de presentiebeoefening en –theorie staat een ‘mensopvatting’ centraal waarin de mens benaderd wordt als een persoon die verlangt naar en tot ontplooiing komt in persoonlijke en sociale erkenning en behartiging van zijn/haar menswaardigheid. Menswaardigheid wordt niet verstaan in de zin van een eigenschap van een autonoom zelfredzaam individu, maar als ‘het goede’ waarnaar de behoeftige mens verlangt, dat zich in zijn sociale betrekkingen als potentie aandient.⁶⁰ In de betrekkingen met anderen is de mens “tegelijk een vragende en gevende partij, wordt zo ‘gemaakt’ en ‘maakt’ anderen”, zo vernamen we. Dat de woorden ‘gemaakt’ en ‘maakt’ tussen aanhalingstekens staan duidt erop, dat het goede slechts bij wijze van spreken ‘gemaakt’ kan worden: het kan wel ‘gedaan’ worden maar niet als een soort kant-en-klaar ding geproduceerd. Het *doel* van de presentiebeoefening is: het goede opdelen, erkennen, onvoorwaardelijk naar zijn waarde honoreren en zodanig hoeden dat het zich hier en nu concreet als het goede van/voor deze unieke behoeftige en verlangende mens kan laten gelden in zijn/haar eigen ‘leefwereld-terminen’.

Dit houdt evenwel niet in, dat het goede opgaat in, identiek is aan wat hier en nu tegemoet komt aan deze bepaalde dringende behoefte, beantwoordt aan dit acute verlangen. De presentiebeoefenaar is er wel onvoorwaardelijk, maar dit betekent niet dat “alles maar kan en goed is of aanvaardbaar wordt geacht” (TP, 751). Het is niet zo, dat in de presentiebeoefening ‘anything goes’, u roept en wij draaien. Voor de presentiebenedering geldt, dat het goede dat er de ‘eindterm’ van vormt niet vooraf bekend is, niet eens en voor altijd kan worden vastgelegd, niet theoretisch, noch beleidsmatig, niet door de presentiebeoefenaar noch door degene bij wie die present wil zijn. Anders gezegd: in de presentiebeoefening dient het goede zich aan als transcenderend perspectief.

In de presentiebeoefening wordt het goede weliswaar ‘gedaan’ in concrete daden, maar de primaire daad is die van het aangaan en onderhouden van een aandachtige, zorgzame, betrokken relatie. Deze relatie is in zichzelf ‘goed’, daarin wordt menswaardigheid gediend, zij is doel en niet zomaar een middel om in de behoefte van de ander te voorzien. Maar tegelijk moet óók gezegd worden, dat juist in en door de zorgzame, hartelijke en betrokken relatie wel degelijk in die behoefte wordt voorzien. Hoe is deze paradox te begrijpen?

Daarvoor kunnen we terecht bij Van Heijst die onderscheid maakt tussen een ‘ongelijke oppervlaktestructuur van behoefte’ en een ‘overeenkomstige dieptestructuur van behoefte’ (*Menslievende zorg*, 240-246). De buurtbewoners verkeren in concrete situaties van schrijnende nood die de presentiebeoefenaar als zodanig niet met hen deelt. “Wat zich het eer-

60 Zie over ‘verlangens en potenties’ Baarts toelichting bij cel 4 van tabel 45.11.7 ‘waarom zoek ik dus contact met de ander?’ in vergelijking met de andere cellen: “In cel 4 zien we een heel ander beeld: hier liggen de relaties ingebed in andersoortige verwachtingen. Deze gaan terug op meer basale verlangens en potenties: het verlangen bijvoorbeeld om gekend, bemind en gezien te worden, of de potenties om aardig, gastvrij, humoristisch, aandachtig en vriendschappelijk te zijn. Hier draait het om trouw en hartelijkheid die zo waarachtig mogelijk zijn. We spreken in deze context van ‘verlangens en potenties’” (TP, 643).

ste toont, en in die zin aan de oppervlakte ligt, is de *ongelijke behoefte* van de buurtbewoners, die ik ook acute of dringende of urgente behoefte noem. Deze lokt een zorgzame respons van de pastor uit en installeert de zorgsituatie" (241). Onder deze acute behoefte zit echter een andere dimensie van behoefte. De teneur van Baarts betoog "is namelijk dat wanneer het in relatie staan lukt, er iets wederkerigs op gang komt dat de naam relatie verdient. Die relationele wederkerigheid bestaat voor een deel uit je samen wenden naar de acute behoefte die aandacht vraagt, en samen onderkennen wat er eigenlijk aan scheelt. Daarna volgt ofwel: samen verduren voor zover er niets te verhelpen is, of er gezamenlijk iets aan doen als dat wel kan. Dat is al heel veel, maar toch is de presentierelatie nog meer dan dat. Het is niet alleen samen een verhouding zoeken tegenover het ontbrekende, het is evenzeer genieten van wat prettig is en vervulling biedt. Dat gebeurt niet alleen aan de kant van de buurtbewoner, maar ook aan de kant van de pastor" (242). Op dit niveau van behoefte zijn buurtbewoners en presentiebeoefenaars gelijk, zijn ze met elkaar overeenkomstig: "mensen zijn op elkaar aangewezen voor het vinden van een vervulling die niemand zichzelf kan geven en die niet te koop is. Die behoefte hebben buurtbewoners en pastores gemeen, daarin zij ze allebei door en door menselijk" (244).

Op deze diepere laag van behoefte duidt Baart mijns inziens als hij de wederzijdse afhankelijkheid benadrukt van enerzijds degene die nood heeft aan erkenning en menswaardige bejegening (verlangen) als deze unieke waardevolle persoon die in staat is ook voor anderen een waardevol en gewaardeerd mens te zijn (potentie), en anderzijds de hulpverlener die in de omgang met de ander niet alleen geeft maar ook zelf ontvangende partij is en zo tot zijn recht komt. Van deze wederkerigheid nu ontdekten we op onze zoektocht naar transcendentie in de zorg, dat zij niet het karakter heeft van een directe tweepolige ruilrelatie maar als driepolige relatie gewaardeerd moet worden: er is een transcendente 'derde', bemiddelende, instantie in het spel. Zonder deze termen te gebruiken wordt dat ook door Baart als kenmerkend voor de presentiebenadering aangegeven: zij "is ingericht als een *giften-economie*: de band tussen pastor en pastoraat is die van gever en ontvanger, op zijn best in afwisseling. Wat zij elkaar geven zijn giften"; wat gegeven wordt heeft het kenmerk van gratuititeit: de gift is 'om niet', onverdiend, er wordt geen directe wederkerigheid, geen contraprestatie verlangd; wat gegeven en ontvangen wordt zijn niet slechts/zomaar "diensten, hulp, kaartjes, eten en drinken of hand- en spandiensten", maar in het over en weer geven worden de basale behoeften ook gewekt: "zo kan ik ook zijn, dit kan mij dus ook overkomen, dit smaakt naar meer (vriendschap, broederschap)!" (TP, 628).⁶¹

61 "Nog een ethisch relevant aspect van presentie is de erkenning van een diepere behoefte die ik heb omschreven als 'nood hebben aan elkaar': dat heeft niet alleen de buurtbewoner maar ook de professional. De beroepsuitoefening die presentie is, is meer dan vakwerk afleveren. Het is tevens: herordenen van sociale verhoudingen van vreemden ten opzichte van elkaar, binnen een omvangrijk domein van de sociale werkelijkheid. In de presentiebenadering gaan volstrekte vreemden veel voor elkaar betekenen. Soms noemen ze het zelfs 'houden van'. Dat tart bestaande sociale conventies over menselijke verhoudingen, want de scheidslijn van de liefde loopt vrijwel gelijk op met die van de private sfeer: gekozen relaties,

Hetgeen op de diepere laag van behoeftigheid geschonken en ontvangen wordt is wat Van Heijst een 'surplus' noemt: een genereuze, overdadige gift die goed doet en ontvankelijkheid voor het goede wekt. Die gratuite gift is die van zusterlijke, broederlijke, vriendschappelijke toegenegenheid. Deze toegenegenheid kan geen mens uit zichzelf 'maken', autonoom, als 'onbewogen beweging'. Daarvoor hebben mensen een ander nodig, die haar ook niet eigenmachtig als een 'ding' in de aanbidding heeft. Ze zijn voor het goede leven aangewezen op een gift die hen van elders overkomt, waarvoor ze zich in ontvankelijkheid kunnen open stellen – tot hun heil.⁶²

Wat in de gift van toegenegenheid aan de orde is, wat daarin gebeurt, kan worden verduidelijkt als we in aansluiting op Van Heijst notie 'beminnewaardigheid' verder uitdiepen hetgeen zojuist al werd aangeduid: in de presentiebenadering wordt *liefdevolle* verbondenheid over en weer geschonken en ontvangen. Dat het daarin om 'liefde' gaat benadrukken de pastores wanneer zij de visie van waaruit zij werken proberen te legitimeren: "ze beklemtonen dat deze visie een grote liefde en ontvankelijkheid vergt" (*TP*, 73). Van Heijst wijst erop, dat de pastores zich volgens Baarts eigen telling in zijn boek zo'n negentig keer in termen van liefde over de buurtbewoners uiten (*Menslievende zorg*, 207). Ze zeggen, dat zij in hun werk "steeds meer van de buurtbewoners zijn gaan houden" (*TP*, 683). Zo getuigt pastor Bas: "centraal staat dat mijn, ja – even wat poëtisch – mijn liefde wordt gewekt door deze mensen. En ik vind het dus op den duur ook gewoon bijna allemaal mooie mensen" (117).⁶³ Niet alleen de pastores uiten zich overigens in termen van liefde, ook de buurtbewoners doen dat op een of andere manier. Gaandeweg verhouden ze zich meer en meer tot de pastores op een affectief geladen manier: als een ouder, zus, broer, vriendin /

vriendschappen en familieverhoudingen vallen onder de liefde, wat daarbuiten zit niet" (Van Heijst, *Menslievende zorg*, 261).

62 Een navrant en ontregelend voorbeeld van deze dynamiek van geven en ontvangen is te vinden bij Floris B. Bakels, *Nacht und Nebel. Mijn verhaal uit Duitse gevangenissen en concentratiekampen*, Amsterdam/Brussel: Elsevier 1977. Door de Duitse bezetter in de Tweede Wereldoorlog opgepakt, komt deze slungelige intellectueel terecht in het *Nacht und Nebel*-kamp Natzweiler-Struthof in de Vogezen, waarvan zelfs het Rode Kruis geen weet heeft. Hij moet daar met honderden anderen werken in een steengroeve. Over de gevangenen heerst een brute kapo, opzichter. Wie het bij het werk waagt rechttop te gaan staan wordt onherroepelijk het ravijn in gedonderd – de dood in. Bakels kan op een gegeven moment niet meer – hij recht de rug, en weet wat hem wacht. De kapo komt op hem af, brult hem toe: "Hoe waag je het overeind te komen!?". En wat niemand eerder deed doet Bakels. Hij spreekt de kapo aan, geeft weerwoord: "Waarom behandel je me als een dier?". Heel de werkploeg wacht in verbijsterde stilte op wat onontkoombaar moet gebeuren. Maar de kapo is zo mogelijk nog meer verbijsterd – hij reageert zelfs: "Hoe moet ik je dan behandelen?". Bakels antwoordt: "Als mens, ik ben je broeder, wij zijn broers". De kapo is compleet uit het veld geslagen, hij zwijgt, keert zich om en gaat weg. Bakels geeft hierbij in zijn boek als commentaar: "Ik was niets, voor die kapo was ik niks en hij alles. Voor God echter, in Christus waren wij broeders. Dat gaf mij de kracht mij op te richten en hem aan te spreken". Mijn commentaar: zonder die krachtbon die hem deed handelen zoals hij deed was Bakels eraan gegaan en was de kapo hetzelfde / dezelfde gebleven. Als Bakels de onmenselijke kapo niet op zijn menselijkheid had aangesproken was hij zichzelf ontrouw geworden tot in de dood en was alles bij het oude gebleven.

63 Zo hoor ik ook regelmatig diegenen spreken die in de Vierde Wereld Beweging hun leven aan de armen verbinden: ze wekken onze liefde, we zijn van ze gaan houden, ze worden in onze ogen mooi.

vriend, goede buur... (166, 628). Zo vertelt een van de buurtbewoners over pastor Anne: "Ik houd van haar. Niet verliefd of zo, maar gewoon. We geven elkaar iets met Kerst en op een verjaardag. Ik heb wel eens lelijke dingen tegen haar gezegd, maar zij aanvaardt mij. Je moet elkaar de waarheid kunnen zeggen. Anne en ik zijn eens een dagje uit geweest. Dat vind ik een eer. Dat is ze niet verplicht om te doen, toch?" (543). Wat in de presentie gebeurt is dus, dat mensen die niet gezien en niet geacht worden, in hun fundamentele beminnesswaardigheid 'geopenbaard', gezien, behoed, geëerd worden, en dat tevens bij hun medemensen het vermogen om ze te beminnen gewekt wordt en groeit. Kortom: de gift die over en weer wordt geschonken en ontvangen is de gave van het "surplus van de liefde" (vgl. Van Heijst, *Liefdewerk*, 292-295).

3.1.3 Expressie van iets overdadigs

De dynamiek van het wederkerig schenken en ontvangen van liefdevolle verbondenheid in de presentiebeoefening interpreteert Baart in eerste instantie in een kader dat doet denken aan wat we hierboven al tegen kwamen: wederkerigheid in de trant van familiale verwantschap. Hij merkt immers op, dat de pastores door hun benaderingswijze in de trant van een giften-economie de buurtbewoners de gelegenheid bieden tot hechting en het aangaan van verbindingen. Hun onderlinge relaties krijgen gaandeweg het karakter van 'gekwalficeerd naturalisme': zij verhouden zich zoals ouders en kinderen, broers en zussen, geliefden zich tot elkaar verhouden. Baart waardeert de hechting en binding dan ook "in ontwikkelingspsychologische betekenis: affectief rijk, aan belangrijke anderen, stabiel van structuur en constitutief voor de identiteitsontwikkeling" (*TP*, 628). Maar vervolgens maakt hij bij de getuigenissen van de pastores over de centrale betekenis van de liefde in hun werk een voor onze zoektocht naar religieuze transcendentie interessante opmerking. Daarin vindt een perspectiefwisseling plaats: van ontwikkelingspsychologie naar scheppingsdenken. Baart schrijft: "Wat de pastores beschrijven, kan onzes inziens zeer wel geïnterpreteerd worden als een scheppingsact waaruit de buurtbewoners eerst pas echt te voorschijn kunnen komen, en zoals dat pleegt te gebeuren bij het scheppen van leven, vindt de schepping plaats door liefde te betuigen en liefde te bedrijven" (683). Hoe moeten we dit spreken in termen van 'scheppen' verstaan? Niet in theologische zin, daar Baart nu juist uitdrukkelijk geen theologisch betoog wil houden. Ook niet in deze zin dat de pastores geheel uit eigen kracht en macht het echte leven van de buurtbewoners 'maken', want dat strookt niet met zijn nadruk op het ontvangende en dienende, het 'hoedende' karakter van de presentiebenadering. Hoe we zijn gebruik van scheppingstermen in dit verband moeten opvatten, en wat dit inhoudt voor onze zoektocht naar religieuze transcendentie, blijkt daarentegen als we zijn interpretatie bezien in het licht van de notie 'latende modus' die in Baarts denken zo'n belangrijke rol speelt (*TP*, 369-377). Daarvoor wend ik mij nogmaals tot Van Heijst die er in *Menslievende zorg* enige nadere reflectie aan wijdt.

Ook in het denken van Van Heijst neemt het 'laten' een belangrijke plaats in: "In mijn visie is zorgen geen daad maar een betrekking, en wel een

betrekking waarin bepaalde dingen worden gedaan maar soms ook bewust worden gelaten" (123). Dit hangt direct samen met haar idee van wat zorg fundamenteel is: de praktijk van iemand bijstaan in diens nood en niet in de steek laten. Deze praktijk kan inhouden: daadwerkelijk 'maken' dat de nood uit de wereld geholpen wordt. Maar zoals we gezien hebben is beslissend voor alle 'bijstaan', dat de ander in zijn/haar waardigheid én beminnesswaardigheid erkend en gehonoreerd wordt.⁶⁴ Dit kan betekenen, dat er juist van actief ingrijpen wordt afgezien. "Wanneer presentiebeoefenaren werken in een latende modus is het omdat ze verkiesen niets te doen, omdat ze dat beter achten. Ze zien weloverwogen af van vlug veel doen, opdat er iets goeds kan gebeuren wanneer zij niet meteen de handen uit de mouwen steken" (173). Meer nog: de waardigheid en beminnesswaardigheid van de ander erkennen en honoreren kan ook en moet zelfs inhouden, dat je bij de ander present blijft juist wanneer er niets 'nuttigs' meer gedaan kan worden, bijvoorbeeld als elk aanbod van relatie wordt afgewezen of door de dood onmogelijk lijkt te zijn geworden. Door bij iemand te blijven, er simpelweg te zijn ook als dat afgemeten aan nuttigheid tot niets lijkt te dienen drukken we metterdaad uit dat die ander kostbaar, beminnesswaardig is, houden we die mens in ere, verrichten we eredienst: "We eren menselijke waardigheid, ook als we niets meer voor bepaalde mensen kunnen doen" (250).

Het simpelweg bij iemand blijven en niet in de steek laten is dus niet slechts te waarderen in termen van een daad die erop gericht is een waarde te 'bewerken', maar tevens als een *uitdrukkingshandeling* die laat zien waarom het in zorgen ten diepste gaat. Juist waar ons handelen op zijn laatste grens lijkt te stoten, waar van geen 'scheppen' meer gesproken kan worden, blijkt wat we daarin en daarbovenuit eigenlijk doen: we geven *expressie* aan iets overdadigs, aan liefde die ons mensen in leven en dood draagt.

Wat onder 'uitdrukkingshandeling' te verstaan is kan verduidelijkt worden aan de hand van de herdenkingsceremonie van 60 jaar bevrijding van Auschwitz in 2005: wereldleiders plaatsten daar toen brandende kaarsen op gedenkstenen. Je zou kunnen zeggen: dat was een zinloze ceremonie, want het baat de slachtoffers van de Shoah niet meer. Maar, om het met de woorden van Dorothee Sölle te zeggen, "zo spreken de heidenen".⁶⁵ Met

64 In haar analyse van het verschil tussen de behartiging van waardigheid en van beminnesswaardigheid, tussen de orde van waarden en de orde van de liefde merkt Van Heijst op: "Presentiebeoefenaars zijn van professie hoeders van waardigheid. Ze laden een inspanningsverplichting op zich en doen er alles aan dat de buurtbewoners weten en voelen dat ze waarde hebben en evenwaardig zijn. [...] Pastor Bas en pastor Anne trekken niet proclamerend rond met de boodschap 'Iemand die erg behoeftig is, is heus wel menswaardig'. Zij verbinden zich daadwerkelijk met mensen die het alleen niet redden. Daar voelen ze iets bij en dat wekt ook gevoelens bij anderen. De pastores zeggen niet zomaar dat ze op de buurtbewoners gesteld zijn en om hen geven. Dat spreekt uit heel hun optreden. [...] Zo drukken ze uit dat in hun ogen de ander niet alleen waarde heeft, maar ook beminnesswaard is: iemand om wie ze geven en op wie ze prijs stellen", *Menslievende zorg*, 256-257.

65 "Van september 1943 tot juli 1944 was er in Auschwitz een Familienlager waar kinderen verbleven die waren overgebracht uit Theresienstadt; ze schreven briefkaarten om de publieke opinie te misleiden. In het kamp – en nu vertel ik een opstandingsverhaal – werd onderwijs gegeven. Kinderen, al bestemd voor de gasoven, leerden frans, wiskunde, muziek. Die onderwezen waren zich de uitzichtloze situatie ten volle bewust. Zelf zonder wereld brach-

Van Heijst moeten we volhouden dat wat in die ceremonie gedaan werd wel degelijk zinvol was: "Mensen blijken zich namelijk niet alleen 'werkend' tot menselijke waardigheid te verhouden maar ook anders, namelijk expressief. [...] Dat machteloze en tegelijk krachtige gebaar was een eerbetoon aan de geschonden waardigheid van miljoenen vermoorde mensen" (250). In deze zin waardeert zij ook het optreden van pastores in het Oude Wijken Pastoraat: "Met hun beroepsuitoefening stellen de pastores iets tegenwoordig in de publieke ruimte, en als professional maken ze zich tot drager van deze centrale waarde: ook de sociaal geïsoleerde, die de aansluiting met anderen mist, is kostbaar en onvervangbaar. Ook deze mens telt, minstens voor deze éne ander, de pastor. [...] Ze brengen in hun beroepsuitoefening tot uitdrukking dat zij de ander waardevol vinden – zelfs als de buurtbewoner niet ingaat op hun aanbod van in relatie staan, zelfs als die zichzelf van nul en generlei waarde vindt, zelfs als de samenleving hem of haar niet ziet staan. Presentie die, ondanks inspanningen van de pastores, niet bij een buurtbewoner aanslaat, zou je kunnen vergelijken met het plaatsen van kaarsen op een gedenksteen. Het is een machteloze maar niet onbetekenende expressie van een waarde, waarbij de professional in levende lijve drager van die waarde wordt. Afgemeten aan nuttigheid dient zo'n uitdrukkingshandeling nergens toe. Gaan we er echter van uit dat ieder mens oneindig kostbaar is – ook als die dat zelf niet (meer) kan beamen – dan blijft het zinnig daaraan uitdrukking te geven. De pastor kan de feiten niet meer veranderen, maar wordt dan zelf tot contradictoir 'feit'" (250-251). Anders gezegd: degene die uitdrukking geeft aan de ultieme waarde van een mens, van alle mensen, schept die waarde niet uit eigen macht en kracht maar openbaart die, maakt er zichzelf getuige van, instrument, werkzaam teken. En dit getuigen blijft geboden ook als het niet lijkt te werken – desnoods als 'contradictoir feit', als de stem van een roepende in de woestijn – omdat de mens zonder bemiddeling van de primaire gift van liefde geen leven heeft.

In het licht van deze reflecties nu over 'laten', verstaan als uitdrukkingshandeling, meen ik dat we Baarts waardering van de benaderingswijze van de presentiepastores moeten interpreteren. Als zij al 'scheppen' dan doen zij dat door liefde te betuigen en liefde te bedrijven, zoals Baart zelf opmerkt. Hij zinspeelt met deze woorden op de verwekking van een kind. Tegenwoordig zeggen mensen vaak dat zij een kind 'maken', en in een bepaalde zin is dat waar: zonder hun 'daad' zou er geen nieuw leven ontstaan. Maar minstens even waar, zo niet méér waar is het, dat ouders een kind 'krijgen': zij geven het leven dat zij zelf ontvingen door, en als mensen de liefde bedrijven geven zij de liefde door die hen eerder en onverdiend geschonken is. In het scheppen van nieuw leven betuigen mensen liefde, dat wil zeggen:

ten zij kennis bij over de wereld. Zelf vernietigd leerden ze het niet-vernietigen, het leven. Zelf van hun waardigheid beroofd herstelden zij de waardigheid van de mens. 'Het heeft ze niet gebaat', zegt misschien iemand. Maar zo spreken de heidenen. Laten we liever zeggen: het maakt verschil. Laten we, geheel aards, zeggen: God maakt verschil", D. Sölle (1980), *Kies het leven*, Baarn: Ten Have, 109. Gezien de titel van het eerste hoofdstuk 'Geloven als strijd tegen objectief cynisme' kunnen voor 'heidene' we ook lezen 'cynici': degenen die niet sym-pathisch leven, vgl. D. Sölle (1979), *Sympathie. Gedachten over geloof en politiek*, Baarn: Ten Have.

geven zij *expressie* aan datgene waaraan zij zelf hun leven, hun beminne-
waardigheid, hun vermogen om lief te hebben danken – en dat zijn niet
de ouders, die zijn er (slechts) de getuigen, werkzame tekens van. Als wij
mensen scheppers zijn, en dat zijn we, dan in de ‘latende modus’, bij gratie
van het ‘surplus van de liefde’, in ontvankelijkheid en toewijding, als bemid-
delaars van wat ons transcendeert en tevens draagt.

3.1.4 Ontvankelijkheid en toewijding

De transcendente aard van de betrokkenheid op mensen in nood
komt het sterkst naar voren en krijgt – opnieuw – ‘religieuze’ lading
waar Baart nader ingaat op de ontvankelijkheid waarvan de toewij-
ding aan de ander de vrucht is.⁶⁶ Die ander is in de presentieboefening:
de mens die klaagt ‘dit is geen leven!’. Van sommige mensen is het leven
kapot. Ze zijn geïsoleerd en eenzaam, en voelen zich verscheurd. So-
ciaal zijn ze overbodig. Anderen kijken hen met de nek aan, hebben hen
opgegeven, of komen misschien nog een keertje kijken. Allereerst ten
behoefte van deze mensen zijn de presentiebenadering en presentietheorie
ontwikkeld: om hen draait het allemaal. Als het er werkelijk op aan komt
hebben (deze) mensen behoefte aan een betrouwbare aanwezige, iemand
die niet alleen maar doelrationeel wil handelen.⁶⁷ Hoezeer de confronta-
tie met lijden en nood ook de inzet voor recht en gerechtigheid oproept,
niet alle lijden is sociaal lijden, in alle lijden lijdt een *subject*, radicaler nog
dan rechtvaardigheid is barmhartigheid, echte zorg, bergende aanwezig-
heid gevraagd: blijf mij nabij! “Als het kwaad ingetoomd kan worden des
te beter en dat moet ook vooral met verstand en inventiviteit geprobeerd
worden, ‘.... maar laat me in elk geval niet alleen’. Het kwaad en het gebrek
doen ernstig afbreuk aan de ‘kwaliteit van leven’ maar verlating en distan-
tiëring maken die gebrekkige ‘kwaliteit van leven’ onleefbaar” (*Diaconaal
handelen*, 291). In de presentie gaat het om het subject en diens verlangen
naar en ervaringen met nabijheid, betrokkenheid, hoop, genade in situaties
van armoede en sociale overbodigheid enerzijds en van een vanzelfspreken-
de overdaad aan doelrationele, vaak professionele, interventies anderzijds.
Nabijheid is essentieel. Daarvoor is aan de kant van de degene die present wil
zijn zorgvuldige aandacht, aandachtige toewijding nodig. Aandacht geven is
de kern van een werkelijke relatie, “en daaruit zal een mens opstaan” (*Aan-
dacht*, 7). Om die aandacht te kunnen geven is ‘kenosis’, zelfontlediging ver-
eist, moet de zorgverlener, pastor, diaconaal handelende zich in ontvanke-
lijkheid oefenen. Aandacht is verwant aan bidden: “pogen zich te ontledigen
en rustig te worden om zich te kunnen openen voor het geheel andere, voor
wat zich tonen wil en gewaardeerd moet worden in zijn anderszijn” (*Twee-*

66 Zie hiervoor: A. Baart (2004), *Aandacht. Etudes in presentie*, Utrecht: Lemma; (2006) *Tweespraak. Vier gesprekken over het ene goede van presentie*, Utrecht: Stichting Presentie & Den Bosch: Actioma; id. (2004), ‘Diaconaal handelen, in: H. Crijns e.a. (red.) 2004, *Barmhartig-
heid en gerechtigheid*, 282-294; verwijzingen voortaan: *Aandacht*; *Tweespraak*; *Diaconaal han-
delen*.

67 Op de achtergrond van Baarts reflecties zijn resonanties van de Jahweh-Christus tradi-
ties hoorbaar: de God die zich openbaart als ‘Ik ben er voor/met jullie’, die zich te kennen geeft
in stilte, voorbij alle beelden, die zelfgevende liefde is tot in de dood.

spraak, 9). En zoals het echte bidden 'afzien' is en aldus geleerd wordt, zo is het ook met werkelijke aandacht. Baart schetst de weg die daartoe gegaan moet worden in zijn analyse van de fasen van de 'exposure' waarin de pastores leren de sprong te wagen, zich over te geven aan een hen onbekende en bevreemdende, lokkende maar tegelijk beangstigende werkelijkheid, zich te verlaten op wat zich daarin aandient, aan wie in die werkelijkheid huist 'present' te worden.⁶⁸ Hoewel de exposure een 'seculiere' werkelijkheid betreft en de analyse van de fasen daarin eveneens 'seculier' van aard is, zijn de kernwoorden die Baart gebruikt (ontlediging, overgave, ontvankelijkheid, toewijding) duidelijk 'religieus' en klinkt er de mystieke traditie van de drie-voudige levensweg in door: van een eerste positieve beaming en benoeming van de (goddelijke) werkelijkheid via de negatie van de positieve woorden en begrippen in 'niet weten' naar de overgave aan de (goddelijke) werkelijkheid 'voorbij aan woorden, begrippen en namen'.⁶⁹

Wat aandachtige toewijding en overgave inhouden moet dus worden geleerd in en zelfs bevochten op de werkelijkheid zelf, juist ook op de 'eigen' werkelijkheid. De inzet voor noodlijdenden schiet tekort, beter gezegd: het subject van die inzet wordt tekort gedaan want niet in zijn beminnesswaardigheid geëerd, wanneer in de inzet geen acht geslagen wordt op het noodzakelijke basale 'geestelijk werk' dat hierin bestaat: "het kwaad betreuren, het leven viëren, de stervende troosten en nabij blijven, waken over de lijdende, stem geven aan die stikt in zijn angst, opkomen voor wie over het hoofd wordt gezien, heiligen wat goed blijkt te zijn, verheffen wat alle-daags heet te zijn" (25).⁷⁰ Omdat in de beoefening van presentie niet de gevers maar de ontvangers centraal staan, komt ook de helpende daad in

68 Baart onderscheidt in de gang die de presentiebeoefenaar gaat in de confrontatie met de vreemde wereld van de buurt (de 'exposure') vier stadia die hij twee aan twee rangschikt onder de categorieën 'ontlediging' (Baart gebruikt hiervoor ook het oerchristelijke woord 'kenosis') en 'overgave' (TP, 211-218). De stadia van de ontlediging zijn: 1) de onderdrukking: beheersing van het zelf, 2) de zuivering: ruimte maken voor het vreemde / andere. In stadium 1 gaat het erom de eigen reacties, oordelen, verwachtingen enz. en die van bv. werkgevers op te schorten of te onderdrukken om oog en oor te krijgen voor wie niet (gemakkelijk) gezien en gehoord worden. In stadium 2 wordt het vermogen ontwikkeld de eigen hebbelijkheden met een zekere strengheid én mildheid te hanteren. Stadia 3 en 4 zijn stappen op de weg van de 'overgave': 3) de ontvankelijkheid: toelaten van het vreemde/andere, 4) de toewijding aan het vreemde / andere. In stadium 3 wordt de ontlediging (kenosis) voortgezet in een vervulling: de presentiepastor ontwikkelt morele intuïties, aanvaardt morele verantwoordelijkheden, opent zich voor zinvolheid. In stadium 4 ten slotte loopt de exposure uit op toewijding: "de radicale en praktische toewending naar en het duurzame engagement met wat die morele intuïties en zinvolheid uitlokt. [...] Toewijding – zo'n verheven woord – betekent eenvoudig gezegd de in intense, trouwe, dienstige en verantwoordelijkheid aanvaarde inzet voor de ander en wat deze als een (wenselijk) goed ervaart" (214).

69 Zie voor de religieuze achtergrond en dynamiek van 'ontlediging' en 'overgave': Waaijman 2001, m.n. onder de steekwoorden onthechting, loslaten, overgave, omvorming. Zie voor de mystieke traditie van de drie-voudige levensweg (via affirmativa, via negativa, via eminentiae): E. Schillebeeckx (1990), *Mensen als verhaal van God*, Baarn: Nelissen, 94-95; K. Waaijman (2010), *Spiritualiteit als theologie*, <http://repository.ubn.ru.nl/bitstream/2066/76515/1/WAAIJMAN_Afscheidsrede.pdf> (maart 2011).

70 Deze omschrijving van het basale 'geestelijk werk' doet denken aan de 'zeven geestelijke werken van barmhartigheid'. In uiteenzettingen over diaconie beperkt men zich gewoonlijk tot de 'lichamelijke werken'.

een ander licht te staan. Niet 'maken' maar 'laten' is het centrale woord, niet om eigenmachtig geven maar om open ontvangen gaat het. Er wordt wel metterdaad iets tot stand gebracht (het blijft niet bij voelen, kijken of denken), maar wat tot stand wordt gebracht is iets dat tot stand *komt*. Het wordt niet 'geproduceerd', er wordt ruimte voor gemaakt, er wordt gelegenheid geboden opdat het (zo mogelijk, hopelijk) *kán* komen. En als dat gebeurt zijn de betrokkenen getuigen van een weldaad (*Diaconaal handelen*, 290). Deze weldaad blijft paradoxaal genoeg ook *dàn* weldadig wanneer er zagezegd 'niets meer gedaan' kan worden, ook in het aller-uiteerste grensgeval: wanneer er geen 'respons' (meer) komt. Want ook en juist dan wordt aandacht geschonken aan het menselijk subject in hoop en beven, wordt getuigenis afgelegd van de ultieme waarde van het menselijk leven, van *dé* mens, wordt met smart en in niet-weten het diepste verlangen van de mens bevestigd: 'jij bent beminnenswaardig, je wordt bemind'. Ook in deze zin lijkt aandacht, tot aan de grens en zelfs daaroverheen volgehouden, op bidden: de ander in het licht stellen van liefde zonder grens.⁷¹

Zover gekomen op onze zoektocht naar transcendentie in de inzet voor noodlijdenden lijkt het er inderdaad op dat we daarover als intrinsiek religieuze transcendentie kunnen spreken. Baart suggereert dat zelf waar hij aangeeft wat de presentiebeoefening betekent in *theologisch* opzicht: "presentiebeoefening is gericht op en geworteld in het alledaagse, en dat heeft verreikende consequenties, ook theologisch. [...] Presentiebeoefening als een radicale manier van er zijn in de meerlagige, veelstemmige en onbestembare alledaagsheid vraagt een ongehoorde ontleding. Alles wat [...] gelovigen en theologen al dachten te weten over de werkelijkheid moet tussen haken geplaatst worden, de *God talk* wordt een stotteren dat uitmond in woordeloos staan [...] en de godsbeelden vallen uit hun gefixeerde vormen, lossen op en worden vloeibaar"; tegelijk echter lijkt in de ervaring van deze meerdimensionale, ondoorgrondelijke en soms pijnlijke alledaagse werkelijkheid toch ook een dynamische kracht te schuilen die het zoeken naar en spreken over God (weer) wekt: "een intens en vernieuwd verlangen [...] naar Gods aanwezigheid onder de mensen" (*Diaconaal handelen*, 293). De theoloog Stijn Van den Bossche stelt in zijn bespreking van de presentiebenadering zelfs dat daarin ook vanuit *filosofische* optiek religieuze transcendentie te ontwaren valt: in een "strikt fenomenologische" analyse van een voorbeeldig praktijkverhaal van 'presentie' constateert hij dat in presentie 'het andere dan onszelf' verschijnt, "het zichtbare de mediatie van het onzichtbare" wordt, de "echte *a/Ander*" zich meldt als een van elders op mij toekomende gave, een "present(je)" waarop ik geen grip heb, waardoor 'presentie' pas mogelijk wordt.⁷²

71 Vgl. P. Moyaert (1998), *De mateloosheid van het christendom. Over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde*, Amsterdam: SUN, 47: "Bidden is een contemplatieve handeling. Een kaars branden is handelen zonder te handelen, een quasi-handeling. [...] Het is een gebaar dat een gooi doet naar de onbereikbare overkant. In het gebed blijf je betrokken op het goede voor de ander, zelfs als je niets meer voor hem kunt doen dan helpen, en het helpen zelf nauwelijks meer iets uitricht. [...] In het bidden houd je de transcendentie op een serene, barmhartige manier uit" (verwijzing voortaan: *Mateloosheid*).

72 S. Van den Bossche, 'Presentie: onwillekeurig sacramenteel', in: *Present*, 47 noot 2.

Dat het in dit verlangen inderdaad om verlangen naar en ontvankelijkheid voor *Gods* aanwezigheid gaat is een gelovige of zo men wil theologische waardering. Onze vraag is echter of we ten aanzien van de 'gewoonmenselijke' inzet voor noodlijdenden ook afgezien van deze theologische waardering kunnen zeggen, dat die gekenmerkt wordt door een transcendentie die intrinsiek religieus van aard is. Het lijkt er wel op, maar er dienen zich hieromtrent verschillende stemmen aan, voor en tegen. In deze meerstemmigheid zoek ik nu de grondtoon door mij nogmaals te verdiepen in de inzet voor mensen in nood, nu aan de hand van het woord 'naastenliefde'.

3.2 Naastenliefde

In het voorafgaande hebben we kunnen vaststellen, dat we in de gewoonmenselijke inzet voor noodlijdenden inderdaad transcendentie kunnen ontwaren, meer precies: als historische, horizontale, immanente transcendentie. We konden er het woord 'gift' voor gebruiken en zelfs zeggen dat het in die transcendentie om een primaire gift van 'liefde' gaat. In de uiteenzettingen van Pessers, en in haar lijn ook van Van Heijst, verschijnt deze gift van liefde als bemiddeld in de familiale verwantschap, meer precies: door ouders gegeven aan hun kinderen en die weer aan hun nazaten... Zo gezien lijkt het er op, dat de dynamiek van de ontwaarde transcendentie in ontwikkelingspsychologische zin geïnterpreteerd kan worden (zoals ook Baart in eerste instantie doet): naastenliefde wordt gewekt door ouderliefde of iets wat daaraan doet denken, de liefde van ouders voor hun kinderen lijkt het oermodel van de naastenliefde. Een historische transcendentie dus, geen 'religieuze'. Echter: zoals vermeld gebruiken Pessers en Van Heijst in hun uiteenzettingen wel degelijk het woord 'religieus'. Daarop kom ik nu terug, en betrek daarbij enkele hedendaagse filosofen die ons verder kunnen helpen op onze zoektocht.

3.2.1 Het goede: een dubbel repertoire

Eerder zagen we, dat Pessers in de 'economie van de gift' het prototype vindt van de driepolige dynamiek van wederkerigheid in het menselijk bestaan. De gift karakteriseerde ze vervolgens als belangeloos, 'gratuit', om niet, een uiting van altruïsme, niet geboden op grond van welomschreven rechten maar van niet afdwingbare plichten. Ter illustratie van deze dynamiek van de gift en van de morele betekenis van het belangeloos geven verwijst zij naar de liefde die ouders hun kinderen kunnen geven (want zij hebben die zelf ontvangen) en moeten geven (want hun kinderen hebben er recht op, zonder die liefde hebben zij geen leven. De context van Pessers' betoog is dus die van het dispuut over de verhouding tussen liefde en recht wanneer de vraag naar de juiste behartiging van 'het goede' aan de orde is. Op dat dispuut ga ik nu in.

In het nadenken over 'het goede' in het persoonlijke en gemeenschappelijke leven spelen twee begrippen een centrale rol: 'rechtvaardigheid', maar ook 'liefde/caritas'. Dit laatste begrip, van oudsher in de joods-christelijke *caritas*-traditie in sociale zin verstaan (beladen dus met publieke betekenis en met grote doorwerking in onze cultuur en samenleving) is in de

moderne cultuur in toenemende mate vereenzelvigd met de affectieve band tussen individuen in hun privébestaan. Bijgevolg menen sommigen / velen, dat sociale ethiek een vertoog over rechtvaardigheid behelst waarin liefde buiten beschouwing dient te worden gelaten omdat het begrip liefde niet rationeel gefundeerd en geanalyseerd kan worden. Pessers vermeldt bv. de Verlichtingsfilosoof Kant die liever van 'benevolentia' dan van liefde spreekt omdat in zijn opvatting liefde slechts een gevoel is waartoe men bovendien niet verplicht kan worden (49).⁷³ Ze bespreekt in dit verband ook Kohlberg die in zijn 'theorie van morele ontwikkeling' het handelen uit barmhartigheid en naastenliefde niet beschouwt als resultaat van logische denkoperaties, religieus geïnspireerd als het is. Kohlberg kan dan ook niet goed uit de voeten met wat de Barmhartige Samaritaan doet: diens optreden is in zijn analyse van de stadia van morele ontwikkeling uitzonderlijk, want barmhartigheid en naastenliefde worden door Kohlberg "niet onder de logische morele ontwikkeling begrepen" (33). Hiertegen merkt Pessers terecht op, dat de Barmhartige Samaritaan in de praktijk helemaal niet zo uitzonderlijk blijkt te zijn als Kohlberg het doet voorkomen: zorgvuldige aandacht voor de onbekende ander komt dagelijks voor.⁷⁴ Liefde blijkt wel degelijk een uiterst belangrijke rol te spelen in het handelen van mensen die op rechtvaardigheid, op 'recht doen' bedacht zijn. Als dat zo is, hoe moeten we dan over de verhouding tussen rechtvaardigheid en liefde denken?

Voor een antwoord op deze vraag wijst Ricoeur ons in *Love and Justice* de weg.⁷⁵ Wat de rechtvaardigheid betreft wijst hij erop, dat die zowel in de

73 Zie ook: A. Comte-Sponville (1997), *Kleine verhandeling over de grote deugden*, Amsterdam/Antwerpen: Atlas, waar hij het beginsel 'Handel alsof je daden werden ingegeven door liefde' de lijfspreuk van de plicht noemt en vervolgt: "In wezen is dit wat Kant praktische liefde noemde: 'Liefde jegens mensen is mogelijk, strikt gesproken, maar ze kan niet worden afgedwongen, want het ligt niet in het vermogen van wie dan ook om iemand gewoon maar op bevel lief te hebben. Dus is het eenvoudig *praktische liefde* die vervat ligt in de kern van alle wetten. [...] Zijn naaste liefhebben betekent *spontaan* alle plichten jegens hem vervullen. Maar het bevel dat daarvan een regel maakt, kan ons niet dwingen die intentie te *hebben* in de met plicht overeenstemmende handelingen, maar eenvoudig om ernaar te *streven*. Want het gebod dat we iets spontaan dienen te doen is op zichzelf tegenstrijdig'. Liefde is geen gebod, het is een ideaal ('het ideaal van de heiligheid', zegt Kant). Maar dat ideaal is onze leidraad, en leidster" (277).

74 Pessers citeert in verband met de zorgvuldige aandacht die men zoals aan de nabije en bekende ander ook aan de onbekende ander verschuldigd is uit een "mooie passage" die Schuyt aan de "Samaritaanse rechtvaardigheid" wijdt: "In de hulpverlening is [de] vaak religieus verankerde onverschilligheid ook vaak nodig, omdat die niet eerst de geloofsbrieven en geboortebewijzen, verzekeringspapieren en verblijfsvergunningen vraagt van iemand die om hulp vraagt. Zo gaat de hoogste onverschilligheid samen met de diepste persoonlijke aandacht voor iedere afzonderlijke hulpbehoevende. In de klinieken van hulp, bijvoorbeeld die van Moeder Theresa in Calcutta, maar ook dicht bij huis in de verslavingszorg en bij zwerverstehuizen, op perron Nul, in de gevangenis van de veroordeelde delinquenten, wordt persoonlijke hulp geboden, juist omdat men de opdracht van artikel 1 Grondwet, een ieder ongeacht geloof, levensovertuiging, ras en sekse, in praktijk probeert te brengen. Alle personen, alle cliënten of patiënten zijn de hulpverlener even lief en met die instelling is hij/zij in staat om de volle aandacht te schenken aan één individuele cliënt" (33-34; hier 34).

75 P. Ricoeur (1995), 'Love and Justice', in: *Philosophy and Social Criticism*, vol. 21, no. 5/6, 23-39; eerder verschenen in: W. Jeanrond and J. Rike (1991), *Radical Pluralism and Truth: David Tracy and the Hermeneutics of Religion*, New York: Crossroad. Vgl. ook P. Ricoeur (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil, 254-278, 404-409.

praktijk als in het denken vrijwel geheel geïdentificeerd wordt met verdelende rechtvaardigheid: "Aan ieder geven wat hem/haar toekomt (suum cuique tribuere) is [...] de meest algemene formule van rechtvaardigheid" (30). Deze opvatting van rechtvaardigheid is via de Griekse filosofie (Aristoteles) en via de joodse en christelijke traditie in de vorm van de zogeheten Gulden Regel in onze cultuur gemeengoed geworden: "Wat jij niet wilt dat jou geschiedt doe dat ook een ander niet", door Jezus in positieve vorm geformuleerd: "Behandel anderen zoals je wilt dat ze jullie behandelen" (Mt.7,12; Lk.6,31).⁷⁶ In deze opvatting heeft rechtvaardigheid als zodanig niets met liefde van doen. Liefde is van een andere orde dan rechtvaardigheid, volgt de 'logica' van de overvloedigheid, argumenteert niet in termen van vereffening, van wederkerigheid op basis van gelijkheid zoals in de Gulden Regel geschiedt. Het punt is alleen, zo voert Ricoeur aan, dat zonder het appèl liefde te hebben "de Gulden Regel constant in de richting getrokken zou worden van een utilitaristische grondregel waarvan de formule is *Do ut des*: ik geef opdat jij mij zult geven" (35-36),⁷⁷ en zelfs gereduceerd kan worden tot het beginsel 'oog om oog, tand om tand' (de zogeheten *lex talionis*), de meest rudimentaire uitdrukking van wederzijdsheid (34). Daarom heeft rechtvaardigheid de liefde nodig om wederkerigheid méér te laten zijn dan welbegrepen eigenbelang, zoals omgekeerd liefde niet zonder rechtvaardigheid kan om te voorkomen dat ze geperverteerd wordt in sentimentaliteit, buitensporigheid, verlies aan zelfrespect.⁷⁸ Liefde is geboden niet omwille van hetgeen ze hoopt terug te krijgen van een (onbekend) behoeftig medemens, maar vanwege wat ze kan geven; liefde kan de rechtvaardigheid leren haar universaliteit juist in de uitzondering te vinden, in wat buiten de regel valt; liefde weerstaat de neiging van de rechtvaardigheid anderen te behandelen als wezens zonder eigen gezicht, als onderling uitwisselbare 'gevallen'; voor de liefde is zelfs de vijand een naaste die we kunnen beminnen als onszelf.⁷⁹

Vanwaar dit vermogen tot generositeit, tot overdadigheid? Ricoeur ziet, zich oriënterend op de christelijke traditie, de bron hiervan in de 'oergift' waarvan ook de naasten deel uitmaken: "Het gegeven zijn van de

76 De Gulden Regel wordt in enige vorm in veel religies en levensbeschouwingen geformuleerd. Zie <[http://nl.wikipedia.org/wiki/Gulden_regel_\(leefregel\)](http://nl.wikipedia.org/wiki/Gulden_regel_(leefregel))> (maart 2011): "Niemand van jullie is een gelovige tenzij hij zijn naaste toewenst wat hij zichzelf toewenst" (Mohammed); "Men moet zich tegenover anderen niet gedragen op een manier die ons onaangenaam zou zijn. Dit is het wezen van plicht" (Hindoeïsme); "Kwets anderen niet met wat jou kwetst" (Boeddha); "Voor allen die goed zijn (voor mij) ben ik goed; en voor diegenen die niet goed zijn (voor mij) ben ik ook goed; zodoende zullen allen ertoe komen goed te zijn" (Taoïsme); "Leg op geen enkele ziel een last waarvan u niet zou willen dat zij u zou worden opgelegd, en wens niemand de dingen toe die gij niet voor uzelf zou wensen" (Baha'i); "Wat je zelf niet aangedaan wilt worden, doe dit ook anderen niet aan" (Confucius); "Doe niet aan anderen wat uzelf niet wenst te ondergaan." (Isocrates); "Behandel uw vrienden zoals u door hen behandeld wilt worden" (Aristoteles).

77 "Without the corrective of the commandment to love, the golden rule would be constantly drawn in the direction of a utilitarian maxim whose formula is *Do ut des*: I give so that you will give me".

78 "Volgens Ricoeur is daarom 'justice the necessary medium of love', en is liefde 'the necessary medium of justice' (Pessers, 47).

79 Vgl.: M. Westphal (2008), 'Ricoeur's Hermeneutical Phenomenology of Religion', in: D. Kaplan (ed.), *Reading Ricoeur*, Albany: State University of New York Press, 120-121.

wereld en van het menselijk bestaan gaat als liefdesgebod, aldus Ricoeur, primordiaal vooraf aan elke menselijke verhouding en communicatie" (vgl. Pessers, 47). Deze oergift, dit liefdesgebod, benoemt Ricoeur in uitdrukkelijk religieuze termen. Er klinkt de roepstem in van een goddelijke liefde die aan de oorsprong van heel de werkelijkheid staat: de liefde/agapè van God, de God-Liefde die alles voor zijn aangezicht in het bestaan roept en vóór elke wet als Eerste Minnaar zegt: Heb mij lief! (27) en bemin uw naasten als u zelf, want ik heb u als eerste liefgehad (vgl. Joh. 4,19). Dit 'gebod' dat aan elke 'wet' voorafgaat is tegelijk subjectief en objectief: het gebod is zélf liefde die zich schenkt, en als tedere aanmaning bevat het in zichzelf de voorwaarden om er gehoor aan te kunnen geven.⁸⁰ De taal waarin dit liefdesgebod zich uit is niet die van de argumentatie, de rationele logica, doch die van de poëzie, de literaire vorm van de hymne, de zegening, de lofzang, de zaligsprekingen zoals Ricoeur die aantreft in het Oude en Nieuwe Testament: in het Hooglied van Salomo, in de Psalmen (in de Hebreeuwse Bijbel 'lofliederen' geheten), in het Hooglied van de Liefde (1 Cor. 13), in de Bergrede van Jezus (Mt 5; vgl. Lk 6).⁸¹

Over het goede spreken en het goede doen kent dus een dubbel repertoire: dat van de rechtvaardigheid en dat van de liefde. Deze twee repertoires hebben elkaar nodig, al worden ze gekenmerkt door een verschillende logica en taal. In Ricoeurs bovenstaande uiteenzetting blijken de logica en taal van de liefde uitdrukkelijk 'religieus' van aard te zijn. In dit religieuze perspectief verschijnt voor christenen de transcendente grond van heel het menselijk bestaan en dus ook van de zorg als religieuze transcendentie: de transcendente grond is de God die liefde is. In dit perspectief kan de beoefening van de naastenliefde theologisch gewaardeerd worden als intrinsiek religieus, als een 'eredienst' waarin niet alleen de zorgontvanger en zorgverlener maar tegelijk *God* zelf waarlijk geëerd worden. Maar strikt filosofisch gezien kunnen we dat niet bevestigen.⁸² Met Ricoeur kunnen we weliswaar affirmeren, dat mensen niet 'zichzelf' zijn en zich dus niet als 'ik' kunnen

80 "The commandment that precedes every law is the word that the lover addresses to the beloved: Love me! This unexpected distinction between commandment and law makes sense only if we admit that the commandment to love is love itself, as though the genitive in the 'commandment of love' were subjective and objective at the same time. Or, to put it another way, this is a commandment that contains the conditions for its being obeyed in the very tenderness of its oburgation: Love me!" (27). Vgl. over het twee-ene liefdesgebod als menselijke mogelijkheid: *Deus caritas est*, 14, 17, 18.

81 In dit verband bezigt Ricoeur het begrip 'macarism', de Engelse weergave van het Griekse woord dat 'zegening, gelukwens, zaligspreking' betekent met de connotaties 'genoegen in andermans geluk', 'the practice of making others happy through praise and felicitation'; <www.thefreedictionary.com/macarism> (maart 2011).

82 Zie over Ricoeurs filosofische standpunt Westphal: "For him 'understanding is not concerned with grasping a fact, but with apprehending a possibility of being ... to understand a text, we shall say, is not to find a lifeless sense which is contained therein, but to unfold the possibility of being indicated in the text'. Precisely in understanding a religious world as a possibility of my being I can choose not to dwell in it. The believing soul and the theologian affirm this possible world as actual, as grounded in the real; accordingly, they seek to dwell in it. They take the texts being interpreted as normative. The phenomenologist, as such, does not" (114). Zie voor de ontwikkeling in Ricoeurs denken: Th. De Boer, 'De bijbel denken. Over Paul Ricoeur', in: Jonkers en Welten 2003: 43-66.

denken zonder de verbondenheid met 'de ander' die in zijn andersheid altijd sporen van een transcendente Ander toont (1990: 408-409). Maar wat zich in die Ander toont blijft filosofische gezien dubbelzinnig. "Misschien moet de filosoof als filosoof erkennen dat hij niet *weet* en niet *kan* weten of die Ander, bron van het gebod, een ander is die ik kan zien of die mij kan aanstaren, of mijn voorouders van wie geen enkele voorstelling bestaat terwijl mijn schuld ten aanzien van hen voor mijzelf wel constitutief is, of God – levende God, afwezige God – of een lege plek".⁸³

Maar houdt dit nu in, dat we filosofisch gezien dus niet in termen van een 'intrinsiek religieuze' transcendentie over het menselijke bestaan, i.c. de inzet voor noodlijdenden, kunnen spreken? Ik meen van niet. Daarop duidt mijns inziens al het inzicht dat het spreken over en de behartiging van 'het goede' twee registers behoeft: niet alleen de taal van de prozaïsche rede maar ook die van de poëzie van de liefde die onontkoombaar zo niet de Geliefde dan toch de (verlangde, gemiste, ontvangen) liefde bezingt.⁸⁴ Die taal is onherroepelijk relationeel, uiting en voertuig van verlangen naar, omgang met, dank voor 'iets' dat buiten onszelf ligt en zonder hetwelk wij niet (kunnen) leven. Ik denk dat deze taal als zodanig 'religieus' te noemen is. En ik meen dat dit aannemelijk gemaakt kan worden als we bezien hoe in het 'postmoderne' denken, het denken na en in kritiek op het denken waarin het Grote Verhalen van de Absolute Waarheid en van de Rede de boventoon voerden, gesproken wordt over het religieuze verlangen.

3.2.2 Een religieus verlangen

We gaan even terug naar wat we eerder vaststelden: we kunnen het leven, en de wereld die we bij onze geboorte aantreffen opvatten als een geschenk dat ons verplicht tot doorgeven. In de ons concrete bestaan omvattende en overstijgende werkelijkheid klinkt het appèl: het is je gegeven, neem deze gave aan, beantwoord haar, geef jij dus op jouw beurt door! In dit doorgeven wordt méér gegeven dan wat op grond van de do-ut-des-moraal geboden is: er wordt een 'surplus', iets 'overdadigs' gegeven waarvoor we geen beter woord hebben dan 'liefde'. Aan óns geven ligt intrinsiek een transcendente gift ten grondslag die ons beantwoorden, ons terug- en doorgeven eerst mogelijk maakt, die wij niet zelf 'maken': genereuze liefde. Los, afgesneden van deze bron zou tussenmenselijke liefde als iets dat is 'geboden' niet alleen onbegrijpelijk maar zelfs een schandaal zijn; liefde echter die

83 "Peut-être le philosophe, en tant que philosophe, doit-il avouer qu'il ne sait pas et ne peut pas savoir si cet Autre, source de l'injonction, est un autrui qui je puisse envisager ou qui puisse me dévisager, ou mes ancêtres dont il n'y a point de représentation, tant ma dette à leur égard est constitutive de moi-même, ou Dieu – Dieu vivant, Dieu absent – ou une place vide" (409).

84 Vgl. Comte-Sponville in zijn verhandeling over liefde zonder God: "Moeten we dan toch de liefde liefhebben? Zeker, maar we hebben haar ook lief (immers, we vinden het op zijn minst prettig om te worden bemind), of de moraal vermag niets voor wie haar niet lief zouden hebben. Zonder die liefde voor de liefde zijn we verloren, en dat is misschien de enige ware definitie van de hel, ik bedoel van de verdoemenis, de ondergang, in het hier en nu. [...] De liefde is dus fundamenteel, niet in absolute zin waarschijnlijk (want dan zou ze God zijn), maar met betrekking tot de moraal, de plicht, de Wet. Ze is de Alfa en de Omega van alle deugd" (278-279).

liefde vereist is wellicht verrassend, maar niet onbegrijpelijk en beslist geen schandaal.⁸⁵ Dat blijkt uit het onontkoombare alledaagse feit, dat wanneer mensen onbaatzuchtige liefde ontvangen en geven, ze dat als 'goed', lof- en eerbiedwaardig, gelukkig makend, dankbaar stemmend, levensvervullend ervaren. Zonder deze oorspronkelijke gift en het daarin gegronde wederkerig geven en ontvangen van liefde hebben mensen geen leven. Ze ervaren doet hun goed, stemt ze dankbaar, ze ontberen wekt hun verlangen. Van dit verlangen nu, waar Baart al op duidde, zeg ik dat het als zodanig, intrinsiek, religieus is. Toespitst op ons thema zeg ik: altijd en overal waar mensen menslievendheid / naastenliefde betrachten doen zij dat vanuit een als 'religieus' te kwalificeren verlangen naar en vermoeden omtrent een werkelijkheid "die ons als oorsprong, draagkracht en doel omvat [...] als datgene waar het in het menselijk leven om draait en [...] in het menselijk leven op het spel staat" (Borgman, *Want de plaats*, 21).

Wat bedoel ik hiermee, in welke zin is dat verlangen 'religieus'? Ik gebruik hier het woord 'religieus' in de zin die Anton van Harskamp in zijn boek *Het nieuw-religieuze verlangen* aan het begrip 'het religieuze' geeft: "Overal waar mensen besef hebben van aspecten in de werkelijkheid, die ze als geheel anders ervaren dan ze in het alledaagse leven met het zogenaamde gezonde verstand en gevoel kunnen vatten, overal ook waarin ze die aspecten ondergaan als van uitiem belang voor hun 'heil', daar kunnen we van 'het religieuze' spreken" (2000: 13).⁸⁶

In dezelfde zin uit zich bijvoorbeeld ook de Franse filosoof Luc Ferry die zich als 'religieus humanist' verstaat. Ferry is weliswaar van oordeel dat religie in haar 'oude' gestalte (die waarin mensen in relatie staan met de absoluut transcendente God) definitief aan het eind van haar Latijn is, maar hij is tevens van mening dat de mens geen leven heeft in de religieuze leegte van de moderne cultuur. Daarom wil hij behouden wat volgens hem in de (christelijke) religie waardevol is voor de moderne mens: de 'heiligheid' van de mens. Hij biedt "een spirituele interpretatie" van het gewone, profane leven "als een 'religie van het aardse heil'".⁸⁷ Hij stelt en beargumenteert dat het religieuze iets 'onontkoombaars' is in het menselijk leven omdat het onontkoombaar gekenmerkt wordt door transcendentie. Mensen zoeken, beleven en affirmeren (in denken en doen) immers waarheid, goedheid, schoonheid en liefde in het 'profane' leven. Maar die worden door de mens niet eigenmachtig uitgevonden, ze worden gevonden, ze dienen zich uiteindelijk aan met een absolute aanspraak: "zodra men waarden poneert die het materiële, biologische leven te boven gaan, komt men

85 "A commanded interhuman love cut off from its source would be scandalous. Yes, the love that love requires is surprising, but not scandalous", aldus Ricoeur in Westphal, 122.

86 Hij vervolgt: "En 'het religieuze' wordt 'religie' wanneer men die ervaringen in specifieke gedragingen (rituelen) tot uitdrukking brengt, ook wanneer mensen moeite doen hun gedachten over die aspecten te formuleren (leer), en wanneer men er met gelijkgezinden over gaat communiceren (gemeenschap)".

87 Aldus Borgman, *Metamorfosen*, 91, Ferry citerend.

in de religieuze sfeer".⁸⁸ Anders gezegd: in 'het religieuze' dienen zich een oorsprong, dragende grond en bestemming aan die zich aan het menselijk maken en kennen onttrekken (het transcenderen), terwijl mensen toch zonder enige (ook niet-bewuste, ook ongearticuleerde) relatie daarmee geen leven hebben, want "in ons woont wat ons vreemd is".⁸⁹ Voor Ferry is het zonneklaar, dat geen menselijk bestaan en geen ethiek mogelijk is zonder de erkenning van 'het transcendentie', dat wil zeggen: zonder utopie, zonder idealen die uitstijgen boven het dagelijks leven, die 'verheven' zijn. Dat transcendentie, dat verhevene, wordt in onze moderne wereld echter niet langer bemiddeld door een religieuze instantie, niet door God die als absoluut subject aan de mens de onuitvoerbare plicht tot een onmogelijke want volkomen belangeloze naastenliefde oplegt, maar door de hedendaagse mens zelf. "Mensen koesteren nog altijd waarden die boven het leven staan, en zijn soms zelfs bereid hun leven te geven voor die waarden of voor andere mensen. Transcendentie is enkel van status en richting veranderd. Het wordt niet meer op gezag aangenomen maar is er in het eigen geweten en gericht op waarden die in de mensheid besloten liggen. De liefde belichaamt de transcendentie in de immanentie. Het is een verlossende kracht die het leven zin geeft, en de liefde is transcendent omdat de ander altijd anders is"; deze transcendentie liefde is in het gezin als liefdesgemeenschap "vleesgeworden" (aldus de weergave van Ferry's betoog in Van Heijst, *Menslievende zorg*, 380). Van deze immanent-transcendentie liefde die de ander als altijd ander erkent is de ouderlijke liefde niet alleen de bron maar ook het model. Het is er de bron van, want "wie van zijn eigen kinderen houdt, kan niet ongevoelig blijven voor het lot dat andere kinderen treft"; het is er het model van, want de liefde van ouders voor hun kinderen, met name voor een kind dat niet wil deugen, dat niet beantwoordt aan de verwachtingen van de ouders, is een soort 'agapè' (naastenliefde): "ruimte scheppende en gevende liefde, die afstand doet van de volheid van het ego, van invloed en macht" (379).

Een vergelijkbare visie, met duidelijk andere accenten weliswaar, treffen we ook aan in wat Jaap Kruithof, voorman van de Vlaamse Humanistisch-Vrijzinnige Beweging en moraalfilosoof, te berde brengt over religie, religieus en heilig. Hoewel overtuigd atheïst erkent hij de waarde en noodzaak van religie en bekent hij van zichzelf religieus te zijn. Want het kernwoord van religie is voor hem het woord 'heilig'. Hij vindt het heilige in de wereld waartoe hij zich verhoudt: in die zaken namelijk die zich aan ons kennen als mysterieus voordoen, aan ons voelen en waarderen als uiterst kostbaar en aan ons ageren en handelen als onaantastbaar. Kruithof illustreert

88 L. Ferry en M. Gauchet (2005), *Religie na de religie. Gesprekken over de toekomst van het religieuze*, Kampen: Klement, 33.

89 Zo de titel die F. de Lange gaf aan zijn bespreking van L. Ferry (1996), *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris: Grasset; zie: <<http://home.kpn.nl/delange/f/pubferry.htm>> (maart 2011).

dit o.m. met het voorbeeld van een pasgeboren baby: "Mysterieus? Natuurlijk. Iedereen zegt: hoe is het mogelijk, dit gaat ons verstand te boven. Ten tweede, kostbaar. Natuurlijk. Ik doe een experiment: ik kom binnen in een kamer en pak die baby. Hé! Ze zouden me vermoorden. Die baby is heilig. Dat is religieus. Dus de meest serieuze dingen van een mens zijn heilig, religieus – mysterieus, kostbaar en onaantastbaar. En als het niet religieus is, dan doe je ermee wat je wil. Dat wil zeggen, in onze beschaving ga je ermee voetballen. Nu zijn ze met alles aan het voetballen... Religie is niet een planeet ver van mij maar zit hier, in mijn relatie met het leven en de wereld".⁹⁰

Van Harskamp komt ertoe in de hierboven omschreven zin over het religieuze te spreken op grond van een analyse van het voor de moderne mens en samenleving kenmerkende streven naar het 'authentieke zelf', een analyse die hij overigens met veel hedendaagse schrijvers en filosofen deelt. Volgens deze analyse zadelt dit streven, wellicht kunnen we beter spreken van 'hartstochtelijk verlangen', naar authenticiteit de moderne mens op met een verscheurende vraag naar het 'zelf'. Het stelt de mens voor een onmogelijke opgave die hem in de leegte voert en met een existentieel schuldgevoel opzadelt. "Het zwarte gat van het totale opgaan in jezelf is bodemloos", zo citeert Van Harskamp de schrijver Philip Roth (67). "Anders gezegd [...] het laatmoderne individu, voortgedreven door de cultuur van het zoeken naar zichzelf, doet tenslotte altijd het besef op, dat de kern van zijn bestaan niet beschikbaar is. Dat besef mogen we echter interpreteren als een in beginsel religieus besef. Het is het besef dat in en door het sterke verlangen naar de kern van mijn bestaan ik de terechte hoop kan hebben dat die kern mij eens geschonken zal worden. Waardoor? Door 'iets' dat binnen mij is en toch voorgegeven lijkt te zijn. Verlangen is immers alleen mogelijk wanneer er ook zoiets bestaat als de intuïtie dat het verlangen misschien ooit ook bevredigd wordt" (70).

Nu kan men natuurlijk hiertegen opwerpen, dat dit verlangen als zodanig niet 'bewijst' dat hetgeen verlangd wordt ook werkelijk bestaat, en het haar eigen transcendente illusie schept. Inderdaad, dat is redelijkerwijs mogelijk. Maar evenzeer is het in redelijkheid mogelijk het besef dat mijn zoeken vergeefs is en mijn persoonskern niet beschikbaar, te interpreteren "als een authentieke, verlangende intuïtie van iets transcendent dat zich in mij beweegt, iets transcendent dat al mijn eigen, eindige pogingen om een 'zelf' te worden als moment opneemt en die pogingen als het ware

90 Zie: I. Pisters [red.] (2007), *Religie, muziek en betekenis. Gedachtewisseling tussen Jaap Kruithof en Sigiswald Kuijken*; <www.h-vv.be/Jaap-Kruithof-in-retrospect> (maart 2011; zonder paginering). Ik merk hierbij op, dat Kruithof, zoals Ferry, transcendentie dus koppelt aan de notie 'heilig': de kwaliteit van iets dat zich in onze relatie tot de werkelijkheid toont met aanspraak op onvoorwaardelijke erkenning. Ik merk tevens op, dat zij deze transcendentie, deze 'heiligheid', als van *absolute* geldigheid opvatten, terwijl Kruithof noch Ferry ervan verdacht kunnen worden een 'verticale transcendentie' te affirmeren in de zin van Kunneman. Blijkbaar is het ook voor deze humanisten mogelijk en nodig wat Kunneman 'horizontale transcendentie' noemt in hun denken te verbinden met 'absoluutheid' zonder zich daardoor gedwongen te zien hun atheïstische standpunt op te geven.

voortdurend kritiseert en overstijgt. Het is anders gezegd ook in zekere mate aannemelijk om, in termen van hoop en verlangen, te veronderstellen dat diep daarbinnen in mijzelf, zo diep dat je het ook daarbuiten zou kunnen noemen, 'iets' transcendent is dat dichterbij mijzelf is dan ik zelf ben. En dat is een transcendent 'iets' dat mij, letterlijk dwars door mijn gewone, eindige pogingen heen om mij zelf te worden [...] mij aan mezelf openbaart" (71). Let wel: we zeggen dus niet dat aan het verlangen naar authenticiteit inderdaad "een transcendent wezen correspondeert, een opperwezen of 'opperding'"; we zeggen daarentegen dat "dat de individuele oriëntatie op transcendentie aannemelijk is, dat wil zeggen: redelijk, zonder dwingend noodzakelijk te zijn; en vooral ook: dat zo'n oriëntatie oprecht kan zijn" (71).

Deze oriëntatie nu op transcendentie noemen we 'religiositeit': "verlangen naar een diep binnen mij gelegen iets, dat kwalitatief volstrekt anders is dan alles waarvan ik weet heb, wat niet echt benaderbaar is, maar mij dichterbij is dan mijzelf: intimior intimo meo" (73). Het woord 'religiositeit' slaat in dit verband niet op bepaalde als zodanig bekende 'godsdiensstige' handelingen maar op een mentale instelling, een dispositie van het subject. "Daarin ervaart het subject dat het uiteindelijk behoeftig is aan een 'van buiten' komende daad van genade of aan verzoening met zichzelf als het gaat om het streven naar authenticiteit, of ook [...] wanneer het zich ervaart als behoeftig aan verlossing van schuld, of aan inordening in een alles omvattend geheel. Religiositeit is, weer anders gezegd, in dit verband de aanduiding voor die mentale instelling die de mogelijkheid openhoudt *in relatie* te staan tot datgene wat nu juist niet het 'zelf' is, wat het 'zelf' juist niet kan bewerken" (71-72; cursief HM). Dit 'in relatie staan' met wat het 'zelf' transcendeert en tegelijk ten diepste draagt en oriënteert ontwaarden we in onze zoektocht door de werkelijkheid die achter het woord diaconie schuil gaat: de 'gewoon-menselijke' inzet voor mensen in nood als vrucht én expressie van een eerdere en onverdiende, overdadige gave van liefde. Daarom kunnen we, niet dwingend noodzakelijk maar wel redelijkerwijs, de transcendentie die zich in deze inzet toont als 'intrinsiek religieus' kwalificeren.

Voor deze kwalificatie kunnen we overigens bijval vinden in de reflecties die Erik Borgman wijdt aan de vraag hoe de hedendaagse 'terugkeer' van religiositeit in de moderne samenleving te verstaan is. Hij wijst er op, dat de houding die vereist is om de gemeenschappelijke kwetsbaarheid van alle mensen te erkennen en anderen met hetzelfde respect te behandelen als wijzelf nodig hebben, niet goed mogelijk lijkt los van "een levende band van dank voor het ontvangen leven en toewijding aan het cultiveren van het leven. Dit suggereert dat een volledig seculiere visie op de maatschappelijke en politieke praktijk, in de betekenis van een visie vrij van religieuze noties en overtuigingen, een illusie is. Elk begrip van elke situatie en van wat daarin zou moeten worden gedaan, gaat gepaard met een besef van en een impliciete of expliciete visie op het geheel waarvan de situatie deel uitmaakt" (*Metamorfosen*, 157). In deze visie gaat het, zou het in ieder geval moeten gaan, over de grondslag en het perspectief van onze samenleving en cultuur, over waar het in het menselijk leven om draait en wat in het

menselijk leven op het spel staat, over de vraag: "... in welke benadering, in welk perspectief op de werkelijkheid dat gestalte krijgt in geleefde levensvormen kunnen we uiteindelijk vertrouwen hebben als in de dynamiek die ons als oorsprong, draagkracht en doel omvat?" (*Want de plaats*, 21). Dat wordt bijvoorbeeld concreet in het zoeken naar verzoening, hardnekkig, tegen alle schijn van vruchteloosheid in: "het verlangen naar een verzoend leven laat zich niet onderdrukken. Het steekt de kop op in de neiging voor anderen te zorgen en zo deel te hebben aan de gemeenschap die buiten ieders bereik ligt, maar waarvan wij leven" (*Metamorfosen*, 220).

In 'het gewone', in de gewoon-menselijke, alledaagse inzet voor mensen in nood kunnen we kortom een transcendentie ontwaren die we redelijkerwijs als 'intrinsiek religieus' van aard kunnen kwalificeren, omdat mensen daarin *in relatie* staan met een werkelijkheid die het menselijke vermogen te boven gaat en tegelijk draagt en oriënteert, waarin alle mensen met elkaar verbonden zijn. Wie de naaste bemint 'maakt' deze verbondenheid niet allereerst uit eigen kracht, is er niet de eerste oorzaak van, maar "getuigt van een band die het gevoel van verbondenheid mogelijk maakt. Degene die deze band zichtbaar maakt draagt hiermee bij aan het vertrouwen dat, te midden van de onzekerheid en bij afwezigheid van een fundament, het bestaan een vrij geschonken genade is" (Borgman, *Want de plaats*, 39). Daden van menslievendheid zijn van deze verbondenheid vrucht én expressie. Wat Van Heijst aanduidde met het woord 'uitdrukkingshandeling' kunnen we met Borgman verstaan als 'belijdenissen in praktische gestalte' van het verlangde transcendente goede. In deze zin noemt hij bijvoorbeeld vormen van palliatieve zorg en zorg aan dementerenden "vormen van religieus leven" (228). Degenen die zich daaraan toewijden hoeven zich van deze religieuze kwaliteit van hun handelen overigens niet uitdrukkelijk bewust te zijn. We verstaan religiositeit immers als een 'dispositie' die inhoudt: "openheid van een persoon voor datgene wat menselijkerwijs enerzijds niet onmiddellijk vatbaar of berekenbaar is, maar waarvan hij of zij toch vermoedt, of zelfs zeker weet, dat het van beslissende betekenis is voor het leven, en dat op een of andere wijze, ook direct of indirect, invloed heeft op het eigen leven" (Van Harskamp, 73). Van een dergelijke dispositie of mentale houding is, zoals we gezien hebben, nu juist sprake in de inzet voor mensen in nood, in diaconie, zorg, presentie, in uitingen kortom van naastenliefde / menslievendheid. Daarin, in wat mensen 'gewoon' doen, zit dus 'religieuze' transcendentie in de zin zoals zojuist omschreven.

In het bovenstaande hebben we instemming gezocht en gevonden voor onze overtuiging dat zich in de gewoon-menselijke, alledaagse inzet voor noodlijdenden een transcendentie toont die intrinsiek religieus van aard is: in 'het gewone' is inderdaad 'het verhevene' te ontwaren. Er zijn evenwel ook stemmen die onze bevinding lijken te weerspreken, die zeggen: naastenliefde is absoluut niet gewoon of alledaags, ze is daarentegen juist uiterst ongewoon, ze strookt immers in het geheel niet met waar wij mensen normaal of spontaan toe geneigd zijn! Bij dit tegengeluid, waarvan Baart met zijn nadruk op de vereiste 'ontlediging' en 'toewijding' al iets liet horen, leg ik nu mijn oor te luister om te bezien wat daarover te zeggen valt.

3.2.3 Een niet normale liefde

"De naastenliefde is geen gewone vorm van liefde" stelt de wijsgerig antropoloog en ethicus Paul Moyaert kort en bondig in de scherpe, tegendraadse en weerbarstige analyse van de naastenliefde in zijn reeds genoemde boek *De mateloosheid van het christendom* (41).⁹¹ Ik noem zijn exposé scherp in de zin van 'op het scherp van de snede': hij bepaalt het transcendente karakter van de naastenliefde vanuit haar meest radicale eis: heb uw vijanden lief. Ik noem zijn analyse tegendraads en weerbarstig omdat hij de naastenliefde – anders dan wij hierboven deden – juist als niét-normaal ter sprake brengt, als tegengesteld aan al wat 'gewoon-menselijk' begrijpelijk en doenlijk is (de liefde tussen geliefden, tussen vrienden, van ouders voor hun kinderen), en het doel ervan zonder blikken of blozen als 'zielenheil' bestempelt (in het gangbare denken over helpen, zorgen en ook over diaconie toch hoogst ongebruikelijk). Ik diep uit zijn betoog enkele belangrijke gedachten op die voor een deel min of meer overeenstemmen met wat we al eerder vernamen maar dan in andere toonzetting, want Moyaert zoekt de uiterste grenzen op en mag zich daarbij graag in krachtige, soms dramatische bewoordingen uiten en hij schuwt paradoxale formuleringen niet. Maar op een beslissend punt wijken zijn gedachten daar radicaal van af.

De mateloosheid van de naastenliefde

In het voorgaande kwam naar voren, dat naastenliefde gekenmerkt wordt door een 'surplus', door overdadige generositeit. Voor deze overdadige generositeit gebruikt Moyaert het woord 'mateloosheid': het christelijk liefdesgebod is mateloos. De mateloze generositeit van de christelijke naastenliefde is niet die van de natuur, want de natuur is blind, ongevoelig voor verschillen, ze kent geen erbarmen: ongeacht de behoeften van mensen stroomt water nu eens overmatig en dat weer te karig, droogt de zon de aarde uit of schenkt zij groei en bloei. In de naastenliefde gaat het daarentegen om de mateloosheid van een *barmhartige* generositeit, een generositeit die de maat van de wet overstijgt, die geeft en vergeeft ook waar de regels van de rechtvaardigheid dit niet vereisen en dit zelfs tegen alle redelijkheid in kan gaan. Deze 'niet-natuurlijke' mateloosheid gaat de perken van het 'gewone' leven en ethisch denken te buiten. Het gebod de naaste lief te hebben is 'excessief': "... in een barmhartige generositeit breekt een voeling met een goedheid door die het morele handelen in aanraking brengt met een dimensie van grenzeloosheid die niet restloos kan worden gemeten aan de normen, de idealen en de doelstellingen waaraan de ethiek zich onderwerpt. [...] Dat het gebod vooral sinds het christendom een blijvende bron van ergernis is, heeft te maken met één bepaalde formulering

91 Moyaerts exposé kan gemakkelijk als een theologische apologie gelezen worden, maar is naar zijn eigen intentie van filosofische aard blijkens wat hij in de Inleiding aangeeft: "Het dogmatisch aspect van de openbaring komt niet aan bod" (9), en gezien zijn kanttekening waar hij over religie komt te spreken: "Ik beperk mij tot de algemene gedachte dat de religie de mens in contact brengt met een betekeniskracht waarin hij altijd al is opgenomen en die hem doortrekt, een kracht die hem overstijgt en hem boven zichzelf doet uitstijgen. Ik ga dus niet na naar aanleiding van welke ervaringen het besef van een fundamentele afhankelijkheid en van een oorspronkelijke gave in hem gestort, gewekt of gereanimeerd wordt en door hem vernomen en ontdekt wordt" (37-38, noot 23).

die de radicaliteit ervan nog aanscherpt: 'Bemin je vijand'. Ondanks alle hermeneutische toenaderingspogingen kan 'Bemin je vijand' in geen enkel ethos echt ingeburgerd raken" (9). Het gebod de vijand te beminnen "drijft de kloof tussen naastenliefde en rechtvaardigheid op de spits" (26).

In de christelijke traditie is deze ergerniswekkende mateloosheid getemperd in de zogeheten 'lichamelijke en geestelijke werken van barmhartigheid'. Daarin is de term liefde vervangen door barmhartigheid, 'doenlijk' gemaakt in helpen, troosten, verdragen enz., en "is het onhebbelijke 'Bemin je vijand' verdwenen en gedeeltelijk vervangen door het bidden voor levenden en doden [...]. Je hoeft niet noodzakelijk iets bijzonders te doen om aan het gebod 'Bemin je vijand' te gehoorzamen. In de klasse van de levenden en doden is je vijand inbegrepen; er is geen afzonderlijk gebed voor je vijand nodig, je hoeft hem niet met name te noemen" (42-43). Zo kan naastenliefde zonder al te veel wrijving verstaan worden als normaal-menselijke noodleniging: "Het risico van een al te buitensporige weldadigheid lijkt aldus bezworen omdat de noden de generositeit inperken" (44). Naastenliefde lijkt al bij al binnen het gewoon-menselijk vermogen te liggen 'nuttige hulp' te bieden. Maar dit is slechts schijnbaar zo.

Naastenliefde: dienst aan de eer van de mens

Inderdaad, zo erkent Moyaert: zorg voor de medemens, in de christelijke traditie gevat in de werken van barmhartigheid, vereist uiteraard daadwerkelijke inzet, daden die hulp bieden. Maar het is onjuist te menen, dat de zorg in die daden opgaat, dat zorg geheel en al 'goed' is als de hulp effectief blijkt te zijn. Naastenliefde is méér dan nuttige hulp. "Dat men bereid is veel energie te verspillen aan de verzorging van een noodlijdend en nutteloos geworden schepsel, valt niet te begrijpen zonder de idee dat de mens drager is van een intrinsieke waardigheid die als zodanig omwille van zichzelf moet worden gerespecteerd. De zorg voor de zwakke, hulpeloze, lijdende medemens is meer dan een zaak van een in utilistische termen te beschrijven telos. De zorg voor de medemens cirkelt rond de *eer van de mens*. Iemands noden lenigen heeft geen zin op zich; het ontleent zijn zin aan iets anders. De lichamelijke werken staan *in dienst van iets anders*, *in dienst van* een hoger goed, te weten: *de eer van de mens*. Dat ook de lichamelijke werken, in weerwil van hun directe nut, in een niet-utilitaristische zin *dienstig zijn*, daaraan worden we herinnerd in de plicht om het dode lichaam te respecteren en te eren" (45). Doden begraven kun je niet in de strikte zin van het woord 'helpen' noemen. Als je een mens begraaft lenig je diens nood niet, verzacht je niet diens pijn, neem je diens fysieke ellende niet weg. "Een dode begraven is geen hulpverlening maar een *dienst* aan de eerbiedwaardigheid van de mens: iemand begraven is de laatste ere-*dienst* die men iemand kan bewijzen" (43).

De intrinsieke eerbiedwaardigheid van de mens is dus datgene wat de concrete zorg overstijgt en begrenst. De eer van de mens begrenst de zorg omdat je die eer niet kunt 'maken', ze is geen 'product' van doelgericht handelen. Je kunt hoogstens proberen jezelf en de andere mens zo goed mogelijk in ere te houden. "Wat je voor je naaste doen kunt, is hoe dan ook beperkt. Je schiet onvermijdelijk tekort en dit tekort kun je niet ongedaan

maken door nog meer te helpen, door je eventueel in het helpen zelf te buiten te gaan of door het helpen met andere daden aan te vullen" (46). Maar de eer van de mens blijft wel altijd het transcenderende perspectief van de zorg: het uiteindelijk 'goed' dat niet door de hulpverlener in al zijn ijver bewerkstelligd kan worden en toch het transcenderende doel is van de zorg. "In het helpen zullen onvermijdelijk de hoop en het verlangen blijven resoneren dat wat je doet meer te betekenen heeft dan alleen het lenigen van iemands noden. Je verlangt dat het ook iets te betekenen heeft met het oog op een goed dat verder reikt dan de sfeer van de levensnoodzakelijke behoeften. De gerichtheid op een goed dat de grenzen van de noden overstijgt kun je niet zomaar loslaten" (44). M.a.w.: de naastenliefde wordt intrinsiek bepaald door een perspectief op oneindigheid. Als je haar beperkt tot het effectief lenigen van de concrete noden van de medemens en aldus 'naturaliseert', reduceer je haar tot een zaak van moreel goed handelen en "wordt de deur die leidt naar de oneindigheid opnieuw gesloten" (44).

In deze context brengt Moyaert het woord 'zielenheil' in ter aanduiding van "een goed dat *omgeven is met een waas*. Het is een evocatieve aanduiding van een eindbestemming die aan iedere bepaaldheid ontsnapt en die de mens in herinnering brengt dat zijn werken hoe dan ook beperkt zijn. Door de werken van barmhartigheid op te vatten als een partiële vervulling van iemands uiteindelijke zielenheil kan men vermijden dat het in de naastenliefde te realiseren goed samenvalt met de werken zelf. De werken zijn niet het hoogste goed" (46-47). De notie zielenheil kan je ervoor behoeden geen eer, geen liefde meer te betonen wanneer al je daadwerkelijke hulp niets of nauwelijks iets lijkt te betekenen, en je inzet te beperken tot situaties waarin de werken van barmhartigheid werkelijk nuttig blijken te zijn. Daarom beperkt Moyaert zijn uiteenzetting over de naastenliefde niet tot de lichamelijke werken van barmhartigheid.⁹² Hij betreft daarin ook de geestelijke werken: "onwetenden onderrichten, twijfelers raad geven, bedroefden troosten, zondaren vermanen, lastigen verdragen, beledigingen vergeven, voor allen (levenden en doden) bidden" (42). De geestelijke werken van barmhartigheid vormen de keerzijde van de lichamelijke omdat zij het perspectief op het 'zielenheil' open houden. In dit perspectief blijft 'beledigingen vergeven' niet beperkt tot vergeving aan wie spijt heeft en berouw toont, maar gaat het om de 'goedheid' van de overdadige bereidheid barmhartig te zijn en vergeving te schenken nog vóór de ander om vergeving vraagt.⁹³ In dit perspectief heeft ook het 'bidden voor levenden en doden' zin: het dient een transcendent doel dat je zelf niet kunt verwerkelijken. Juist in de meest extreme situaties, wanneer er niets anders meer rest "dan de spanning met het bijna betekenisloze uit

92 Dat gebeurt meestal in beschouwingen over diaconie, zie bv. Crijns 2004: 21-45.

93 Moyaert verwijst in dit verband naar "de overvloed van de goddelijke agape die ons reeds bemint en vergeeft voordat wij tot inkeer zijn gekomen. In de naastenliefde moeten we Gods liefde nabootsen..." (32); vgl. Lk.6:36 "Wees barmhartig zoals jullie Vader barmhartig is".

te houden" (51) verschijnt het 'goede' van de naastenliefde als "de vervlechting van een dubbele aantrekkingspool. De ineenstrengeling van een tweevoudig doel (dat wil zeggen het goede van de werken en het zielenheil dat er boven uitstijgt) verhindert dat het goede zich in een van de polen verabsoluteert en rechtstreeks, los van de andere pool kan worden beoogd. [...] Daarom moet men de grondhouding in de naastenliefde omschrijven als *een geven van wat men niet kan geven*, als een opheffen van een tekort dat men niet ongedaan kan maken" (50). Beide soorten werk kortom, zowel de lichamelijke als de geestelijke, zijn nodig voor goede zorg, voor echte naastenliefde. Onlosmakelijk met elkaar vervlochten bevorderen zij tezamen *barmhartige* generositeit. Want: "Wie barmhartig is *blijft hopen* dat hetgeen hij doet wellicht niet tevergeefs is, toch tot iets dient, zonder dat dit impliceert dat hij precies kan zeggen waar het goed voor is. Het zielenheil laat een sluier vallen over de onduidelijkheid, die hij tegelijk even laat verschijnen. De barmhartigheid verdraagt niet dat het goede waarop je gericht bent zich restloos laat expliciteren en evenmin dat je zegt dat hetgeen je doet niets voorstelt" (51).

Naastenliefde: een schuld zonder maat

Tot zover lijkt Moyaert, bij alle nadruk op het 'niet-natuurlijke' karakter van het gebod de naaste lief te hebben, met eigen accenten toch min of meer hetzelfde te zeggen als wat we eerder vernamen: het uiteindelijke doel van zorg / naastenliefde overstijgt als oriënterend perspectief alle concrete handelen, het 'goede' gaat niet op in welke historische vormen van rechtvaardigheid of hulpbetoon ook. De fundamentele eerbiedwaardigheid van de mens kan ook nog gediend worden in 'uitdrukkingshandelingen' die getuigen "van een betrokkenheid die zich op de rand van het betekenisloze, van het waardeloze bevindt" (41). Zelfs Moyaerts notie 'zielenheil' is niet zó tegendraads als op het eerste gezicht kan lijken. De ziel mag zich tegenwoordig immers in hernieuwde belangstelling verheugen, niet alleen in theologisch maar ook in niet-theologisch onderzoek.⁹⁴ En ook overigens

94 Zie voor een pastoraaltheologische herwaardering van het woord 'ziel': D. Nauer (2005), 'Pleidooi voor zielzorg', in: *Praktische Theologie* 2005/4, 465-483. Terwijl in het moderne denken als betekenisloos in onbruik geraakt, wordt het woord 'ziel' door bv. de Amerikaanse denker Francis Fukuyama hernomen en opgewaardeerd; alle mensen is een kwaliteit eigen (waardigheid, moraliteit) die ze onderscheidt van andere wezens; de mens is een 'complex geheel', méér dan de som van allerlei delen; dat complexe geheel duidt hij aan als 'Factor X'; hij gebruikt voor die mysterieuze complexiteit niet het woord 'ziel', maar hij verwijst daar wel uitdrukkelijk naar (zie: M. Drenth von Februar (2005), 'A better Life for All!', in: W. van de Donk e.a. [eds.] (2004), *Globalisation and Human Dignity. Sources and Challenges in Catholic Social Thought*, Budel: Damon, 26-27). Zie voor een herwaardering van de woorden 'ziel' en 'beziehung' vanuit het denken van de Franse filosoof Marcel Foucault: K. Vintges (2003), *De terugkeer van het engagement*, Amsterdam: Boom. Op grond van o.a. neurologisch onderzoek bij mediterende karmelietessen concludeert de Canadese neurowetenschapper Beuregard (M. Beuregard en D. O'Leary (2008), *Het spirituele brein. Bewijzen voor het bestaan van de ziel*, Kampen / Kapellen: Ten Have / Pelckmans) dat religieuze, spirituele en mystieke ervaringen (RSME's) niet bevredigend verklaard kunnen worden in een materialistische neurobiologische theorie. Zijn bevindingen brengen hem "tot de stelling dat het transformatieve vermogen van RSME's voortkomen uit een ontmoeting met een objectief in de werkelijkheid bestaande kracht die

zegt hij herkenbare waardevolle dingen, bijvoorbeeld over de erkenning van de ander als ander en over het 'laten'.

Maar het wordt ongemakkelijk waar hij de discontinuïteit tussen 'gewone' liefde en naastenliefde benadrukt: in alle vormen van 'gewone' liefde is sprake van een circuit van persoonsgebonden wederkerigheid, in de naastenliefde uiteindelijk niet want de naaste is de mij radicaal vreemde. "Dit circuit van persoonsgebonden wederkerigheid wordt gebroken en onderbroken wanneer de ander niet meer inspeelt op wat je zegt, doet en verlangt en er ontoegankelijk of onontvankelijk voor wordt. *In die breukmomenten* verliest een persoon het vermogen zijn emotionele reacties te moduleren en in die momenten *wordt* een persoon mijn naaste" (78, 80). Er is in de naastenliefde geen sprake van een bemiddelende derde term of instantie die mij met de naaste verbindt. In het gebod de naaste te beminnen als jezelf worden het 'zelf' en de naaste "op een zeer directe manier gekoppeld. Deze directe koppeling is van een andere aard dan de saamhorigheid die via de bemiddeling van symbolische verbindingstekens zoals het gezin, het vaderland, de polis, een erecode of een instelling verloopt. [...] Je kunt van je vader, moeder, vriend, kind en collega niet zeggen dat ze je naasten *zijn*. In de strikte zin wijst de naastenliefde immers op een verhouding tussen personen die geen deel uitmaken van eenzelfde gemeenschapsleven" (64-65). En het gaat echt schuren waar Moyaert het radicaal transcendente karakter van de naastenliefde in het christendom beklemt: deze vorm van liefde komt van God, niet van de mens. Ze is oorspronkelijk en uiteindelijk goddelijke liefde: het is God die door mij heen de naaste bemint (77). Mijn liefhebben is op zijn hoogst een schamel pogen te geven wat ik eigenlijk helemaal niet kan geven, want mijn generositeit "is *niet* 'mijn' generositeit", wat ik geef is een teken van wat ik niet kan geven: "een gebaar dat in het geven het niet kunnen geven geeft" (39). Naastenliefde is zo gezien in de grond een *onmogelijke liefde* die wij tegelijk als een 'heilig moeten' toch altijd verschuldigd zijn en die dus radicale zelfopoffering vergt. Want aan de naastenliefde gaat, zoals aan heel het menselijk bestaan, een fundamenteel begiftigd-zijn door God vooraf. En Gods gave, zo onderstreept Moyaert onder verwijzing naar Kierkegaard, "kan naar waarheid nooit worden goedgeemaakt, voldaan en teruggegeven. 'Gezien vanuit de relatie tot God begint iedere mens met een oneindige schuld'. [...] Het is een *schuld zonder maat*" (38).⁹⁵ Wat hiervan te denken?

onafhankelijk bestaat van de personen die deze ervaring hebben" (322). Zie in het kader van denken over management en leiderschap Margaret Benefiel (2009), *De ziel aan zet*, Baarn: Ten Have: effectief, geïnspireerd en ethisch verantwoord leiderschap ontstaat alleen als de leider aandacht schenkt aan de ziel, of met andere woorden: luistert naar de stem van zijn hart. Overigens weet men ook in onze geseculariseerde cultuur wat uitspraken als "Wat baat het een mens alles te winnen maar zijn ziel te verliezen?", "Ik doe dit met ziel en zaligheid", "De ziel is eruit" e.d. betekenen.

⁹⁵ Moyaert citeert hier: Sören Kierkegaard (1993), *Daden van liefde*, Leuven/Apeldoorn: Garant, 36. In 2007 verscheen hiervan een nieuwe vertaling onder een iets andere titel, zie noot hieronder.

Discussie

Naast liefde is en blijft volgens Moyaert, in zijn lezing van Kierkegaard, beladen met een oneindige schuld, omdat zij de mens door de oneindige God als oneindige gift geschonken wordt. Deze bewering bevat kort en goed de volgende redenering: als je iets geschonken wordt sta in de schuld, als je iets oneindigs ontvangt ben je oneindig schuldig, als de oneindige God je liefde schenkt sta je oneindig in het krijt. Laten we nu eens bezien wat Kierkegaard over deze redenering zegt in de vijfde van zijn eerste serie overwegingen in *Wat de liefde doet*.⁹⁶ Naar deze vijfde overweging verwijst Moyaert. Zij gaat over 'Onze plicht om in de liefde blijvend bij elkaar in de schuld te staan' en heeft als ondertitel: 'Romeinen 13, 8. Wees niemand iets verschuldigd dan elkaar lief te hebben'. Er komen herhaaldelijk uitspraken in voor die Moyaerts bewering lijken te ondersteunen, zoals deze: "Liefhebben betekent blijvend in die oneindige schuld te staan, de oneindigheid van de schuld is de band van de volmaaktheid" (202), en "Ieder mens afzonderlijk moet dus blijvend in de schuld staan – zo waar als God het beoordeelt, zo waar als hij blijft in God. Want alleen in de oneindigheid van de schuld kan God in hem blijven" (209). Toch lijkt mij dat Moyaert de pointe mist van wat Kierkegaard in deze overweging naar voren brengt als hij het in verband met de liefde over oneindige schuld heeft.

Inderdaad zegt Kierkegaard vrijwel aan het begin van zijn overweging na een eerste uiteenzetting over hoe liefde ervaren wordt: "Toch beschrijf je de liefde misschien het beste als een oneindige schuld: als een mens door de liefde wordt gegrepen, geeft hem dit een gevoel alsof hij een oneindige schuld heeft" (193). Maar let hier op de woorden 'als hij door de liefde wordt gegrepen'. Kierkegaard heeft hier dus een mens voor ogen die liefde ervaart, door liefde bewogen wordt, van harte liefde wil betonen. Van die mens zegt hij: zo iemand 'weet' (voelt, ervaart) dat liefde oneindig is. Want zo iemand zal niet zeggen 'Nu heb ik genoeg liefgehad', of 'Ik bemin vandaag maar eens wat minder', of 'Ik heb meer lief dan die ander' of iets dergelijks. Want op datzelfde moment stelt hij zijn eigen Ik centraal, gaat hij 'vergelijken' zoals Kierkegaard dat noemt ("Wee de mens die zijn ziel bedorven heeft met de besmetting van het vergelijken, zodat hij wat nu volgt niet anders begrijpen kan dan als de grootste trots en ijdelheid" (203)), houdt hij op lief te hebben en sterft zijn liefde. Liefhebben is eindeloos, onbegrensd, en als we het einde of de grens van onze liefde ervaren dan ervaren we dat als smartelijk tekortschieten: als schuld. Zoals een vis in het water in zijn element is, daarin 'gevangen' in leven blijft en daarbuiten sterft, zo is het ook met de liefde. Haar element is: "oneindigheid, onuitputtelijkheid, onmetelijkheid. Als je dus je liefde wilt bewaren, moet je erop toezien dat ze met behulp van de oneindigheid van de schuld, tot vrijheid en leven gevangen, steeds in haar element blijft" (198). Kierkegaard heeft het dus niet over de schuld die door het *ontvangen* van een gave van liefde ontstaat, en die door teruggeven moet worden ingelost, vereffend moet worden opdat de relatie

96 S. Kierkegaard (2007), *Wat de liefde doet; een aantal christelijke overwegingen in de vorm van toespraken*, Budel: Damon. Kierkegaards uitspraak is daarin te vinden op p. 116: "als het om God gaat begint ieder mens met een oneindige schuld".

weer verevend wordt. Dat is een of de zelfs gebruikelijke manier om over liefde en schuld te spreken, maar die heeft Kierkegaard niet voor ogen, die wijst hij juist af als niet van toepassing. Hij heeft het over de verschuldigdheid die in het *geven* van liefde zit. "Gewoonlijk zeggen we van iemand die bemind wordt dat hij door bemind te worden een schuld oploopt. We zeggen bijvoorbeeld dat kinderen in liefdesschuld staan ten opzichte van hun ouders. Zij hebben hen het eerst liefgehad, zodat de liefde van de kinderen alleen maar een afbetalen van de schuld is, een aflossing. En daar zit wat in. Maar deze manier van spreken doet toch wat te veel denken aan een werkelijke situatie van verrekening: je hebt een schuld opgelopen en die moet worden afbetaald, er is ons liefde bewezen en dat moet met liefde worden terugbetaald. Maar dat je *door te ontvangen een schuld oploopt*, daar hebben we het hier niet over"; waar Kierkegaard het hier wél over heeft is: "dat dit *eigen is aan de liefde: wie liefheeft loopt, door te geven, door oneindig te geven – een oneindige schuld op*. Zo liggen de verhoudingen als het om het oneindige gaat, en liefde is oneindig" (194).

Wanneer Kierkegaard het heeft over 'oneindige schuld' heeft hij daarbij – in ieder geval in deze vijfde overweging – niet de schuld voor ogen die de mens volgens Moyaert oploopt door de van God eerder en onverdiend *ontvangen* oneindige liefdesgave. Hij wijst deze manier van denken over liefde en schuld juist af! Hij heeft volgens mij daarentegen de mateloosheid van de liefde voor ogen die Van Heijst aanduidde als overdadig 'surplus': het is ten aanzien van het mateloos *geven* dat de mens altijd in gebreke blijft. En wanneer Kierkegaard in dit verband spreekt over de oneindige schuld ten aanzien God, dan zo: in het goddelijk liefdesgebed komt de liefde in relatie te staan "tot de idee die God van haar heeft. De schuldrelatie wordt overgebracht naar de relatie tussen mens en God. Het is om het zo te zeggen God die liefdevol de eis van de liefde overneemt. Iemand die liefheeft loopt door een ander lief te hebben een oneindige schuld op – maar dan wel ten opzichte van God als voogd van die geliefde. Vergelijken is nu onmogelijk gemaakt, en de liefde heeft nu haar meester gevonden" (207). Ik voeg toe: vergelijken hóeft nu ook niet meer, de ondraaglijke last van een eindeloos tekortschieten is weggenomen. Het is mogelijk in vreugde en dankbaarheid te genieten van het goede dat zich in elk betoon van liefde (hoe onaanzienlijk ook) toont en ervaren kan worden en het verlangen naar 'meer' wekt en voedt. En dan geldt wat Karl Barth ooit gezegd heeft: "Wie waarlijk dankbaar is, meent niet, dat hij wedervergelden moet, wat hem te beurt is gevallen".⁹⁷

In het licht van mijn lezing van Kierkegaard is die van Moyaerts niet alleen onjuist maar ook hard en streng. Vanwaar deze harde gestrengheid? Ik meen dat die voortkomt uit Moyaerts opzet de eigenheid van religie – meer bepaald: van de christelijke religie, en in ons geval: de christelijke naastenliefde – te 'redden' uit het onbegrip, de erosie en vervlakking waaraan zij in de moderne tijd onderhevig is. Daarin kan hij bij Kierkegaard een geschikte medestander vinden. Want zoals Kierkegaard zich in zijn dagen

vastbesloten en welbespraakt keerde tegen het verlichte denken over de autonome mens, zo verzet Moyaert zich in onze tijd tegen de reductie van religie tot ethiek en hulpverlening. In de lijn van zijn opzet ligt het, dat Moyaert in zijn beschouwing over de naastenliefde haast apologetisch het absoluut transcendente karakter ervan benadrukt en zich in (paradoxe) tegenstellingen uit: naastenliefde is niet 'gewoon', in de 'normale' inzet voor noodlijdenden toont zich geen immanente 'religieuze' transcendentie, religieuze transcendentie is absoluut transcendent. En dan ligt het voor de hand dat hij Kierkegaard vanuit deze insteek leest.

Mijn opzet is evenwel een andere. Ik heb niet voor ogen de christelijke religie te articuleren in haar radicale 'andersheid' ten opzichte van het moderne denken over de seculiere mens en diens zoeken naar morele oriëntatie, zinbeleving, welzijn en geluk. Ik wil weten of we met recht en reden kunnen zeggen dat zich in het leven van die moderne seculiere mens 'religieuze transcendentie' toont. Ik ben daar naar op zoek omdat ik er achter wil komen hoe we de gewoon-menselijke inzet voor noodlijdenden naar zijn diepste intrinsieke waarde kunnen honoreren. En daar wil ik achter komen ter wille van een zo goed mogelijke behartiging en bevordering van die inzet. Vanuit deze insteek herlees ik, na Moyaert, Kierkegaard.

De vraag is nu, of ik in deze herlezing gevonden heb wat ik zocht. Het antwoord is: nee en ja. Nee, want Kierkegaard heeft het overduidelijk niet over mijn vraag. Kierkegaard spreekt als christen, vanuit het christelijk geloof, over de naastenliefde als een gebod van Godswegen. En dat is absoluut niet 'gewoon' maar in de ogen van de wereld iets ergerlijks dat buiten haar orde valt. Volgens het christelijk geloof immers is de naastenliefde vanuit God gezien goddelijk, zoals het christelijk geloof dat volgens Kierkegaard is: "Het christendom is *goddelijk* gezien het hoogste goed, en daarom tegelijkertijd menselijk gezien een uiterst gevaarlijk goed [...] maar juist ergernis en dwaasheid" (217). Dit negatieve antwoord (nee) weegt het zwaarst. Maar toch krijg ik ook een positief antwoord. In mijn lezing van Kierkegaard blijkt immers nergens, dat hij de beoefening van de naastenliefde alleen aan christenen voorbehouden acht. Hij heeft het in de geciteerde uitspraken over 'liefde', over de mens die door liefde is gegrepen en die probeert te beoefenen, over het overmatige goede dat in die liefde wordt ervaren, over de oneindige waarde ervan en de vreugde die zij bewerkt. Hij spreekt tot mensen (christenen in zijn geval) die hiervoor ontvankelijk zijn, hiernaar verlangen, enigermate bevroeden welke 'verhevenheid' verborgen zit in het 'gewone' dat zij doen.

Zulke mensen nu heb ik voor ogen als ik het heb over inzet voor noodlijdenden: mensen die vanuit eigen begiftigd-zijn zo oprecht mogelijk en in alle nuchterheid proberen te doen wat hun hand en hart hun te doen geeft. Met het oog op zulke mensen prijst Kierkegaard in zijn boek de liefde aan. Hij citeert in het besluit ervan ten slotte het woord van de apostel Johannes "Geliefden, laten we elkaar liefhebben" (1 Joh.4:7). En hij geeft er dit commentaar bij: "Je hoort in deze woorden niet de strengheid van de plicht, de apostel zegt niet 'Jullie *moeten* elkaar liefhebben, maar je hoort ook niet de heftigheid van de dichterlijke hartstocht en van de genegenheid. Er ligt iets

verhevens en gelukkigs in deze woorden, maar ook een weemoedigheid die geroerd is over het leven en mild door het eeuwige. Het is alsof de apostel zegt: 'Lieve hemel, wat zou je er nu eigenlijk van weerhouden om lief te hebben, wat valt er uiteindelijk voor je te winnen met zelfzuchtigheid! Het gebod is dat je moet liefhebben, maar als je jezelf en het leven wilt verstaan, dan is een bevel daartoe toch helemaal niet nodig. De mensen liefhebben is toch het enige dat de moeite waard is om voor te leven, zonder die liefde leef je eigenlijk niet. En de mensen liefhebben is tegelijkertijd de enige gelukkige troost, zowel hier als in het hiernamaals'" (406).

De laatste paar woorden ('in het hiernamaals') van Kierkegaards commentaar zullen (veel) mensen die zich heden ten dage inzetten voor hun medemensen in nood wellicht niet zomaar beamen, ze zullen erbij aarzelen, het daarin geboden perspectief op oneindigheid open laten in een soort 'wolk van niet weten' of er (stilletjes) op hopen. Maar met wat eraan voorafgaat in Kierkegaards tekst zullen ze ongetwijfeld met hart en ziel instemmen: 'ja, dit is waar, zo is het, dit is wat we verlangen, hier stemmen wij ons op af, zo gaat het ons, hier komt het inderdaad absoluut op aan!'. Deze instemming en afstemming, deze erkenning van wat van ultieme waarde is, blijken volgens het empirisch onderzoek van Stephen Post c.s. over 'Unlimited Love', anders dan Moyaert meent, wel degelijk menselijke mogelijkheid en weldadige werkelijkheid te zijn, op voorwaarde weliswaar dat de daarvoor vereiste offergezindheid dankzij goede zelfzorg niet geperverteerd wordt in zelfgezocht of door anderen veroorzaakt slachtofferschap.⁹⁸ Welnu: deze instemming en afstemming, deze erkenning van wat van ultieme waarde is, hebben we in het voorgaande leren waarderen als een houding (mentale instelling, dispositie) die religieus mag heten. In hun 'gewone' mensenliefde laat zich een transcendentie ontwaren die als 'intrinsiek religieus' gehonoreerd kan worden.⁹⁹

98 A. van Heijst kan dus voor haar afwijzing van Moyaerts interpretatie van naastenliefde als radicale zelfopoffering goede medestanders vinden bij Post c.s.; zie haar bespreking van Moyaerts denken in: *Menslievende zorg*, 320-334, 348-355.

99 Kierkegaard kan overigens ook nog anders gelezen worden dan Moyaert en ik gedaan hebben. Op hun wijze hebben dat de postmoderne filosofen Jacques Derrida en, in diens voetspoor, John D. Caputo gedaan. Daaraan heeft de helaas veel te vroeg gestorven theoloog Hans van den Bosch een prachtige studie gewijd. Het zou voor de reflectie over diaconie zeer de moeite waard zijn om hetgeen ik in mijn beschouwing over het intrinsiek religieuze karakter van de inzet voor noodlijdenden naar voren breng vanuit het denken van deze twee filosofen te hernemen. Met name Derrida's haast mystieke wijze van spreken over het 'niet weten', over de onmogelijkheid God te kennen, over het volhouden van het leven in de woestijn van 'God na God', in de leegte tussen het mogelijke en het onmogelijke, over de noodzaak van de blijvende hartstocht voor het onmogelijke ('geloof') lijken mij zeer belangwekkend. Als smaakmakers vermeld ik hier dat Augustinus' beroemde vraag '*quid ergo amo, cum deum meum amo?*' (Wat heb ik dan lief als ik mijn God liefheb?) in Derrida's denken een grote rol speelt, en dat in zijn eis dat we omwille van onze hartstocht voor het onmogelijke (liefde) altijd 'tussen de regels' moeten lezen de rabbijnse traditie doorklinkt "die zegt dat het 'wit' of ook 'de stilte' om de zwarte letters van de Thora heen, het wit ook tussen de regels, de eigenlijke Thora is. Alleen door of langs de letters heen is Gods transcendentie zichtbaar als een verberging, een verhulling, die steeds nieuwe interpretatie (van de letters) nodig maakt"; zie: H. van den Bosch (2002), *Een apologie van het onmogelijke. Een kritische analyse van Mark C. Taylors altheologie aan de hand van Jacques Derrida en John D. Caputo*, Zoetermeer: Boekencentrum; citaat: 325-326, voetnoot 125.

Hierboven hebben we de opvatting van Moyaert over naastenliefde besproken die het meest 'schuurt'. We vermeldde echter nog een andere ongemakkelijke bewering die te denken geeft: dat er in de naastenliefde geen sprake is van persoonsgebonden wederkerigheid noch van een bemiddelende derde term of instantie die mij met de naaste verbindt. Deze uitspraak is ongemakkelijk omdat daarin weersproken wordt wat we nu juist bij Pessers en in haar lijn bij Van Heijst ontdekten als een inzicht dat ons op onze zoektocht verder hielp. De kwestie waarmee Moyaerts opvatting ons confronteert stel ik nu aan de orde ter afsluiting van onze zoektocht naar intrinsiek religieuze transcendentie in de inzet voor noodlijdenden.

3.2.4 De symbolische orde van de religieuze wederkerigheid

Moyaert stelt dat de naastenliefde niet 'bemiddeld' wordt door de symbolische verbindingstekens van het gezin, het vaderland, de politiek (de 'polis'), een erecode of een instelling. In al deze gevallen is er immers sprake van persoonsgebonden relaties in interpersoonlijke verbanden waarin verwachtingen en wat daaraan beantwoordt worden uitgewisseld. De naaste valt daarbuiten. Want wie is de naaste? De naaste is degene die mij 'vreemd' is, iemand met wie ik weinig of niets gemeen heb. Maar wie is ten opzichte van mij een vreemde? Dat wordt, zo merkt Moyaert op, niet zomaar hierdoor bepaald of iemand buiten mijn familiale, sociale, economische enz. verbanden valt. Ook een bekende of zelfs een geliefde kan mij vreemd worden. Wanneer gebeurt dat? Een ander wordt 'vreemde' en daarmee 'naaste' wanneer de 'persoonsgerichte wederkerigheid' verbroken wordt. En dat geschiedt als "de ander niet meer inspeelt op wat je zegt, doet en verlangt en er ontoegankelijk of onontvankelijk voor wordt" (78). Aldus lijkt geconcludeerd te moeten worden: naastenliefde speelt zich buiten de 'symbolische orden' van bemiddeling af, want zij wordt niet gekenmerkt door persoonsgebonden wederkerigheid. Wat hiervan te vinden?

Naastenliefde en wederkerigheid

Laat ik allereerst vaststellen, dat Moyaert met zijn gebruikelijke radicaliteit de zaak op de spits drijft en daarmee uit het lood trekt als hij de naaste in de zojuist omschreven zin als de 'vreemde' identificeert. Voor de lichamelijke en geestelijke werken van barmhartigheid, door hem toch besproken als uitingen van naastenliefde, blijft immers niet veel te doen over wanneer degenen op wie ze zich richten slechts die mensen zouden zijn die ontoegankelijk of onontvankelijk zijn geworden voor wat zij die hen bijstand willen betonen zeggen, doen of verlangen. Dan zouden wellicht slechts dementen, geesteszieken, verstokte dwalers en doden ervoor in aanmerking komen, en dat is absurd.¹⁰⁰

Dit opgemerkt hebbend meen ik vervolgens dat Moyaert wel een punt heeft, hetzelfde punt overigens als dat waarop Van Heijst en Baart insiste-

¹⁰⁰ En ik vraag mij af hoe het verhaal over de Barmhartige Samaritaan zou verlopen indien die met Moyaerts omschrijving van de naaste voor ogen moet vaststellen, dat degene die berooid en gewond langs de weg ligt zich ontvankelijk betoont voor zijn hulpaanbod. Zou hij dan concluderen: dit is niet mijn naaste?

ren: juist in extreme situaties, aan de grens, wordt duidelijk wat naastenliefde (zorgende menslievendheid, presentie) eigenlijk is. In omstandigheden waarin het lijkt dat (vrijwel) niets meer gedaan kan worden blijft naastenliefde radicaal geboden, want juist daarin is een mens het meest 'vreemde': vreemd voor mij, vreemd aan zichzelf, een buitenstaander in de samenleving. En juist dan is behartiging van zijn waardigheid, zijn eerbiedwaardigheid en beminnenswaardigheid onontkoombaar vereist. Onjuist lijkt het mij echter, dat wil zeggen: in algemene zin onjuist, wanneer Moyaert stelt, dat de relatie in de naastenliefde niet gekenmerkt wordt door persoonsgebonden verhoudingen omdat die bepaald worden door een dynamiek van wederkerigheid.¹⁰¹ Dat moge voor de naaste/vreemde op een bepaalde manier, in meer of mindere mate het geval zijn. Maar tegelijk moet worden opgemerkt, dat in de naastenliefde persoonsgebonden verhoudingen juist aangegaan, geïnstalleerd, 'geschapen' worden zoals Van Heijst en Baart aanvoeren – maar dat op een bepaalde manier, niet in de zin van de wederkerigheid die Moyaert voor ogen staat. "Met wederkerigheid bedoel ik hier dat je op een passende wijze reageert op een emotionele betekeniswereld en op het gedrag van de ander, die op zijn beurt in staat is op een zinvolle, gepaste wijze te antwoorden op wat je doet en zegt" (76).

Moyaert heeft het dus over een *directe* wederkerigheid tussen twee partijen, die in beginsel elkaars gelijken zijn, min of meer gelijkelijk participeren in verschillende vormen van symbolisch bemiddelde saamhorigheid (gezin enz.), of om het in termen van Pessers te zeggen: in de symbolische orden van familiale en sociale verwantschap en van de verwantschap van rechtsgenoten. Bij Pessers ontdekten we evenwel, dat er in dergelijke vormen van saamhorigheid niet sprake is van directe wederkerigheid tussen twee partijen, maar van een indirecte wederkerigheid via een 'derde', van een triadische wederkerigheid dus, niet van een duale. Van de door Pessers onderscheiden drie gestalten van triadische, driepolige wederkerigheid leek nu – *vooralsnog*, zo merkte ik eerder uitdrukkelijk op – de familiale verwantschap de fundamentele te zijn, want daarin wordt liefde bemiddeld, de grondslag van de twee andere. Met het woordje 'vooralsnog' bouwde ik een voorbehoud in dat ik hierboven (par. 2.2) onder verwijzing naar Stephen Post c.s. onderbouwde. In dit voorbehoud nu vind ik Moyaert weer aan mijn zijde. In de lijn van Moyaerts betoog moeten we ons verzetten tegen het idee dat 'het gezin' het model van de naastenliefde is, letterlijk gedacht moet worden naar het voorbeeld van de liefde van ouders voor hun kinderen.

Dit laatste leek op het eerste gezicht minstens gesuggereerd te worden door Pessers in haar beschouwingen over 'seculiere' symbolische orden van wederkerigheid, in haar lijn doordenkend ook door Van Heijst, en in eerste instantie ook door Baart waar hij de 'werking' van de relatie van presentiepastores en buurtbewoners in ontwikkelingspsychologische zin interpreteert. Het wordt in elk geval onomwonden betoogd door Luc Ferry: volgens hem is het gezin als liefdesgemeenschap in de moderne cultuur dé plaats

101 Zie in dit verband ook Van Heijst, *Menslievende zorg*, 326-334, waar zij Moyaerts beginsel van niet-identificatie, niet-verwantschap als kenmerk van de naastenliefde bekritiseert.

geworden waar religieuze transcendentie haar woonstede gevonden heeft: in dit 'gewone' toont zich bij uitstek het 'verhevene'. Want naar zijn mening kon mededogen met het lijden van onbekende anderen, met in beginsel héél de mensheid, pas opkomen "door het moderne gevoelsleven en de democratische gelijkheidsgedachte, gebaseerd op de overtuiging dat tussen mensen wezenlijk geen verschillen bestaan. De tegenstelling tussen egoïsme en altruïsme, die de moderne liefde aanvankelijk beheerste, is afgezwakt. Want wie van zijn kinderen houdt, kan niet ongevoelig blijven met het lot dat andere kinderen treft".¹⁰²

Klopt deze identificatie van de religieuze transcendentie (Ferry duidt die zoals Kruithof aan met het woord 'het heilige') in termen van familiale verwantschap wanneer we ons met Moyaert realiseren dat de naaste niet (zomaar) is op te vatten als een soort familielid, wanneer we met Borgman erkennen: "Naaste is niet een volksgenoot, maar ook niet zonder meer een medelid van het menselijk geslacht. Naaste, dat is degene die jou nodig heeft zoals jij anderen nodig hebt, en met wie jij je verbindt door daadwerkelijk compassie met hem of haar te hebben"? (*Metamorfosen*, 122). Voor een antwoord op deze vraag keer ik terug naar Van Heijsts bespreking van de religieuze zustercongregatie in haar boek *Liefdewerk*.¹⁰³

Naastenliefde en de symbolische orde van de religieuze wederkerigheid
Van Heijst vond in Pessers' analyse de mogelijkheid het zorgend handelen van de Arme Zusters van het Goddelijk Kind te duiden als vorm van 'triadische wederkerigheid': een geven omdat gegeven is en wat gegeven wordt via een derde weer ontvangen. De zusters verleenden hun zorg uit uitdrukkelijk religieuze bewogenheid aan medemensen naar wie verder niemand omkeek. Met hun zorg voor ogen, en gezien Ricoeurs analyse van de religieuze wortel van alle vormen van wederkerigheid, voegt Van Heijst aan de drie door Pessers onderscheiden historische en sociale gestalten van wederkerigheid (affectieve, sociale en rationele) die van de eveneens historisch en sociaal te traceren *religieuze* wederkerigheid toe. De zusters immers "verwachtten niet rechtstreeks iets terug te krijgen van de kinderen maar leefden in de geloofs-overtuiging dat ze als schepsel oneindig verplicht waren tegenover God.

102 Zo de weergave van Ferry's denken door Van Heijst, *Menslievende zorg*, 379, onder verwijzing naar L. Ferry, *De god-mens of de zin van het leven*, 146-149.

103 Afgezien van de nu volgende beschouwing kan bij de gedachtegang van Ferry het volgende worden aangetekend. Ten eerste: het is historisch gezien onjuist te stellen, dat de beoefening van naastenliefde in 'pre-moderne' tijden slechts een kwestie was van voldoen aan een externe goddelijke wet, terwijl de moderne mens dankzij de Verlichting uit zichzelf, vanuit innerlijke verplichting, de naaste bemint. Charles Taylors analyse van het ontstaan van het moderne 'zelf' wijst iets anders uit: "Het is nauwelijks overdreven te zeggen dat het Augustinus was die de innerlijkheid van de radicale reflexiviteit heeft geïntroduceerd en aan de westerse filosofische traditie heeft nagelaten" (*Bronnen van het zelf*, 196). Ten tweede: indien mededogen met onbekende anderen, met in beginsel héél de mensheid, kon opkomen toen het moderne gevoelsleven en de democratische gelijkheidsgedachte de gezinsrelaties gingen bepalen, wordt onbegrijpelijk dat dergelijk mededogen ook al eeuwen voordien in de pre-moderne samenleving wel degelijk betoond werd. Ten derde: als Ferry's theorie hout snijdt, hoe zijn dan eigenlijk de rijke metaforiek van Vader / Moeder / Kind relatie in de Schrift en de figuur van de Moeder Gods Maria in de katholieke geloofstraditie en spiritualiteit te interpreteren?

Wat ze van God hadden ontvangen was meer dan ze ooit zouden kunnen teruggeven. Vanuit dit surplus aan wat ze hadden ontvangen, verplichtten ze zich zichzelf om voor anderen te gaan zorgen. Ze deden dat in de gelovige verwachting dat God zelf, als 'derde' ofwel bemiddelende instantie, dit geven weer zou belonen. De belangeloze gave van hun zorg zou bij hen terugkeren in de vorm van heiliging van de ziel. [...] Je zou kunnen zeggen, aansluitend bij Pessers, dat de zusters zichzelf tot een bemiddelende 'derde' maakten op grond van hun gelovige visie. Strikt genomen was hun binding met de kinderen niet familiaal, want ze waren geen verwanten. Hun binding was ook niet sociaal want ze ontfermden zich over vreemden en stichtten juist *nieuwe* sociale verbanden. Liefdadige religieuzen installeerden een *vierde* vorm van wederkerigheid – naast de drie door Pessers genoemd – namelijk *religieuze wederkerigheid*. Ze gebruikten daarvoor metaforisch de familiale en affectieve wederkerigheid, want ze zagen zich als verwanten van het geloof, onderling door banden van (naasten)liefde verbonden. Die naastenliefde stond niet op zichzelf maar wortelde in de Godsliefde" (200-201).

Let wel: de zusters gebruikten 'de familiale en affectieve wederkerigheid' in *metaforische* zin, overdrachtelijk dus. Want de kinderen voor wie zij verantwoordelijkheid namen waren 'niets van hen': geen familie of bekenden; ze maakten ze tot 'iets van hen' via de *metafoor* van het kindschap. "Mensen die eigenlijk vreemden voor elkaar waren, kregen ineens iets met elkaar te maken. Als kinderen Gods waren zusters en kinderen namelijk elkaars verwanten in het geloof, gelijkelijk afhankelijk van de hemelse Vader en erkentelijk voor wat ze van God hadden ontvangen. [...] Aldus ontstonden vanuit een gelovige levensvisie zorgende sociale betrekkingen" (201).

Met dit religieuze liefdewerk voor ogen kunnen we Moyaert dus bijvallen wanneer hij de naastenliefde afgrenst van de omgang van mensen met elkaar in vormen van familiale saamhorigheid; over de naastenliefde in termen familiale saamhorigheid spreken is *metaforisch* taalgebruik, spreken in overdrachtelijke zin.¹⁰⁴ We moeten Moyaert echter afvallen waar hij lijkt te stellen dat voor de naastenliefde het begrip wederkerigheid niet van toepassing is omdat er geen sprake van saamhorigheid zou zijn. Die saamhorigheid wordt echter gesticht, komt tot stand, en wel in de vorm van *religieuze* saamhorigheid. Terwijl de affectieve, sociale en rationele wederkerigheid beantwoorden aan respectievelijk liefde, solidariteit en recht, beantwoordt de religieuze wederkerigheid aan *caritas*. Zoals de affectieve, sociale en rationele wederkerigheid tot stand komen via de bemiddelende symbolische orde van respectievelijk de familiale, de sociale verwantschap en de gemeenschap van rechtsgenoten, zo wordt de religieuze wederkerigheid bewerkstelligd via de symbolische orde van een (historisch en sociaal te identificeren) *gemeenschap van gelovigen*, concreet: de congregatie van religieuzen die Van Heijst onderzocht.

Maar als nu dit type gemeenschap, als deze concrete *religieuze* gestalte van triadische wederkerigheid historisch gezien zijn langste tijd gehad lijkt

¹⁰⁴ Zie over metaforisch, overdrachtelijk, taalgebruik: Waaijman 2010: 22, Aristoteles citerend: "Op een juiste wijze een nieuwe betekenis ontdekken in een woord door het betreffende woord op iets anders te betrekken, bestaat in het doorzien van de overeenkomst".

te hebben en sociaal uitgewerkt schijnt te zijn, is dan ook de *caritas* aan het eind van haar Latijn? Van Heijst meent van niet, en ik deel haar mening. Omwille van wat zich in zorgpraktijken zelf ten diepste aandient, omwille van de eerbiedwaardigheid en beminnenswaardigheid van zorgbehoefte- en zorgverleners en omwille van de humaniteit, het beschavingsgehalte, van de samenleving in haar geheel, dient de woordenschat van de *caritas* ingebracht te worden in de hedendaagse zorgpraktijken en in het moderne denken over zorg. En dat kan, want de triadische dynamiek van geven en ontvangen waarvan de religieuzen leefden en getuigden is niet voorbehouden aan een uitdrukkelijk religieus geïdentificeerde 'gemeenschap van gelovigen'. In deze zin versta ik Van Heijsts opmerking "De bereidheid om aan anderen te geven in het schatplichtige besef dat men zelf – onverdiend en eerder – ontvangen heeft (do quia mihi datum est) is niet exclusief religieus, zo heb ik ondervonden in de trainingen ethische vaardigheid die ik de afgelopen jaren heb gegeven aan werkenden in zorginstellingen" (294). Inderdaad, het schatplichtige besef dat men eerder en onverdiend 'ontvangen' heeft en van daaruit geeft is niet 'exclusief' religieus; het is ook buiten officieel religieuze verbanden, buiten historisch en sociaal te identificeren religieuze instituties, te vinden in het 'gewone' zorgzame handelen van mensen. Maar dit sluit, zoals we zagen, allerm minst uit dat dit besef 'religieus' genoemd kan worden, in de zin namelijk waarin ik dat woord hierboven aan de hand van o.a. Van Harskamp bezigde.

Daarom kan mijns inziens gezegd worden: al wie de naaste oprecht tracht lief te hebben participeert aan de bemiddelende symbolische orde van religieuze wederkerigheid, en bouwt daar aan mee. Zo iemand maakt deel uit van en draagt bij aan wat ik zou willen omschrijven als een *gemeenschap van liefhebbers*. De historische en sociale gestalte van deze gemeenschap kan niet even duidelijk omschreven worden als de uitdrukkelijk religieus geïdentificeerde 'gemeenschap van gelovigen' waarover Van Heijst schreef; het is een 'fluïde' gemeenschap. Maar wat daarin vanuit het schatplichtige besef begiftigd te zijn bemiddeld én gesticht wordt is *religieuze saamhorigheid*, dat wil zeggen: saamhorigheid die gekenmerkt wordt door de triadische dynamiek van religieuze wederkerigheid.

3.3 Conclusie

Wat hebben al onze voorgaande exploraties over transcendentie opgeleverd? Ik geef de bevindingen als volgt weer.

In de zorg voor medemensen, in naastenliefde, is *transcendentie* te ontwaren, omdat het 'goede' van die zorg zich erin toont als een altijd wijkend doel. Dit doel kan nader bepaald worden als: het erkennen en behartigen van de menselijke waardigheid. Daarvan kan niet gezegd worden, dat zij in enige omvattende historische betekenisvolle wereld gerealiseerd wordt, omdat die juist als 'historisch' getekend zal zijn door op eigenbaat gericht menselijk (wens)denken. Dit (wens)denken wordt evenwel gecorrigeerd en overstegen wanneer erkend wordt dat de mens geen bestaan heeft wanneer hij/zij niet erkend en bejegend wordt als van oorsprong, blijvend en uiteindelijk beminnenswaardig. Het transcendente doel van alle zorg voor medemen-

sen is dan ook nader te bepalen als: de fundamentele en onvoorwaardelijke *beminnenswaardigheid* van de mens. Deze onvoorwaardelijke beminnenswaardigheid wordt niet 'gemaakt', zij is een 'gegeven' dat wordt gezocht, verlangd en doorgegeven. Zij wordt erkend en behartigd in concrete daden van menslievendheid die tegelijk expressie én vrucht is van een *surplus van liefde*. In dit liefdesbetoon wordt (door)gegeven wat eerder, onverdiend ontvangen is, zonder op directe wederdienst bedacht te zijn. De oorsprong, dragende grond en bestemming van het concrete liefdebetoon kan aangeduid worden als de transcendente *gift* van overdadige liefde. In menslievendheid is derhalve een transcendentie te ontwaren die wordt gekenmerkt door een dynamiek van geven en ontvangen in een *driepolige relatie*. Deze relatie van triadische wederkerigheid in de zorg voor de naasten in nood is in de lijn van de besproken analyses van Van Heijst, Pessers, Ricoeur, Baart, Van Harskamp en ook Moyaert en Kierkegaard te waarden als *intrinsiek religieus* van aard, omdat de 'gewoon-menselijke' inzet voor mensen in nood vrucht én expressie is van een 'gegeven' werkelijkheid in het menselijk bestaan die tegelijk 'eigen' werkelijkheid is én aan die werkelijkheid als transcendente gift voorafgaat: grondende en overstijgende mateloze liefde.

Als we op het bovenstaande doordenken kunnen we zeggen: alle mensen zijn 'primordiaal' (in mijn woorden: intrinsiek) verbonden in zo iets als een 'gemeenschap van begiftigden' waarin een eerdere gift bemiddeld wordt in een triadische dynamiek. Wat of wie de bron van deze gift is, daarover uiten mensen zich in diverse termen (de natuur, het leven, de samenleving, ouders of in het verleden vervagende voorouders), of stamelen of zwijgen ze. Van de oergift die aan het belangeloos geven aan de naaste, juist aan de 'vreemde' naaste, voorafgaat en het leidt, belijden gelovigen dat ze van een Eerste Minnaar komt; theologisch gesproken: mensen bestaan als de 'gemeenschap van Gods beminden'. Filosofisch gezien kunnen we dat niet bevestigen, hoogstens vermoeden; filosofie is immers geen belijdenis. Uit onszelf weten wij mensen niet wat of wie de Minnaar is – is dat de natuur, het leven, het al, de samenleving, zijn onze verste voorouders, of....? Is er wel echt een Minnaar? Maar dat de gift die aan het menselijke doen en laten in zorg als transcendente bron voorafgaat, als 'liefdesgave' aangeduid kan worden – dat kan mijns inziens niet bestreden worden wanneer we, mét bijvoorbeeld Van Heijst, recht willen doen aan en in ere willen houden wat mensen in de zorg ten diepste beweegt: dat ze mensen 'willen helpen', onder vaak moeilijke omstandigheden blijven zorgen "omdat ze 'hun' mensen niet in de steek willen laten" (*Liefdewerk*, 294), dat mensen "nood hebben aan elkaar" (*Menslievende zorg*, 261). Daar aan kunnen we recht doen door in de lijn van onze beschouwing over 'het religieuze' te zeggen: inzet voor mensen in nood vindt plaats in de *religieuze* symbolische orde van een 'gemeenschap van liefhebbers' waarin in wederkerigheid caritas/mensenzorg wordt bemiddeld opdat en zodat mensen niet slechts in hun waardigheid maar in hun hoogste eer gehonoreerd worden: als fundamenteel beminnenswaardig. "Op deze dynamiek van de liefde was de caritatieve zorg in het verleden gebouwd; zonder een dergelijke dynamiek heeft de zorg geen toekomst" (*Liefdewerk*, 295). Als het er dus in de naastenliefde, in zorg voor de medemens in nood, om gaat die mens in diens

hoogste eer te honoreren – dat wil zeggen: als fundamenteel beminne swaardig – dan kan met recht en reden van die zorg gezegd worden: daarin wordt, niet alleen in seculiere maar ook in religieuze zin, ‘eredienst’ verricht.

Aan het eind gekomen van de zoektocht die we in dit hoofdstuk ondernamen en bij wijze van overgang naar het volgende hoofdstuk keer ik tot slot terug naar en geef ik enkele theologische reflecties bij hetgeen ik aan het begin van dit hoofdstuk aanvoerde: diaconie is te honoreren en te behartigen als ‘eredienst’.

4 Diaconie als eredienst

Dat het in de gewoon-menselijke inzet voor mensen in nood om eredienst gaat, is in het voorafgaande herhaaldelijk en in meerdere zin ter sprake gekomen: niet alleen in ‘seculiere’ maar ook in ‘religieuze’ zin. Het is een eredienst waarin niet alleen degenen geëerd worden op wie de dienst zich richt en die haar verrichten, maar ook en tegelijk eredienst aan het verhevene dat zich in het gewone toont. Wat houdt dit inzicht nu in voor het theologisch denken over de kerk en haar zending? Ik meen dit: zoals de zorg voor mensen in nood niet naar haar intrinsieke aard behartigd wordt als ze niet geschiedt overeenkomstig de dynamiek van de liefde en zó eredienst verricht, zo verricht de kerk geen ware eredienst wanneer zij de gewoon-menselijke dienst aan mensen in nood niet naar zijn intrinsiek religieuze aard honoreert. Ter onderbouwing van deze gevolgtrekking diep ik hieronder uit wat in het motto boven dit hoofdstuk werd aangevoerd.

Toen de Algemeene Synode der Nederlandsche Hervormde Kerk zich in 1941 verzette tegen de maatregelen van de bezettingsmacht, beriep ze zich op een ‘grondstelling van de Christelijke Kerk’. Deze grondstelling weet de christelijke kerk gefundeerd in haar Heilige Schriften, waar bv. in de Jakobusbrief geschreven staat (in mijn vertaling): “Voor God, onze Vader, is dít pure en onbevleete eredienst: wezen en weduwen bezoeken in hun nood, zichzelf vrijhouden van besmetting door de wereld” (1:27).¹⁰⁵ Wat in het motto boven dit hoofdstuk gezegd wordt is kort en bondig dit: liefdevol omzien naar mensen in nood, datgene wat we ‘diaconie’ noemen, is intrinsiek verbonden met eredienst, meer nog: is als zodanig zelf pure eredienst. Deze mensendienst zó

105 In plaats van ‘eredienst’ staat in de Willibrordvertaling (1992) ‘vroomheid’, terwijl De Nieuwe Bijbelvertaling (2004) het woord ‘godsdiens t’ gebruikt (‘religion’ in de Bible de Jérusalem, ‘religion’ in de King James Version en de American Standard Version) overeenkomstig het Latijnse ‘religio’ in de Vulgatavertaling. In de Griekse tekst staat ‘threskeia’ (θρησκεία) dat volgens Wolters’ Grieks-Nederlands Woordenboek (1954) betekent: godsdiens tige gebruik, ceremonie, cultus, eredienst, aanbidding, verering (vgl. ook G. Bromiley (1985), *Theological Dictionary of the New Testament*, edited by Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich. Abridged in One Volume, Grand Rapids / Exeter: Eerdmans Publishing Company / The Paternoster Press, 337). Veel vertalingen plaatsen in het geciteerde vers vóór “zichzelf vrijhouden” het woordje ‘en’ dat in de Griekse tekst ontbreekt. Deze toevoeging suggereert dat ‘pure en onbevleete eredienst’ uit twee dingen bestaat: wezen en weduwen in hun nood bijstaan in hun nood enerzijds én zich vrijwaren voor besmetting de wereld anderzijds. Ik laat het woordje ‘en’ weg en lees de tekst aldus: ‘pure en onbevleete eredienst is: wezen en weduwen bezoeken in hun nood, dat is: jezelf vrijwaren voor besmetting door de wereld’.

waarderen was destijds niet vanzelfsprekend maar is dat ook heden ten dage niet, ook in kerkelijke kring niet. Deze waardering houdt namelijk in, dat sociale inzet niet slechts gehonoreerd wordt als uiting van algemeen menselijke moraliteit. Als het bij dit laatste blijft wordt sociaal engagement wel moreel eerbaar en lofwaardig geacht, maar bezien in het licht van het geloof toch als onvolledig gewaardeerd. Het dient pas dan waarlijk Gods eer en is eerst dan echt waardevol in de ogen van de kerk, wanneer het uitdrukkelijk verbonden wordt met de liturgische eredienst (m.n. de viering van de Eucharistie) en met de verkondiging van Gods Woord – wanneer het dus als het ware ‘opgewaardeerd’, van buitenaf opgeladen en verrijkt wordt met goddelijke genade en aldus haar ware kwaliteit ontvangt. In zó’n visie op de waarde van de inzet voor noodlijdenden wordt humane betrokkenheid als fundamenteel gebrek-kig beschouwd en niet geëerd naar haar intrinsiek religieuze aard. Volgens deze visie ontmoeten de subjecten van de ‘minstendienst’ wel medemensen maar (nog) niet God. Willen ze God echter ontmoeten dan moeten ze elders zijn en zich in het geloof de weg daarheen laten wijzen, dan moeten ze nog iets anders doen en zich daartoe door de kerk laten onderwijzen.

Déze (onder)waardering nu van de inzet van mensen voor hun medemensen in nood is geïmpliceerd in en wordt bevorderd door de wijze waarop al te vaak over diaconie gedacht en gesproken wordt. Bij alle belijdenis van nut en noodzaak van diaconie en van de waarde ervan als essentieel onderdeel van de zending van de kerk, blijkt sociaal engagement – zoals in de Inleiding opgemerkt – in de praktijk van het gelovig leven toch min of meer ervaren te worden als marginaal, en in pastoraal beleid niet of in ieder geval niet in dezelfde mate als liturgie en verkondiging gewaardeerd te worden als behorend tot de ‘core business’ van de kerk. Illustratief is in dit verband het besluit van het Aartsbisdom Utrecht aan het ‘Buurtpastoraat’ geen financieel en inhoudelijk commitment te geven. Als inhoudelijke redenen voor deze beleidsbeslissing werd door de bisschop en zijn medewerkers aangevoerd: “Het beleidsplan (van het Buurtpastoraat, HM) beoogt een vorm van welzijnswerk, welke overigens op voortreffelijke wijze plaats vindt, maar de r.k. kerkelijke dimensie van het werk is niet of nauwelijks aanwezig. Er zijn derhalve onvoldoende redenen aanwezig om er het label van een herkenbaar pastoraal (werk? HM) aan te hangen. Het aartsbisdom kiest in haar beleid voor de core business van de kerk. Het buurtpastoraat rekent zij niet daartoe. [...] Als je het plan goed leest, dan komt het over als begeleiding van welzijnswerk, maatschappelijk werk en daar is de kerkelijke zending niet voor. Kerkelijke zending is ten behoeve van kerkelijk pastoraat, waarin de vier dimensies van pastoraat – liturgie, catechese, diaconie en gemeenteopbouw – in samenhang behartigd worden en waarin de verkondiging van het geloof een centrale plaats inneemt. Deze dimensies ziet de bisdomstaf niet terug in het beleidsplan. Dit laat onverlet de waardering voor de gedane activiteiten. Ook als er werkgevers zouden komen via een Stichting kan er in het algemeen gezegd een kerkelijke zending gegeven worden, maar voor het Buurtpastoraat vinden wij van niet”.¹⁰⁶

In een dergelijke opvatting over de core business van de kerk wordt diaconie als het ware gebanaliseerd: ze wordt gereduceerd tot iets gewoon-menselijks en alledaags, tot iets 'profaans' dat onder de maat van het 'verhevene' en 'sacrale', onder Gods maat blijft zolang ze niet uitdrukkelijk gereleateerd is aan de viering van de liturgie, de verkondiging van het geloof, de opbouw van de geloofsgemeenschap. In deze visie verschijnt inzet voor mensen in nood als een 'platte' werkelijkheid waaraan van buiten af 'verhevenheid' moet worden toegevoegd – zoals een ballon zich pas kan verheffen als de daartoe dienende kracht erin wordt ingeblazen.

Wat deze visie betekent voor de waardering diaconaal vrijwilligerswerk gaven we in hoofdstuk 1, in aansluiting bij de analyse van Baart, al aan: het risico van demotivatatie is reëel want er wordt te weinig aandacht gegeven aan de motivatie van het vrijwilligerskader en aan de verzorging van de spiritualiteit. Dat we in deze situatie voor een urgente opgave gesteld worden vermeldten we in de Inleiding al waar we de opmerking van Hulshof citeerden: "Het verband herstellen tussen sociaal engagement en spiritualiteit zie ik dan ook als een van de belangrijkste uitdagingen van de kerk op dit moment. We kunnen niet langer volstaan met te zeggen dat sociale betrokkenheid *moet* (om welke reden dan ook). Het gaat erom dat we laten zien dat authentieke gelovige subjectiviteit pas in het sociale haar eigenheid en kracht ontdekt, bewijst en realiseert". Hoe dringend noodzakelijk het is het intrinsieke verband tussen sociaal engagement en spiritualiteit, morele plicht en geloof te herstellen blijkt uit hetgeen Benedictus XVI in zijn encycliek *Deus caritas est* ten aanzien van het verband tussen moraal, geloof en eredienst opmerkt: "Geloof, eredienst en moraal zijn in elkaar gestrengeld tot één enkele werkelijkheid die vorm krijgt in onze ontmoeting met Gods *agape*. Hier houdt de gebruikelijke tegenstelling tussen eredienst en moraal eenvoudigweg geen stand. 'Eredienst' zelf, eucharistische gemeenschap, omvat de werkelijkheid van zowel bemind te worden als ook anderen op hun beurt lief te hebben. Eucharistie die zich niet vertaalt in concrete beoefening van de liefde is ten diepste onvolledig" (14).

In dit citaat lijkt 'eredienst' (in de Duitse versie: 'Kult') geïdentificeerd te worden met de liturgische viering van de Eucharistie. Wanneer eredienst daartoe beperkt wordt is dat evenwel onterecht. In het *Lexicon für Theologie und Kirche* (LThK) wordt 'Kult' (van het Latijnse 'cultus') breed omschreven als: vaste en geordende vormen van omgang met het Goddelijke.¹⁰⁷ Veelal worden deze omgangsvormen opgevat in de zin van een vast ritueel: een geheel van heilige handelingen waarin Goddelijke daden aan mensen worden verricht en mensen de Godheid eer bewijzen. In de Heilige Schriften van de kerk echter wordt het gebruikelijke rituele verkeer tussen God en mens onder kritiek gesteld en wordt het betrachten van recht en gerechtigheid, het opkomen voor armen voorgehouden als ware 'cultus', als juiste omgang met God – omdat God zelf op deze wijze met mensen omgaat. Van

raat en de Bisdomstaf d.d. 7 juli 2008 zoals weergegeven in: Stichting Buurtpastoraat Utrecht, *Nieuwsbrief* – Nr. 1, maart 2009.

107 LThK (1961, Band 6: 659): "Unter K. (v. lat. Colere = pflegen) versteht man festgesetzte u. geordnete Formen des Umgangs mit dem Göttlichen".

de talrijke in dit verband relevante teksten in het Oude Testament citeer ik bij wijze van voorbeeld:

“Probeer de Heer niet om te kopen, want hij gaat er niet op in. Vertrouw niet op een offergave die door onrecht is verkregen, want de Heer is een rechter en persoonlijk aanzien is voor hem niet van belang. Hij is niet partijdig ten koste van de arme, hij verhoort de bede van wie onrecht werd gedaan. Hij slaat acht op de smeekbede van een wees en op de jammerklacht van een weduwe. [...] Wie de Heer zo dient dat het hem behaagt, wordt aangenomen, zijn bede reikt tot aan de wolken” (Wijsheid van Jezus Sirach 35:14-20). “Is dit niet het vasten dat ik verkies: misdadige ketenen losmaken, de banden van het juk ontbinden, de verdrukten bevrijden en ieder juk breken? Is het niet: je brood delen met de hongerige, onderdak bieden aan armen zonder huis, iemand kleden die naakt rondloopt, je bekommeren om je medemens?” (Jesaja 58:6-7; in mijn oude Petrus Canisius vertaling staat boven dit hoofdstuk 58 het kopje ‘De waarachtige eredienst’). “Hij deed recht aan de arme en ongelukkige. Toen ging alles goed. Is dat niet: Mij kennen? – godsspraak van Jahweh” (Jeremia 22:16)¹⁰⁸. “Wat kan ik de Heer aanbieden, waarmee hulde brengen aan de verheven God? Moet ik hem tegemoet treden met brandoffers, zou hij eenjarige stieren aanvaarden? Kan ik hem gunstig stemmen met duizenden rammen, met olie, stromend in tienduizend beken? [...] Er is jou, mens, gezegd wat goed is, je weet wat de Heer van je wil: niets anders dan recht doen, trouw betrachten en nederig de weg gaan van je God” (Micha 6:6-8).

In het Nieuwe Testament wordt Jezus Christus verkondigd als de ultieme zelfopenbaring van God aan de mensen.¹⁰⁹ In héél Jezus’ leven openbaart zich Gods heil; in al zijn woorden en daden volgde hij de wil van zijn Vader, diende hij de eer van Wie hem gezonden had – en zo was zijn hele leven tot in de dood aan het kruis één en al waarachtige en betrouwbare ‘eredienst’.¹¹⁰ Met Gods Geest gezalfd was hij gezonden “om aan armen het goede nieuws te brengen [...], om aan gevangenen hun vrijlating bekend te maken en aan blinden het herstel van hun zicht, om onderdrukten hun vrijheid te geven, om een genadejaar van de heer uit te roepen” (Lk.4:18-19). In zijn geest, in de traditie van de profeten, maant de schrijver van de Hebreeënbrief: “Vergeet nooit elkaar goed te doen en te helpen, want dat zijn

108 Ik volg hier de versie van de *Bible de Jérusalem* (1961): “Il jugeait la cause du pauvre et du malheureux. Alors tout allait bien. Me connaître, n’est-ce pas cela? – oracle de Yahwé”; in de Nieuwe Bijbelvertaling luidt dit vers: “Hij beschermde het recht van armen en behoeftigen – en hij leefde in voorspoed. Is dat niet: mij kennen? – zo spreekt de Heer”. In de andere citaten volg ik de Nieuwe Bijbelvertaling.

109 Vgl. Vaticanum II, *Sacrosanctum Concilium*, Constitutie over de Heilige Liturgie, nr. 5: “God, die ‘wil dat alle mensen gered worden en tot de kennis der waarheid komen’ (1 Tim. 2,4) en die ‘eertijds vele malen en op velerlei wijzen tot onze vaders heeft gesproken door de profeten’ (Hebr. 1,1) heeft, toen de volheid der tijden was gekomen, zijn Zoon gezonden, het Woord dat vlees is geworden en met de Heilige Geest gezalfd is, om aan de armen de blijde boodschap te verkondigen en de rouwmoedigen te genezen, ‘als Geneesheer voor lichaam en ziel’ en Middelaar tussen God en de mensen”.

110 Zie o.m. Joh. 7:17-19: “Wie ernaar streeft te doen wat God wil, zal weten of mijn leer van God komt of dat ik namens mijzelf spreek. Wie namens zichzelf spreekt, is uit op zijn eigen eer, maar wie uit is op de eer van wie hem gezonden heeft is betrouwbaar; hij bedriegt niemand”.

offers die God welgevallig zijn" (13:16). In zijn geest wordt in de 1^{ste} Johannesbrief dan ook gezegd: "Wie zegt in het licht te zijn maar zijn broeder of zuster haat, bevindt zich nog altijd in de duisternis. Wie de ander liefheeft, blijft in het licht en komt niet ten val, maar wie de ander haat, bevindt zich in de duisternis" (1 Joh.1:9-11); "Wij hebben Gods liefde, die in ons is, leren kennen en vertrouwen daarop. God is liefde. Wie in de liefde blijft, blijft in God, en God blijft in hem" (1 Joh.4:16); "Als iemand zegt: 'Ik heb God lief', maar hij haat zijn broeder of zuster, is hij een leugenaar. Want iemand kan onmogelijk God, die hij nooit gezien heeft, liefhebben als hij de ander, die hij wel ziet, niet liefheeft" (1 Joh.4:20).

In dit licht gezet moeten we mijns inziens dus héél het leven dat geleid wordt in de Geest van Christus waarden als 'eredienst'. Het is onjuist dit begrip te beperken tot een bepaalde kerkelijk-rituele vormgeving ervan.¹¹¹ Integendeel: overal waar mensen uit kracht van Christus' Geest zich in oprechte liefde bekommeren om de medemens in nood is sprake van eredienst. Want al wie dat doet betuigt eer aan de ander, houdt zichzelf in ere, en eert aldus God, de Bron van liefde en leven. Meer nog: waar sociaal engagement en spiritualiteit, moraal en geloof van elkaar gescheiden worden is dat niet slechts schadelijk voor de 'authentieke gelovige subjectiviteit' van degenen die zich in de diaconie engageren, maar lijdt ook de gelovige eredienst zelf schade, daar verricht de kerk niet ware, zuivere eredienst – zoals naar ik meen ook kan worden opgemaakt uit Paulus' brief aan de Romeinen, 12:1-8. In deze passage roept Paulus de gemeenschap van gelovigen in Rome op zichzelf "als een levend, heilig en God welgevallig offer in zijn dienst te stellen, want dat is de ware eredienst voor u" (1). Voor 'ware eredienst' staat in de Griekse tekst '*logikè latreía*', dit is: een dienst aan God die in overeenstemming is met de menselijke rede en waarin ook de goddelijke rede werkzaam is.¹¹² Paulus verduidelijkt vervolgens wat deze eredienst inhoudt: christenen vormen samen in Christus één lichaam bestaand uit vele delen met verschillende functies; ze hebben verschillende gaven (*charismata*) ontvangen die gebruikt moeten worden in overeenstemming met het geloof, "dat is de maatstaf die God u gegeven heeft" (3). Een van die gaven is "bijstand te verlenen", wie die gave heeft "moet bijstand verlenen" (7), en "wie barmhartig is voor een ander, moet daarin blijmoedig zijn" (8). Welnu, de geloofsgemeenschap, niet alleen die in Rome maar héél de kerk, heeft de gave (het charisma) ontvangen bijstand te verlenen en barmhartigheid te betonen. Als zij dat blijmoedig doet verricht zij dus *logikè latreía*, eredienst naar Gods maatstaf, overeenkomstig het geloof. Als zij dat niet doet verricht zij bijgevolg geen ware eredienst.

111 LThK (1961, Band 6: 665): "Der ntl. Tatbestand erlaubt aber nicht eine Einengung des K-Begriffes im Sinne dieses 'kirchl.' K. (B 2) u. damit eine Ausklammerung des christl. Lebens (B 1 a) aus dem Gesamtbestand der christolog. fundierten (B 1 b) eschatolog.-pneumat. K.-Wirklichkeit". Vgl. Josuttis (2000): "Heil, Heilung und Heiligung durch das Heilige sind nicht an den kirchlichen Dienstweg gebunden" (58), "Das Heil aus der anderen Welt läßt sich in den kirchlichen Dienstweg nicht einfach einsperren" (119).

112 Aldus in *Theological Dictionary of the New Testament*, 504: "i.e., a service of God which conforms to human reason, and in which the divine reason is also at work".

In dit hoofdstuk zochten we het verhevene in het gewone, en we vonden 'eredienst' in de gewoon-menselijke inzet voor de naaste in nood. In het nu volgende hoofdstuk keren we het perspectief om: we gaan op zoek naar het gewone in het verhevene. Daartoe gaan we na hoe over diaconie theologisch op zó'n wijze te denken, dat gewoon-menselijke caritas inderdaad gehonoreerd kan worden als wezenlijk behorend tot de verheven zending waartoe de kerk zich geroepen weet – zodat de kerk ook op zichzelf van toepassing kan weten wat volgens het tekstbord in de Grote Kerk te Haarlem van het diaconale werk te verwachten valt:

"Die rijck'lyck en blijmoedigh geeft na dat hem Godt gesegent heeft, en uyt zijn schat of overvloed weldaedicheit aen allen doet [...] Die soo op Godts beloften siet zij wel gemoet en twyffle niet of hem sal eens dat heldre licht van Godes Lieflijck Aangezicht, die Sonne der gerechtigheijt, bestralen tot sijn salicheijt".

5 DIACONIE – BACK TO BASICS II: HET GEWONE IN HET VERHEVENE

Ubi caritas et amor, ibi Deus est

“Waar menslievendheid en minnen, daar is God”, zo wordt (in mijn vertaling) zeer toepasselijk gezongen in de zesde antifoon van de rite van de voetwassing in de liturgie van Witte Donderdag volgens het Missale Romanum van 1962.¹ De geloofswaarheid die hierin beleden wordt hebben we in hoofdzakelijk filosofisch opzicht uitgediept in het vorige hoofdstuk, waar we op zoektocht gingen naar het verhevene in het gewone. Naar oerchristelijke overtuiging kan deze waarheid ook in omgekeerde zin beleden worden: waar God is, daar is weldadigheid en liefde. Aan deze belijdenis is dit vijfde hoofdstuk gewijd. We vervolgen onze ontdekkingstocht nu vanuit theologische optiek en gaan op zoek naar het gewone in het verhevene. En we doen dat, zoals in het voorgaande hoofdstuk, omdat we zoeken naar een visie op diaconie die het toestaat inzet voor noodlijdenden te honoreren naar zijn diepste aard: als gekenmerkt door transcendentie die intrinsiek religieus van aard is. Opnieuw stellen we ons de vraag: ‘wat is diaconie?’. Ook nu gaan we bij het zoeken naar een antwoord ‘back to basics’. We houden op onze zoektocht twee basale inzichten voor ogen zoals onder verwijzing naar *Deus caritas est* vermeld aan het begin van het voorgaande hoofdstuk en aan het eind ervan hernomen. Ten eerste: “Liefde tot God en tot de naaste versmelten; in de geringste ontmoeten wij Jezus zelf en in Jezus ontmoeten wij God” (15). Ten tweede: “Het wezen van de Kerk komt tot uitdrukking in een drievoudige opdracht: de verkondiging van Gods Woord (kerugmartyria), het vieren van de sacramenten (leiturgia), de dienst van de liefde (diakonia). Deze opdrachten veronderstellen elkaar en zijn niet te scheiden. De dienst van de liefde is voor de Kerk geen soort steunverlening, die men ook aan anderen zou kunnen overlaten, doch behoort tot haar wezen, is een onontbeerlijke uitdrukking van haar diepste wezen” (25), en dus: “Eucharistie die zich niet vertaalt in concrete beoefening van de liefde is ten diepste onvolledig” (14).

Onze zoektocht verloopt in vier etappes. De eerste voert ons door hedendaags diaconaal landschap langs enkele min of meer recente definities en omschrijvingen van diaconie. Ik ga na wat daarin wél en wat níet (uitdrukkelijk) gezegd wordt, en bezie wat nader geëxploreerd moet worden (par. 1). In deze eerste exploratie blijft vooralsnog buiten beschouwing hetgeen John N. Collins in zijn spraakmakende studie over de betekenis van het woord ‘diaconie’ te berde bracht; daarover en over de implicaties ervan voor onze visie op diaconie kom ik in de derde etappe te spreken. In de tweede etappe ga ik in op de implicaties van hetgeen Benedictus XVI zegt over het

¹ De in Nederland gangbare vertaling is: ‘Waar vriendschap en liefde is, daar is God’, in de Engelse vertaling: ‘Where charity and love are, God is there’. In de herziene uitgave van 1972 luidt de beginregel: ‘Ubi caritas est vera, ibi Deus est’ overeenkomstig de oudste manuscripten; vgl. www.preces-latinae.org (maart 2011). Het zou interessant zijn te onderzoeken wanneer en waarom deze oudere versie geweken is voor de nu gangbare.

onverbrekelijke intrinsieke verband tussen verkondiging, viering en liefdesdienst: wat houdt dit in voor onze visie op diaconie en meer bepaald voor de waardering van het subject ervan? (par. 2). In de derde etappe verken ik de sacramentele aard van de diaconie (par. 3). In de vierde leg ik een parcours af waarin ik de nodige tegenstand probeer te overwinnen, tegenstand tegen mijn opvatting dat het begrip diaconie niet identiek is met de kerkelijk- of christelijk-organisatorische vormgeving ervan noch uitsluitend in kerkambtelijke zin kan worden verstaan, doch een breed concept is dat duidt op een dynamische meerdimensionale werkelijkheid (par. 4). Aan het eind van deze ontdekkingsreis herneem ik het woord 'eredienst', vat daaronder samen wat onze bevindingen ons leren over de noodzaak dat de kerk zich in haar dienst ontvankelijk betoont voor wat zich in de 'gewone' werkelijkheid van de diaconie aandient, en maak ik de overgang naar het slothoofdstuk (par. 5).

1 Definities van diaconie nader beschouwd

We zijn op zoek naar een visie op diaconie waarin vrijwillige inzet gehonoreerd wordt naar zijn existentiële grondstructuur, d.w.z.: als een triadische relatie die intrinsiek door transcendentie gekenmerkt wordt die als zodanig religieus van aard is. Zoals in het vorige hoofdstuk verduidelijkt betekent 'intrinsiek': wezenlijk, innerlijk; een intrinsieke eigenschap is er een die tot het wezen van iets behoort, er fundamenteel voor is, er immanent toe behoort. Met deze begripsbepaling voor ogen ga ik nu de 'tegels lichten' van de definities van diaconie die in voorgaande hoofdstukken de revue passeerden; ik ga na wat daaronder schuilgaat en bezien of en in hoeverre daarin de vrijwillige inzet voor noodlijdenden naar zijn eigen aard gehonoreerd wordt.

Bij de bespreking van deze definities ben ik mij ervan bewust, dat een definitie uiteraard niet al datgene kan bevatten wat onder een begrip schuilt; wat over de door dat begrip aangeduide werkelijkheid te zeggen valt; dat mag ook niet van definities van diaconie verwacht worden. Een definitie is volgens Van Dale een "samenvattende omschrijving van de kenmerken van een begrip, zodat het niet met een ander verward kan worden". In antwoord op de vraag 'wat is dit, wat moeten we hieronder verstaan?' bevat een definitie dus een afbakening, ze trekt grenzen, zegt wat wel en wat niet onder een begrip valt. Een definitie is dus beperkend, maar ze is ook zelf beperkt: ze wordt geformuleerd vanuit een bepaald standpunt, omschrijft een werkelijkheid onder een bepaald opzicht. Als ik bv. water definieer als H_2O doe ik dat vanuit het standpunt van de chemische wetenschap, maar water is méér, ook nog iets anders dan dat. De chemische omschrijving van water is er een bepaalde interpretatie van, resultaat van een bepaalde 'lezing', maar er zijn ook andere 'lezingen' mogelijk, legitiem én noodzakelijk. Dat een alternatieve 'lezing', interpretatie, van een fenomeen mogelijk, legitiem en noodzakelijk is hangt overigens niet alleen samen met het feit dat in een definitie de betreffende werkelijkheid onder een bepaald (beperkt) opzicht wordt gevat, maar ook hiermee dat een definitie met een bepaald 'oogmerk' wordt gemunt. Iets in een helder begrip definiëren dient een praktisch doel: een

warrige discussie verhelderen, een onderzoeksobject omschrijven, een handelsstrategie bepalen.... Zeker wanneer het gaat om vormen van menselijk handelen is een definitie dus niet onschuldig: met een bepaald oogmerk en onder een bepaald opzicht gemunt, kan zij verduisteren wat voor de handelende subjecten zélf nu net van groot belang is. Dit bleek het geval waar we in het derde hoofdstuk het debat over de waarde en bruikbaarheid van de gangbare definitie van vrijwilligerswerk bespraken: terwijl onderzoekers en politieke beleidsvoerders er goed mee uit de voeten kunnen, hebben vrijwilligers en hun organisaties er steeds meer onvrede mee omdat zij er hun strevingen en ervaringen niet of onvoldoende in gesauveerd vinden. Kortom, en in het algemeen: een definitie heeft een waarde maar die is beperkt, zij is dienstig voor een bepaald doel – ‘pour besoin de la cause’. Het is van belang te bezien om welke ‘cause’ het gaat, welk doel de definiëring dient.

In voorgaande hoofdstukken formuleerde ik drie maal een antwoord op de vraag ‘wat is te verstaan onder diaconie?’: aan het begin van hoofdstuk 1 waar ik op zoek ging naar een eerste praktijkomschrijving; verderop in dat hoofdstuk waar ik de gangbare definitie van het Landelijk Pastoraal Overleg van 1987 voorleg; en in hoofdstuk 2 waar ik op basis van de diepgravende studie van Haslinger een breed concept van diaconie voorleg ten behoeve van mijn reflectie over een goede organisatie van parochiële diaconie. Ik bespreek eerst mijn praktijkomschrijving en de definitie van het LPO: twee pragmatische omschrijvingen van diaconie. Vervolgens schenk ik aandacht aan twee inhoudelijke bepalingen: mijn brede concept van diaconie en de omschrijving van Haslinger die daaraan ten grondslag ligt, en ga ik in op de kritiek die een breed concept van diaconie in het Handboek Diaconiewetenschap ten deel is gevallen.

1.1 Twee pragmatische omschrijvingen van diaconie

Aan het begin van hoofdstuk 1 zocht ik een eerste werkomschrijving van diaconie met als doel enerzijds in kaart te kunnen brengen wat er in de praktijk allemaal onder diaconie verstaan wordt (wat wordt er wél mee bedoeld?) en anderzijds diaconie te kunnen afbakenen van andere activiteiten in het kerkelijk leven (wat wordt er níet mee bedoeld?) – zonder daarbij op voorhand een normatieve maatstaf aan te leggen. Ik omschreef diaconie kortweg als “het geven van personele en/of financiële steun aan mensen in nood” (hoofdstuk 1, 1.1). Wat zit er achter / onder deze begripsbepaling? Ik kwam tot deze werkomschrijving via een aantal simpele constateringën betreffende de dagelijkse diaconale praktijk. Daarbij dienden zich echter meteen al een aantal vragen van normatieve aard aan die verder onbesproken bleven, vragen betreffende de plaats en rol van het subject van dit ‘geven’, de aard van de ‘gift’, de motieven van de handelende, de relatie tot het ‘object’ van dit handelen en de ‘goedheid’ ervan. Dergelijke vragen kunnen echter niet terzijde gelaten worden als we ons voor de uitdaging stellen een visie op diaconie te ontvouwen waarin recht gedaan wordt aan de existentiële grondstructuur van het handelen van de subjecten. In dit licht bezien zit het eerste manco van mijn afbakenende werkomschrijving hierin: ze veronderstelt de intrinsieke waarde van diaconaal handelen maar laat die onbedacht

en onbesproken. Het tweede manco is dit: de definitie is zó algemeen dat zij in beginsel slaat op het handelen van om het even wie, christen of niet-christen. Over de 'subjecten' van diaconaal handelen wordt in de zoekbewegingen die aan de definitie voorafgaan wel het een en ander gezegd, o.a.: "diaconie is dienst aan mensen door christenen verricht uit liefde tot God". Maar deze bepaling van het 'subject' wordt niet inhoudelijk verantwoord en niet in de definitie opgenomen; dat de subjecten van diaconie christenen zijn is blijkbaar geen onderscheidend kenmerk. De definitie als zodanig geeft dus geen antwoord op de dringende, vaak gestelde vraag naar het specifiek 'christelijk' karakter van diaconie. Deze vraag kan evenwel niet onbereflecteerd blijven nu we ons tot taak stellen een visie op diaconie te schetsen waarin de intrinsiek religieuze aard van vrijwillige inzet voor mensen in nood gehonoreerd wordt.

In de omschrijving van het LPO werd de vraag naar de 'christelijkheid' van diaconie wel beantwoord. Het woord diaconie slaat alleen op een bepaald soort handelen van groepen christenen: "Diaconie is allerlei manieren waarop groepen van christenen (waaronder parochies) zich solidariseren met mensen in nood en/of (mee)werken aan het oplossen van maatschappelijke problemen" (zie hoofdstuk 2, 1.2). Wat zit er achter / onder deze definitie?

In deze praktijkomschrijving wordt diaconie heel globaal bepaald naar haar subject (groepen van christenen, waaronder parochies), haar object (mensen in nood en maatschappelijke problemen), haar actie (zich solidariseren en/of (mee)werken aan oplossen van maatschappelijke problemen), en haar actievormen (allerlei manieren). In de diaconale actie lijkt de beweging te verlopen van subject naar object, een eenzijdige beweging van groepen christenen naar mensen in nood en maatschappelijke problemen. Er wordt niets gezegd over de betekenis van de actie voor het subject: motieven, verlangens, behoeften van het subject blijven impliciet in de woorden 'christenen' en 'solidariseren'. Evenmin wordt uitdrukkelijk iets gezegd over de mogelijke weerslag van de actie op het subject, noch over hetgeen die actie bij 'mensen in nood' bewerkt en evenmin over hun eventuele reactie daarop.² Het verband met andere kerkelijke activiteiten blijft onvermeld.³

2 Wel blijkt uit het document, dat de woorden 'zich solidariseren met' welbewust zijn gekozen om de 'objecten' van de actie recht te doen: "Dit betekent in de eerste plaats: de kant kiezen van mensen in nood; náást zulke mensen gaan staan, niet erboven; partij kiezen voor deze mensen (en dus soms tegen anderen); délen, niet bedélen. In de tweede plaats betekent dit dat er sprake moet zijn van tweerichtingsverkeer: hulpverleners zijn in een bepaald opzicht ook hulpvragers en hulpbehoevende in een bepaald opzicht ook hulpverleners" (LPO 1988: 363). Wat dit inhoudt wordt niet nader uitgewerkt.

3 Op twee plaatsen wordt in het document kort iets gezegd over mogelijke dwarsverbanden: na de afbakening van diaconie ten opzichte van pastoraat, parochieopbouw en voorwaardenscheppende activiteiten en organisatie (bijvoorbeeld actie Kerkbalans): "Anderzijds is het natuurlijk wel zo dat – *als het goed is* [cursief HM] – allerlei andere activiteiten gekleurd zullen worden door een levende (parochiële) diakonie. Denk aan de verkondiging, de liturgie" (368), en de vermelding van de taak van de plaatselijke pastor de evangelische geest, ook wat betreft de sociale rechtvaardigheid, te bevorderen: "Een belangrijke bijdrage aan dit proces kan geleverd worden door – sterker dan tot nu toe – te zoeken naar verbindingen tussen verkondiging en liturgie enerzijds en diakonie anderzijds; tussen actie en spiritualiteit, tussen strijd en inkeer" (372).

In diaconie lijkt het aldus te gaan om een van bepaalde collectieve subjecten uitgaande actie als gevolg waarvan bij anderen (mensen in nood) of elders (in de maatschappij dichtbij of veraf) veranderingen ten goede optreden. Veranderingen in het subject zelf blijven onvermeld, wat er zich in diaconie op het niveau van 'ervaring' voordoet blijft ongezegd. Dat kan evenwel niet onvermeld en ongezegd blijven in een visie op diaconie waarin recht gedaan moet worden aan de intrinsieke religieuze kwaliteit van de inzet voor mensen in nood. Daarom wil ik opdelven wat in de slottekst van het LPO onder de definitie schuilt wat betreft de bepaling van het subject van diaconie.

De definitie bepaalt dat subject aan de hand van enerzijds het onderscheid tussen groep en individu (individuele vallen er niet onder, individuele beoefening van naastenliefde is geen diaconie) en anderzijds het kenmerk 'christen' (niet-christenen vallen er niet onder). Waarom wordt diaconie beperkt tot groepsactiviteiten en afgegrensd van individuele beoefening van de naastenliefde? De tekst die aan de definitie ten grondslag ligt geeft daar eigenlijk geen heldere verantwoording van. Als het LPO toelicht dat en waarom het in diaconie om groepsactiviteiten (van christenen) gaat stelt het simpelweg: "Opnieuw geldt: individuele navolging is niet overbodig of van mindere waarde; maar het woord (parochiële) diakonie beperkt zich tot georganiseerde of groepsactiviteiten" (364). De zinsnede 'Opnieuw geldt:' verwijst naar de plaats in de slottekst waar het LPO omschrijft wat onder 'zich solidariseren met' verstaan moet worden: "niet 'alles wat ik voor een ander doe' mag solidariteit genoemd worden. Daarmee is het niet minderwaardig. Het is alleen iets anders dan solidariteit en dus geen diakonie. Niet iedere knol is een citroen, dus moet je niet alle knollen voor citroenen verkopen" (363).

De beeldspraak is aardig, maar niet verhelderend want niet ter zake. Ze suggereert dat diaconie afgegrensd kan worden van individuele beoefening van de naastenliefde aan de hand van het begrip solidariteit: naastenliefde kan van alles zijn, maar kenmerkend voor diaconie is 'zich solidariseren'. Inderdaad, niet 'alles wat ik voor een ander doe' kan voor solidariteit doorgaan. Maar dit laat onverlet, dat individuen wel degelijk en zelfs op zeer voorbeeldige wijze solidariteit kunnen betrachten en dat (vaak) ook doen. Dat wordt in de slottekst trouwens ook erkend, bv. waar de "navolging van Jezus in diens solidarisering met mensen in nood en deelname aan diens inzet voor het Rijk Gods" aan "iedere volgeling van Jezus individueel" als opdracht wordt voorgehouden (347), en waar het handelen van de barmhartige Samaritaan (een voorbeeldig individu!) geparafraseerd wordt in het verhaal van 'De dóórdenkende Samaritaan' (367). Anders dan wordt gesuggereerd is 'solidariteit' dus niet onderscheidend voor diaconie opgevat als groepsactiviteit. Wie het doet voorkomen alsof solidariteit alleen in groepsverband kan worden betoond, heeft een te hoge pet op van wat groepen (o.a. van christenen) doen en een te lage van datgene waartoe individuen (waaronder christenen) in naastenliefde in staat zijn. Welbeschouwd lijkt het LPO op dit punt deze redenering te volgen: naastenliefde is een te breed begrip want er is ook individueel betoon van naastenliefde en dat kan van alles zijn maar niet (op voorhand) een uiting van solidariteit; daarom

moeten we de inhoud van het begrip diaconie beperken tot het solidaire handelen van groepen christenen. Deze conclusie volgt echter niet dwingend. Logischer zou het zijn te concluderen: a) diaconie is een vorm van naastenliefde, die namelijk waarin het gaat om solidariteit met mensen in nood; b) wanneer in groepsactiviteiten (bv. van christenen in parochies) het aan solidariteit ontbreekt is er ook geen sprake van diaconie.

Volgens de LPO definitie moet het woord diaconie beperkt blijven tot groepsactiviteiten van *christenen*: het handelen van niet-christenen valt er niet onder. Als reden voor deze afbakening wordt in de slottekst gegeven "dat het gaat over solidariteit van christenen / navolgers van Jezus" (364). De onder de definitie liggende gedachte is "dat navolging van Jezus en werken aan de komst van het Rijk van God onlosmakelijk in zich dragen: navolging van Jezus in diens solidarisering met mensen in nood en deelname aan diens inzet voor het Rijk Gods" (347).⁴ Daarbij wordt meteen opgemerkt: "De verleiding is groot om ook solidariteit van niet-christenen als diaconie te begrijpen, precies op basis van Jezus' eigen verhaal over het eindoordeel" (Mt.25); maar deze verleiding wordt weerstaan met het pragmatische argument "dat 'diakonie' een onmiskenbaar 'kerkelijk' woord is en velen het niet op prijs zullen stellen op deze manier 'ingelijfd' te worden bij de kerk" (364).⁵ Het solidaire handelen van niet-christenen is dus niet te waarderen als diaconie. Opmerkelijk is evenwel, dat in het Werkdocument LPO dat aan de slottekst voorafging nog anders gesproken werd. Aan het begin daarvan staat programmatisch te lezen: "Niet alles in de Evangelies is ons meteen duidelijk. Maar sommige zaken zijn zonneklaar. Zo bijvoorbeeld dat in Jezus' opvatting God de kant heeft gekozen van de minsten, zodat je Hem los van hen niet tegenkomt. Anders gezegd: dat in Jezus' visie godsdienst niet bestaat buiten minsten-dienst" (5); en in aansluiting op het geciteerde verhaal over het eindoordeel (Mt.25): "In Jezus' opvatting is het beslissende criterium waarop God mensen beoordeelt: of zij zorg dragen voor de minsten. Zelfs mensen die dachten dat zij niet godsdienstig waren, blijken kinderen Gods te zijn alleen door het feit dat zij zich solidariseerden met de minsten" (7). Wanneer nu diaconie verstaan kan worden als 'navolging van Jezus in diens solidarisering met de minsten', kan de conclusie slechts luiden dat blijkbaar ook het betonen van solidaire naastenliefde door niet-christenen als diaconie gehonoreerd moet worden; ongeweten brengen ook zij God waarachtig eredienst.⁶ In de slottekst van het LPO komen de geciteerde zinsneden niet meer voor. Ook de hoofdstukken van het Werkdocument waarin de

4 Zie ook: "Jezus onderscheidde zich van allerlei andere Messiasen precies door zijn visitekaartje 'niet gekomen om gediend te worden maar om te dienen: armen... gevangenen... blinden.... verdrukten'. Precies daarin situeerde Hij de kern. Burgerlijk deïsme doet dan ook onrecht niet alleen aan Jahwe van Israël maar meer nog aan de 'Vader' van Jezus. Hetzelfde geldt voor elk soort fundamentalistisch theïsme. Christendom staat of valt met de navolging van Jezus in wie God partij gekozen heeft voor de verdrukten" (370).

5 Op dit argument kom ik hieronder terug bij de bespreking van de kritiek op mijn brede concept van diaconie en de omschrijving van Haslinger.

6 Als we de solidaire naastenliefde van niet-gelovigen niet als diaconie honoreren, hoe valt dat dan te rijmen met het feit dat Jezus zelf de barmhartige Samaritaan aan de 'gelovigen' van zijn tijd ten voorbeeld stelt?

visie op diaconie theologisch en historisch werd uitgediept, ontbreken nu. In het voorwoord van de slottekst wordt hieromtrent opgemerkt: "Uit reacties van LPO-leden bleek, dat de hoofdstukken waarin de auteur een theologische en kerkhistorische inleiding had gegeven op het thema van de parochiële diaconie aanleiding zouden geven tot meningsverschil en verwarring" (345). Blijkbaar waren de eerder voorgelegde gedachten in hun theologische draagwijdte te brisant. In de slottekst "komen slechts 'praktische zaken' aan de orde: allereerst de vraag hoe 'het huidige plaatje' eruit ziet; [...]. Vervolgens de vraag: langs welke wegen kan verdere uitbouw het beste bevorderd worden? en met name in parochies?" (348).

Het LPO bezon zich op diaconie dus met een praktisch doel: helderheid scheppen in de veelheid van betekenissen waarin het woord 'diaconie' gebruikt werd, en duidelijk maken hoe de diaconie in de parochies bevorderd kon worden. De daartoe noodzakelijke theologische bezinning liet het buiten beschouwing – 'pour besoin de la cause', maar ook tot haar schade. De LPO-definitie was echter het (voorlopig) resultaat van en gaf zelf weer de aanzet tot een bezinningsproces over de zending van de kerk in de samenleving, waarin de mogelijke inhoud van het begrip diaconie naar zijn verschillende aspecten en dimensies verkend werden. Voorafgaand aan het LPO was naast de bestaande officiële structuur van de Parochiële Caritas Instellingen een bont geheel aan groepen ontstaan die zich onder verschillende namen richtten op noden van individuen en groepen in de samenleving en op maatschappelijke issues; tevens was in 1981 een eerste ontwerp verschenen van een herzien Algemeen Reglement voor de parochiële Caritasinstellingen (zie hoofdstuk 1, 1.1.2). Tegen deze achtergrond poogde het LPO in het bestaande en zich ontwikkelende los-vaste geheel van initiatieven, groepen en structuren een aanvaardbare orde en werkbare samenhang te brengen door dat geheel op één noemer 'diaconie' te brengen en tegelijk het begrip diaconie zodanig in algemene, min of meer formele termen te formuleren dat recht gedaan kon worden aan de feitelijke diversiteit van diaconale organisatie-structuren, inhoudelijke oriëntaties en vormen van actie.

Van het proces van bezinning dat aan de LPO-definitie vooraf ging en daarop volgde heeft Hub Crijns een toegankelijk overzicht gemaakt onder de titel *Definities van diaconie vanuit katholieke bronnen – citaten uit Nederlandse Kerk en theologie 1982-2006*.⁷ Daaraan ontleen ik hieronder een aantal citaten. De belangrijke inhoudelijke aspecten geef ik cursief weer.

- Diaconie is geworteld in de *bijbelse traditie van dienstbaarheid*; ze is *wezenlijk voor kerk-zijn* want ze is *gemeenschapsvormend*; ze is dienst aan de naaste in nood, aan mensen die lijden, onrecht en verdrukt worden; ze beoogt helen, genezen, verzoenen; ze is een zaak van gerechtigheid (Bangert 1982).
- Diaconie is zowel een *gezindheid*, een *bereidheid tot dienst*, als daadwerkelijke betrokkenheid bij de noodlijdende medemens; ze

7 <www.rkdiaconie.nl/uploadedDocs/DefinitiesDiaconieKatholiekebronnen.pdf> (maart 2011).

kan beschouwd worden als een *manifestatie van het komende Rijk Gods*; ze is een taak van de gehele kerkgemeenschap en niet slechts van enkele in de marge werkende enkelingen" (Diocesane Beleidsgroep Kerk in de Samenleving Bisdom Groningen 1985).

- In haar diaconie komt de parochie op voor personen en groepen in de parochie zelf en in de gehele samenleving, die materieel en *immaterieel steun* nodig hebben; het is *de Heilige Geest* die troost, helpt, bemoedigt en gelovigen uitdaagt om zich met hun leven af te stemmen op dienst aan de wereld; dit vraagt de erkenning en de vaardigheid dat *geloof groeit in de afstemming op Jezus Christus*, dat geloof groeit *in de praktijk* door gedaan te worden (Crijns, Derksen, 1985).

- Diaconie is de dienst van de kerk in de samenleving: steun geven in maatschappelijke problemen en aan mensen en groepen die maatschappelijk het meest in de knel zijn geraakt, door middel van directe steun en door *samen met hen* te zoeken naar oorzaken en oplossingen; diaconie heeft van doen met *levensbegeleiding*; ze is wezenlijk voor een *missionaire gemeenschap* (Vosman 1985).

- Diaconie kan verstaan worden als een vorm van *geloofscommunicatie*; ze dient zowel gericht te zijn op *het geloof als inzet* als op maatschappelijke inzet; zo verstaan dient diaconie concreet als inhoud te hebben: *de dienst aan het recht van het spreken, aan het geluk van de ander en aan de waardigheid van de ander* (Van den Hoogen 1989).

- In alle activiteiten van kerk (en dus ook parochies) staat de *diaconie van Jezus* centraal; in de *liturgie* wordt deze diaconie gevoed, in de *verkondiging en catechese* wordt de betekenis van de weg van diaconie die Jezus ging onthuld en in de actualiteit van onze situatie vertaald; ook *pastoraat* kan ertoe bijdragen dat in de begeleiding van mensen bij vragen en problemen van zingeving in hun persoonlijke bestaan de bevrijdende kracht van de diaconie ter sprake wordt gebracht (Raad voor Diaconie in het bisdom van Breda 1996).

- De grond van de diaconale opdracht van de kerk en van alle christenen is de boodschap van Jezus Christus dat wij *allen broeders en zusters* zijn van elkaar, *kinderen van dezelfde Vader*, en geroepen tot Heil en tot elkaars geluk. Deze opdracht, deze goede boodschap is de uiteindelijke bestaansgrond voor de kerk en voor ons als geloofsgemeenschap (Diocesane Raad voor Diaconie en Diocesane Missieraad van het bisdom Haarlem 1997).

- Vanaf het begin gaat elke *zending* gepaard met een oproep: 'Kom! Ga! Doe!'. In het Mattheüsevangelie horen wij zo'n oproep: "Kom, gezegenden van mijn Vader, neem het koninkrijk in bezit dat vanaf het begin van de schepping voor jullie klaar ligt" (25:34). Dege-
nen tot wie deze oproep zich richt zijn mensen die simpelweg *het meest elementair menselijke doen*: hongerigen te eten en dorstigen te drinken geven, vreemdelingen opnemen, naakten kleden, zieken verzorgen, gevangenen bezoeken. Tot hun stomme verbazing wor-

den zij de 'gezegenden' genoemd voor wie 'het koninkrijk' klaar ligt 'vanaf het begin van de schepping'. Zó is volgens de joodse en christelijke traditie blijkbare alle mensenleven oorspronkelijk en in beginsel bedoeld - als een *leven naar Gods beeld en gelijkenis*: "Want de Heer verschaft recht aan wie onderdrukt worden, geeft te eten aan wie honger lijden, bevrijdt de gevangenen, maakt de blinden ziende, richt op wie gebogen gaan. Wie zijn wil doen heeft Hij lief. De Heer is het die vreemdelingen beschermt, wezen en weduwen tot steun is" (Ps. 146:7-9). Daarom geldt van oudsher: "*Wie omziet naar de weerloze, die kent God*" (Jer. 22:16), en die heeft deel aan het Rijk Gods." (Diocesaan bestuurscollege en Diocesane Raad voor de Diaconie van het bisdom Rotterdam 2000).

- Onder diaconaat/diaconie verstaan we het handelen vanuit en door kerken en andere door het evangelie geïnspireerde groepen en bewegingen dat gericht is op het voorkómen, opheffen, verminderen dan wel *mee uithouden* van lijden en maatschappelijke nood van individuen en van groepen mensen en op het scheppen van rechtvaardige verhoudingen in kerk en samenleving (Crijns e.a., 2004).

- Diaconie ziet *met gelovige ogen* naar de medemens in nood. Diaconie blijkt bovendien *meer in te houden dan het lenigen van noden*. In de huidige theologie en de huidige Romeinse documenten (betr. de vorming, de dienst en het leven van permanente diakens, HM) zijn voor de diaconie en de diakens een aantal tendensen en accenten te ontdekken, die op dat *breder begrip* van diaconie ingaan (Stolwijk e.a. 2005).

- Meer dan door definitie en afbakening valt diaconie te karakteriseren met een aantal sleutelwoorden, zoals ook verwoord in het motto van de diakenopleiding van ons bisdom: *omzien naar zorg, gerechtigheid en verzoening* (Aartsbisdom Utrecht 2005).

- In de diaconie verwerkelijkt een parochie wat zij *viert* en wordt in de *Eucharistie*; dat zij Lichaam van Christus is in de samenleving van vandaag (Bisdom 's-Hertogenbosch 2005).

In wat hierboven is weergegeven zijn bij een eerste beschouwing meerdere elementen te vinden die de gangbare LPO-definitie van diaconie inhoudelijk verrijken, zij brengen méér dimensies van diaconie aan het licht:

- Wat het *subject* betreft: a) alle mensen zijn verantwoordelijk voor hun medemens; maar b) christenen zijn dat specifiek op grond van hun 'kwaliteit' volgers van de Weg van Jezus te zijn, levend naar de gezindheid die in Hem was; en c) zij zijn dat als leden van de kerk, wier missie het is in woord en daad dienstbaar te zijn aan de komst van het Rijk Gods: de kerk zelf is subject van diaconie.

- Wat het *object* betreft: a) mensen die nood lijden lijden nood in hun diepste waardigheid als mens, ze worden aangetast in hun 'beeld van God' zijn; b) noodlijdenden zijn broeders en zusters, kinderen van dezelfde Vader als de noodlenigers, ze zijn Gods beminden bij voorkeur, partners in Zijn Heilswerk; c) waar mensen nood lijden lijdt het Rijk Gods geweld.

- Wat de *actie* betreft: a) het is Gods Geest die werkt; b) door mee te werken, zich in te laten met het werken van de Geest participeert de kerk in de diaconie van Jezus en verwerkelijkst zij zichzelf, en c) groeien christenen in het geloof, vinden mensen hun recht, geluk en waardigheid, wordt (kerk) gemeenschap gevormd.

- Wat de *actievormen* betreft: a) diaconie is een vorm van geloofscommunicatie die heel de mens op het oog heeft – in diaconie gaat het om zorgzame levensbegeleiding; b) als zodanig behelst ze niet alleen steun aan mensen in nood door materiële hulpverlening maar ook inzet ter leniging van immateriële nood – ook door het simpelweg mee uit te houden in de nood; c) hoewel als ‘werksoort’ in de gangbare organisatie van het kerkenwerk daarmee niet mee samenvallend is diaconie inherent verbonden met liturgie, verkondiging/catechese en pastoraat.

Dat de weergegeven citaten elementen bevatten die de heersende opvatting van diaconie verrijken en er de dynamische meerdimensionaliteit van doen oplichten, is winst in vergelijking met de LPO-definitie van diaconie. Die heeft natuurlijk als voordeel enerzijds, dat het werkteerrein ermee kan worden afgebakend ten behoeve van een passende organisatie, en anderzijds dat daarin weinig gefixeerd werd: allerlei activiteiten konden eronder vallen (waarbij overigens voorwerp van discussie bleef wat precies het diaconale karakter van bv. het werk van ‘Missie, Ontwikkeling, Vrede’-groepen is). In het licht van de boven genoemde elementen van inhoudelijke vulling van het begrip diaconie blijkt echter ook het nadeel van de definitie: ze blijft oppervlakkig, is te ‘plat’, te zeer op pragmatische afbakening gericht om de rijkdom van de diaconale werkelijkheid te kunnen vatten. Als zodanig geeft ze onvoldoende de dynamische meerdimensionaliteit van diaconie weer.

Die dynamische meerdimensionaliteit betreft niet slechts de begripsmatige verschuivingen in de tijd die samenhangen met veranderende ervaringscontexten: wat vroeger ‘caritas’ heette wordt nu onder ‘diaconie’ gerangschikt waarmee het evenwel toch niet lijkt samen te vallen; terwijl in het verleden de zorg voor zieken en gebrekkigen en het begraven van overledenen naar wie niemand omzag, ervaren werden als elementaire uitingen van dienstbetoon in navolging van Jezus Dienaar en later gerangschikt werden onder de Werken van Barmhartigheid, wordt dat in onze tijd veelal als een uiting van pastorale zorg ervaren en als taak van de werksoort ‘pastoraat’ begrepen. De dynamische meerdimensionaliteit betreft ook de inhoudelijke bepaling van de diaconie in theologisch opzicht: dat ware godsdienst niet bestaat buiten de ‘minstendienst’, dat deze dienst intrinsiek behoort tot de zending van de kerk, en dat in de minstendienst Christus zelf en aldus God ontmoet wordt – dat is van oorsprong af en door alle eeuwen heen telkens weer een fundamentele christelijke ervaring en belijdenis. In de definitie en de slottekst van het LPO wordt deze ‘geloofsschat’ niet of nauwelijks opgedolven.

De oorzaak van deze oppervlakkige platheid, van dit gebrek aan inhoudelijkheid – begrijpelijk in de situatie waarin het LPO de definitie muntte –

lijkt met name hierin te zitten dat onvoldoende aandacht besteed is aan het *subject* van diaconie en aan de betekenis die diaconie voor het subject heeft. Daarover wordt in de weergegeven citaten wel wat meer gezegd. Maar als ik ze bezie in het licht mijn stelling dat we diaconie als 'eredienst' moeten denken willen we de inzet van vrijwilligers naar zijn eigen aard recht doen, stel ik vast dat de opbrengst beperkt is, echt diep wordt er niet gegraven. Heel globaal wordt iets gezegd over diaconie als een zien met 'gelovige' ogen waardoor zij kan verschijnen als manifestatie van het komende Rijk Gods en werk van de Heilige Geest, als leven naar Gods beeld en gelijkenis, een praktijk waardoor het geloof groeit en waarin God gekend wordt, als inherent verbonden met liturgie, met name met de viering van de Eucharistie. Diaconie blijkt van doen te hebben met het 'geloof' van degenen die diaconaal handelen. Maar betekent dat nu, dat alleen zij die (al) geloven subjecten van diaconie kunnen zijn? Moeten we veronderstellen, dat alleen de zenddienst van degenen die geloven tegelijk godsdienst is, dat alleen in hún inzet voor mensen in nood sprake is van 'eredienst'? Het lijkt er wel op. In de weergegeven citaten wordt deze veronderstelling evenwel weersproken waar onder verwijzing naar Mt.25 tegen mensen die simpelweg het meest elementair menselijke doen – met bekommernis en metterdaad omzien naar medemensen in nood – tot hun eigen stomme verbazing gezegd wordt dat zij de 'gezegenden' zijn voor wie het koninkrijk van de Vader klaar ligt vanaf het begin van de schepping. Blijkbaar kunnen ook degenen die volgens de gebruikelijke inschatting niet 'met gelovige ogen' zien tóch subjecten zijn van dat handelen dat we diaconie noemen, dienen en eren ook zij God. Het subject van diaconie op deze wijze honoreren past niet alleen niet in de LPO-definitie maar blijkbaar ook niet in andere omschrijvingen van diaconie. Daarvoor is een inhoudelijk bredere visie op diaconie nodig.

1.2 Twee inhoudelijke omschrijvingen van diaconie

De contouren van een bredere visie presenteerde ik in hoofdstuk 2 waar ik een normatief concept van diaconie voorlegde: "Al dat concrete handelen dat door wie dan ook – christen of niet, hoe dan ook gemotiveerd, op grond van een kerkelijke opdracht of niet, individueel of collectief of in welk verband dan ook, anoniem of publiek, officieel of privé, spontaan of planmatig, in welke vorm dan ook – ten behoeve van noodlijdenden verricht wordt met als enige doel dat die mens in nood als mens in menselijke waardigheid en bestemming erkend wordt en 'terecht' (tot zijn/haar recht) komt". Ik bepaalde diaconie in deze zin in het kader van een onderzoek naar 'goede' organisatie van parochiële diaconie. Daarvoor achtte ik het van belang de subjecten van diaconie niet op voorhand op pragmatische gronden – zoals het LPO gedaan had – te beperken tot 'groepen christenen'. Zo'n afbakening was mijns inziens ongewenst omdat aldus het kerkelijke organisatiekader en niet een theologische criterium bepaalt wat diaconie mag heten, en omdat bovendien de vraag niet gesteld laat staan beantwoord wordt hoe dan de humaan morele motivatie van veel diaconale vrijwilligers gewaardeerd moet worden. Ik achtte het noodzakelijk in het onderzoek een normatief concept van diaconie te hanteren dat haar niet op voorhand beperkt tot het

georganiseerde handelen van groepen christenen, en het toestond van meet af aan de inzet voor mensen in nood van alle mensen, individueel of in groep, theologisch te waarderen. Zo kwam ik, sterk geïnspireerd door de Duitse theoloog Herbert Haslinger, ertoe diaconie in het licht van het geloof in brede zin te omschrijven.

Mijn brede definitie van diaconie vond – zoals in hoofdstuk 2 vermeld – weinig of geen weerklank in ‘het veld’, hoewel ze juist bedoeld was om perspectief te bieden in de kwestie waarmee dat veld worstelt: hoe over diaconie te denken en diaconie te behartigen in een situatie waarin het vrijwilligersbestand vergrijsst en krimpt, en waarin christenen en niet-christenen zich zonder onderscheid naar motivatie in feite min of meer voor dezelfde zaken / personen inzetten? Om in deze situatie een begaanbare weg te wijzen formuleerde ik mijn brede definitie met een organisatorisch oogmerk: als we erkennen dat ook buiten de diaconale verbanden van de parochie van diaconie sprake is, moet die als zodanig gehonoreerd worden en is het vervolgens de vraag hoe het diaconale beleid daarop afgestemd moet worden. Dat mijn definitie weinig weerklank vond is, bij nader toezien, niet verwonderlijk. In mijn operationalisering ervan in een organisatie-model werden de verantwoordelijkheden en taken van alle betrokken ‘actores’ in de parochie (pastores, bestuur, ondersteuningsfunctionarissen, werkgroepen, vrijwilligers) weliswaar in onderling verband maar toch ‘van boven af’ aangegeven. Tot die verantwoordelijkheden en taken behoort ook de behartiging van de connecties van diaconie met liturgie, catechese, pastoraat, gemeenschapsopbouw én van de spirituele verdieping. Maar welbeschouwd werd de hele motivationele problematiek er in feite uitgefilterd, de vrijwilliger zelf komt er ten slotte hoofdzakelijk in voor als uitvoerder van door de organisatie vastgesteld beleid. In dit brede concept van diaconie werd de intrinsiek religieuze triadische grondstructuur van minstdienst niet gehonoreerd.

Voor mijn brede concept van diaconie liet ik mij, zoals al enkele malen vermeld, inspireren door Haslingers *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft*, waarin precies het ‘subject’ centraal staat.⁸ In mijn zoeken naar een inhoudelijke en normatieve begripsbepaling oriënteerde ik mij in feite echter slechts op die grondideeën van diens zeer omvangrijke werk (ruim 800 pagina’s tekst) welke mij in het kader van mijn onderzoek direct relevant leken. De brede omschrijving van diaconie die Haslinger zelf in zijn boek geeft vermeldde ik niet. Om verder te komen in onze zoektocht naar een visie op diaconie die de inzet van mensen voor medemensen in nood naar zijn intrinsieke aard honoreert zie ik nu wat Haslinger ons bij nader toezien te bieden heeft: hoe omschrijft hij diaconie, wat zit er onder / achter zijn begripsbepaling?

Een samenvattende omschrijving van diaconie geeft Haslinger pas na 692 pagina’s tekst, als resultaat van voorgaande analyses en deelinzichten aangaande diaconie. De analyses betreffen achtereenvolgens: drie grondbegrippen van zijn onderzoek: ‘praxis, subject, diaconie’; de behoefte aan

⁸ Hoezeer het *subject* in zijn studie centraal staat blijkt al uit de ondertitel van het boek: *Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen*.

diaconie in de context van de moderne samenleving; diaconie gezien vanuit het 'buitenperspectief' van de samenleving; diaconie gezien vanuit het 'binnenperspectief' van de kerk; diaconie in het perspectief van degenen die ze betreft: de armen, noodlijdenden; de conclusie uit het voorgaande: de omgang met noodlijdenden (de diaconale praxis) wordt zowel in de samenleving als in de kerk gekenmerkt door een dominant subject-object-paradigma; diaconie als verantwoordelijkheid vanwege en voor God. Hierna volgt op p. 693 Haslingers antwoord op de vraag 'wat is diaconie?'. Voordat ik zijn antwoord weergeef ga ik, met enige uitvoerigheid gezien de inhoudelijke rijkdom van zijn betoog, na wat er achter / onder zijn bepaling van diaconie zit. Ik beperk mij daarbij tot de punten die mij van belang lijken voor de zoektocht die we in dit hoofdstuk ondernemen.

Haslinger bespreekt het begrip *praxis* in het kader van de verantwoording van zijn studie als *praktisch-theologisch* onderzoek. Ik laat zijn uiteenzettingen daaromtrent – in discussie met theologische vakgenoten – hier buiten beschouwing en vermeld slechts, dat hij praktische theologie in zijn boek opvat als 'kritische theorie van christelijk geïdentificeerde en christelijk identificeerbare praxis'. Zijn praktisch-theologische reflecties betreffen dus ook de praxis die in eerste instantie niet of niet uitdrukkelijk 'christelijk' wordt gemotiveerd of gekwalificeerd. Dat ook deze praxis theologisch gewaardeerd *kan* worden, is te begrijpen in het licht van de theorie van Karl Rahner over het 'anonieme christendom' waarop ik later terugkom. Dat deze praxis theologisch gehonoreerd *moet* worden fundeert Haslinger in de noodzaak recht te doen aan de zaak van de noodlijdenden, d.w.z.: hun subject-zijn voor God.⁹

Een juist verstaan van het begrip *subject* is fundamenteel voor een juist verstaan van diaconie. De idee dat mensen subject zijn en op subject- worden zijn afgestemd houdt theologisch gezien in, dat deze geaardheid van mensen wezenlijk behoort tot het menszijn als door God geschapen en dus constitutief is voor de theologie als 'leer van de mens', d.w.z. onder het opzicht van 's mensen staan voor God; het subject-zijn van mensen is hét theologisch criterium wanneer men een christelijke praxis (in ons geval: diaconie) wil analyseren, beoordelen, in begrippen vatten.¹⁰ Dat 'subject-zijn'

9 "Neben der bereits christlich identifizierten Praxis hat die Praktische Theologie auch jene Praxis der Menschen zu reflektieren, die zunächst nicht (zumindest nicht bewußt) christlich motiviert und gedeutet ist, der aber gleichwohl eine christliche Qualität eignet, die also christlich identifizierbar ist. [...] – falls dazu Anlaß besteht. [...] Diese Praxis hat, insofern sie von Menschen vollzogen wird, einen Wert in sich. Aber die christliche Identifizierung, d.h. die ausdrückliche Anerkennung der in der Praxis selbst gegebenen christlichen Qualität, soll überall dort nicht versagt werden, wo eine solche Identifizierung im Dienst der betroffenen Menschen steht, näherhin wo die Menschen selbst das wünschen, wo damit das in der ursprünglichen Beziehung zu Gott begründete Subjektsein der Menschen anerkannt und diesen Menschen ein diesbezügliches Selbstbewußtsein vermittelt wird" (50-51).

10 "Daß das Subjektsein des Menschen das theologische Kriterium für Analyse, Beurteilung und Konzeption einer christlichen Praxis sein soll, versteht sich nicht von selbst. Es kann für die christliche Praxis nur dann ein – im wörtlichen Sinn – maß-gebendes Kriterium sein, wenn sich zeigen läßt, daß in diesem Subjektsein etwas ausgedrückt ist, was in theologischer Sicht wesentlich zum Menschen gehört und was folglich für Theologie als Lehre vom Menschen, insofern er als Mensch vor Gott steht, ein Konstitutivum darstellt" (59).

als theologisch criterium moet gelden en wat deze maatstaf inhoudt voor de visie op diaconie kan verduidelijkt worden aan de hand van o.m. de theologische subjecttheorieën van Karl Rahner, Johann-Baptist Metz en Helmut Peukert. Kort samengevat behelst dit criterium: de mens is bestemd subject te zijn omdat hij/zij van oorsprong af in betrekking staat met God (Rahner); als historisch wezen vindt de mens zijn authentieke subject-zijn alleen in zijn/haar solidaire inzet voor het subject-zijn van alle mensen, in het bijzonder van de lijdenden (Metz); in de bewuste verwerkelijking van intersubjectiviteit en universele solidariteit, die zich radicaal richt op alle mensen, is een toegang tot de werkelijkheid van God ontsloten (Peukert).¹¹

Met het begrip *diaconie* wordt, zoals we in hoofdstuk 1 zagen, in het gangbare kerkelijke taalgebruik veelal een georganiseerde, institutionele vorm van handelen van christenen aangeduid; hetzelfde geldt voor het begrip 'caritas'.¹² Beide begrippen vinden hun oorsprong in het Nieuwe Testament, waarin de woordgroepen *agapè/agapao* en *diakonia/diakoneo* van centrale betekenis zijn. Het woord *agapè* (*caritas*) duidt op de liefde die God zelf is en waarmee Hij de mens liefheeft, en tevens op de liefde die God in de mens wekt en waarmee die, omgekeerd, God en de andere mensen bemint. In het 'nieuwe programma' van Jezus houdt de naastenliefde blijkens de oproep zelfs de vijand lief te hebben (Mt.5:44; Lk.6:27-29) en de parabel van de barmhartige Samaritaan (Lk.10:25-37) meer bepaald een vorm van liefde in, die gangbare normen en ordeningen doorbreekt, een liefhebben waarin een mens over de gebruikelijke genegenheid voor degenen die hem/haar nastaan heen zich wendt tot degenen die hulpeloos zijn, niet gezien worden, die als 'problematisch' beoordeeld worden. Kenmerkend voor de nieuwtestamentische *agapè* is de toewending tot een ander die werkelijk 'anders' is, die niet zo maar beantwoordt aan de eigen verwachtingen. Als zodanig en als gegrond in Gods liefde duidt *agapè* allermint een individualistisch, ongevaarlijk gevoel aan, gaat het daarin inderdaad om iets anders dan 'aardig zijn voor een ander' (zoals het LPO opmerkte). Gericht als zij is op de mens en diens behoefte aan een bevrijd leven bevat zij de component van omvorming van sociale verhoudingen (Haslinger 120-121).

Even fundamenteel als *agapè* is in het Nieuwe Testament het woord *diakonia*. Het is het centrale begrip waarmee de houding van de leerlingen in navolging van Jezus aangeduid: de gangbare voorstellingen en waarden van de verhoudingen tussen mensen worden doorbroken, dienen komt in plaats van heersen (Mt.20:24-28), zonder onderworpenheid overigens want daarvoor wordt de woordgroep *douleuo/doulos* (slavendienst)

11 "Eine Reflexion und Konzeption christlicher Praxis hat demnach zu realisieren: daß der Mensch aufgrund seiner ursprünglichen Beziehung zu Gott zum Subjektsein bestimmt ist (Karl Rahner); daß der Mensch als geschichtliches Wesen sein authentisches Subjektsein nur findet in seinem solidarischen Einsatz für das Subjektsein aller, insbesondere der Leidenden (Johann Baptist Metz); daß in der bewußten Verwirklichung von Intersubjektivität und universalen Solidarität, die sich auf radikal alle Menschen bezieht, ein Zugang zur Wirklichkeit Gottes erschlossen ist (Helmut Peukert)" (113).

12 In Duitsland staan de begrippen voor twee grote kerkelijke organisaties, het protestantse 'Diakonisches Werk' en de katholieke 'Deutscher Caritasverband'; beide beschikken over talloze instellingen en vele werknemers.

gebruikt.¹³ Met agapè deelt diakonia dezelfde theologische grondstructuur: Jezus begreep al zijn spreken en handelen als een 'dienst' tegelijk aan God en aan de mensen; de mens beantwoordt deze dienst in wederdienst; en deze wederdienst ('Dienst aan de Heer') realiseert zich als dienst aan de minste medemensen (Mt.25:40). Ook in diakonia zit dus de component van de toewending naar de ander als werkelijk 'ander', als een 'jij' aan wie ik mij als 'diakonos' ten dienste stel. Precies dit zich toewenden naar de ander omwille van de ander is kenmerkend voor de christelijke existentie in onderscheid met de manier waarop heersers zich tot andere mensen verhouden. Dit dienstkarakter van het christelijk bestaan wordt in het Nieuwe Testament zo wezenlijk geacht, dat het woord diakonia gebruikt wordt om alle functies en ambten in de nieuw ontstane christelijke gemeenschappen ermee worden aangeduid (122).

Op basis nu van zijn inhoudelijke analyse van de begrippen agapè en diakonia in het Nieuwe Testament stelt Haslinger vast dat daarin een aantal wezenselementen gemeenschappelijk zijn (123):

- een sacramentele structuur: Gods handelen ten aanzien van de mens wordt door een daaraan corresponderend handelen van mensen ten opzichte van elkaar effectief verwerkelijkt;
- omkering van maatschappelijk vaststaande ordeningen en waarden en impliciete kritiek op sociale structuren die de menselijke bestaansmogelijkheden onderdrukken;
- de andere mens als maatstaf van toewending en toewijding: omwille van die ander en ter wille van diens anders-zijn, niet uit eigenbelang;
- de voorkeursoptie voor degenen die tekort komen, tekort wordt gedaan;
- de fundamentele betekenis van de dienende en affirmerende toewending naar de andere mens als blijvende gronddimensie van het christelijk bestaan.

Maar hij merkt tevens op dat zijns inziens in het nieuwtestamentische begrip 'diakonia' het motief van de voorkeursoptie voor de armen scherper gevat is dan in het begrip 'agapè'. Daarom geeft hij aan het woord diakonia de voorkeur: daarin lijkt een duidelijker aanzetpunt gegeven voor de 'optie voor de armen' als grondbegrip ("Basistheorem") van een hedendaagse visie op diaconie (124). Aangezien volgehouden moet worden dat de optie voor de armen en al wie gering geacht wordt tot de kern van Jezus' verkondiging van en inzet voor de komst van het Rijk Gods behoort, volgt hieruit dat diaconie zó verstaan het criterium voor de orthodoxie, de rechtgelovigheid van de institutionele Kerk is: zij vindt de maatstaf van haar permanente kritische zelfreflectie in de vraag of zij beantwoordt aan haar pretentie het komen van het Rijk Gods te dienen.¹⁴ De maatstaf voor haar rechtgelovigheid in de

¹³ Opmerkelijk is, dat Haslinger de studie van J. Collins over de betekenissen van het woord diakonia niet schijnt te kennen, in ieder geval niet vermeldt. Hij zou dan niet hebben kunnen schrijven: "Während im profangriechischen Bereich die 'diakonia', vor allem verstanden als Dienst bei Tisch, etwas Minderwertiges bezeichnet, bildet sie im neutestamentlichen Kontext den Leitbegriff für die Haltung der Jünger, die Jesus nachfolgen" (121).

¹⁴ "Die Anzeichen der Reich-Gottes-Vergegenwärtigung in der konkreten Existenz der

leer (orthodoxie) is: of zij recht doet aan waar het in het Rijk Gods om gaat, of zij rechtgelovig is in haar daden (orthopraxis) “De Kerk bewijst haar waarheid hierin, dat in haar degenen die ‘belast en beladen’ zijn de bevoorrechte ontvangers zijn van het goede bericht over het Rijk Gods. Dit kan overeenkomstig de orthopraktische structuur van de boodschap van het Rijk Gods slechts betekenen, dat het leven van de mensen in nood de bevoorrechte plaats vormen van de Rijk-Gods-praxis van de Kerk”.¹⁵

De orthopraktische structuur van de boodschap van het Rijk Gods komt duidelijk naar voren in Jezus’ gelijkenissen van het Rijk Gods c.q. het Rijk der Hemelen in het Mattheüsevangelie (hoofdstuk 13, 20, 22, 25 en parallelteksten). Het wordt vergeleken met een manier van doen: met wat een zaaier of iemand die een schat vindt of een koopman doen, met het handelen van vissers die een sleepnet vol vis ophalen of van een landeigenaar die arbeiders inhuurt, met de handelwijze van een koning die een bruiloftfeest organiseert of het gedrag van bruidsmeisjes die op de bruidegom wachten. Die orthopraktische structuur blijkt ook uit wat Jezus zegt over wie toegang hebben tot het Rijk: degene namelijk die open en ontvankelijk wordt als een klein kind en zo’n kind in Zijn naam opneemt (Mt.18:1-5; Lk.9:49-48), want aan kinderen (in het Grieks ‘nepioi’: kleinen, geringen) heeft de Vader, Heer van hemel en aarde, zich geopenbaard (Lk.10:21-24); het Rijk Gods behoort aan de armen (Lk.6:20), en – zonder dat zij zich dat bewust zijn – aan degenen die zich om armen bekommeren (Mt.25); tollenaars en hoeren gaan eerder het Rijk Gods binnen dan wie zich ervan verzekerd meent (Mt.21:34); wie handelt overeenkomstig het dubbelgebod God te beminnen en de naaste als zichzelf zoals de Samaritaan staat niet veraf van het Koninkrijk Gods (Mc.12:28-34), die zal leven (Lk.10:25-37); en van de Romeinse officier wiens knecht (‘doulos’: slaaf) op sterven lag zegt Jezus: “Voorwaar, Ik zeg u: Bij niemand in Israël heb Ik een zó groot geloof gevonden. Ik zeg u, dat velen uit het oosten en het westen zullen komen en met Abraham en Isaak en Jakob zullen aanzitten in het Rijk der Hemelen; maar de kinderen van het Rijk zullen buiten geworpen worden in de duisternis; daar zal geweest zijn en tandengeknars” (Mt.8:5-13). Dit Rijk Gods is niet een werkelijkheid waartoe mensen die in navolging van Jezus handelen pas aan het eind der tijden toegang zullen hebben. In Jezus, in zijn woorden en daden dient het zich al aan (Mt.3:2; 4:17; 10:7): “[Maar] als Ik door de geest Gods de duivels uitdrijf, dan is inderdaad het Rijk Gods tot u gekomen” (Mt.12:28). Dit-

Menschen sind die Realitäten, die die Kirche als *wahre Kirche* kennzeichnen” (785).

¹⁵ “Die Kirche erweist ihre Wahrheit darin, daß in ihr die ‘Mühseligen und Beladenen’ die bevorzugten ‘Adressaten’ der guten Nachricht vom Reich Gottes sind. Das kann entsprechend der orthopraktischen Struktur der Reich-Gottes-Botschaft nur heißen, daß das Leben der notleidenden Menschen den vorrangigen Ort der Reich-Gottes-Praxis der Kirche bildet” (785). Haslinger onderbouwt deze these nader aan de hand van een analyse van het spreken over de optie voor de armen door de Latijns Amerikaanse Bisschoppenconferentie in Medellín en Puebla en de daarop volgende discussies (786-834).

zelfde geldt ook voor de leerlingen die door Hem gezonden worden als uitvoerders van Zijn dienstwerk (diakonia). Als zij in Zijn geest het nabije Godsrijk verkondigen, zieken genezen, doden opwekken, melaatsen reinigen, duivels uitdrijven (Mt.10:9-14; Mc.6:7-13; Lk.10:1-20), dan stellen zij het Rijk Gods present; immers: "wie in Mij gelooft, zal ook de werken doen die Ik doe. Ja, grotere dan die zal hij doen, omdat Ik naar de Vader ga" (Joh.14:12). De kernopdracht van dit dienstwerk, deze diakonia in Christus' geest, voor iedere volgeling van zijn weg is: betoon liefde, bemin met name degenen die liefde het meest nodig hebben. Wie dit doen delen in Gods liefde, zoals Jezus zijn volgelingen voorhoudt: "Weest barmhartig, zoals de Vader barmhartig is. Oordeelt niet, dan zult ge niet geoordeeld worden; spreek vrij, en ge zult vrijgesproken worden. Geeft, en u zal gegeven worden" (Lk.6:36-38).

Deze orthopraktische bepaling van de identiteit van de kerk is aan de orde in het debat dat minstens sinds de opkomst van de Bevrijdingstheologie gevoerd wordt over de mindere waarde van de Pastorale Constitutie over de kerk in de wereld *Gaudium et spes* (verwijzing voortaan: GS) van het Tweede Vaticaans Concilie in vergelijking met de dogmatische Constitutie over de kerk *Lumen Gentium* (LG). In de Inleiding citeerde ik in dit verband Hulshof: "Ofschoon dit conciliedocument (*Gaudium et spes*, HM) grote invloed heeft gehad zou het o.a. volgens de Oxford Radical Orthodoxy groep (een groepering van cultuur-kritische Anglicaanse en katholieke theologen) in werkelijkheid naïef-optimistisch zijn over de menselijke vooruitgang, geen rekening houden met de erfzonde, niets bijzonders toevoegen aan de andere stukken van het concilie, en vooral te tijdgebonden zijn". In dit debat heeft de Duitse theoloog Elmar Klinger zich gemengd met een gedegen analyse van het programma en het geloofsdnken van Vaticanum II.¹⁶ Hij concludeert, dat dogmatische beginselen niet tegen pastorale uitspraken kunnen worden uitgespeeld, omdat dogmatiek en pastoraal de principes zijn van alle concilieuitspraken over de kerk. Het doet dogmatische uitspraken over haar pastorale handelen en huldigt in haar Pastorale Constitutie een nieuwe dogmatische leer: het geloof namelijk aan de roeping van de mens in Christus en God; anderzijds neemt het Concilie in zijn dogmatische constitutie een echt pastoraal standpunt in: het Volk Gods heeft de opdracht gemeenschap in Christus te worden. Dogmatiek en pastoraal vormen in hun onderlinge wisselwerking de sleutel tot het Concilie, zoals ze ook de sleutel zijn tot de boodschap van het Evangelie. Want dat wordt altijd in woorden en daden overgeleverd en is zó 'openbaring'.¹⁷ In de roeping van de mens in Christus

16 E. Klinger (1990), *Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich: Benzinger. Zie voor het dispuut over het geloofsdnken van Vaticanum II en de betekenis daarvoor van *Gaudium et Spes* ook: Borgman, *Metamorfosen*, 246-265, m.n. 257-262.

17 "Dogmatik und Pastoral sind die Prinzipien der Aussagen des Konzils über die Kirche. Es macht dogmatische Aussagen über ihre Pastoral und pastorale Aussagen über ihre Dogmatik und vertritt in seiner Pastoralkonstitution eine neue dogmatische Lehre, nämlich den Glauben an die Berufung des Menschen in Christus und Gott, und vertritt in seiner dogmatischen Konsti-

en God zoals door het Concilie beleden gaat het om de integrale bevrijding van de mens in overeenstemming met de boodschap van het komen van het Godsrijk. Dit houdt in, dat de kerk in de vervulling van haar evangelische opdracht tekort schiet wanneer zij zich niet in woord en daad inzet voor degenen die deze integrale bevrijding het meest nodig hebben – de armen. Als zij dat niet doet wordt zij onbekwaam Jezus' boodschap van het Rijk Gods te verkondigen. Daarom zijn de armen de sleutel voor het handelen en denken in de zin van het Concilie.¹⁸

Als nu de identiteit van de Kerk hierin bestaat dat zij het komen van het Godsrijk moet dienen, dan dient zij diaconaal te zijn overeenkomstig de beslissende zin die het begrip diakonia volgens Haslinger in het Nieuwe Testament heeft: dat de dienst in navolging van Jezus' eigen spreken en handelen zich met voorrang richt op degenen die niet in tel zijn, niet gezien, niet geacht worden. Dit geldt niet alleen voor christenen persoonlijk, individueel, maar ook voor de geloofsgemeenschap als zodanig. Deze diakonia behoort tot haar grondstructuur en is haar onontkoombare opdracht, want zij vormt de blijvende 'signatuur' van de mensheid zoals God die wil.¹⁹

Tegen deze achtergrond kan met Haslinger nu een breed begrip van diaconie geformuleerd worden waarin drie inzichten gevat worden (124-125). Ten eerste: anders dan in de LPO-omschrijving van diaconie als gedragen door 'groepen van christenen (waaronder parochies)' gesuggereerd wordt, doet diaconie zich in de praktijk niet alleen voor als praxis van een institutioneel verband maar ook als spontane actie, niet alleen als officieel ambtelijk handelen maar ook in de vorm van particulier initiatief, zowel binnen als buiten de kerk, als uiting van een welbewuste keuze en ook als

tution über die Kirche einen wirklich pastoralen Standpunkt: Das Volk Gottes hat die Aufgabe, Gemeinschaft in Christus zu werden. Die Kirche ist sein königliches, priesterliches und prophetisches Volk. Dogmatik und Pastoral sind in ihrer wechselseitigen Durchdringung der Schlüssel zum Konzil, aber sie sind auch der Schlüssel zur Botschaft des Evangeliums. Denn dieses wird in Worten und Taten überliefert und ist daher Offenbarung. Wo immer das Evangelium es selbst ist, besteht es notwendig aus Worten und Taten. Seine Botschaft verkörpert deswegen die Einheit von Dogmatik und Pastoral. Die Prinzipien des Konzils haben daher biblischen Charakter, durch sie erschließt sich die Kirche den Sinn und die Bedeutung des eigenen Auftrags. Sie wird zu einer Tatsache der Offenbarung selbst in der Welt" (135).

18 "Der Glaube des Konzils ist Bekenntnis und Programm, ist Bekenntnis zur integralen Berufung des Menschen in Gott und Christus und ist das Programm der Durchdringung von Dogmatik und Pastoral im Leben und Denken der Kirche" (288). "Der Schlüssel zum Handeln und Denken im Sinn des Konzils sind die Armen: sie sind die Marginalisierten des Platonismus, die Opfer des Liberalismus und das Kanonenfutter des Marxismus. Ihre Unterdrückung, Ausbeutung und Entrechtung steht in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu allem, was integrale Berufung heißt" (289). "Die Armen sind der sozioethische und individualethische Schlüssel zur Verwirklichung der Programmatik des Konzils. Niemand kann im Ernst behaupten, an die Würde des Menschen zu glauben, wenn er ihre Entwürdigung, Entrechtung und Unterdrückung prinzipiell hinnimmt und sich nicht wirklich dagegen stellt. Er wird unfähig, das Evangelium Jesu vom Reich Gottes zu verkünden" (290).

19 "Da nun offensichtlich das Dienen keineswegs auf separierte Felder oder Zeiten eingeschränkt ist, sondern eine durchgängige Signatur 'gottgewollten Menschentums' bildet, wird die 'diakonia' zu einem Ausdruck dafür, daß die christliche Existenz in ihrer Gesamtheit durch die bevorzugende Hinwendung zu denen, die nach den Standards der gesellschaftlichen Ordnung die Geringsten sind, gekennzeichnet sein muß, wenn sie ihr Wesen nicht verfehlen will" (123).

vanzelfsprekende (mantel)zorg, zowel in individuele hulpverlening als in politieke acties. Ten tweede: als 'diaconie' is niet alleen dàt handelen te kenmerken dat uitdrukkelijk als christelijk geïdentificeerd wordt, maar ook (met Mt. 25 voor ogen) dat wat als 'anoniem-christelijk' kan worden aangeduid. Het derde inzicht betreft de betekenis van diaconie in en voor de kerk. Het begrip diaconie slaat primair niet op een afgebakend, overzichtelijk veld van kerkelijk handelen maar duidt een gronddimensie van de praxis van christenen en van christelijke kerken als zodanig aan, die zich door de tijd heen in verschillende veranderlijke en veranderende vormen ontvouwt. Wat met het begrip 'diaconie' bedoeld wordt is een fenomeen dat zich in veelvoudige historische verschijningsvormen voordoet; diaconie blijkt een 'meerlagige', meerdimensionale werkelijkheid te zijn, waarvan in de praktijk verschillende lagen/dimensies met wisselend gewicht in verschillende combinaties kunnen voorkomen.²⁰ Voor de inhoudelijke bepaling van deze gronddimensie legt Haslinger twee fundamentele criteria aan: a) de verantwoordelijkheid voor de ander als een van God uitgaand, d.w.z. onafwijsbaar en blijvend appèl om borg te staan voor het subject worden van mensen, en b) het getuigenis van het Rijk Gods dat in de praxis van Jezus openbaar en kenbaar wordt. Op grond hiervan omschrijft hij diaconie als volgt:

"Diaconie als onvoorwaardelijke verantwoordelijkheid naar de maat van de Eeuwige en als praxis van de navolging van Jezus Christus is de onmisbare en blijvende dimensie van het christelijk geloof. Zij stemt de gehele christelijke praxis van de mensen erop af, dat mensen in deze praxis de levensmogelijkheden ontvangen die overeenkomen met hun waardigheid voor God, en dat zij in de verbreking van de dwingende banden in hun leven en relaties de weldadigheid van het Rijk Gods reeds in aanzet kunnen ervaren. Als realisatie van het van Godswege geboden menswaardige menszijn aller mensen bevat ze wezenlijk een voorkeursoptie voor noodlijdenden; in de christelijke praxis ervaren zij noodleniging door solidaire hulp en bevrijding door maatschappijverandering" (693).²¹

20 "Das mit dem Begriff 'Diakonie' Gemeinte ist ein Phänomen, welches sich in vielfältigen Phänotypen auszeitigt" (124).

21 "Resümee: Was ist Diakonie? Die Verantwortung für den Anderen als ein von Gott ausgehender, d.h. unabweisbarer und unendlicher Anspruch und das in der Praxis Jesu erkennbar werdende Zeugnis vom Reich Gottes sind zwei fundamentale Maßgaben für ein Verständnis der Diakonie. Nach ihnen läßt sich die Diakonie folgendermaßen bestimmen: *Diakonie als unbedingte Verantwortung nach dem Maß des Unendlichen und als Praxis der Nachfolge Jesu Christi ist die indispensable und durchgängige Dimension des Christlichen Glaubens. Sie strukturiert die gesamte christliche Praxis der Menschen dahingehend, daß Menschen in dieser Praxis die Lebensmöglichkeiten erhalten, die ihrer Würde vor Gott entsprechen, und daß sie in der Aufhebung ihrer zwanghaften Lebensverhältnisse den guttuenden Zustand des Reiches Gottes als ansatzhaft gegenwärtig erfahren können. Als Verwirklichung des von Gott gebotenen menschenwürdigen Menschseins aller Menschen erhält sie wesentlich eine vorrangige Option für Notleidende, die in der christliche Praxis durch solidarisch-helfende Heilung ihrer individuellen Lebensbeschränkungen und durch gesellschaftskritische Veränderung von Notstrukturen aus ihrer Not befreit werden*" (cursief van Haslinger).

Opvallend in deze omschrijving is, dat over de betekenis van diaconie primair in 'ontvangende' zin gesproken wordt: diaconie is te verstaan en te beoefenen als een gave die weldadig is voor het subject-zijn en subject-worden van alle betrokkenen. Hiermee in overeenstemming gaat Haslinger dan ook in op de kwestie van de diaconale kwaliteit van liturgie, verkondiging en gemeenschapsvorming (742-783). Beslissend is daarbij de vraag of en hoe – gezien de voorkeursoptie voor de armen – niet alleen in het 'diaconale' maar in alle handelen recht wordt gedaan aan het subject-zijn en subject-worden van noodlijdenden. Vanuit dit perspectief gezien stelt Haslinger vast, dat in de gangbare diaconale praktijk het 'object-denken' overheerst: ondanks het veelvuldig gebruik van het woord 'solidariteit' worden noodlijdenden veelal als object van hulp gezien, niet of onvoldoende in hun subject-waarde gehonoreerd. In deze diaconale praktijk werkt een bepaalde theologische visie op de verhouding tussen kerk en wereld, tussen dienst aan de wereld ("Weltdienst") en dienst aan het heil ("Heilsdienst") door (528). In deze visie worden kerk en wereld tegenover elkaar geplaatst: de kerk is subject van heilsdienst; zij verricht een dienst aan de wereld; als zodanig is de wereld – en zijn de mensen daarin – niet subject doch object van heil; de relatie tussen kerk en wereld wordt ééndimensionaal gedacht: er is slechts sprake van een beweging die van de actieve gever uitgaat naar de passieve ontvanger; er is geen sprake van wederkerigheid, van over en weer geven én ontvangen, van dynamische meerdimensionaliteit.

De pretentie dat de dienst van de kerk erin bestaat dat zij het heil in de wereld moet brengen, wordt echter door Haslinger weersproken aan de hand van het onderscheid tussen twee fundamentele vragen. In het gangbare leven en spreken (ook in de kerk) lijkt de meest beslissende vraag te zijn: wie is God? Gebruikelijk is, dat de kerk meent het antwoord op deze vraag te weten, en aan een onwetende wereld te moeten verkondigen wie God is. Het behoort echter tot de kern van het geloof te weten, dat God in zichzelf onkenbaar is, niet 'objectief' vastgelegd kan worden in een begrip; waar dat toch gebeurt wordt God al snel ten eigen bate opgevoerd. Daarentegen is de juiste vraag: wáár is God? In ieder geval is dit de vraag die in de christelijke traditie de beslissende is: waar is God te vinden, waar openbaart God zich?

Het christelijke antwoord op deze vraag luidt: God openbaart zich in Jezus Christus, in Zijn menswording, leven en spreken, en ten slotte ultiem in Zijn dood aan het kruis.²² Daar, in die gekruisigde mens die Gods afwezigheid

22 Vgl. R. van Kessel (1989), *Zes kruiken water. Enkele theologische bijdragen voor kerkopbouw*, Hilversum: Gooi & Sticht: door Jezus zelf is met zijn kruisdood de vorming van de kerk fundamenteel afhankelijk gesteld van het antwoord op hem van mensen, primair dat van de armen. "Zij zijn de eerstgeroepen, en blijven dat in de menselijke geschiedenis. De kerk is ontstaan en ontstaat telkens opnieuw uit hun geloof, hun hoop en hun liefde. Dat is de grondwet van kerkopbouw. Vitaal is de kerk daar, waar die grondwet uit kracht van Gods Geest in werking is" (109); "Maar dit evangelische gezag van de arme en lijdende mens heeft zelfs binnen de kerken niet die beslissende gelding gekregen die het toekomt, hoe ondubbeltzinnig de Schrift daar ook over spreekt" (125). Zie ook G. Groener (2003), *Ingewijd en toegewijd. Profiel en vorming van de parochiepastor*, Zoetermeer: Meinema, over de wijze waarop de christelijke gemeente geroepen en verzameld wordt: "enerzijds roept en verzamelt Christus door woord en

ervoer, openbaart zich God als de Aanwezige.²³ Hierin is de voorkeursoptie voor de armen gegrond: God is bij de armen. Bijgevolg bestaat het 'specifiek christelijke' van diaconie niet hierin, dat zij door christenen wordt verricht: ieder die bij de armen is, naar armen omziet, doet 'als God', dient in de arme God, eert God. Het specifiek christelijke van diaconie bestaat evenwel hierin, dat christengelovigen in het present zijn bij de armen, in het dienen van de armen (door wie dan ook) Gods zelfgave mogen zien en ontvangen, in Zijn aanwezigheid en werken kunnen participeren, aldus zelf bemiddelaars kunnen zijn van Gods aanwezigheid en werken, en zo God eren. Daarom kan Haslinger stellen: "Diaconie is ... onverkort sacrament van Gods liefde" (707).²⁴ Met andere woorden: diaconie is een werkzaam teken waarin de kerk Gods aanwezigheid en werken kan ervaren als genadige gave waarvoor zij Hem mag danken, prijzen en eer brengen.²⁵ En de kerk kan dit zo ervaren, omdat noodlijdenden in het diaconale handelen "de weldadigheid van het Rijk Gods reeds in aanzet kunnen ervaren" (693).

Het inzicht dat diaconie 'sacrament van Gods liefde' is, gekenmerkt wordt door een sacramentele structuur, is van groot belang voor een visie op diaconie waarin de intrinsieke aard van inzet voor mensen in nood gehonoreerd wordt. Ik kom er in de derde etappe van onze zoektocht op terug. Voor het moment houd ik uit de exploraties van onze eerste etappe, waarin we opdelfden wat onder / achter een aantal omschrijvingen van diaconie schuil gaat, het volgende vast. Diaconie is niet zomaar een vorm van 'moreel goed handelen'. Dat is ze ook, maar als ervaarbare bemiddeling van Gods

sacrament als zijn gaven aan ons, anderzijds is er het appel vanuit de nood van mensen en het onrecht mensen aangedaan. [...] Ook deze roep, die door God en Christus tot de hunne wordt gemaakt is constitutief voor elke christelijke gemeente en voor een christelijk leven" (275).

23 "Die Frage nach der Identität Gottes bzw. seine Zuordnung zu der Institution 'Kirche' sah sich veranlaßt, die Frage nach der konkreten Anwesenheit Gottes auszublenden, um den Anspruch der Allgemeingültigkeit, der 'Objektivität' nicht zu gefährden. Sie konnte nicht erkennen, daß die Antwort auf die Frage 'Wo ist Gott?' im Kreuz Jesu Christi gegeben ist. Am Kreuz, in der extremsten Situation des Ausgestoßen-Seins, wird Jesus, obgleich er selbst an der Anwesenheit Gottes zweifelt, vom Hauptmann als Sohn Gottes identifiziert (Mk 15,39). In der Situation des Kreuzes wird die Anwesenheit Gottes unweigerlich erkennbar, selbst für den, der sie andernorts nicht erkennen kann. [...] Das Kreuz Christi antwortet also auf die Frage: 'Wo ist Gott?' folgendermaßen: Gott ist da, wo Menschen ausgestoßen, zerschlagen sind", (701 onder verwijzing naar C. Duquoc, 'Von der Frage "Wer ist Gott?" zur Frage "Wo ist Gott?"', in: *Concilium* 28(1992), 282-288). Zie tevens Borgman: "Wie of wat God is, blijft een ondoorgrondelijk mysterie, maar God identificeert zich door middel van een plaatsbepaling. Bevrijdende aanwezigheid bij pijn en onderdrukking, dat is God" (*Want de plaats*, 112).

24 Haslinger citeert hier I. Baumgartner, *Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*, Düsseldorf, 1990: "Diaconie ist ... unverkürztes Sakrament der Liebe Gottes". Het vervolg van het citaat: "Folglich kann nur der als 'Diakon' gelten, der sich bei der Begleitung des anderen selbst in Bewegung bringen läßt und den Armen als Ort der Offenbarung Gottes für sich zu erkennen bereit ist", zou Haslinger mijns inziens echter niet zomaar voor zijn rekening kunnen nemen gezien hetgeen hij over de 'anoniem christelijke' verschijningsvorm van diaconie opmerkt.

25 Vgl. Groener (2003) over het antwoord op het roepen van God, het roepen van Christus: "Het antwoord is meervoudig. Wij geven God eer door onze lofprijzing en door de herdenking van zijn grote daden, wij geven Hem eer en antwoorden door gemeenschap te zijn, met elkaar te delen en ons met elkaar te verzoenen, wij antwoorden door getuigenis in de wereld, wij antwoorden door onze zorg bewezen aan 'Christus incognito' (Mat.25) en door de klacht van de onrechte tot de onze te maken door profetisch getuigenis en strijd" (275).

liefde voor de mensen, met name voor de minsten, is diaconie, is zelfs elk 'gewoon' menselijke inzet ten behoeve van mensen in nood theologisch gezien intrinsiek sacramenteel van aard, en aldus: eredienst.

2 Diaconie: wezenskenmerk van de kerk

In de voorgaande paragraaf werd al enkele malen, met name in de weergave van de visie van Haslinger, benadrukt dat het in diaconie om een dynamisch meerdimensionaal fenomeen gaat. Wat daar toen kort over gezegd werd herneem en verdiep ik nu in enkele nadere reflecties.

In aansluiting bij hetgeen Benedictus XVI stelde over de drievoudige opdracht waarin het wezen van de kerk tot uitdrukking komt formuleer ik vooraf een principiële uitgangspunt: diaconie is theologisch gezien in eerste instantie op te vatten als constitutief en integraal element van kerk-zijn als zodanig; pas in tweede instantie is zij aan te duiden als een specifiek werkveld, een afzonderlijke sector in de organisatie van kerkelijke activiteiten; de verschillende constituerende elementen van de kerk zijn intrinsiek met elkaar verbonden en veronderstellen elkaar; daarom kunnen ze gekarakteriseerd worden als 'dimensies' van kerk-zijn.²⁶ Uit dit principiële uitgangspunt volgt, dat héél het kerkelijk leven en alle dimensies ervan onder diaconaal opzicht beschouwd moeten worden, zoals diaconie van haar kant onder het opzicht van die verschillende dimensies en van het geheel ter sprake gebracht kan worden.

Welke zijn nu die dimensies? Het zijn in ieder geval kerugma-martyria, leiturgia en diakonia, daarover bestaat consensus; deze trits lijkt ook al oude geloofsbrieven te hebben.²⁷ In hedendaagse theologische literatuur wordt bovendien steeds meer 'koinonia' ('communio', gemeenschap van mensen met de Drie-ene God en met elkaar) als constitutief aspect, als gronddimensie van kerk-zijn aangeduid: de kerk ontstaat als gemeenschap dankzij Gods initiatief, leeft uit Gods gemeenschapstichtende 'shalom', en heeft de opdracht koinonia / communio te zijn en te stichten (Haslinger, 333-337).²⁸

26 Wat ik hier met bv. J. Hendriks (1999), *Gemeente als herberg. De kerk van 2000 – een concrete utopie*, Kampen: Kok, 36-39, 'dimensies' noem wordt in de Duitstalige theologische literatuur in aansluiting op Rahners concept van de 'Selbstvollzug der Kirche' (zelfvoltrekking van de kerk) meer dynamisch als 'Grundvollzüge' (fundamentele wijzen waarop de kerk zich verwerkelijk) aangeduid (Haslinger 1996: 333-339).

27 Haslinger vermeldt de suggestie dat er al melding van wordt gemaakt in een joodse bron uit de 3e eeuw: "Auf eine sehr frühe Belegstelle für die Trias Verkündigung-Liturgie-Diakonie verweist Hans Zirker. Er bringt das Konzept der Grundvollzüge in Zusammenhang mit einem Hinweis in den jüdischen 'Sprüche der Väter', deren Sammlung aus dem 3. Jahrhundert nach Christus stammt. Dort heißt es, daß die Welt auf drei Dingen, auf dem Geiz, auf dem Gottesdienst und auf Liebeserweisungen beruhe. Dieses Motiv taucht in etwas abgewandelter Form in den 'Erzählungen der Chassidim' auf. Dort wird ein Rabbi Menzel zitiert mit der Vorhersage: 'Von den drei Säulen, auf denen die Welt steht, Lehre, Dienst und Guttun, werden um die Zeit des Endes die zwei ersten zusammenschrumpfen, nur die Guttaten werden sich mehren, und dann wird wahr werden, was geschrieben steht: Zion wird erlöst durch recht tun'" (336). Haslinger merkt hierbij overigens terecht op dat onzeker is of en hoe deze joodse traditie in de christelijke is overgenomen.

28 Vgl. Hand.4:32: "De menigte die het geloof had aangenomen, was één van hart en één van ziel en er was niemand die iets van zijn bezittingen zijn eigendom noemde; integren-

In de documenten van Vaticanum II wordt koinonia / communio bij herhaling als wezenskenmerk en kernopdracht van de kerk genoemd (zie *LG* en *GS* passim). Nadien is dit o.m. op de Bisschoppensynode van 1985 en door de Internationale Theologische Commissie dieper doordacht en duidelijker geëxpliciteerd.²⁹ In theologische studies wordt koinonia soms als dimensie op één lijn gezet met martyria-kerugma, leiturgia en diakonia, maar vaker opgevat als een die de andere dimensies fundeert, omvat en integreert (Haslinger, 334-335).³⁰ Ik sluit me bij deze laatste opvatting aan.

In mijn onderstaande analyse voeg ik aan de genoemde dimensies nog een vijfde toe: de pastorale dimensie. Ik verantwoord dat aan het begin van het betreffende onderdeel; ik ga daarin na hoe het Tweede Vaticaans Concilie zich uit over de zending van de kerk in de wereld. Al bij al onderscheid ik dus vijf dimensies van kerk-zijn: de liturgische (van 'leiturgia', het vieren van het geloof en de sacramenten), de kerugmatische (waaronder ik vat zowel 'kerugma' / verkondiging als 'martyria' / getuigenis alsook 'catechese'/onderricht), de poimenische (de zorgzame en zorgvuldige behartiging van het heil van mensen), de diaconale (de dienst van de liefde), en de koinonische (gemeenschap, gemeenschapsvorming) dimensie. Deze laatste dimensie beschouw ik als de andere funderend en integrerend: koinonia is het begin en het einde, het fundament en de voltooiing van al wat de kerk in liturgie, getuigenis, pastorale zorg en liefdedienst doet. Dit voert mij ertoe in mijn analyse koinonia niet als afzonderlijke dimensie te bespreken; zij verschijnt daarin als datgene waarom het in de andere dimensies van het begin af aan en uiteindelijk gaat. Bijgevolg beschouw ik hieronder diaconie onder drievoudig opzicht: naar haar liturgische, pastorale en kerugmatische dimensie. Daarbij houd ik de vraag voor ogen die ook in dit hoofdstuk aan de orde is: hoe kunnen we zó diaconie denken dat daardoor de inzet voor noodlijdenden naar zijn intrinsiek religieuze aard gehonoreerd wordt?

2.1 Diaconie en liturgie

Terwijl in het moderne katholieke en protestantse denken over diaconie blijkens de analyse van Haslinger, en ook van Baart (in Crijns 2004: 282-285) het object-paradigma met het daarmee verbonden 'operationele', doelrationele denken veelal overheerst, kent de oosters-orthodoxe traditie een heel

deel, zij bezaten alles gemeenschappelijk". Zie ook Van Kessel 1989: 111-127 over de 'priesterlijke, diaconale en koinonale functies van de geloofsgemeenschap in relatie tot de driedeling 'vieren, leren, dienen'.

29 Zie voor de Kerk als 'communio / gemeenschap' o.m.: *LG* 4, 8, 9; *Dei Verbum* 10; Commission Théologique International (2003), 'Le Diaconat. Évolution et perspectives', in : *La Documentation Catholique*, 19 janvier 2003, No 2284: "Bien que les textes de Vatican II en constituent le fondement, c'est à partir du Synode de 1985 qu'on a développé, avec plus de vigueur, ce qu'on appelle 'l'ecclésiologie de communion'. Grâce à cette ecclésiologie, on précise la signification de l'Église en tant que 'sacrement universel du Salut'" (104).

30 Zie voor koinonia als integrerend concept o.m.: Hendriks 1999: 36-39; Heitink 1993: 264-266. Van der Tuin (1999: 54) vat de vier dimensies nevenschikkend op: "De kerk bemiddelt het heil door het aanwezig te stellen: het in en vanuit gemeenschap te beleven (koinonia), te verkondigen (martyria), te vieren (leiturgia) en te doen (diakonia). Hiermee ben ik bij de vier functies die aan de opdracht van de kerk onderscheiden worden" (54).

andere beschouwingwijze. Daarvan getuigen bv. Vitaly Antonik en Alexandros Papaderos in hun bijdragen aan de Duitse verzamelbundel *Diakonie in Europa*.³¹ Wat zij daarin naar voren brengen vormt een krachtige ondersteuning voor enkele gedachten over de verhouding tussen diaconie en liturgie in het oecumenisch Handboek diaconiewetenschap *Barmhartigheid en gerechtigheid*. In hun bijdrage over 'Pastoraat' (325-333) wijzen Crijns en Miedema erop dat bijbels-theologisch gezien in het diaconale werk een sterk eschatologische ondertoon zit omdat daarin Jezus present komt; het is dan ook "ten diepste een spiritueel, zo niet mystiek gebeuren dat in de liturgie gevierd kan worden: 'Midden onder u staat Hij die gij niet kent' [...]. De liturgie kan hier zowel worden gevierd in de eredienst als in de menselijke ontmoeting in pastoraat en diaconie..." (330). Zijnerzijds wijst De Jonge er in zijn bijdrage over 'Liturgie' (331-336) op, dat in het Nieuwe Testament het woord *diakonia* gebruikt wordt voor de dienst van Christus en voor die van alle gelovigen. Het kan zowel voor bijvoorbeeld de collecte voor Jeruzalem als voor de liturgische dienst van engelen gebruikt worden. Zo heeft ook het woord *leiturgia* een meervoudige betekenis: het wordt gebruikt voor de dienst in de zin van 'cultus' als ook voor de collecte voor Jeruzalem. De woorden diaconie en liturgie komen dus in elkaars context voor, zo stelt De Jonge vast. En hij benadrukt: "De liturgie en de diaconie van God gaan aan onze liturgie respectievelijk diaconie vooraf" (331).

Ik laat hieronder Antonik en Papaderos, en met hen de oosters-orthodoxe traditie, aan het woord. Dit doe ik niet omdat de nauwe band tussen diaconie en liturgie niet ook in de Latijnse kerk oeroude papieren heeft en in hedendaagse theologische beschouwingen geen aandacht zou krijgen. Alleen al de encyciek *Deus Caritas est* getuigt van het tegendeel.³² Ik doe dat omdat deze auteurs een oude traditie verwoorden waarin het verband tussen diaconia, leiturgia en kononia als een waarlijk 'theo'-logische (trinitaire) werkelijkheid ter sprake wordt gebracht en niet, in ieder geval niet primair, in ethische zin zoals sedert lang in de westerse kerken gebruik is (diaconie en gemeenschapsvorming als moreel geboden toepassing van wat in de liturgie gelovig gevierd wordt).

31 V. Antonik (1997), 'Das Verständnis der Wohlfahrt in der Russisch-Orthodoxen Kirche – Tradition und Perspektiven diakonischer Arbeit', en: A. Papaderos (1997), 'Diakonisch-soziale Aspekte des griechisch-orthodoxen Verständnisses vom Menschen, von der Welt und der Geschichte', in: Th. Strohmer [Hg.] (1997), *Diakonie in Europa. Ein internationaler und ökumenischer Forschungsaustausch*, Heidelberg: HVA, 58-86 resp. 112-139.

32 Zie over de innerlijke band van Gods zelfgave en die van de mens in de rite van de Eucharistieviering bv. ook Waaijman: "Dit hele gebeuren wordt ten slotte verinnerlijkt in de heen-zending, die de verwerkelijking van het ritueel voltrokken beoogt. Immers, pas in de verwerkelijking blijkt, of iets mij werkelijk eigen is geworden. En omgekeerd: door iets daadwerkelijk te doen maak ik het mij werkelijk eigen" (2001: 148). Maar nog pas dertig jaar geleden kwam in L. Lukken (1980), *De onvervangbare weg van de liturgie*, Hilversum: Gooi en Sticht, het innerlijk verband tussen liturgie en diaconie niet aan de orde. In R. Schulte [Hg.] (1980), *Leiturgia, Koinonia, Diakonia. Festschrift für Kardinal Franz König zum 75. Geburtstag*, Wien: Herder, werden de drie thema's los van elkaar behandeld zonder interne verwijzingen.

2.1.1 Weldadigheid en Godgelijkheid

In zijn artikel over de traditie en perspectieven van diaconaal werk in de Russisch-orthodoxe kerk merkt Antonik ter introductie op, dat in die kerk het begrip diaconie weinig gangbaar is. Inhoudelijk daarmee verwant is echter het begrip "Wohlfahrt" dat centraal staat in het leven van de Russische orthodoxie en gezien de inhoud van Antoniks uiteenzetting in het Nederlands vertaald kan worden als 'weldadigheid'. Direct aan het begin van zijn bijdrage bepaalt Antonik de eminent theologische betekenis van dat begrip: "In de orthodoxe zienswijze is weldadigheid als christelijke deugd in haar wezen nauw en onlosmakelijk verbonden met de volheid van de christelijke waarheid, ze volgt eruit, is daarvan vervuld en leeft slechts dááruit. Voor de orthodoxe christen is weldadigheid niet zomaar een begrip uit het grote geheel van zogeheten algemeen menselijke waarden, maar het leven volgens Christus en in Christus" (58). Anders, in ieder geval veel méér dan in de westerse kerken staat in de orthodoxe traditie van weldadigheid het *subject* centraal: "Ik bedoel, dat het in de weldadigheid niet slechts van belang is aan wie hulp wordt verleend, maar ook wie helpt! In de praxis van weldadigheid is het subject net zo belangrijk als het object. Het religieuze aspect is bij het diaconale werk belangrijk, omdat juist dit aspect van een mens een christen maakt. Het gevaar bestaat dat men zich door het geven van geld aan zijn verantwoordelijkheid onttrekt. Zo wordt de gave een niet-christelijke daad. Jezus prijst de weduwe die alle twee haar penningen offert. In haar gave wordt de geestelijke houding van deze vrouw duidelijk: zij geeft alles" (84). Antonik waarschuwt dan ook voor het gevaar dat men zich te zeer op het object van hulp concentreert en daarbij het subject en zijn/haar motieven uit het oog verliest. Belangeloos liefde betonen is immers allerm minst vanzelfsprekend, ieder mens is gewikkeld in een strijd tussen goed en kwaad, in die zin zijn alle mensen 'behoefstig'. Als we tot liefde in staat zijn is dat uit kracht van de genade van God die zich uit pure liefde naar behoeftigen toekeert en mensen goddelijke nabijheid en gemeenschap schenkt.

Aan de oorsprong van deze waardering van weldadigheid en dit accent op het subject ligt de orthodoxe visie op het menselijk leven: omdat ieder mens Godgelijk geschapen is en tot Godgelijkheid is geroepen, leeft geen mens echt tenzij in en uit God, vervuld van God, naar God toe. Dat geldt voor christenen en niet-christenen. Daarom is de mens zelf zowel subject als object van de weldadigheid. "Elk werk dat de zonde ongedaan maakt en haar invloed in de wereld tegengaat wordt onder weldadigheid gerangschikt. In de weldadigheid is de mens het meest duidelijk partner Gods. Feofan Zatvornik (de kluizenaar) zegt hierover het volgende: 'Van de kleur wordt gezegd dat die zo vast en diep in de dingen door dringt dat ze er voor altijd in blijft zitten... Precies zo kleurt de weldadigheid de ziel! In haar weerspiegelt zich meer dan waar ook het licht der Godgelijkheid'" (68).

Het werk van weldadigheid van christenen komt, zo bezien, niet voort uit gevoelsmatige aandoening of de simpele waarneming van nood en lijden. Het is een geestelijke daad, voortkomend uit dankbaarheid voor ontvangen liefde. In de traditie van de 'Godgelijkheid' staat dan ook nabijheid centraal: het komt het er op aan als christen de mensen nabij, tot naaste

zijn; dat is belangrijker dat wat we concreet doen. Wie weet dat en wat hem geschonken is, en daarvoor dank zegt, geeft zichzelf uit dankbaarheid ook zelf en eert aldus de Gever, de Bron van liefde, zichzelf en de ander: de diaconie is de directe stap na de eredienst.³³

2.1.2 Liturgie en Koinonia

Uit dezelfde traditie puttend bepaalt de Grieks-orthodoxe theoloog Alexandros Papaderos de diaconie als *liturgie*, waarbij hij wijst op de oud-griekse betekenis van het woord 'leiturgia' dat slaat op een werk ('ergon') dat publiekelijk (van 'leitos') c.q. gemeenschappelijk verricht wordt – door het volk ('laos') dus; liturgie is in het christelijk taalgebruik een werk c.q. een dienst van het volk Gods (117). In deze visie kan van liturgie gezegd worden: zij richt de wil, de zintuigen en het levensdoel op God, en stelt heel het menselijk bestaan als een *diakonia* in het licht van wat God ermee voorheeft (115). Als onder liturgie, zoals sedert eeuwen te doen gebruikelijk, meer specifiek de eredienst verstaan wordt waarvan de eucharistie het centrum is, dan kan in dit perspectief diaconie begrepen worden als 'liturgie na de liturgie'.

Papaderos geeft, om de indruk van onderschikking van de diaconie aan de 'eigenlijke' liturgie te vermijden, de voorkeur aan de uitdrukking 'liturgische diaconie'. "De diaconie is niet zomaar in overdrachtelijk zin als 'liturgie' ná de eigenlijke eucharistische liturgie te verstaan en te voltrekken. De christelijke diaconie dient niet ergens buiten maar middenin het éne grote mysterie van de heilseconomie van de Drie-éne God gelokaliseerd te worden" (116). Zoals de eucharistische eredienst, zo zijn ook de doop, de andere sacramenten én alle andere vormen van geestelijk leven werkelijke manifestaties van dit mysterie. Dat de diaconie niet onder de sacramenten in specifieke zin gerekend wordt betekent allerm minst dat zij niet evenzeer van eucharistisch-liturgische, sacramentele en heilsnoodzakelijke aard is. De uitdrukking 'liturgische diaconie' wil dan ook zeggen: sedert God zich in het mysterie van de heilseconomie geopenbaard heeft als liefde, zijn liefde en daden van liefde uitdrukking van en participatie aan dat mysterie. Daarom geldt voor de diaconie dat zij niet los van haar geestelijke grond kan bestaan: "De Heilige Geest alleen – Paraklètos van de mens, van de kerk en van heel de mensheid en schepping – is de eigenlijke grond, inspirator, drager en bewaarder van het waarachtige christelijke ethos van de dienst in navolging van Christus" (117). Anders gezegd: de uitdrukking 'liturgische diaconie' wil duidelijk maken dat het sociale ethos van de kerk een liturgisch ethos is. "Het liturgische ethos betreft het eucharistische nemen en weer geven op alle terreinen van het leven en bewerkt hun metamorfose, hun verheerlijking: van slechts individuele handelen in een in de Triniteit gefundeerde interpersoonlijke liefdesverhouding, in Koinonia".³⁴ Deze Koinonia

33 "Die Diakonie ist der nächste Schritt nach dem Gottesdienst" (85). Het woord 'nächste' duidt niet zomaar een chronologische volgorde aan, maar een inhoudelijk verband: diaconie is aan de 'Gottesdienst' innerlijk verwant. Het Duitse 'Gottesdienst' betekent 'liturgische eredienst', meer precies 'eucharistieviering'.

34 "Das liturgische Ethos bezieht das eucharistische Nehmen und Zurückgeben auf alle

van mensen is afbeelding van de Koinonia van de Personen van de Drie-éne God. Daarom kon paus Benedictus XVI in *Deus caritas est* met Augustinus, in de geest van het Evangelie, in overeenstemming met de meest oorspronkelijke christelijke traditie zeggen: "Als je de liefde ziet, zie je de Allerheiligste Drie-eenheid" (19).³⁵ In de zo ontstane symbiose wordt de uniciteit van de menselijke persoon bewaard en behoed en wordt tegelijk de wezenlijke eenheid van de menselijke natuur geopenbaard.

In de orthodoxe visie is diaconie dus niet de reactie op een 'categorische imperatief', niet de inlossing van een openstaande schuld, niet het naleven van een codex van individuele rechten en plichten dat ervoor zorgt dat de samenleving functioneert en de hemel gunstig gestemd wordt. In de orthodoxie is diaconie daarentegen niet meer of minder dan deelname aan een feest: in de (diaconale) liturgie (be)leeft men de triomf van Gods Heils-economie waarin aan verloren mensen leven in volheid wordt geschonken. Wie aan dit feest deelneemt weet zeer wel dat het daarin ook, maar niet zomaar om goede menselijke betrekkingen gaat, doch om uiteindelijk leven of uiteindelijke verdoemenis, de dood. Men weet dan ook waarop het tenslotte aankomt, namelijk (aldus een spreuk van de heilige Antonius de Grote uit de 4^e eeuw): "dat leven en dood van de naaste komen. Immers, als wij de broeder winnen winnen wij God; als wij de broeder schandaliseren zondigen wij tegen Christus" (Papaderos, 122). Nog categorischer zei het de grote asceet Makarios van Egypte in dezelfde eeuw: "Het is onmogelijk anders dan door de naaste gered te worden, overeenkomstig hetgeen hij (Christus) gebod: 'vergeef... en u zal vergeven worden'. Dit is de geestelijke wet die in gelovige harten gegrift wordt" (123). Niets anders zei in zijn tijd de heilige kerkvader Gregorius van Nyssa: God is 'philoptochos', vriend der armen; wie God wil beminnen moet Gods vrienden liefhebben; de armen zijn de poortwachters van het Godsrijk (128).

Let overigens wel: volgens Gregorius van Nyssa (in overeenstemming trouwens met heel de patristieke traditie en met het 'orthodoxe', d.i.: in het evangelie gegronde en beleefde geloof) zijn de armen blijkbaar niet 'vrienden Gods' omdat en voor zover zij God uit eigener beweging kennen en beminnen, omdat zij 'goed' zijn, maar omdat God hen bemint en tot vrienden maakt. Wie in navolging van Christus menslievend (Philantropos) is, handelt naar het voorbeeld van Gods menslievendheid – imitatio Christi is imitatio Dei – en is als zodanig voortaan Diakonos Gods; zijn dienst aan

Bereiche des Lebens und bewirkt ihre Metamorphosis, ihre Verklärung: von einer bloss individuellen Tätigkeit in eine trinitarisch fundierte interpersonale Liebesbeziehung, in Koinonia" (121).

³⁵ Blijkens de context moet onder 'liefde' in dit verband niet om het even welke uiting van liefde verstaan worden, maar liefde zoals die van Godswege bedoeld is, opgevat zoals in de Blijde Boodschap van Jezus Christus. Onjuist lijkt het mij evenwel daaruit te concluderen, dat de uitspraak van Augustinus slechts zou gelden voor de kerk of voor degenen die in Christus geloven. Uitgaande van het gewicht dat in de encycliek gegeven wordt aan de eenheid van mensliefde en godsliefde (zie de verwijzing in de nrs. 16-18 naar de eerste Johannesbrief) ligt het voor de hand Augustinus' uitspraak te interpreteren in het licht van 1 Joh. 4:7-8: "Vrienden, laten wij elkander liefhebben, want de liefde komt van God. Iedereen die liefheeft is een kind van God, en kent God. De mens zonder liefde kent God niet, want God is liefde". In het licht van het geloof kunnen christenen in alle oprechte liefde, in elke poging waarachtig lief te hebben, de Triniteit zien.

de naaste heeft niet langer slechts humanitaire waarde maar is wezenlijk soteriologisch van aard, zij heeft heilswaarde. Aangezien God Zijn liefde aan alle mensen wil schenken dienen christenen aan alle mensen 'filantropie' te bewijzen, zonder enig onderscheid en discriminatie.³⁶ Aangezien in Gods heilseconomie woord en daad één zijn, zijn in het leven in Christus' geest 'pistis' (geloof) en 'erga' (werken) onlosmakelijk met elkaar verbonden; daarom is niet-menslievend handelen van christenen geen rechtgelovig handelen. Omdat in Gods heilseconomie van 'agapè' mensenliefde en gods-liefde één geheel vormen, kan Benedictus XVI in *Deus caritas est* zeggen: "'Eredienst' zelf, eucharistische gemeenschap, omvat de werkelijkheid van zowel bemind worden als ook anderen op hun beurt liefhebben. Eucharistie die zich niet vertaalt in concrete beoefening van de liefde is ten diepste onvolledig" (14).³⁷

2.1.3 Eucharistie en liefdesdienst

Deze visie op de Eucharistische eredienst maakt het onmogelijk over de verhouding tussen liturgie (de viering van de sacramenten, met name van de Eucharistie) en diaconie (de liefdesdienst) te denken in termen van oorzaak en gevolg. In deze causale opvatting bewerkt de viering van het sacrament van de Eucharistie – het onder dankzegging ontvangen en delen van Christus' aanwezigheid in Zijn lichaam en bloed in de tekenen (gedaanten) van brood en de wijn – datgene wat zij betekent: leven in liefde. In deze wijze van denken zit een bepaalde idee van 'teken': datgene wat betekend wordt (het heil) is iets anders dan de 'betekenaar' (datgene wat in het teken gebruikt wordt). Het sacrament verbindt dan twee afzonderlijke werelden waartussen het genade bemiddelt: de viering van de Eucharistie veroorzaakt, heeft als consequentie, dat het leven van de gelovigen vervuld raakt van liefde. Om een leven in liefde te kunnen leiden moet een mens dus (eerst) deelnemen aan de Eucharistie.³⁸ De Eucharistie is dan een werkelijkheid die tot stand komt onafhankelijk van het subject van de viering, van degene die het sacrament ontvangt, alsof Jezus' handelen zich zou beperken tot de transformatie van het brood en de wijn in Zijn lichaam en bloed.

De Franse exegeet Xavier Léon-Dufour corrigeert deze causale zienswijze in zijn boek *Le pain de la vie* op grond van een nauwgezette analyse van de relevante teksten in het Nieuwe Testament.³⁹ Vanwege het belang dat

36 Zo o.a. ook Justinus: "Wij delen met allen en geven aan elke behoeftige", en in de *Pastor van Hermas*: "Geef aan allen zonder twijfelend te vragen aan wie je geeft, maar geef aan allen. Want God wil dat men aan allen geeft van wat men heeft. Degenen die ontvangen zullen God er rekenschap van geven waarom en waartoe zij ontvangen hebben. Wie iets nemen onder de schijn van een verzonnen nood zullen tegenover Hem daarvoor rekenschap afleggen, maar degene die geeft is onschuldig". Zo waarschuwt ook Clemens van Alexandrië dat men er niet over moet oordelen wie waardig, wie onwaardig is "Want daardoor dat je onderscheid maakt en probeert te toetsen wie in aanmerking komt voor jouw weldadigheid en wie niet, is het mogelijk dat je ook enkele vrienden van God veronachtzaamt" (Uhlhorn 1882: 115-116; mijn vertaling).

37 Waar in de Nederlandse vertaling staat "ten diepste onvolledig" luidt de Duitse tekst: "Eucharistie, die nicht praktisches Liebeshandeln wird, ist in sich selbst fragmentiert".

38 Vergelijkbaar is de opvatting dat een mens éerst God moet liefhebben opdat hij/zij de medemens waarlijk kan beminnen.

39 X. Léon-Dufour (2005), *Le pain de la vie*, Paris: Éditions du Seuil.

zijn inzichten hebben voor het juiste verstaan van het eucharistisch-sacramentele karakter van diaconie en ter verdieping van het voorgaande geef ik ze hier in enige uitvoerigheid weer.

Zorgvuldige lezing van de teksten over 'de maaltijd van de Heer' en 'het breken van het brood' in de Paulusbrieven en in de Handelingen van de Apostelen voeren tot de conclusie dat aanduidingen van de eucharistische bijeenkomst de symbolische uitdrukking zijn van een bestaan in gelovige gemeenschap, en dat in de Eucharistie cultus (eredienst) en leven ten diepste verbonden worden.⁴⁰ De teksten over Jezus' laatste avondmaal (Mt.26, Mc.14, Lk.22, 1Kor.11) bevatten het bericht over de instelling van de Eucharistie. Dat bericht heeft enerzijds een biografisch karakter, het vertelt over een van de laatste episodes van Jezus' leven waarvan hij weet dat het ten einde loopt. Anderzijds zijn daarin elementen te ontwaren van de al bestaande liturgische praktijk in de verschillende kerkgemeenschappen. Met name in de redacties van Marcus en Lucas vormt die liturgische praktijk het kader waarbinnen het biografische verhaal verteld wordt: het gaat de schrijver er niet zozeer om een precieze biografische beschrijving te geven van het verloop van de gebeurtenissen, maar de handeling in het licht te stellen die aan de liturgische praktijk ten grondslag ligt.⁴¹ In de manier waarop Lucas het verhaal vertelt gebeurt dat op een eigen, niet-cultische wijze: in de vorm van een afscheidsrede, zoals vervolgens ook en uitvoeriger in het Johannesevangelie. Die vorm is te kenmerken als die van een 'testament': Jezus gaat de dood in, maar geeft door de kracht Gods zijn leven door.⁴²

Léon-Dufour verheldert deze testamentaire vorm aan de hand van het apocriefe joodse geschrift 'Testamenten van de XII patriarchen' (tweede helft van de eerste eeuw voor Christus). Na zijn nauwgezette vergelijking daarvan met de tekst van Lucas concludeert hij, dat de Eucharistie niet zomaar een rite is die moet worden uitgevoerd maar een daad die als een holle spiegel werkt: tegelijk concentrerend en uitstralend. Het is een handeling waarin de maaltijd van de Heer (zowel die van het verleden als die van de toekomst) in gecondenseerde vorm aanwezig gesteld wordt, het maal aan het einde der tijden wordt aangekondigd, en de gemeenschap door beproeving en dood heen wordt bijeengehouden in vertrouwen. De maaltijd symboliseert

40 "Le rite ne se montre toutefois jamais isolé, il est accompagné par la Parole qui le fait échapper au risque de faux ritualisme et le conduit à de perpétuelles renouvellements. Il est indissociable de l'exigence du service mutuel dans la justice et l'amour. [...] De quelque côté que l'on se tourne, l'eucharistie lie profondément culte et existence" (29).

41 "Nous pouvons donc reconnaître l'existence d'une tradition sur le repas de Jésus qui, elle, ne parlait pas de l'institution, mais rapportait d'autres souvenirs importants pour les croyants. [...] Le dernier repas de Jésus a été donc raconté sur la base des deux traditions, qui, l'une et l'autre, sont historique, mais de nature différente: l'une culturelle, l'autre existentielle. Dans la première, le souci de l'écrivain est de mettre en relief une action fondatrice plutôt que de décrire minutieusement le déroulement d'une épisode biographique" (38-39).

42 "Faire un testament, c'est répondre à l'instinct de survie qui nous presse: étant sur le point de cesser de vivre, j'espère triompher de l'arrêt du temps: non point seulement transmettre les objets de mon avoir, mais léguer les richesses morales et spirituelles acquises au long des jours, c'est-à-dire communiquer mon être, survivre en quelque sorte. [...] mais ici ce désir naturel vient à être transfiguré par l'intervention de Dieu" (41).

de gemeenschap van de leerlingen met Jezus die aan tafel 'dient'.⁴³ Door te delen in zijn brood en beker delen zij in Zijn overgang van het oude naar het nieuwe, definitieve leven. Zij worden deel van Zijn lichaam dat overgeleverd wordt. Maar zoals de dood reëel is, zo is ook de symbolische handeling (mime) reëel. De gemeenschap met Jezus is reëel in de historische tijd van het laatste avondmaal en zal dat ook zijn in de hemelse tijd van het eschatologische maal. Even reëel moet die gemeenschap zijn in de tussentijd, de tijd waarin Christus voor het oog afwezig is.⁴⁴ Door die gemeenschap (communio) wordt Zijn aanwezigheid actief: degenen die eraan deelnemen worden actief medewerkers van degene die de wereld redt (76).

In het verhaal van Jezus' laatste samenzijn met zijn leerlingen zoals verteld in het Johannesevangelie ontbreekt wat de instelling van de Eucharistie wordt genoemd. In plaats daarvan staan er de episode van de voetwassing en Jezus' afscheidsrede (Joh.13-16). Dat het verhaal over de instelling van de Eucharistie (de cultus-traditie) wordt vervangen door het verhaal over de voetwassing en de afscheidsrede (de testamentaire traditie) moet begrepen worden in het licht van Johannes' eucharistische catechese over 'Jezus, brood des levens' in Joh. 6 (125-139). Hij bestrijdt de cultus-traditie niet doch voltooit die als het ware. Hij stelt de reële en blijvende betekenis van de Eucharistie in het licht. Als het waar is, dat de werkelijkheid die de Eucharistie in eerste en laatste instantie op aarde wil intensiveren deze is: de broederlijke liefde waarvan God de bron is, dan slaan het voorbeeld van de voetwassing en de afscheidsrede exact op datgene waarom het in het sacrament gaat.⁴⁵ Dat de voetwassing door Jezus een 'voorbeeld' wordt genoemd wordt veelal opgevat als een aansporing om hetzelfde te doen, om Jezus' gedrag te imiteren, te doen zoals Hij. Maar wanneer Hij zegt "Ik heb u een voorbeeld gegeven, opdat gij zoudt doen zoals Ik u gedaan heb" (Joh.13:15), klinkt in 'zoals' (in het Grieks 'kathos') niet zozeer het betekenisveld van voorbeeldigheid door maar veel eerder dat van voortbrenging, verwekking (122).⁴⁶ In de uitspraak zit inderdaad een vergelijking: de verhouding van liefde tussen de leerlingen moet lijken op de liefdesband die Jezus met de leerlingen verenigt. Maar meer nog lijkt Jezus te zeggen: door zo te doen schenk ik jullie op jullie beurt net zo te handelen.⁴⁷

43 "Du point de vue des testataires, la littérature testamentaire présente le repas d'adieu comme un acte de communion avec le patriarche et comme signifiant aussi la communion entre les testataires" (57).

44 "Symboliquement, ils adhèrent à son corps qui se livre, ils accueillent son sang qui se répand. Puisque la communion à la mort est réelle, le mime est réaliste. Les paroles du Christ sont réalistes: par Elles, implicitement, les Douze entrent dans le mouvement de sa Pâque pour ressusciter avec lui. [...] Telle serait le fondement de la 'présence réelle' du Christ: le mystère eucharistique suppose une présence réelle" (56).

45 "Mais Jean n'est pas un contestataire: c'est un accomplisseur. Il mène à son terme la tradition synoptique, non pas qu'il en connaisse textuellement les diverses recensions, mais qu'il approfondit et concentre leur témoignage. [...] Son apport propre est de révéler la signification réelle et durable de l'eucharistie: le discours d'adieu, peut-on-dire, vise en effet la 'chose' du sacrement, s'il est vrai que l'amour fraternel de source divine est la réalité qu'en dernière analyse l'eucharistie veut intensifier sur la terre" (124).

46 Léon-Dufour gebruikt het Franse woord 'engendrement'; engendrer betekent 'verwekken, doen ontstaan' en in afleiding hiervan 'veroorzaken'.

47 "C'est comme Jésus disait: 'En agissant ainsi, je vous donne d'agir de même, vous aussi'" (122).

Gezien deze herlezing van de nieuwtestamentische bronnen kan geconcludeerd worden, dat een causale opvatting van de relatie tussen eucharistische eredienst en diaconie niet strookt met de bijbelse manier van denken. Een denken in termen van 'integratie' of 'synergie' leent zich daar beter toe. Zoals de daden van de ouders door de kinderen niet worden ervaren omdat er tussen hen een causaal verband bestaat maar omdat de kinderen in zekere zin zijn ingebed in hun ouders 'schoot', omdat kinderen en ouders in elkaars 'genen' zitten – zo zijn de sacramentele rite van de Eucharistie en het liefdebetoon (caritas) in elkaar verweven, zo zit diaconie in eredienst en eredienst in diaconie (149). Christus die zich overgeleverd heeft aan de dood, is en blijft aanwezig in de gemeenschap die in Zijn verrijzenis deelt wanneer zij Zijn liefdesdienst verricht en Zijn maaltijd viert. In eredienst én in liefdesbetoon (caritas) is sprake van 'realis presentia' van de Verrezenen, in en door beide bewerkt Hij koinonia. Om deze eenheid uit te drukken is, gezien de veelal causale connotatie van het woord sacrament als 'instrument' van heil, het begrip 'mysterie' zoals in de Oosterse traditie gebruikt beter geschikt. In dit perspectief gezien is de zichtbare wereld waarin zich de liturgie afspeelt niet zomaar een springplank die ons doet opstijgen naar kennis van iets anders, maar openbaring van de scheppende en verlossende God. De liturgische viering van het heilsmysterie is zo gezien geen instrument van heil, maar een daad die op eigen wijze het unieke mysterie van Gods relatie met de mens door Christus symboliseert. Daarom kan en moet de kerk diaconaal over de Eucharistie en eucharistisch over de diaconie spreken. Door en in haar eucharistisch spreken stelt de kerk een heilsdaad: in 'synergie', zoals de Oosters-orthodoxe theologie dat noemt, leeft ze dat wat Jezus heeft geleefd, viert ze zijn afwezige aanwezigheid en roept ze de voltooiing van zijn komen op de Laatste Dag aan (149-152).

Kort gezegd: de Eucharistie is het christelijk leven in symbolische staat (150).⁴⁸ De rituele viering van de eredienst (de cultus) is als viering van Christus' aanwezigheid in de koinonia inderdaad het hart van het christelijk bestaan. Maar zoals o.m. blijkt uit het feit dat in het Johannesevangelie de cultische traditie vervangen is door het verhaal waarin Jezus zijn leerlingen de voeten wast, is deze vorm van eredienst niet de enige manier waarop Hij te midden van zijn volgelingen aanwezig is. Sterker nog: caritas en dienst zijn de bevoorrechte manier waarop Christus aanwezig blijft te midden van zijn volgelingen. Bijgevolg is de daadwerkelijk beleefde liefde de 'enige' werkelijkheid waardoor de kerk authentiek van / uit Christus leeft.⁴⁹

48 "L'Eucharistie est la vie chrétienne à l'état symbolique" (150). Zie voor een nadere analyse van het symbolisch karakter van de Eucharistie: Moyaert 1998: 97-172.

49 "La présence de la tradition testamentaire et, en particulier, le fait que Jean a pu occulté la tradition culturelle contribuent à montrer que la charité existentielle est la 'seule' réalité par laquelle l'Eglise vit authentiquement du Christ. Il s'ensuit que le chemin culturel, tout en demeurant au cœur de l'existence chrétienne, n'est pas le seul chemin par lequel le Christ maintient sa présence au milieu de ses disciples: la charité et le service sont un chemin privilégié. Le culte n'est aucunement écarté, il est seulement situé par rapport à l'existence dans l'amour qui caractérise le chrétien" (57).

2.1.4 Conclusie – Eucharistie en diaconie

Als nu over de verhouding tussen liturgie/eucharistie en diaconie/caritas inderdaad gedacht moet worden zoals hierboven geanalyseerd, dan volgt hieruit:

- Wat de *diaconie* betreft ten eerste: dat constant aandacht besteed moet worden aan de geestelijke kwaliteit van het diaconale werk teneinde het gevaar van oppervlakkig activisme te weerstaan. En ten tweede: dat de diaconie zich niet tot materiële zorg mag beperken doch zich moet laten leiden door de bijbelse visie op de heelheid van mens, natuur en kosmos in Gods heilseconomie. Zij dient ook recht te doen aan de dynamische onderlinge wisselwerking tussen materiële en geestelijke nood (honger en dorst ook naar gerechtigheid, geloof, hoop, liefde) bij àlle betrokkenen – zowel aan de kant van de ‘gevers’ als aan die van de ‘ontvangers’ van de diaconie.

- Ten aanzien van de *Eucharistie* volgt ten eerste: zij mag niet verstaan en behartigd worden als sacramentele ‘oorzaak’ van diaconie die zelf geen eucharistisch-sacramentele waarde zou hebben. En op de tweede plaats: Eucharistie is géén Eucharistie zonder diaconie; de cultische viering van de Eucharistie behoeft ontvankelijkheid voor de werkelijkheid van de diaconie als werkzaam teken (sacrament dus) van Godsontmoeting. De grond hiervoor verwoordde de Grieks-orthodoxe theoloog Papaderos aldus: “Uiteindelijk is inderdaad alles slechts dan naar de maat van het Evangelie, wanneer het op de eer van God en de redding van de mens gericht is. Diaconiebetrokken theologie en heilsleer horen daarom bijeen”.⁵⁰

2.2 Diaconie en pastoraat

Het verband tussen diaconiebetrokken theologie en heilsleer is gegeven in het intrinsieke verband tussen liefdebetoon (agapè) en Gods heilsgenade. Wie Gods heilsgave aan mensen wil dienen kan dan ook niet anders dan gelijkoorspronkelijk liefde betonen en liefdebetoon bevorderen. Als nu de bediening van de gave van Gods heil aan mensen niet alleen in liturgie maar ook in herderlijke zorg, pastoraat, gestalte krijgt, concludeer ik dat in diaconie ook een pastorale dimensie te onderscheiden is. Daarom zie ik diaconie nu onder pastoraal opzicht.

In de theologische literatuur over wezensaspecten, grondkenmerken, ‘Grundvollzüge’ van kerk-zijn komt ‘pastoraat’ veelal niet in het rijtje dimensies voor, maar wordt het gewoonlijk behandeld als een van de werkerreinen, een van de sectoren van de organisatie van parochieactiviteiten.⁵¹ Dat ik pastoraat als een van de dimensies van kerk-zijn karakteriseer en dus diaconie onder het opzicht van pastoraat zie, vindt zijn grond al in de bovenstaande beschouwingen over diaconie en liturgie: diaconie is een intrinsiek element van het heilswerk waaruit de kerk leeft en waartoe zij gezonden is. Omdat het Tweede Vaticaans Concilie de zending van de kerk in meerder opzicht tot onderwerp van zijn bezinning heeft gemaakt, en omdat de bete-

⁵⁰ “Letzten Endes ist ja alles nur dann dem Evangelium gemäsz, wenn es auf die Ehre Gottes und die Rettung des Menschen hin gerichtet ist. Diaconiebezogene Theologie und Soteriologie gehören deshalb zusammen” (118).

⁵¹ Vgl. bv. het schema van R. Zerfaß bij Haslinger, 346.

kenis en implicaties van zijn uitspraken daarover niet altijd even duidelijk lijken te zijn in de huidige kerkelijk praktijk, analyseer ik nu, mede ter nadere adstructie van mijn bepaling van pastoraat als 'dimensie' van kerk-zijn, hoe het Concilie zich uit over de zending van de kerk.

Wanneer het Concilie over de zending van de kerk spreekt, bezigt het – afgezien van andere concepten – twee woordgroepen om wezenlijke aspecten ervan te verduidelijken: pastoraat / pastoraal enerzijds en apostolaat / apostolisch anderzijds. Het hanteert ze op twee niveaus die nauw met elkaar samenhangen, elkaar veronderstellen en niet van elkaar te scheiden zijn. Het eerste niveau is dat van de zending van de kerk in haar geheel, haar aanwezigheid en actie in de wereld. Aan die aanwezigheid en actie als zodanig is het conciliedocument *Gaudium et spes* (GS) gewijd. Het heet uitdrukkelijk *Pastorale constitutie over de kerk in de wereld van deze tijd*. De constitutie wordt 'pastoraal' genoemd "omdat zij, steunend op de beginse-len van de leer, de houding van de Kerk wil uitdrukken ten aanzien van de wereld en de mensen van vandaag".⁵² Die houding is er een van diepe innerlijke betrokkenheid, solidariteit, dienstbaarheid in dialoog, medewerking en hulp, zorgzame en zorgvuldige behartiging van het heil van mensen (GS 1). Aldus, in deze houding van pastorale zorg, vervult de kerk haar zending die erin bestaat "onder de leiding van de Trooster, de Geest, het werk van Christus zelf voort te zetten, die in de wereld kwam om getuige te zijn voor de waarheid, om te redden en niet om te oordelen, om te dienen en niet om gediend te worden" (GS 3). De opdracht dit dienstwerk van Christus voort te zetten geldt alle geledingen van de kerk, ook de leken. Zij hebben de zending niet alleen in hun persoonlijke leven maar ook in hun beroep en door hun maatschappelijke inzet de pastorale opdracht van de kerk te vervullen.⁵³ Op dit eerste niveau is ook gesitueerd wat in andere conciliedocumenten, o.a. in de Dogmatische Constitutie over de Kerk *Lumen Gentium*, gezegd wordt over de zending van de kerk als gemeenschap van geloof, hoop en liefde, als het éne volk van God (LG 8-9). "Alles wat over het volk van God gezegd werd, is op gelijke wijze tot de leken, de religieuzen en de geestelijkheid gericht" (LG 30). In navolging van Christus, de Goede Herder en Opperreer van de herders (LG 6), zet de kerk in haar pastoraat Zijn dienstwerk voort door middel van het werk van al haar geledingen.

52 GS, noot 1 bij de Inleiding. Citaten uit conciliedocumenten zijn ontleend aan: Katholiek Archief (1967), *Constituties en Decreten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie*, Amersfoort: Katholiek Archief.

53 GS 43: "Geboden is dus, dat er geen verkeerde tegenstelling wordt geschapen tussen het beroepswerk en sociale werk enerzijds en het godsdienstige leven anderzijds. De christen die zijn tijdelijke plichten verwaarloost, verwaarloost zijn plichten tegenover zijn naaste, ja tegenover God zelf en brengt zijn eeuwig heil in gevaar"; GS 40: "Bij het nastreven echter van haar eigen heilsbestemming deelt de Kerk niet alleen het goddelijk leven aan de mens mee, maar van hieruit laat zij haar licht in zekere zin vallen over de gehele mensheid, met name vooral doordat zij de waardigheid van de menselijke persoon geneest en verheft, de banden van de menselijke gemeenschap verstevigt en aan de dagelijkse wereldlijke activiteiten van de mensen een diepere zin en betekenis geeft. Zo gelooft de Kerk, via haar ledematen afzonderlijk én via haar gemeenschap als totaliteit, er veel toe te kunnen bijdragen om de mensheid en haar geschiedenis meer menselijk te maken".

Alle activiteiten nu die door de leden van de kerk verricht worden met het oog op het doel van de kerk worden door het Concilie aangeduid met het (destijds) gangbare woord 'apostolaat', zo o.m. in het Decreet over het Lekenapostolaat *Apostolicam actuositatem* (AA). Hoewel het Concilie dit woord met name gebruikt met het oog op de rol die de 'leken' toekomt in de behartiging van de zending van de kerk, doet het dat pas nadat het met nadruk gesteld heeft dat de apostolische opdracht intrinsiek gegeven is in de christelijke roeping als zodanig.⁵⁴ Het apostolaat van de leken is immers "een deelneming aan de heilszending zelf van de Kerk. Tot dit apostolaat zijn allen door de Heer zelf door doopsel en vormsel opgeroepen" (LG 33).⁵⁵

Terwijl dus in de kerk enerzijds sprake is van eenheid van zending, kent zij anderzijds verscheidenheid van bediening (AA 2). Deze verscheidenheid van bediening vormt het tweede niveau waarop het Concilie zich uitspreekt over de pastorale / apostolische aard en taak van de kerk. Het is het niveau van de onderscheiden taken van de geledingen binnen de kerk: dat van de dienst van de gewijde ambtsdragers enerzijds en de hen rechtmatig toekomende dienst van de leken anderzijds. In de voortzetting van het werk van Christus hebben de gewijde ambtsdragers – de bisschoppen, en onder hun leiding hun medewerkers de priesters en diakens – een eigen taak die het Concilie kenmerkt als "een waarachtige dienst die in de heilige boeken met nadruk 'diaconie' of dienstwerk wordt genoemd" (LG 24). Als opvolgers van de apostelen delen zij in de 'apostolische' opdracht in woord en daad van Christus' heilswaarheid te getuigen (LG 17). Zoals de apostelen als pastores, herders aangesteld, behartigen zij het apostolisch dienstwerk door zich te kwijten van een drievoudige taak overeenkomstig het profetisch, priesterlijk en koninklijk ambt dat Christus van zijn Vader ontving (LG 31). Christus' drievoudig ambt vervullen zij als verkondigers van het evangelie en als met het gezag van Christus beklede leraren (hun 'leerambt'), als bedienaren van de sacramenten (hun 'heiligingstaak') en als herders van de kerkgemeenschap die hun is toevertrouwd (hun 'bestuurstaak').⁵⁶ In de uitvoering van deze taken kwijten zij zich van hun apostolische en herderlijke opdracht.⁵⁷

54 AA 2: "De kerk is gesticht, om alle mensen deel te doen hebben aan verlossing en heil en door hen de gehele mensheid metterdaad tot Christus te brengen, door de uitbreiding van het rijk van Christus over de gehele aarde tot glorie van God, de Vader. Iedere activiteit van het mystieke lichaam die zich dit doel stelt, noemt men apostolaat en de Kerk verricht dit apostolaat door al haar leden, zij het elk op een nadere wijze; de christelijke roeping is namelijk krachtens haar aard tegelijk een roeping tot het apostolaat".

55 AA 2: "Verenigd in het volk van God en in het éne lichaam van Christus onder één hoofd opgenomen, zijn de leken, wie zij ook mogen zijn, geroepen als levende ledematen aan de uitbouw van de Kerk en haar steeds grotere heiliging al de krachten te besteden die zij van de goedgunstigheid van de Schepper en de genade van de Verlosser ontvangen hebben".

56 AA 2: "Aan de apostelen en hun opvolgers heeft Christus de opdracht toevertrouwd om in zijn naam en door zijn macht te onderwijzen, te heiligen en te besturen".

57 LG 20: "De bisschoppen hebben dus [...] de dienst van de gemeenschap op zich genomen; in de plaats van God besturen zij de kudde waarvan zij de herders zijn, als verkondigers van de leer, priesters van de gewijde eredienst en bedienaars van het bestuur". De herderlijke zorg van de bisschoppen beperkt zich overigens niet tot de leden van de kerk. Als diakonos/pastor moet hij "door gebed, prediking en alle soorten van liefdewerk zorg dragen zowel voor hen als voor degenen die nog niet tot de éne kudde behoren: allen moet hij beschouwen als hem in de Heer aanbevolen", LG 27.

Maar zij doen dat niet als exclusieve 'eigenaars' van die opdracht, zij doen dat slechts op de hen toekomende wijze, overeenkomstig hún bediening. Immers: door hun doopsel zijn ook de 'christengelovigen' (de leken) werkelijk "deelachtig geworden aan het priesterlijk, profetisch en koninklijk ambt van Christus" en vervullen zij "een eigen taak in de zending van het gehele volk van God in de Kerk en in de wereld" (AA 2).⁵⁸ Onverlet de op grond van hun wijding aan de ambtsbedienaren toekomende bevoegdheden komen aan de leken rechtmatig de opdracht toe getuigen van Christus (martyria) en verkondigers van het Evangelie (kerugma) te zijn (LG 35; AA 6), op grond van het algemeen priesterschap bij te dragen aan de heiliging van de kerk en van de wereld (leiturgia) (LG 10,34; AA 6), de apostolische en herderlijk taak van de kerk (apostolaat / pastoraat) in de wereld te verwerkelijken (LG 3,6; AA 7).⁵⁹ Het zegel echter van alle activiteiten die de verwerkelijking van de zending van de kerk tot doel hebben zijn – zo zegt het Concilie (AA 8) – de werken van naastenliefde (in onze termen: diakonia), want Christus zelf heeft die als tekenen van zijn messiaanse zending willen beschouwen: "Gaat aan Johannes zeggen wat gij hoort en ziet: blinden zien en lammen lopen, melaatsen genezen en doven horen, doden staan op en aan armen wordt de Blijde Boodschap verkondigd" (Mt.11:4-5).⁶⁰

Ter aanduiding van de dimensie die ik in dit onderdeel voor ogen heb dienen zich dus twee begrippen aan: pastoraat en apostolaat. Van deze twee omvat 'apostolaat' de drie eerder genoemde dimensies martyria-kerugma, leiturgia, diakonia. Het begrip 'pastoraat' is specifiek: het duidt enerzijds de betrokken, dienende, zorgende 'houding' aan die de kerk wil / moet aannemen in haar verhouding tot de wereld en de mensen van vandaag, en slaat anderzijds op de 'herderlijke taak' die zij op grond van haar zending heeft te vervullen. Daarom geef ik ter aanduiding van deze dimensie van kerk-zijn de voorkeur aan het woord 'pastoraat' en noem ik deze dimensie: de pastorale

58 LG 31: "Onder de naam leken verstaan wij hier alle christengelovigen buiten de leden van het wijdingspriesterschap en van de door de Kerk erkende religieuze staat; de christengelovigen namelijk die, door het doopsel in Christus ingelijfd, tot volk van God opgericht en aan het priesterlijk, profetisch en koninklijk ambt van Christus op de hun eigen wijze deelachtig zijn en diensgevolge voor hun deel de zending van het hele christenvolk in de Kerk en in de wereld uitoefenen".

59 Wanneer de Congregatie voor de Clerus in haar Instructie van 4 augustus 2002 *The Priest, Pastor and Leader of the Parish Community* ter verheldering van de identiteit van de priester in par. 23 opmerkt: "In her desire to clarify terminology that might occasion confusion, the Church exclusively reserves certain expressions connoting "potestas capitis" to priests – 'pastor', 'chaplain', 'director', 'co-ordinator' and other equivalents", dient deze restrictie zo verstaan te worden dat zij slechts slaat op het officieel 'bestuurlijke' aspect van pastoraat voor zover voorbehouden aan gewijde ambtsdragers. Onverlet blijft dat aan leken medewerking in het pastoraat rechtmatig toekomt op grond van het feit dat zij delen in wat genoemd wordt 'het koninklijk ambt van Christus'. In déze niet formeel ambtelijke zin zijn ook zij 'pastores' zoals ze 'apostelen' zijn.

60 Onder de liefdewerken rekent het Concilie niet slechts "barmhartigheid voor armen en zwakken, caritatief werk en onderlinge hulpverlening in alle menselijke noden", maar ook en vooreerst: voldoen aan de eisen van rechtvaardigheid "opdat men niet als een gift van naastenliefde aanbiedt, waartoe men reeds op grond van rechtvaardigheid verplicht is", en: niet alleen het wegnemen van de gevolgen van de ellende, "ook de oorzaken ervan dienen te worden weggewomen" (AA 8).

of 'poimenische' (van het Griekse woord 'poimen', herder; pastoraat is herderlijke zorg). Maar hoe men deze dimensie ook noemt, mijn analyse voert mij tot de conclusie dat mensen die diaconaal handelen, pastoraal werk dan wel apostolaatswerk verrichten in de bovenomschreven betekenis. Draggers van diaconie zijn tevens subjecten van pastoraat en apostolaat.⁶¹

2.3 Diaconie en verkondiging

Pastoraat wordt gemeenlijk in heel algemene zin verstaan als behartiging van het geloofsleven van mensen, als die activiteit waardoor de gelovigen geholpen worden hun ervaringen en zoeken op het gebied van geloof c.q. levensbeschouwing te verdiepen.⁶² Zo verstaan is pastoraat identiek aan geloofsbevordering. Apostolaat is van oudsher en wordt gewoonlijk nog stringenter in de zin van geloofsbevordering verstaan: het heeft de connotatie van 'beking'. Onder de titel van apostolaat krijgt liefdadigheid dan gemakkelijk een instrumentele rol toegekend: het dient als middel voor 'geloofsverbreiding' (in hedendaags woorden: evangelisatie, kerkplanting). Wanneer diaconie in déze zin als pastoraat of apostolaat wordt opgevat is dat echter radicaal strijdig met wat bedoeld wordt als diaconie 'de dienst van de liefde' genoemd wordt. Als liefdesdienst heeft diaconie geen ander direct doel dan het leven en de waardigheid van de ander te dienen. Als zodanig is het geen 'bekeringswerk', geen uitdrukkelijke verkondiging van het Woord Gods. In *Deus caritas est* wordt beklemtoond: de naastenliefde mag "geen middel zijn voor wat men tegenwoordig aanduidt als proselitisme. De liefde is om niet. Ze wordt niet beoefend om er andere doelen mee te bereiken" (30). En verder: "Wie in de naam van de Kerk liefdadigheid beoefent, zal nooit proberen de ander het geloof van de Kerk op te dringen. Hij weet dat de liefde in haar zuiverheid en onbaatzuchtigheid het beste getuigenis is voor de God waarin wij geloven en die ons tot liefde brengt. De christen weet wanneer het tijd is om over God te spreken en wanneer het beter is over Hem te zwijgen en eenvoudigweg de liefde te laten spreken. Hij weet dat God liefde is (vgl. 1Joh 4,8) en dat Hij juist dan aanwezig is als er alleen maar liefde in praktijk wordt gebracht" (31).

Als het zó met diaconie gesteld is, welke zin kan het dan hebben diaconie onder het gezichtspunt van verkondiging te bespreken? Verkondiging is toch uiteraard gericht op 'geloofsverbreiding'? In het licht van het voorafgaande kan deze vraag als volgt beantwoord worden. Een eerste antwoord is vervat in het boven gegeven citaat uit *Deus caritas est*: de liefde in haar zuiverheid en onbaatzuchtigheid is het beste getuigenis voor de God die in ons de liefde wekt waarin wij geloven. Diaconie is 'martyria': wie diaconaal handelt legt al doende getuigenis af van de levenschenkende en gemeenschapvormende liefde van God. Vandaar dat in het Ad Limina rapport 1998

61 Zie in dit verband tevens: Klinger 1990: 123-126 over de leden van het Volk Gods als dragers van de ambten van Christus, en 129-134 over de evangelisering als ambt van de leken, met verwijzingen naar LG 9, 10, 12, 14, 16; AG 15; LG 32, 33, 35, 40. Zie voor de relatie tussen pastoraat en diaconie de korte schets in Crijns 2004: 325-330.

62 Zie voor omschrijvingen van pastoraat Crijns 2004: 325, verwijzend naar o.m. Groener 2003 en Heitink 1993.

van de Nederlandse Bisschoppenconferentie gezegd werd: diaconie is verkondiging metterdaad. Zo gezien is diaconie echte 'evangelisatie', niet in de zin van kerkplanting maar in deze zin dat in het diaconale handelen de Blijde Boodschap inderdaad levende werkelijkheid blijkt te zijn.

De vraag kan echter nog op een heel andere manier beantwoord worden. Het heeft zin diaconie onder het gezichtspunt van verkondiging te gezien omdat dan duidelijk kan worden dat God zich openbaart in de armen: zij getuigen in hun armoede en lijden van de aanwezigheid van de arme en lijdende Dienaar Gods, zij verkondigen dat en waar God te vinden is, in hun naakte bestaan herinneren zij de kerk aan het Evangelie waarvan zij leeft en dat zij te dienen heeft. Daarom kon Makarios van Egypte zeggen dat het onmogelijk is anders dan door de naaste gered te worden; daarom noemde Gregorius van Nyssa de armen de poortwachters van het Godsrijk. Zij dagen de kerk uit waarachtig 'koinonia' te zijn.

In de moderne westerse theologie en in de Latijns Amerikaanse theologie van de Bevrijding is hetzelfde gezegd met behulp van het woord 'sacrament': de naaste is sacrament van Godsontmoeting omdat een daad van liefde jegens de naaste een daad is die aan God verricht wordt. In zijn beroemde boek *Theologie van de bevrijding* citeert Gustavo Gutiérrez de Franse theoloog Yves Congar: "Er is een uitzonderlijke realiteit, die als paradoxaal teken van God dienst doet en ten opzichte waarvan de mensen hun diepste gezindheid kunnen tonen: dat is de Naaste. Het sacrament van de Naaste!" (Gutiérrez 1989: 187). Gutiérrez merkt hierbij op: "De lootjesverkoper die uitroept: 'de kans van uw leven' [...] heeft eigenlijk zoveel van God in zich. Maar ieder mens is een lootjesverkoper, die ons 'de kans van ons leven' aanbiedt: onze ontmoeting met die God, die diep in ieder mens aanwezig is" (187). Als het nu waar is, en van deze waarheid getuigt heel de christelijke traditie, dat wij de Heer in het bijzonder ontmoeten in de armsten, in wie niet gezien, niet geacht worden, niet tellen, geen naam mogen hebben, als het inderdaad zo is dat wie de armen niet eert God niet eert – dan zijn de armen 'sacrament' bij uitstek. Zij zijn niet een 'middel', geen instrument om tot God te naderen, maar incorporeren het Woord dat God tot ons richt: bemin de armen als je naasten, breng ze de eer die hen toekomt, want zo eer je Mij. Het gaat daarbij om authentieke liefde 'om godswil', dat wil zeggen: omwille van hun onaantastbare beminnesswaardigheid als mens, de heiligheid die ze voor God hebben. Van Paus Paulus VI citeerde kardinaal J. Landázuri Ricketts daarom aan het slot van de Latijns Amerikaanse bisschoppenconferentie van Medellín de uitspraak: "De armen zijn het sacrament van Christus".⁶³

63 Cl. Boff (1989), *Optie voor de armen*, Averbode/Apeldoorn: Altiora, 13. Vgl. T. Noble (2009), *Keeping the Window open. The Theological Method of Clodovis Boff and the Alterity of the Poor*, proefschrift VU Amsterdam (niet in handelseditie verschenen). In deze studie laat Noble aan de hand van het onderscheid tussen 'idool' en 'icoon' zien hoe in de theologie van Boff voor armen de ruimte gecreëerd wordt om 'sacrament' van Christus te zijn: een bevoorrechte plaats voor ontmoeting met de God van de armen.

Zoekend naar de relatie tussen diaconie en verkondiging komen we weer uit bij het thema van de sacramentele aard van de diaconie. Dat verdient verdere uitdieping, en dat zal in de volgende paragraaf gebeuren. Op dit moment blijven we nog even bij de kwestie van de verhouding tussen diaconie en verkondiging, waar Bert Hoedemaker in *Barmhartigheid en gerechtigheid* enkele prikkelende gedachten over heeft geformuleerd onder de titel 'Getuigenis en dienst (diaconaat en zending)' (Crijns 2004: 312-318). Hoedemaker begint zijn verhandeling met erop te wijzen, dat men op voorhand twee vragen heel duidelijk moet onderscheiden: de vraag naar de verhouding tussen zending en diaconaat ('diaconie' in katholieke kring) enerzijds en die naar relatie tussen getuigenis en hulpverlenend handelen anderzijds. "Als men deze vragen laat samenvallen, heeft men immers de knoop al doorgehakt: getuigenis hoort dan bij zending, en 'gewoon' handelen bij diaconaat. Maar zo eenvoudig is het – helaas of gelukkig – niet" (312). Voor een goede behandeling van de vragen is daarom begripsverheldering dienstig.

Eerst wat betreft diaconaat/diaconie. Diaconie wordt veelal verstaan als een zaak van 'geen woorden maar daden'. Zo verstaan zou dus aan de daad van de diaconie nog het woord (van het getuigenis) moeten worden toegevoegd. Hoedemaker voert aan dat deze denkwijze onjuist is: spreken is ook een daad, en daden zijn ook verbaal. En dus geldt: "Het is van cruciaal belang voor diaconaat opmerkzaam te zijn op de betekenissen die impliciet in het handelen aanwezig zijn. Hulpverlenende handelingen dragen altijd bepaalde woorden met zich mee; zij hebben geen vrij zwevende, altijd gelijke betekenissen" (313). Onjuist is dan ook de opvatting dat diaconie precies tot specifiek 'diaconie' gemaakt wordt met behulp van de evangelische inspiratie, alsof de handelingsdoelen in zichzelf 'neutraal' zouden zijn en geen 'betekenis' in zich zouden bergen.

Dan wat betreft getuigenis/zending. Daarvoor lijkt de geschikte leuze te zijn: 'geen daden maar woorden'. Maar een getuigenis dat daadloos zou zijn "is net zo min voorstelbaar als dienstverlening die niet wezenlijk verbonden is met woorden en betekenissen" (315). Diaconie en verkondiging/getuigenis zijn dus nauw ineens verstrengeld. In vroeger tijden kon men er wel een helder onderscheid tussen maken, in onze moderne tijd bewegen ze zich steeds dichter naar elkaar toe. "Ideaaltypisch kan men nog wel getuigenis en dienst als dimensies van kerk-zijn onderscheiden; een dergelijke onderscheiding dient dan echter niet om verschillende werksoorten te rechtvaardigen maar om de blijvende onmisbaarheid van deze oer-woorden bij het spreken over missionaire en diaconale presentie in de wereld te benadrukken" (316).

De conclusie die uit deze schets van de interne samenhang tussen getuigenis en dienst kan slechts zijn: pleidooien voor een diaconie zonder 'verhaal' is een reductie. In mijn woorden: als we in onze seculiere samenleving zeggen "Het komt op de daad aan, hoe concreter hoe beter" is dat begrijpelijk en vaak ook geboden, maar lopen we het risico dat we de intrinsieke religieuze waarde van het diaconale handelen niet honoreren. (En ik voeg hieraan toe: zo is het ook indien men zegt: "Eerst geloven, daarna komt de daad"). Betekent dit nu, dat diaconie tekort schiet wanneer zij niet direct gepaard gaat met het getuigenis van het geloof? Nee, zegt Hoedemaker. Theologisch

gezien geschiedt diaconaal handelen immers en dient het te geschieden in eschatologisch perspectief: als een vooruitgrijpen op de eindtijdelijke realiteit van heil en verlossing. "Werken van barmhartigheid hebben door de eeuwen heen, min of meer zichtbaar, dit kenmerk behouden: in hun opperste concreetheid en menselijkheid beogen zij het eschaton direct present te stellen. Zo gezien heeft diaconaat een principiële meerwaarde boven alle vormen die men heeft uitgevonden en ooit zal uitvinden voor zending, evangelisatie, verkondiging en getuigenis" (317-318). En hoe staat het dan met het getuigenis? "Paradoxaal uitgedrukt: het is juist het getuigenis – het expliciet maken van de betekenisamenhang waarin het diaconaal handelen plaatsvindt – dat de eschatologische meerwaarde van het diaconaat boven het getuigenis bewaakt en behoedt" (318). In mijn woorden: het getuigenis verkondigt dat volgens het christelijk geloof het 'gewone' verheven is en het 'verhevene' gewoon, zij ontwaart eredienst in wat mensen in liefde voor anderen doen, honoreert dat naar de diepste betekenis en is aldus zelf eredienst. Het is mijns inziens precies deze relatie tussen getuigenis en diaconie die aan de orde is wanneer we over diaconie als 'sacramenteel' spreken.

3 Diaconie – sacrament van Gods liefde

In de eerste etappe van onze zoektocht kwamen we Haslinger tegen. We vernamen van hem dat diaconie gekenmerkt wordt door een sacramentele structuur. Hij werkt dat in zijn studie niet diepgaand uit. Voor onze zoektocht naar een visie op diaconie die de inzet voor noodlijdende naar zijn intrinsieke waarde honoreert is dit inzicht echter van groot belang. Daarom graaf ik nu wat dieper om te zien wat er achter / onder zit.

Dat diaconie gekenmerkt wordt door een sacramentele structuur, is een 'gelovige' waarneming. In het licht van het geloof wordt de meest elementaire mensendienst gewaardeerd als sublieme dienst aan God, een kwalificatie die de kerk er aan geeft in het licht van haar geloof in Gods openbaring in Christus, de arme en lijdende dienaar (Fil.2:6-11).⁶⁴ Als zij dat doet, doet zij drie dingen: a) belijden dat God zich in de armen openbaart, want zij ontwaart in de armen en lijdenden de arme en lijdende Christus; b) erkennen dat in al wie liefdedienst aan armen verricht Gods liefde werkzaam is en openbaar wordt; c) aanvaarden dat zij aldus zelf van God de genade ontvangt in Zijn gemeenschap te mogen leven. Wanneer de kerk zich voor deze gave ontvankelijk toont, aanneemt en in wederdienst beantwoordt, voegt zij zich naar Gods sacramentele heilseconomie en maakt zij die openbaar door haar getuigenis en handelwijze.

⁶⁴ Dat geloof in God, de Vader van Jezus Christus, en liefdedienst aan de noodlijdende medemens wezenlijk met elkaar verbonden zijn, getuigt ook de Jakobusbrief: omdat God degenen die in de ogen van de wereld arm zijn heeft uitgekozen om rijk te zijn in het geloof en om erfgenamen te zijn van het koninkrijk dat hij beloofd heeft aan wie hem liefhebben, daarom is een geloof zonder liefdesdaden 'dood' zoals het lichaam dood is zonder ziel (Jak.2:5, 14-17, 26). Op grond van dit geloof bezwoer de kerkvader Gregorius van Nyssa de christenen van zijn tijd: "Veracht de vernederden niet als bezaten zij geen enkele waardigheid: zij hebben het gelaat van onze verlosser aangenomen. Want Hij heeft hen in zijn liefde tot de mensen zijn eigen gelaat verleend" (Brox 1988).

Diaconie 'sacramenteel' waarderen, dat doet in ieder geval Van den Bossche in zijn theologische reflectie over een voorbeeldige praktijk van 'presentie' in het Utrechtse Buurtpastoraat (Baart en Vosman 2003: 45-60). Het gebeuren waarvan pastor Anne in haar verhaal verslag doet kwalificeert hij als "onwillekeurig sacramenteel" – 'onwillekeurig' omdat het sacramentele karakter van presentie niet door pastor Anne en de andere personen in de gegeven dramatische situatie wordt 'gemaakt'. Van den Bossche onderkent in de notie 'presentie' meerdere diepere dimensies "waarin telkens het andere van onszelf verschijnt": aanwezigheid, waarheid, het aanbieden van een relatie in het 'nú-moment', "de 'tegenwoordige' (= aanwezige) tijd die het subject nooit zelf kan grijpen [...] maar slechts kan ontvangen van elders als gave van de tijd. Welnu, de grond van deze betekenissen van presentie vinden we in haar gavekarakter: een gave is wat we van elders krijgen. En de aanwezigheid, de waarheid en het nu 'geven zich' als een present(je), komen van elders, zonder dat ik er greep op heb. [...] En meteen wordt presentie 'onwillekeurig sacramenteel': in het presentje meldt zich de echte a/ Ander, het zichtbare wordt er een mediatie van het onzichtbare" (47, noot 2). Het gebeuren van de presentie vraagt er in zichzelf om in het licht van het geloof als sacramenteel gewaardeerd te worden: "Het is mijn overtuiging dat echte presentie in feite altijd sacramentele presentie is, teken van God" (53).

Bij deze kwalificatie van presentie als sacramenteel, d.w.z. 'teken van God', plaats ik een kanttekening aan de hand van het onderscheid dat Moyaert in *De mateloosheid van het christendom* maakt tussen teken en symbool. Niet alle tekens zijn symbolen, symbolen zijn een bepaald soort tekens. "Tekens richten de aandacht op zichzelf om die vervolgens onmiddellijk van zich af te wenden en door te verwijzen. Tekens staan voor iets anders en worden gebruikt om iets anders kenbaar, zichtbaar en toegankelijk te maken. [...] Een teken stelt iets aanwezig in zijn afwezigheid" (112). Datgene wat verwijst naar iets anders, iets / iemand anders aanwezig stelt, wordt 'betekenaar' genoemd. Zo kan bv. voor Leonardo Boff een sigarettenpeukje achter in de la van zijn bureau, de laatste sigaret die zijn vader rookte, betekenaar zijn van zijn vader: "Meer dan in andere mogelijke tekens blijft zijn vader in deze rest voortleven en krijgt de ziel van het dode lichaam een tastbare tegenwoordigheid, al kan men niet beweren dat men in dit peukje de vader van Boff kan herkennen" (111). Boff kwalificeert deze rest, dit relikwie, als 'sacramenteel' teken van zijn vader: "Het is een sacrament".⁶⁵

Op dit punt brengt Moyaert zijn onderscheid tussen teken en symbool in. Het sigarettenpeukje is ongetwijfeld een teken: "Het peukje is een lichtpunt zonder dat dat daarin te zien is; het is de belichaming van een onzichtbaar licht" (112). Maar dat wil niet zeggen, dat het ook een sacrament is. Een sacrament is immers een *symbolisch* teken en het fundamentele onderscheid tussen teken en symbool heeft betrekking "op de aard van de relatie tussen betekenaar en betekende werkelijkheid. Bij niet-symbolische tekens is deze relatie eerder extrinsiek, bij symbolen intrinsiek. [...] een symbool is

65 L. Boff (1983), *Sacramenteel leven en denken*, Averbode/ Apeldoorn: Altiora, 26.

des te krachtiger naarmate wat erin betekend wordt als het ware onlosmakelijk vastzit aan het teken waarin en waardoor het wordt uitgedrukt. De kracht van symbolen moet dan worden gemeten aan het meer of minder onvervangbaar zijn van het materiële substraat van een teken" (113). Dat Boff over het sigarettenpeukje als 'sacrament' spreekt is volgens Moyaert te begrijpen in het licht van "de visie van Augustinus voor wie al het zichtbare een sacramenteel teken kan worden, dat wil zeggen, een tastbare aanwezigheid van een onzichtbare heilswerkelijkheid die het zichtbare doordringt van een ongrijpbaar mysterie. [...] Maar zelfs al zou Boff teruggrijpen naar de oorspronkelijke, nog niet door rationalisering getekende betekenis en draagwijdte van de term sacrament, dan nog is zijn gebruik van deze term onjuist. Een relikwie is als zodanig immers nog geen sacrament. Zij kan pas een heiligende waarde krijgen op grond van gewijde handelingen die worden verricht in naam van een heiligende instantie die een gemeenschap sticht en overstijgt" (112).

Met deze uiteenzetting van Moyaert voor ogen zie ik nu het betoog van Van den Bossche. Wanneer hij presentie als sacrament waardeert is dat niet zomaar omdat presentie voor hem of (wellicht) ook voor de pastor of voor de moslimkinderen 'teken van God' is; er zijn immers vele tekens die naar God verwijzen voor wie dat zo zien wil. Presentie is als sacrament te kwalificeren wanneer ze de kwaliteit van *symbolisch* teken heeft, d.w.z. wanneer er sprake is van een *intrinsieke relatie* tussen presentiebeoefening (het 'materiële substraat' in de termen van Moyaert) en de aanwezigheid van de afwezige God. Van den Bossche onderkent deze intrinsieke relatie waar hij in de verschillende dimensies van presentie het verschijnen van 'het andere van onszelf' als gave ontwaart. Daarom, vanwege deze intrinsieke relatie, is menselijke presentie als sacrament, als 'werkzaam teken' van Gods presentie te waarderen, als een menselijk gebeuren dat uit eigen aard 'heiligend' werkt.

Hiermee in tegenspraak lijkt nu te zijn dat volgens Moyaert presentie deze heiligende waarde pas krijgt 'op grond van gewijde handelingen die worden verricht in naam van een heiligende instantie die een gemeenschap overstijgt en sticht'. De verleiding is nu groot deze uitspraak zó te verstaan: gewijde handelingen zijn die welke verricht worden door officieel 'gewijde' bedienaren, en de heiligende instantie namens wie ze verricht worden is de heilige kerk die de concrete gemeenschap overstijgt en doet bestaan. Maar deze interpretatie is onjuist. Ten eerste: de gewijde handelingen (zeg: de sacramenten) zijn niet van de bedienaar, maar van de kerk, dat wil zeggen: van de geloofsgemeenschap, van het Volk Gods. Ten tweede: de kerk 'maakt' de gewijde handelingen (zeg: de sacramenten) niet op eigen gezag, maar heeft ze ontvangen. De heiligende instantie die gemeenschap / presentie overstijgt en sticht is God. Het handelen waardoor presentie een heiligende waarde krijgt geschiedt uit kracht van déze 'instantie', uit de kracht van Gods heilige, heiligende Geest. Dat handelen is 'gewijd' omdat Gods zelfgave daarin werkzaam wordt, God zich daarin present stelt, de Aanwezige is. De relatie tussen menselijke presentie en goddelijke aanwezigheid is intrinsiek: het teken waardoor Gods aanwezigheid wordt aangeduid bewerkt die aanwezigheid. Daarom kan en moet presentie 'sacrament' genoemd worden.

Mijns inziens geldt hetzelfde voor diaconie: in menselijke daden van 'minstendienst' wordt Gods aanwezigheid onder de mensen in Christus Die naar daadwerkelijk 'betekend', is de Afwezige werkzaam aanwezig. Omdat de relatie tussen een menselijke daad van minstendienst (de 'betekenaar') en Gods werkzame aanwezigheid (de betekende werkelijkheid) naar christelijke overtuiging intrinsiek is, kan en moet die daad als 'sacrament' gewaardeerd worden. Wat christenen, wat de kerk naar haar aard en zending te doen staat is dus dit: getuigen, het Woord bij de daad voegen – overeenkomstig de door Van den Bossche geciteerde omschrijving die Augustinus van het sacrament gaf: "'Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum' (het woord gaat binnen in de 'grondstof' en het sacrament ontstaat)" (59, noot 7).⁶⁶ In gelovig perspectief wordt wat simpelweg elementair menselijk is (bekkernis om de mens in nood: de 'grondstof') als werkzaam teken van Gods heil gekwalificeerd. Wie metterdaad omziet naar medemensen in nood verricht een door God gewijde handeling, die handelt sacramenteel.

In deze lijn redeneert overigens ook de Commission Théologique Internationale (2003: 58-107). In haar beschouwingen over het sacramentele ambt van de permanente diaken erkent zij – zonder verwijzing overigens naar Augustinus – datgene wat mensen in feite in hun 'diaconale handelen' al doen als 'element' van Gods heilshandelen, benoemt zij dat handelen naar zijn intrinsieke waarde en bevestigt zij die in het licht van het geloof, verlicht door Gods Woord. De Commissie wijst er op, dat de herinvoering van het permanente diakonaat door Vaticanum II niet alleen werd ingegeven door overwegingen van praktische aard, namelijk om te voorzien in de actuele pastorale nood van geloofsgemeenschappen. De intentie van het Concilie was het óók door handoplegging diegenen te bekrachtigen die al een waarlijk diaconale dienst (ministère) verrichten, degenen door de sacramentele genade te bevestigen die reeds het diaconale ambt vervullen of er het cha-

66 F. van der Meer (20084), *Augustinus de zielzorger. Een studie over de praktijk van een kerkvader*, Kampen: Kok, vertaalt: "een woord komt bij een element en het wordt sacrament" (275). Gezien de context kan men voor 'element' lezen: 'ding'. Van der Meer schrijft: "Myriaden om hun stoffelijkheid geringe schepselen delen, omdat zij tekenen zijn, toch ten allerleste in enig opzicht in de goddelijke volmaaktheid, ja, in de binnengoddelijke verhoudingen; daarom zijn zij waar, schoon en goed; en ook de samenhang der vergankelijke dingen beeldt de hogere betrekkingen van de onvergankelijke dingen uit. [...] Vandaar, dat de uiteindelijke raison d'être der dingen neerkomt op dit éne, de goddelijke natuur in de uiterste beperking uit te drukken, en als zodanig een teken en gelijkenis, *similitudo*, van een bedoeling Gods. Of, concreter gezegd, en meer in den stijl der Openbaring, dat wil zeggen geschiedkundig: suggestie van een element uit de economie des heils" (278-279). Zo kunnen alle 'dingen', "winden, zee, aarde, vogels, vissen, vee, bomen, mensen" (260) met heilige betekenis geladen 'figuren' worden, tot tekenen dienen die "zonder meer sacramenten" heten (276). Bij deze 'ding-lijke' opvatting van het woord 'element' dient echter mijns inziens in acht te worden genomen dat, anders dan in de middeleeuwse gedachtegang "voor den kerkvader in het sacramentele symbool betekenis en functionaliteit niet gescheiden zijn. In dezen zou hij zich beter verstaan met de huidige psychologen die in de symboolactiviteit niet zozeer op een van beide, als wel op het éne vitale moment van de handeling-in-haar-geheel den nadruk leggen" (285). Daarom kan in de geest van Augustinus ook diaconie – geen 'ding' maar liefdevol handelen – 'sacrament' genoemd worden. Immers: "Ieder heilig, dat wil zeggen door het spraakgebruik van Schrift of Kerk op de goddelijke dingen betrokken teken, noemt hij sacrament" (275). Welnu: niet bestreden kan worden, dat liefdebetoon aan de naaste in nood in Schrift en Kerk als teken van Gods liefde wordt gewaardeerd.

risma voor blijken te hebben.⁶⁷ De Commissie benadrukt deze laatste intentie vanwege haar belang voor een goed begrip niet alleen van het sacramentele diakenambt, maar ook van het sacrament als zodanig: de herinvoering van het permanente diakenambt dient ter bevestiging en versterking van degenen die in het 'gewone leven de facto al het ambt (ministère) van diaken uitoefenen, en voegt ze meer compleet in in het dienstwerk (ministère) van de kerk.⁶⁸

De grond voor deze sacramentele waardering en bevestiging van wat mensen reeds in feite doen ziet de Commissie in de Incarnatie, de menswording van het Woord, dat God is en door wie alles geschapen is: de Kyrios, de Heer, is aller diakonos.⁶⁹ Wat christen zijn inhoudt, kan en moet in het licht van de zelfopenbaring van God in Jezus Christus bepaald worden: het is deelname aan de *diakonia* door God zelf aan mensen verricht. Deze *diakonia* laat ook zien waarin de voltooiing van de mens bestaat: christen zijn betekent zich naar het voorbeeld van Christus *in dienst stellen* van de ander tot in de zelfverloochening en zelfgave in liefde.⁷⁰ Zo is het dienen, diakonein, geopenbaard als de grondbepaling van christelijk leven; het komt tot uitdrukking in het 'sacramentele fundament' van het christelijk bestaan, in de opbouw van de kerk door de gaven van de heilige Geest (charismata), zoals ook in de zending van de apostelen en – in hun opvolging – van het dienstwerk (ministère) van Evangelieverkondiging, heiliging en bestuur van de kerkgemeenschappen.⁷¹

Ik concludeer: wanneer de kerk in het licht van het geloof diaconie als 'sacramenteel' waardeert, aanvaardt zij de genadegave die God haar schenkt. Als zij dat doet verricht zij 'eredienst' in meerdere zin. Zij eert de armen in hun fundamentele menselijke waardigheid én als degenen in wie God zich openbaart. Zij brengt eer aan al wie om niet, pro Deo, goed doet

67 "[...] Vatican II n'est pas motivé seulement par les difficultés pastorales présentes mais par le besoin de reconnaître l'existence du ministère diaconal dans certaines communautés. Il désire confirmer par la grâce sacramentelle ceux qui exercent déjà le ministère diaconal ou en manifestent le charisme" (86); en onder verwijzing naar het Decreet over de Missieactiviteit van de Kerk *Ad Gentes* 16v wordt opgemerkt dat een van de motieven voor de herinvoering van het permanente diakonaat is: "de fortifier 'par l'imposition des mains transmise depuis les Apôtres' et unir plus étroitement à l'autel 'des hommes qui accomplissent un ministère vraiment diaconal, ou en prêchant la Parole de Dieu, ou en gouvernant au nom du curé et de l'évêque des communautés chrétiennes éloignées, ou en exerçant la charité dans les oeuvres sociales ou charitatives'" (92, cursief van de Commissie).

68 "Enfin, c'est une confirmation, un renforcement et une plus complète incorporation au ministère de l'Église de ceux qui déjà exercent de facto le ministère de diacres" (86).

69 "Le *kyrios* est le *diakonos* de tous" (60)

70 "On peut ainsi saisir, dans une perspective christologique, ce qu'est l'essence du chrétien. L'existence chrétienne est participation à la *diakonia*, que Dieu lui-même a accomplie pour les hommes; elle conduit également à la compréhension de l'accomplissement de l'homme. Être chrétien signifie, à l'exemple du Christ, se mettre au service des autres jusqu'au renoncement et don de soi, par l'amour" (60).

71 "Le *diakonein* s'est révélé comme détermination radicale de l'existence chrétienne, en s'exprimant dans le *fondement sacramentel* [cursief HM] de l'être chrétien, de l'édification charismatique de l'Église, ainsi que de l'envoi en mission des Apôtres et du *ministère* – découlant de l'apostolat – de la proclamation de l'Évangile, de la sanctification et de la direction des Églises" (61).

aan armen en behoeftigen. Zij houdt zichzelf in ere als bewogen door de Blijde Boodschap van Jezus Christus, levend uit zijn Geest. En aldus bewijst zij God alle eer, zo verricht zij waarachtige eredienst, viert zij ware liturgie.

4 Diaconie en caritas: een brede visie

Tot hier gekomen op onze ontdekkingsreis moet ik in de laatste etappe enkele moeilijke hobbels nemen. Ik word uitgedaagd door stevige kritiek op datgene wat ik in het voorgaande heb betoogd in het kader van mijn brede visie op diaconie. De kritiek is tweeeërlei. De eerste komt van de redactie van het oecumenisch handboek diaconiewetenschap *Barmhartigheid en gerechtigheid* en luidt: het begrip diaconie dient beperkt te blijven tot de sociale inzet van kerken en christelijk geïnspireerde individuen en groepen; het dient niet opgerekt te worden in een breed concept. De tweede kritiek komt van John N. Collins: diaconie is blijkens de oudste kerkelijke bronnen helemaal geen liefdewerk / sociale inzet maar een officieel kerkelijk ambt.

4.1 Diaconie: kerkelijk – christelijk of breder?

Naar het oordeel van de redactie van *Barmhartigheid en Gerechtigheid* wordt diaconie in mijn definitie onterecht “verbreed tot het sociale handelen van alle mensen ‘van goede wil’, ongeacht de inspiratie van waaruit ze tot dat handelen komen” (394). Hiertegen worden twee argumenten ingebracht. Het eerste is van morele aard: niet-christenen wensen niet dat hun sociale inzet gekerstend wordt en niet het etiket ‘anonieme christenen’ opgeplakt te krijgen; dat dan zou een vorm van christelijk imperialisme zijn. “Recht doen en ruimte geven aan sociaal handelen vanuit een andere inspiratie dan de christelijke, betekent ook terughoudendheid in het ‘exporteren’ van kerkelijke begrippen” (394). Het tweede argument is van theologische aard: in de brede definitie wordt het begrip diaconie losgemaakt van de traditie waarin het gegrond is, wordt de tak waarop ze zit doorgezaagd. Er blijft dan niets ‘eigens’ over. Maar die eigenheid is er wel degelijk, die zit in de bron waaruit de diaconie put. “Een blijvende verworteling van diaconie in het geheel van de christelijke traditie is van belang voor haar vruchtbaarheid en levensvatbaarheid” (395). Om de eigenwaarde van niet-christenen te honoreren en ter wille van de diaconie zelf moet dus vastgehouden worden aan de ‘christelijkheid’ van haar subject en een breed begrip van diaconie worden afgewezen. In *Barmhartigheid en gerechtigheid* wordt dan ook een vergeleken met eerdere omschrijvingen weliswaar inhoudelijk verruimd maar wat het ‘subject’ betreft begrensde definitie van diaconie gehanteerd: “Onder diaconaat/diaconie verstaan we het handelen *vanuit en door kerken en andere door het evangelie geïnspireerde groepen en bewegingen* dat gericht is op het voorkómen, opheffen, verminderen dan wel mee uithouden van lijden en sociaal-maatschappelijke nood van individuen en van groepen mensen en op het scheppen van rechtvaardige verhoudingen in kerk en samenleving” (392, cursief HM).

Deze stevige theologische kritiek maakt mij eens te meer duidelijk hoe dringend nodig het is opnieuw goed na te denken over diaconie als we ons

de taak stellen dat op zódanige wijze te doen dat inzet voor noodlijdenden naar zijn intrinsiek religieuze aard gehonoreerd wordt. Mijns inziens is het dan uiterst noodzakelijk en vruchtbaar te putten uit onze oereigen christelijke bron. Juist een blijvende verworteling daarin scherpt ons geloofsoog voor de fundamenteel christelijke waarde van het sociale handelen van alle mensen van goede wil, want dan moeten we ons – in het licht van het geloof – afvragen: wat is de waarde daarvan, van alle menselijk doen en laten, van heel de schepping in Gods ogen, coram Deo?

De Commission Théologique International beantwoordde deze vraag gedeeltelijk door te wijzen op het intrinsiek diaconale karakter van het christelijk bestaan en op het sacramentele fundament daarvan: wat christenen in feite in hun handelen ten dienste van noodlijdenden al doen en wat daarin gebeurt wordt door het sacrament van het diakonaat op symbolische wijze gerepresenteerd.⁷² Van den Bossche beantwoordt de vraag in ruimere zin. In het gebeuren dat hij als sacramenteel kwalificeert is sprake van niet-christenen en van een pastor bij wie hij aarzeling bespeurt de naam van God te noemen. Die aarzeling wordt naar hij vermoedt ingegeven door het respect van de pastor voor degenen bij wie zij present is: moslim kinderen. Maar, zo merkt hij op "... moslims zijn net als christenen Godgelovigen, en ik denk daarom dat de Godgelovige duiding in pastoraat bij moslims in feite gemakkelijker ligt dan bij onze vele post-christelijke tijdgenoten" (53). Dat hetgeen niet-christenen in de presentie ervaren uitdrukkelijk onder de naam van God gesteld kan worden verantwoordt hij dus door erop te wijzen dat zij, hoewel geen christengelovigen, in ieder geval Godgelovigen zijn.⁷³ De vraag blijft dan evenwel toch, hoe we in christelijke zin over de sociale inzet van niet-gelovige mensen van goede wil moeten denken en spreken.

Juist met déze vraag voor ogen sprak Karl Rahner decennia geleden over een 'anoniem christendom'. Hij deed dit niet om niet-christenen alsnog stiekem, tegen hun wil, bij het christendom in te lijven; het 'gewoon menselijke' heeft een waarde in zich die haar niet pas verleend wordt doordat het christelijk 'gedoopt', in kerkelijk verband opgenomen wordt. Rahner sprak van anoniem christendom om voor ons christenen zelf de waarde en betekenis van alle menselijk bestaan en leven als zodanig op het spoor te komen. Zijn these van het anonieme christendom houdt in dat op grond van de oorspronkelijke relatie met God die ieder mens gegeven is, aan geen mens ontzegd kan worden dat hij/zij in het eigen leven met de God van Jezus Christus van doen heeft. Want deze God is er een voor wie ieder menselijk leven gelijkelijk waardevol is, of het nu in de kerk opgenomen

72 "L'optique croyante et la réalité sacramentelle du diaconat permettrait de découvrir et d'affirmer sa propre particularité, non pas en relation avec des fonctions mais en relation avec sa nature théologique et son symbolisme représentatif" (106).

73 Ik ontwaar in deze gedachtengang sporen van die wijze van omgaan met de verhouding tussen 'heil' en 'geloof' die door G. Gutiérrez (1971: 1974) aangeduid is als 'de pastoraal van het volwassen geloof'. Daarin wordt met een beroep op Hebr.11:6 gesteld, dat ook niet-christenen deel kunnen hebben aan Gods heil, verondersteld dat zij in God geloven. In dat bijbelders staat namelijk: "Zonder geloof is het onmogelijk God vreugde te geven; wie hem wil naderen moet immers geloven dat hij bestaat, en wie hem zoekt zal door hem worden beloofd".

is of niet, in enige vorm van Godgelovigheid geleefd wordt of niet. Bijgevolg moet volgehouden worden dat ook een niet-gelovige het leven zó kan leiden, dat het overeen komt met datgene wat christenen aanduiden als 'verantwoordelijkheid voor God' – in mijn woorden: als geleefd *Pro Deo*.⁷⁴

Dat christenen aldus denkend en sprekend 'kerkelijke' woorden gebruiken is onontkoombaar, meer nog: het is noodzakelijk. Hoe zouden ze in het licht van hun geloof immers anders over de wereld, henzelf en hun medemensen daarin kunnen spreken dan met de woorden die hen in hun traditie en daarom in de kerk eigen en 'heilig' zijn? Dat niet-christenen zich daarin niet herkennen is geen argument ze niet te gebruiken – ze daarom verzwijgen zou christenen zelf in eigen kring met stomheid slaan. Een voorbeeld: als christenen zeggen dat alle mensen naar Gods beeld en gelijkenis geschapen zijn bestaat gerede kans, dat niet-christenen deze woorden betekenisloos vinden, de uitspraak niet voor hun rekening willen nemen. Desondanks moeten christenen zo spreken.⁷⁵ Zij geven daarmee immers niet alleen een bepaalde duiding van de waarde die elke mens *voor God* heeft, maar zeggen ze tevens tegen zichzelf en hun medechristenen welke waarde *zij zélf* aan ieder mens (dienen te) hechten en hoe zij zich ten aanzien van die mens (moeten) gedragen.⁷⁶ Zo is het mijns inziens ook wanneer ik de minstdienst van wie dan ook als 'diaconie' kwalificeer. Ik gebruik een 'kerkelijk' woord om in eigen kring de waarde daarvan in het licht van het geloof uit te drukken, om aan te geven hoe we de 'gewoon-menselijke' naastenliefde ook van niet-christenen theologisch moeten honoreren, hoe we ons in de kerk ten aanzien daarvan willen en moeten gedragen.

74 Vgl. Haslinger: met het noemen van een 'anoniem-christelijke' vorm van diaconie "[...] ist natürlich Bezug genommen auf Karl Kähners These vom 'anonymen Christentum', wonach aufgrund der ursprünglichen Beziehung zu Gott keinem Menschen abgesprochen werden kann, daß er in seinem Leben mit dem Gott Jesu Christi zu tun hat, wonach jedes menschliche Leben unabhängig von der Integration in die Kirche vor Gott gleichermaßen wertvoll ist, wonach auch ein nichtchristlicher Mensch sein Leben so führen kann, daß es dem gerecht wird, was wir Christen für uns als Verantwortung vor Gott deuten. So kann der Einsatz eines Menschen für notleidende Mitmenschen die Qualität christlicher Diakonie haben, auch wenn dieser Mensch nicht Christ ist und er selbst somit sein Handeln weder christlich motiviert noch christlich identifiziert" (129).

75 Vgl. L. van der Heijden (1973), *Karl Rahner. Darlegung und Kritik seiner Grundposition*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 258: "Wir dürfen sagen, was wir von den christlichen Daten her sagen sollen: Wenn du in deinem Herzen wirklich gut bist, bist du es durch die in dir wohnende Liebe des heiligen Geistes, oder – das ist dasselbe – dann bist du ein anonymer Christ. Der Angesprochene wird vielleicht antworten: 'Du bist ein anonymer Atheist'. Das soll er sogar von seiner Überzeugung her sagen. Er hat uns immer schon gesagt, daß unsere Idee, einen Gott zu kennen und zu lieben, eine Illusion ist und daß unsere Erkenntnis und Liebe, soweit sie richtig sind, tatsächlich keinen Gott kennen und lieben. Er muß sagen: Wenn ihr in eurem Herzen in der Wahrheit und in der Liebe seid, seid ihr anonyme Atheisten. Er kant nicht sagen, daß es für ihn keinen Gott gebe, aber für die Christen einen gebe. So können wir nicht sagen, daß Gott und Christus nur für uns und nicht auch für die Atheisten bestehen". Zie in deze publicatie de zeer nauwgezette weergave van Rahners concept 'anoniem christendom' in: 'Viertes Kapitel: Die Heils- und Offenbarungsgeschichte; §1 Die Universalität der transzendentalen Offenbarung' (248-296). Zie over Rahners concept 'anoniem christendom' ook: Klinger 2001.

76 In dit woordgebruik is dus méér aan de orde dan het beschrijven van een stand van zaken. Het is een manier van spreken dat een bepaald effect bewerkt. In de taalkunde wordt hiervoor het begrip 'performatief' gebruikt. Zie voor een korte uiteenzetting hierover en de verschillende vormen die Austin, Moore en Searle hierin onderscheiden: Ch. Stam (2008), *The Church in Relation to the World*, Delft: Eburon, 20-22.

In de schriftelijke gedachtenwisseling tussen mij en de redactie van het Handboek diaconiewetenschap voerde Stoppels tegen mijn spiegeling van mijn interpretatie van het concept 'diaconie' aan de uitspraak 'Ieder mens is geschapen naar Gods beeld en gelijkenis' aan, dat het in het laatste geval om een geloofswaarheid gaat, terwijl in het eerste geval een organisatorische kwestie aan de orde is. Precies deze voorstelling van zaken bestrijd ik. Zoals in het voorgaande gebleken is, is de bepaling van wat diaconie is naar mijn vaste en gegronde overtuiging géén organisatorische kwestie, in ieder geval niet in eerste instantie. In eerste instantie gaat het om een theologisch inhoudelijke vraag wanneer we ons afvragen 'wat is diaconie'. Vervolgens kan men bezien hoe men praktisch-organisatorisch de 'werken' van en in de kerk kan verdelen en benoemen. Pas daarna, wanneer men goed weet wat men eigenlijk organiseert als men 'diaconie' organiseert, kan men in tweede instantie het woord diaconie gebruiken ter aanduiding van de beoefening van de caritas als "gemeenschappelijk geordende activiteit van de gelovigen" (*Deus caritas est*, 29). De precieze ordening is geen geloofszaak, de inhoud wel.

Het ongemak dat mijn brede diaconiebegrip klaarblijkelijk oproept wordt trouwens allerm minst verholpen door in plaats van 'diaconie' het woord 'naasteliefde' te gebruiken.⁷⁷ Dat woord lijkt wel algemeen menselijk bruikbaar te zijn, maar die schijn bedriegt. Naasteliefde is een oerchristelijk woord, even 'kerkelijk' als diaconie; het is immers de vertaling van het Latijnse 'caritas' dat slaat op menselijk liefdebetoon maar tevens verwijst naar de liefde (agapè) die God is waarin het menselijk liefhebben gegrond is. Dat caritas in deze zin verstaan en verwoord mensen kan afstoten of als geheimtaal in de oren klinkt, kan voor christenen geen reden zijn dat woord in eigen kring dan maar niet te gebruiken wanneer zij willen zeggen wat zij in het licht van het geloof waarnemen en waarderen als zij mensen zien die de naaste liefhebben. Dat christenen in de communicatie met niet-christenen of niet-gelovigen de 'kerkelijke' woorden niet zomaar plompverloren kunt bezigen, is zonneklaar – daarvoor zijn een rijke visie op de christelijke werkelijkheid, gedegen kennis van die van anderen en een vertaalslag nodig. Maar dat is nu niet de kwestie die ons bezig houdt. Nu is de vraag aan de orde of christenen in eigen kring een spreken ter aanduiding van menselijk liefdebetoon moeten schuwen dat anderen niet voor hun rekening kunnen nemen. Mijn standpunt hieromtrent is 'basaal': nee, dat moeten christenen niet doen; als zij dergelijk spreken vermijden zetten zij juist hun blijvende verworteling in hun eigen traditie op het spel.

Kortom: met deze traditie voor ogen moet volgens mij principieel theologisch worden volgehouden dat datgene wat onder het woord 'diaconie' schuilgaat niet beperkt kan worden tot het solidaire handelen van kerken en (groepen) christenen maar ook die 'minstendienst' van groepen of individuen omvat welke als zodanig niet of niet uitdrukkelijk christelijk

77 Zie voor dit ongemak ook: J. Wissink (2006), *Wat moeten diakens in Gods naam doen? Enkele theologische notities bij de diakonale beleidskadernota van het Aartsbisdom Utrecht van 2005*; Inleiding op de diocesane diakendag, 21 januari 2006, <www.diakenutrecht.nl/info.php?id=6> (maart 2011).

gemotiveerd en verwoord wordt. Ook niet-gelovigen kunnen 'subject' van diaconie genoemd worden. Christenen kunnen wat in het 'gewone', d.w.z. het niet (uitdrukkelijk) christelijk geïdentificeerde, menselijk handelen ten bate van noodlijdenden als het ware 'incognito' gebeurt het 'verhevene' ontwaren en dat als sacramenteel waarderen, als eredienst aan God honoreren.

4.2 Diaconie: kerkelijk ambt of meer?

In aansluiting op het voorgaande hoofdstuk heb ik in dit hoofdstuk de contouren willen schetsen van een rijke en diepe, aan de organisatie ervan ten grondslag liggende, visie op diaconie. Daartoe heb ik een brede omschrijving van diaconie geformuleerd, en die uitgediept vanuit verschillende invalshoeken. Daarbij heb ik, direct of indirect verwijzend naar het Nieuwe Testament, diaconie voortdurend als 'dienst van de liefde' aangeduid. Het is nu tijd deze invulling van het woord diaconie te confronteren met de uitkomsten van de baanbrekende studie van John N. Collins over de betekenissen van het woordveld diakonia/diakonein/diakonos in het Nieuwe Testament.⁷⁸ Houdt mijn visie op diaconie stand in het licht daarvan? Wat levert zijn zeer gedegen taalkundig onderzoek op? Deze vragen moeten gesteld worden, omdat zijn boek een fundamenteel andere kijk op de inhoud van het bijbelse woordveld diakonia / diakonein / diakonos presenteert dan hierboven geschetst en in het spreken en denken over diaconie gebruikelijk.

Binnen de discussies over de noodzaak, fundering, inhoud en het karakter van het diakenambt sloeg Collins' onderzoek "in als een bom".⁷⁹ Van de reacties daarop doet Collins verslag in zijn tweede boek waarin hij de resultaten van zijn onderzoek op een meer toegankelijke wijze presenteert en de consequenties ervan voor een nieuwe invulling van het diakenambt schetst.⁸⁰ Dit is immers de kwestie waarop zijn betoog zich richt: de theologische vraag wat het diakenambt inhoudt: is het een 'nederige' bijna parakerkelijke dienst door vrome en menslievende christenen verricht, of is het een officieel kerkelijk ambt? Collins polemiseert tegen de eerst genoemde opvatting en legt alle gewicht op de tweede. Zijn analyses leidden niet alleen tot herbezinning op het diakenambt in met name de Engelstalige en Scandinavische theologie (lange tijd niet in het Duitsland), maar hadden ook impact op oecumenische discussies over het kerkelijk ambt als zodanig.⁸¹ Collins' stu-

78 J. N. Collins (1990), *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources*, New York / Oxford: Oxford University Press (verder aangeduid als *Diakonia*).

79 Zo J. Wissink, 'Diaconie: geloof en samenleving', in: H. Crijns e.a. [red.] (2006), *Arbeid, zin en geloof. Handboek arbeid en kerk*, Kampen: Kok, 199.

80 J. N. Collins (2002), *Deacons and the Church. Making connections between old and new*, Harrisburg: Morehous Publishing / Leomister: Gracewing (verder aangeduid als *Deacons*). In een van de reacties wordt zijn onderzoek 'devastating' genoemd (15).

81 Zo vermeldt Collins (*Deacons*, 19-20) dat de toenmalige Prefect van de Congregatie voor de Geloofsleer, kardinaal Ratzinger, zich in zijn openingstoespraak voor de Bisschoppensynode van 1990 kritisch uitliet over protestantse invloeden in de theologie van het priesterschap, alsof dat slechts een functie binnen de geloofsgemeenschap zou zijn; deze opvatting werd ingegeven door een vals begrip van de vroegchristelijke term voor 'ministry', in het bijzonder van het Griekse woord diakonia; de grond voor zijn kritiek vond Ratzinger in Collins' doctoraathese waarop zijn publicatie van 1990 was gebaseerd.

die werkt intussen ook in Nederland door, niet alleen in het denken over het ambt van diaken maar ook in de bepaling van wat diaconie als zodanig is.⁸²

Wat dit laatste betreft concludeert Wissink dat er nieuwe inhoud aan het begrip diaconie moet worden gegeven ter vervanging van de definitie in *Barmhartigheid en Gerechtigheid*. Met Collins' studie voor ogen stelt hij een nieuwe en brede omschrijving van diaconie voor waarin de begrippen 'verbinding' en 'bemiddeling' centraal staan: "diaconie is de manier, waarop de kerk er zorg voor draagt, dat de geloofsgemeenschap betrokken blijft op levenssferen in onze wereld die profaan geworden zijn en waar we vanuit ons geloof verbinding mee zoeken. Daarbij neemt de zorg voor lijdende mensen en de inzet voor een rechtvaardige en barmhartige samenleving de eerste plaats in. De kerk zoekt die verbindingen, omdat ze door haar Heer verplicht is om evangelische waarden in de samenleving te brengen en waar ze die in die samenleving aantreft, ze te respecteren en te ondersteunen. Ze kan daarbij verrast worden door wat ze in de samenleving aantreft. Waar ze ten kwade verrast wordt, is ze geroepen tot profetie en strijd. Waar ze ten goede verrast wordt, gaat voor haar de Schrift op een nieuwe manier open. Let wel: hier wordt dus niet het werken aan de nood of aan de rechtvaardige en barmhartige samenleving zelf diaconie genoemd, maar de bemiddeling van deze zorg voor de samenleving en de andere functies van de geloofsgemeenschap" (Crijns 2006: 200-201). Diaconie beperkt zich dus niet tot de wereld van 'de mensen in nood', maar betreft een grote diversiteit aan 'werelden': die van jongeren, kunstenaars, wetenschappers, zorgverleners, die van arbeid, economie, politiek, enz. enz. De verbinding die met deze werelden gelegd wordt is diaconie naar de mate waarin de ervaringen die daarin en aldus worden opgedaan bemiddeld worden naar de geloofsgemeenschap, haar bestuur en haar verkondiging en liturgie, zo Wissink.⁸³

Wat van deze respons op Collins onderzoek te denken? Ik denk dat die interessant is maar wat overhaast, wat al te snel koersend op de weg die Collins meent te moeten wijzen. Ik licht mijn mening toe. Voor een goed begrip van de implicaties van Collins' studie is het mijns inziens nodig op te merken, dat hij zijn pijlen met de nodige polemiekt richt op een bepaalde, breed gedeelde theologie van het diakenambt. Zijn invalshoek is dan ook die van de ambtstheologie. De vraag die hij in zijn analyses wil beantwoorden is, of de betekenis welke in die ambtstheologie aan de begrippen diaconie en diaken gegeven wordt overeenstemt met het nieuwtestamentisch woordgebruik. Zijn antwoord luidt kort en bondig 'nee!'. Dit oordeel betreft de

82 A. Houtepen, 'Diakonia opnieuw geïnterpreteerd', in: Crijns 2004: 366-379.

83 "Wanneer diakens bijvoorbeeld het gesprek met kunstenaars als arbeidsveld hebben, vertegenwoordigen ze bij hen de bisschop en de kerkgemeenschap, omdat ze namens de kerk dit contact zoeken en onderhouden. Tegelijk zullen diakens hun bevindingen en de mogelijke vruchten van hun contacten voor geloof en spiritualiteit communiceren naar de bisschop en de hele kerkgemeenschap. Ten dienste van deze bemiddeling hebben diakens in de katholieke kerk preekbevoegdheid" (199-200). Bij gelegenheid van de uitreiking van de Ariënsprijs 2010 werkte Wissink het 'middellende' karakter van diaconie kort uit in relatie tot 'naaste, wederkerigheid, barmhartigheid, rechtvaardigheid, verzoening; zie: J. Wissink (2010), *Zes diaconale grondwoorden uit de Bijbel over dienstbaarheid en bemiddeling*, <www.dkci-utrecht.nl/dl/wissink.doc> (maart 2011).

opvatting dat de woorden diaconie en diaken duiden op een nederige dienst in navolging van Jezus die de Geringste is geworden, arm, als een slaaf, aller dienaar. Degenen die deze dienst verrichten nemen dan ook geen vooraanstaande plaats in de kerk in, als zij al een officieel ambt bekleden is het een ambt zonder aanzien, zij houden zich op aan de rand van de kerk.

De oorsprong van deze visie op diaconie ziet Collins in de Duitse Lutherse Kerk van de 19e eeuw. In reactie op de grote maatschappelijke nood, de armoede en miserie, ontstonden toen gemeenschappen van geëngageerde gelovigen (voornamelijk vrouwen), min of meer naar het voorbeeld van de religieuze congregaties in de r.-k. kerk. De leden van deze gemeenschappen werden 'diaconessen' genoemd. Hun taak was dienaar van de Heer Jezus, dienaar van de zieken omwille van Jezus, dienaar van elkaar. Die taak werd 'diaconie' genoemd. Dit diaconale werk breidde zich gestaag uit, diaconie in deze zin en vorm kreeg vervolgens tevens stevige theologische onderbouwing in zeer breed verspreide publicaties die ook in andere kerken en in de Wereldraad van Kerken een grote invloed kregen. Zo omschreef de Wereldraad in een tekst van 1984 diaconie als 'de kerkelijke dienst van delen, helen en verzoening' en verklaarde zij dat deze dienst tot de eigen natuur van de kerk behoort (*Diakonia*, 254).⁸⁴ Het beslissende en richtinggevend symbool van deze diakonia is dat van de nederige dienst aan tafel waartoe 'diakens' blijkens de Handelingen van de Apostelen 6:1-6 zouden zijn bestemd. Volgens vele theologen zou het frequente voorkomen van de woorden diakonia, diakonein, diakonos in het Nieuwe Testament (in de Griekse Septuagintvertaling van het Oude Testament komen de woorden nauwelijks voor) slechts te verklaren zijn uit het feit dat 'dienst' de kern is van de kerk: de kerk is een 'dienende' kerk. De invulling van diakonia als 'nederige dienst aan armen en behoeftigen' zou dan ook een oorspronkelijke christelijke creatie zijn.⁸⁵

Met deze opvatting van diaconie en diakenambt voor ogen vraagt Collins zich af wie er in het Nieuwe Testament en in de vroege kerk nu eigenlijk 'diakonoï' genoemd worden en wat hun taak is. Daartoe analyseert hij alle in aanmerking komende teksten tegen de achtergrond van het woordgebruik in de Helleense cultuur. De inzichten die zijn taalkundig onderzoek opleveren zijn even genuanceerd als zijn analyses gedetailleerd zijn. Collins' conclusies zijn in het licht van de gangbare visie op diaconie inderdaad explosief, zo niet verwoestend.

De eerste christenen ontwikkelden helemaal geen speciaal gebruik van woorden van de stam diak- teneinde een eigen/specifieke christelijke waarde van 'dienst' (service) uit te drukken. Het christelijk gebruik kan op geen enkel punt onderscheiden worden van het gebruik in de Griekse literatuur in het algemeen.⁸⁶ Diak-woorden hebben volgens Collins ook ner-

84 Zie voor een korte schets van de gebruikelijke fundering van diaconie en de ontwikkeling in het denken daarover in Nederland: Houtepen in Crijns 2004: 367-371.

85 Zie voor deze schets, verdere ontwikkelingen en reflecties: Collins, *Diakonia*, 5-62; *Deacons*, 1-26.

86 *Deacons*, 14: "A seeming exception to this assessment is the fact that the word *diakonos* did become a title of the Christian deacon in a situation otherwise unknown in Greek cul-

gens (!) in het Nieuwe Testament de betekenis van liefdadigheid, liefdevolle dienst aan behoeftigen, waarvan de nederige dienst aan tafel het symbool zou zijn.⁸⁷ Als de Wereldraad van Kerken stelt dat diaconie als de ‘dienst van delen, helen en verzoenen’ essentieel tot de natuur van de kerk behoort, strookt dat absoluut niet met het vroegchristelijk taalgebruik.⁸⁸ Weliswaar wordt diaconie in de hedendaagse geloofsgemeenschap verstaan als kerkelijk engagement in een heel programma van welzijnswerk ter leniging van alle mogelijke behoeften van mensen, maar daarvoor is in de Schriften geen grond te vinden – daarin slaat het woord diaconie nergens op zoiets als welzijnswerk (*Deacons*, 133). De enige reden waarom de eerste christenen sociale inzet zouden karakteriseren als een ‘diakonia’ zou zijn, dat zij sociale inzet zouden beschouwen als één van de verantwoordelijkheden die het Evangelie de christen oplegt.⁸⁹ In de gebruikelijke trits ‘martyria, leiturgia, diakonia’ ter aanduiding van het wezen en de zending van de kerk hoort het woord ‘diakonia’ niet thuis. Aangezien ermee bedoeld wordt op de taak het Woord te verspreiden door werken van liefdesdienst zou het enige correcte Griekse woord zijn: agapè, liefde (*Deacons*, 136).

Diaconie is, kortom, niet identiek met die nederige, low profile, armen-dienst waarvoor een minderwaardig ‘aan tafel dienen’ symbool zou staan. De zeven mannen aan wie de apostelen de handen opleggen (Hand.6:1-6) worden ook zeker niet belast met de taak in de materiële noden van arme Helleense vrouwen te voorzien, zij zijn geen “aalmoezeniers van goede werken” (Houtepen, 376). Hedendaagse diakens kunnen / hoeven daaraan hun identiteit dan ook niet ontleenen (*Diakonia*, 230-231; *Deacons*, 54-58). Als diakonia dus niet op ‘liefdesdienst’ slaat, wat betekent het dan wel?

De inhoudelijke betekenis van de diak-woorden is wisselend, ‘versatile’, het wordt voor verschillende taken en functies gebruikt.⁹⁰ De woordgroep diakonia, diakonein, diakonos heeft echter vrijwel altijd een sterke religieuze connotatie waar het gaat over Jezus’ eigen zending, de zending van de kerk om het Woord Gods te verspreiden, de zending van individuen in hun eigen kerkgemeenschap en waar het gaat om de tafeldienst. Dat is de eerste algemene karakteristiek. De tweede is, dat het steeds om ‘bemiddelen’ gaat: iemand fungeert als ‘go-between’ tussen personen, groepen of instanties. En daarbij is altijd sprake van een officieel mandaat, een zending: iemand

ture, but even here the semantic value of the word as assistant of personal attendant of another member of the community is not new”.

87 *Deacons*, 87: “In none of all this usage [...] was there any suggestion that the service were being provided out of love or benevolence. The *diakon*- words were not expressing anything about responding to a person’s need”.

88 *Diakonia*, 254: “When we ask, in the light of our study, whether such language accords with early Christian idiom, we can only say in brief that it does not. Further, we need to add that early Christians would not understand why their modern counterparts have so restricted the ambit of the ancient word that it now applies only to the caring sphere of the Christian life”.

89 *Diakonia*, 254: “The only reason an early Christian would have designated social work as a *διακονία* would have been – after the manner of the rare but plainly intelligible application of *The Shepherd of Hermas* – that social work was understood to be one more among the set of responsibilities that the gospel lays on the Christian”.

90 *Deacons*, 86; zie *Diakonia*, 338-339, Appendix II.

treedt op als gemandateerd door een hoger geplaatste in wiens dienst hij/zij staat. De diakonos is dan ook in essentie een 'relationeel' figuur die gekenmerkt wordt door 'heiligheid': de diakonos functioneert in een gemeenschap die zichzelf ziet als levend in een sfeer of ruimte van bijzondere goddelijke zegen.⁹¹ In deze zin kan Paulus zichzelf als diakonos betitelen en zijn apostolische taak als diakonia aanduiden.⁹² Diakonoï zijn "makelaars van het evangelie die beantwoorden aan de zendingsopdracht van Hand.1:8. Daarbij horen onderricht, bemoediging, genezingen en dopen. Zij treden op als rondreizende profeten en gezanten, als ware missionarissen die de verbinding onderhouden tussen Jeruzalem met Petrus en de Twaalf enerzijds en de mensen in de periferie van Israël anderzijds. Zij delen, blijkens het verhaal van Stefanus, in het visioen van de verrezene, niet anders dan Paulus in zijn ervaring in Damascus", aldus Houtepen in zijn bespreking van Collins (Crijns 2004: 376).

In deze zin kan ook het zelfgetuigenis van Jezus over zijn zending (Mc.10:45) gelezen worden: hij is Gods 'diakonos'. "Zo is de diaken de door God gezonden gezant en ambassadeur van Gods Rijk, die het Woord Gods en het evangelie Gods verkondigt in naam van Jezus Messias, zoals Jezus zelf de gezant en de bode van God is om diens wil te doen: zijn leven te geven als losprijs voor de volkeren. Hij is de middelaar en makelaar van het nieuwe verbond in brood en wijn (Lk.22:27) in een voortdurend verkeer tussen het huis van zijn Vader en zijn Lichaam, de kerk. De diakens op hun beurt zetten dit werk van zending en bemiddeling voort, samen met de apostelen en met de bisschoppen die na hen komen. Zij bemiddelen het woord van genade in harmonie met de Twaalf aan Grieken, Samaritanen, Ethiopiërs; zoals ze later, volgens de brieven van Ignatius van Antiochië in goed samenspel met de bisschop hun missie vervullen als iconen van Christus of, volgens de *Traditio Apostolica* van Hippolytus, de verbinding onderhouden van de bisschop met de verder afgelegen kerken in de periferie van de metropolis, met de afwezige zieken, vervolgd en gevangenen en met de maatschappelijk geïsoleerde weduwen en wezen, zoals we dat aan de martelaarsakten en de gedachtenisliturgie van Laurentius en Maxentius kunnen ontleen [...]. De diakens worden als de uitdelers van de kostbaarheden van Christus en de kerk beschreven en dat betreft niet alleen aalmoezen of nooddrantsoenen", zo Houtepen (Crijns 2004: 375, 376, 377). Kort en bondig luidt Collins'

91 *Deacons*, 128: "If we look for defining characteristics of the ancient deacon in these leading indicators from the documentation, two dominant features seem to emerge. [...] One characteristic is that the deacon was essentially a relational figure [...]. The other characteristic arises from the fact that the deacon functioned within a community that considers itself to be living within an arena of special divine blessing. The characteristic arising from this connection we can call holiness".

92 *Diakonia*, 197: "If we ask why Paulus stated his identity by means of this word, the answer must lie in the affinities between what he is saying and what non-Christian writers said respecting a messenger of the Gods, message in general, and the notion of mediation itself. *No other background to the word throws light on his emphatic use of the word here* (cursief HM). His usage would thus be Hellenistic rather than peculiar to himself or something derived from a newly emerging Christian idiom. If the non-Christian background helps elucidate his statement and add vigor to his argument, we have no reason to make assumptions about Christians coining a new terminology of apostleship or ministry".

conclusie: diaconie is een officieel heilig ambt in de kerk. Aan de bekleeders van dit ambt worden taken toebedeeld die in het geheel niet beperkt blijven tot sociale inzet, liefdeswerk. Diakens zijn ambtsdragers. Niet iedereen is ambtsdrager. De moderne interpretatie van 'ministry/diakonia' volgens welke ze slaan op ongeveer alles wat iedereen in de gemeenschap kan doen, is onjuist; niet alle christenen zijn diakens (*Deacons*, 81-82).

Op het eerste gezicht slaat Collins' onderzoek de grond weg onder de visie op diaconie zoals ik die, mede in aansluiting op Haslinger, ontwikkeld heb. Het woord 'diaconie' slaat niet op de 'liefdesdienst' die alle gelovigen kunnen en moeten vervullen, maar op een ambtelijke functie. Op het tweede gezicht lijkt het probleem dat aldus ontstaat opgelost te worden als we, zoals Collins suggereert, in plaats van over 'diaconie' voortaan weer over 'caritas/agapè' zouden spreken om de liefdesdienst aan te duiden.⁹³ Ik ga vooralsnog, tot ik beter beleerd ben, niet in deze suggestie mee. Ik ben immers van mening dat in deze uitweg uit het probleem een paar belangrijke zaken over het hoofd gezien worden. Mij ontbreekt weliswaar de taalkundige expertise van Collins, ik kan zijn analyse niet op déze merites beoordelen, maar toch... toch heb ik er bedenkingen bij.

Op de eerste plaats deze: Collins' omschrijving van 'diakonia' is in feite van formele aard en betreft een bepaalde officiële functie: die van 'bemiddeling'. Een 'diakonos' is een gezant, een go-between, die ambtelijk optreedt en iets bemiddelt tussen de 'zender' en degene(n) tot wie hij/zij gezonden wordt. Maar als we nu Jezus 'diakonos' en wel 'diakonos' van Godswege bij uitstek mogen noemen, dan vraagt de formele bepaling van 'diakonia' om nadere invulling, om verheldering van datgene waarvan en degene van wie hij 'diakonos' is. Welnu: Jezus is diakonos van de God die zich in Zijn liefde aan de mensheid schenkt. Van die liefdevolle zelfopenbaring Gods is Jezus de incarnatie, de betrouwbare getuige, de sublieme dienaar. Die liefdesgave aan alle mensen, met name aan wie verloren dreigen te gaan, is de inhoud van zijn middelaarschap. Jezus' excellente diaconie bestond hierin: "Hij heeft zichzelf ontleidigd en de gestalte van een slaaf aangenomen", zoals in Paulus' brief aan de Filippenzen (2:7) wordt gezongen.⁹⁴

Ten tweede: van Jezus heeft de kerk de zending ontvangen datgene wat Hij in woord en daad gebracht heeft voort te zetten "door de diaconie van de liturgie, het woord en de liefdewerken" zoals het Tweede Vaticaans Concilie dat zegt waar het spreekt over het diakenambt.⁹⁵ De liefdesdienst neemt daarin de centrale plaats in, zoals zij dat voor Jezus was, zoals de traditie in de kerken van oost en west getuigt en zoals in *Deus caritas est* benadrukt wordt. Terecht is het dan ook 'diaconie' bij voorkeur met de liefdesdienst te verbinden, ofschoon zij daarmee niet samenvalt. Alle christenen delen in deze 'diakonia'.⁹⁶

93 Hiervoor pleit, in navolging van Collins, ook Erik Sengers in: Sengers 2010: 59-69.

94 Vgl. Commission Théologique International 2003: 60.

95 LG 29: "Gratia etenim sacramentali roborati, in diakonia liturgiae, verbi et caritatis Populo Dei, in communione cum Episcopo eiusque presbyterio, inserviunt".

96 Commission Théologique International, 2003: 60.

Ten derde: Collins interpreteert de *diak*- woordgroep in het Nieuwe Testament tegen de achtergrond van het Helleense taalgebruik. Wat hij van Paulus' zelfaanduiding als diakonos zegt – "No other background to the word throws light on his emphatic use of the word here" (*Diakonia*, 197) – geldt in feite voor alle nieuwtestamentische auteurs: waar zij de diak-woordgroep gebruiken kan de betekenis ervan alleen oplichten tegen de achtergrond van de Helleense literaire cultuur. Dit nu lijkt mij problematisch. Deze benadering veronachtzaamt de joods-culturele en -literaire achtergrond waarin het Nieuwe Testament toch minstens mede, zou je zo zeggen, geworteld is. In Collins' benadering dient zich voor de interpretatie van het relaas van het Laatste Avondmaal in het Lucasevangelie het Helleense 'symposium' aan. Léon-Dufour liet ons echter zien, dat dit relaas echter ook – en wellicht wel beter – geïnterpreteerd kan worden in het licht van het joodse geschrift 'Testamenten van de XII patriarchen'. Collins' benadering komt mij zo bezien als eenzijdig voor, te zeer geconcentreerd op het Helleens-'ambtelijke' aspect en met te weinig oog voor het joods-inhoudelijke aspect van 'diakonia'.⁹⁷

Op de vierde plaats: in Collins' studie zelf blijkt her en der, dat diakonia niet uitsluitend slaat op de ambtsvervulling van daartoe officieel geman-dateerde functionarissen. Zo tekent hij bij 1 Kor.12:4-6 – waar Paulus over de gaven van de Geest zegt: "Er zijn verschillende gaven (charismata), maar er is één Geest; er zijn verschillende dienende taken (diakoníai), maar er is één Heer; er zijn verschillende uitingen van bijzondere kracht (energémata), maar het is één God die ze allemaal en bij iedereen teweegbrengt" – aan dat al deze gaven, dienende taken en uitingen van bijzondere kracht volgens Paulus blijkbaar niet zomaar voortkomen uit autonome initiatieven van leden van de geloofsgemeenschap, maar vormen van het 'dienstbetoon' (ministry) zijn dat van Godswegen op de leden van de gemeenschap rust: een heilige plicht ofwel diakonia.⁹⁸

Ten vijfde: waar Collins stelt dat er geen sprake kan zijn van een algemeen 'diakonaat' (niet iedereen is diakonos, want een diaken is een ambtsdrager), valt nog wel wat meer te bedenken. Net zo min als het feit dat er in de kerk een officieel priesterambt bestaat strijdig is met het feit dat alle gelovigen op hun wijze participeren in het priesterschap, net zo min sluit het gewijde diakenambt uit dat alle gelovigen op hun wijze deelnemen in de diaconale zending van de kerk. Zoals er sprake is van een algemeen priesterschap, zoals ook leken deelhebben aan het apostolaat, zoals ook zij de opdracht hebben getuigen te zijn van het Woord van God en pastorale zorg te dragen voor het leven en welzijn van de mensen – zo kan er ook gespro-

⁹⁷ Dit is vermoed ik ook de reden waarom Lützen Miedema in *Barmhartigheid en gerechtigheid* beschouwingen wijdt aan de studie van Klaus Müller over barmhartigheid en gerechtigheid in de joodse traditie (Crijns 2004: 379-387).

⁹⁸ *Diakonia*, 256: "Ministry is a summons, a duty. We would thus say that in a Christian community we are in the midst of 'different kinds of gracings, sacred duties, and spiritual deeds.' These three may well be identical, and what they have in common is their divine source; this divine origin is the ground of Christians seeing them as 'grace', their divine origin is the ground too of their strength as 'deed', and is also, of course, the ground of early Christians proclaiming them to be 'sacred obligations' or *διακονία*."

ken worden van een 'algemeen diaconaat' dat niet ten koste gaat van het officiële diakenambt. Dat het verschil tussen wat de diakens en wat de diaconale 'leken' kunnen doen met name wat de liefdesdienst betreft niet zo helder is, hoeft met bv. de Commission Théologique Internationale niet als bezwaar beschouwd te worden: het diakenambt is de symbolische representatie van de liefdesdienst waartoe de hele kerk is gezonden.⁹⁹

Ten zesde: dat de diaconie vanaf de 19^e eeuw in toenemende mate verstaan wordt in de zin van 'dienen', dat de kerk haar zending gaandeweg steeds meer als 'dienstbaarheid' is gaan verstaan is niet zonder betekenis: het zijn de 'tekenen van de tijd' die haar hebben geleerd met andere ogen dan zij lange tijd gewend was naar de wereld, haarzelf en haar Stichter te kijken. Aldus doende eigende zij zich haar diaconale oorsprong en traditie opnieuw toe.

Ten slotte: het theologisch forum waarop primair over diaconie gedacht moet worden is dat van de heilsleer, de soteriologie. De reflectie in het kader van de ambtstheologie volgt daarna, dient op basis daarvan te geschieden. De 'diaconia caritatis' is immers de kern van alle 'diakonein' en bepaalt alle vormen van diaconie, zij is er het begin en einde van, zij is dat ook van het officiële kerkelijk ambt.

Eerder dan in Collins' studie de aanleiding te zien ons denken over diaconie geheel te herzien zoals o.m. Wissink lijkt voor te staan, ben ik, met bovenstaande overwegingen voor ogen, veeleer geneigd er een bevestiging in te vinden van hetgeen ik in mijn analyse van de dimensies van diaconie te berde bracht. Als Wissink zegt dat in de diaconie, verstaan in de zin van Collins, de zorg voor lijdende mensen en de inzet voor een rechtvaardige en barmhartige samenleving "de eerste plaats" inneemt, op grond waarvan kan hij dat dan zeggen? Niet op basis van het betoog van Collins, want daarin wordt nu juist aangegeven dat deze zorg slechts één van een hele set van verantwoordelijkheden (zonder rangorde) is die het Evangelie aan de christenen oplegt. Waarop is Wissink's 'voorkeursoptie' dan te baseren? Mijns inziens kan hiervoor geen andere grond gegeven worden dan deze: diakonia, verschijnend en uitgeoefend in een veelheid van functies en taken (ze is 'versatile' zoals Collins zegt) is in de grond dit: bemiddeling van Gods liefde voor de mensen, met name voor de mensen die liefde het meest ontberen. Volgens de christelijke traditie zijn daden van elementair liefdebetoon aan mensen sublieme godsdienst; daarom heet dat 'diakonia'. En dat is de zending van de kerk, haar bemiddeld door Jezus Diakonos. Diaconie is dus méér dan het officiële kerkelijk diakenambt. Uitgaande van Collins' betoog moet inderdaad gezegd worden: héél het 'werk' van de kerk in liturgie, verkondiging, pastoraat, gemeenteopbouw, armenzorg is diaconie: dienst aan, sacramentele bemiddeling van Gods Heilsopenbaring. De specifieke 'dienst' die heden ten dage met het woord diaconie wordt aangeduid staat in het licht van het Evangelie en de Traditie niet los van apostolaat, pastoraat,

99 Commission Théologique Internationale, 2003: 106: "L'optique croyante et la réalité sacramentelle du diaconat permettraient de découvrir et d'affirmer sa propre particularité, non pas en relation avec des fonctions mais en relation avec sa nature théologique et son symbolisme représentatif".

bediening en viering van sacramenten. Samen met hetgeen heden ten dage 'diaconie' wordt genoemd vormen zij dimensies van een dynamische diaconale werkelijkheid. De kerk is als diaconaal te karakteriseren omdat ze door Jezus Christus officieel gezonden is als getuige, bode, makelaar, ambassadeur, middelaar van het Rijk Gods van liefde, vrede en gerechtigheid. Als ze zich van deze opdracht kwijt verricht ze ware eredienst.

5 Tot slot: eredienst

In het voorgaande en in dit hoofdstuk zochten we naar een visie op diaconie die het mogelijk maakt inzet voor noodlijdenden te honoreren naar zijn diepste aard: als gekenmerkt door transcendentie die intrinsiek religieus van aard is. In het vorige hoofdstuk ondernamen we daartoe een zoektocht van voornamelijk filosofische aard: we zochten het verhevene in het gewone. In dit hoofdstuk vervolgden we onze zoektocht vanuit bijbelse en theologische optiek. Die optiek werd ons geboden in het refrein van een oeroud kerklied: waar menslievendheid en minnen, daar is God. En naar oorspronkelijk christelijk inzicht konden we wat in dit refrein gezongen wordt ook omkeren: waar God is, daar zijn menslievendheid en minnen. In het licht van deze belijdenis ondernamen we in dit hoofdstuk een zoektocht naar het gewone in het verhevene. Wat heeft deze zoektocht ons gebracht, ons laten zien? Ik vat het vergezicht dat we konden ontwaren samen onder het woord 'eredienst': we hebben gezien dat mensen, gelovig of niet, in wat zij hoe eenvoudig ook met liefde doen voor hun medemens in nood (in de christelijke traditie noemen we dat 'diaconia caritatis') 'in God' zijn en God in hen, en zo verrichten zij eredienst. "Want door hem leven wij, bewegen wij en zijn wij, zoals ook enkele van uw dichters hebben gezegd: Wij zijn van goddelijke afkomst", zoals Paulus op de Areopagus tot de Atheners zei (Hand.17:28).

Dit vergezicht is gaandeweg voor ons opgedoemd, in vier etappes, als het ware cirkelend om het Geheim. Wat we in deze etappes konden ontwaren geef ik nu kort weer, in wat andere bewoordingen dan in het voorgaande. De eerste etappe van onze zoektochttocht voerde ons langs een aantal definities en omschrijvingen van diaconie. We kregen zicht op wat er onder de formuleringen schuil gaat: dat eenieder namelijk – gelovig of niet – die de naaste en met name de arme oprecht tracht te beminnen participeert in Gods liefde en zo God eert die de mens zijn Liefde als eerste schenkt. Dit inzicht werd verwoord in de zin: diaconie is onverkort sacrament van Gods liefde. Het woord 'onverkort' staat in deze zin te einde aan te geven dat alle oprechte liefdebetoon, van wie dan ook, aan de noodlijdende ander teken en instrument van goddelijke liefde is. De grond hiervoor is, dat al ons 'gewoon' menselijk liefdebetoon door God, uit God, in God is. Zo ontdekten we dat een breed diaconiebegrip nodig is opdat de kerk de inzet voor mensen in nood naar zijn diepste aard kan honoreren: als sacrament, teken en instrument, namelijk van Gods komen tot en verblijf bij de mensen – als Godsontmoeting. Deze eerste glimp van ons vergezicht hebben we vervolgden in de tweede etappe verder verkend door na te gaan hoe diaconie, gewoon-menselijk liefdebetoon, in het 'verhevene' te vinden is dat de kerk

kenmerkt en in officiële handelingen en ambten gestalte aanneemt: in haar liturgie en met name haar Eucharistie, in haar pastoraat/apostolaat, in haar verkondiging. In haar liturgie, met name de Eucharistie, is diaconie te vinden als openbaring van en deelname aan de Goddelijke 'koinonia', de trinitaire verbondenheid in liefde van Vader, Zoon en Geest als bron van het heil der mensen. In haar pastoraat/apostolaat is diaconie te vinden als daadwerkelijke deelname aan de herderlijke dienst waartoe de kerk door Jezus Christus, de goede herder, gezonden is. In haar verkondiging is diaconie te vinden als participatie metterdaad aan de zending van de kerk in Jezus' Christus naam er getuigenis van af te leggen dat het Evangelie aan de armen verkondigd wordt. Met deze inzichten verrijkt gingen we op onze zoektocht verder. In de derde etappe richtten we onze blik op wat we al eerder zagen: dat diaconie sacrament van Gods liefde is. We verkenden nader hoe dat te verstaan is en kwamen tot het inzicht, dat het sacramentele karakter van diaconie gegrond is in Gods genadegave: het is God zelf die in het 'gewoon' menselijke liefdebetoon aan mensen in nood 'present' is en werkt. Van dit primaire sacrament van de diaconie is het officiële ambt van het diakonaat de symbolische representatie. Het einde van onze zoektocht naderend moesten we in de vierde etappe enkele moeilijkheden zien te overwinnen: kon de brede visie op diaconie die we gaandeweg verkregen hadden stand houden in het licht van de tegenwerping dat onze visie onjuist is, dat we het verkeerd zien? Tegen de objectie dat we diaconie ten onrechte uitbreidden voorbij kerkelijke en christelijke grenzen voerden we principieel aan (ik gebruik nu wat andere woorden, woorden uit de katholieke huwelijksliturgie), dat de kerk en/of de theologie niet moeten scheiden wat God verbonden heeft. God verbindt Zichzelf namelijk met de mens, met ieder mens – een verbintenis die aan elke menselijke wens en elk menselijk vermogen, aan alle eventuele menselijke verdienste voorafgaat. Tegen de objectie dat we diaconie ten onrechte opvatten als 'liefdeswerk' en aldus breder dan het officiële diakenambt, brachten we in: als de inhoud van het 'diakonein' van Jezus Diakonos inderdaad de bemiddeling van Gods liefde is tot in Zijn zelfgave, en als hij deze 'diakonia' aan zijn volgelingen heeft ten voorbeeld gesteld, dan is liefdedienst aan noodlijdenden in zijn geest sublieme 'diakonia'. Het officiële diakenambt staat in al zijn taken (van liturgische, kerugmatische enz. aard) ten dienste daarvan – zoals dat trouwens voor alle ambten en diensten in de kerk geldt.

Zo komen we tot onze slotbevinding. Het vergezicht dat zich op onze zoektocht voor ons opende is: diaconie is waarachtig eredienst. Want simpelweg als uiting van liefde – niet pas op grond van christelijke motivatie of kerkelijke organisatie of ambtelijke zegening – is zij teken en instrument van de aanwezigheid en werking van Gods liefde onder de mensen. Deze brede visie op diaconie is nodig opdat de kerk diaconie kan honoreren naar haar diepste aard: als goddelijke eredienst. In het nu volgende laatste hoofdstuk ga ik na wat dit inzicht inhoudt ten aanzien van de vraag die in deze studie aan de orde is: of een meer geprofileerd diaconaal beleid in de Nederlandse kerkprovincie wenselijk en mogelijk is.

6 DIACONIE – EEN DUIDELIJKER GEPROFILEERD BELEID

“Toen ze bij het dorp kwamen waar ze moesten zijn, deed hij alsof hij verder wilde gaan. Maar met aandrang vroegen ze: ‘Blijf bij ons, want het is bijna avond en de dag loopt al ten einde’. Toen ging hij mee naar binnen om bij hen te blijven. Eenmaal met hen aan tafel nam hij het brood, sprak de zegen uit, brak het en gaf het hun. Nu gingen hun de ogen open en ze herkenden hem, maar meteen was hij uit hun gezicht verdwenen” (Lk.24:28-31).

We zijn aangekomen bij het slothoofdstuk van deze studie. Voor wat ons nu te doen staat ga ik terug naar de Inleiding. Met de lokale geloofsgemeenschap (de parochie) voor ogen gaf ik aan mijn onderzoek als doelstelling mee: “een bijdrage leveren aan de beantwoording van de vraag die de Nederlandse bisschoppenconferentie in haar Ad Limina-rapport 2004 stelde: of een duidelijker geprofileerd diaconaal beleid wenselijk en mogelijk is”. Het gaat daarbij in feite om twee vragen: de vraag naar de *wenselijkheid* van een duidelijker geprofileerd diaconaal beleid, en die naar de *mogelijkheid* ervan. Dat en waarom een duidelijker geprofileerd diaconaal beleid *wenselijk* en zelfs noodzakelijk is, is in de Inleiding betoogd aan de hand van de kwesties van de ‘core business’ van de kerk, het daarmee samenhangende problematische ‘binnen-buiten’ schema, en de min of meer marginale positie van diaconie in het corpus van de theologische wetenschap en in de praktische gang van zaken in lokale geloofsgemeenschappen. De wenselijkheid van een duidelijker geprofileerd diaconaal beleid kwam ook aan de orde in het eerste en tweede hoofdstuk. In dit slothoofdstuk is nu de vraag aan de orde of en hoe een meer geprofileerd diaconaal beleid *mogelijk* is.

Als insteek voor de behandeling van deze vraag grijp ik terug op de opdracht waarvoor de zojuist genoemde kwesties ons stellen en schets ik kort de stappen die ik tot nu toe zette. Die opdracht verwoordde ik in de Inleiding met de woorden van Hulshof aldus: “Het verband herstellen tussen sociaal engagement en spiritualiteit. [...] We kunnen niet langer volstaan met te zeggen dat sociale betrokkenheid *moet* (om welke reden dan ook). Het gaat erom dat we laten zien dat authentieke gelovige subjectiviteit pas in het sociale haar eigenheid en kracht ontdekt, bewijst en realiseert”. In aansluiting daarbij formuleerde ik de vraagstelling van mijn studie als volgt: hoe kunnen mensen zodanig begeleid worden in hun diaconale inzet dat de ervaring die zij daarin opdoen verdiept wordt en zij ingeleid worden in een gelovige beleving ervan: als weg van Godsontmoeting, even oorspronkelijk en wezenlijk in en voor het leven van de Kerk en het geloofsleven van christenen als de verkondiging van Gods Woord en de viering van de sacramenten?

Ter beantwoording van deze vraagstelling is in het voorgaande een zoektocht ondernomen die ons van een praktijkanalyse van diaconie (hoofdstuk 1) naar de kwestie van de goede organisatie van het diaconale werk in parochies voerde (hoofdstuk 2). We concludeerden, dat gerichte aandacht

voor een goede organisatie van diaconie noodzakelijk is, maar dan moeten we goed weten wát we eigenlijk organiseren: diaconale inzet van vrijwilligers. Om daar zicht op te krijgen brachten we, met de opdracht als door Hulshof verwoord voor ogen, de dynamiek en dimensies van vrijwillige inzet en van levensbeschouwing in kaart ter beantwoording van de vraag: 'wat is principieel nodig voor een cultuur waarin diaconie als vrijwilligerswerk gedijen kan?' (hoofdstuk 3). We stelden vast: voor zo'n cultuur is het nodig dat de diaconale inzet van vrijwilligers gehonoreerd wordt naar zijn existentiële grondstructuur: als geworteld in en uiting van existentieel verlangen naar en behartiging van 'goed leven', en als zodanig gekenmerkt door de dynamiek van 'doorgeven van hetgeen als geschenk ontvangen is'. Wat dit inhoudt hebben we vervolgens verhelderd in twee ontdekkingstochten over diaconie als 'eredienst'. We gingen eerst in een meer filosofische exploratie na of en in welke zin van diaconie gezegd kan worden dat zij gekenmerkt wordt door transcendentie die zich toont in een triadische dynamiek welke intrinsiek religieus van aard is (hoofdstuk 4). Vervolgens bezagen we wat dit theologisch gezien inhoudt voor onze visie op diaconie: we bespraken kritisch enkele definities en omschrijvingen van diaconie, verdiepten ons in diaconie als wezenskenmerk van de kerk, dachten na over diaconie als sacrament van Gods liefde, en vroegen ons af of en zo ja in welke zin onze visie op diaconie gediend is met een breed diaconiebegrip (hoofdstuk 5). Via deze stappen zijn we kort en goed tot deze bevinding gekomen: om het verband tussen sociaal engagement en spiritualiteit te herstellen is een cultuur nodig waarin diaconie als vrijwillige inzet gedijen kan, en daartoe moet die inzet gehonoreerd worden als een dienst die gekenmerkt wordt door een driepolige dynamiek van geven en ontvangen. Dit houdt filosofisch gesproken in: diaconie moet naar haar aard als intrinsiek religieus gehonoreerd worden; en theologisch gezien wil dit zeggen: diaconie moet gehonoreerd worden naar zijn dieptestructuur, namelijk als een dienst van Godsontmoeting, een dienst die eraan bijdraagt dat alle betrokkenen – niet alleen degenen op wie de dienst zich richt maar ook wie zich voor hen inzetten én tevens de geloofsgemeenschap (de kerk) als zodanig en haar leden – fundamenteel georiënteerd raken op hun bestemming en zo in waarheid, goedheid en schoonheid kunnen worden wie zij zijn: dienaren, diakonoi, van Godsontmoeting.

Zover gekomen, in dit licht, stel ik nu de kwestie van de *mogelijkheid* van een duidelijker geprofileerd diaconaal beleid aan de orde. In de behandeling van deze kwestie herneem ik de twee uitdagingen, een praktische en een theologische, waarmee ik hoofdstuk 1 besloot, en herformuleer die nu in het licht van de gewonnen inzichten in twee vragen. De eerste vraag luidt: als we op theoretisch niveau diaconie principieel als 'eredienst' kunnen waarderen, wat houdt dat dan in voor het praktische beleid ter bevordering van het diaconale werk, hoe kan de waardering van diaconie als eredienst, dat willen zeggen: als vorm van Godsontmoeting, geoperationaliseerd worden in de behartiging van het diaconale werk zelf? Op deze vraag zoek ik antwoord door mijn licht op te steken bij enkele studies over mystagogie, vervolgens te bezien hoe mystagogie en diaconie met elkaar in verband

gebracht kunnen worden, om dan het aldus gewonnen inzicht te concretiseren in enkele gedachten over oefeningen in mystagogie. Deze exercitie voert mij tot de tweede vraag. In aansluiting op de theologische reflecties die ik in het vijfde hoofdstuk voorlegde vraag ik mij af: welke theologische visie maakt het mogelijk dat diaconie in het kerkelijk zelfverstaan inderdaad gehonoreerd wordt als eredienst, een dienst van Godsontmoeting die even wezenlijk is voor kerk-woorden, even constitutief voor kerk-zijn als leiturgia en kerugma / martyria?

Ter inleiding van de behandeling van deze twee vragen bespreek ik echter eerst enkele tekstpassages uit het Nieuwe Testament waarin ons de weg gewezen wordt als we ons afvragen of en hoe een duidelijker geprofileerd diaconaal beleid mogelijk is: zij wijzen in de richting van 'mystagogie', verstaan als begeleiding op de weg van Godsontmoeting, en laten zien wat daarin de plaats is van diaconie, verstaan als 'liefde doen'.

1 Diaconie en Godsontmoeting – een Schriftlezing

Boven dit hoofdstuk staat als motto een citaat uit het relaas over de Emmaüsgangers in het Lucasevangelie (24:13-35). Aan dit relaas van de tocht die twee van Jezus' leerlingen na diens kruisdood gaan wordt in de *Katechismus van de Katholieke Kerk* meermaals gerefereerd om aan te geven hoe zij tot geloof in Zijn opstanding uit de dood komen. Dat geschiedt door de "paaskatechese van de Heer" zelf waarin hij "onthult wat verborgen bleef onder de letter van het Oude Testament: het Christusmysterie. [...] Deze nieuwe lezing in de Geest van waarheid, die bij Christus begint, ontsluit de voorafbeeldingen".¹ In deze receptie wordt in het verhaal van de Emmaüsgangers het oervoorbeeld van christelijke catechese ontwaard: een verborgen mysterie wordt op zo'n wijze onthuld dat de leerlingen tot geloof in de levende Christus komen en zo deelachtig worden aan Gods heil. In deze catechetische receptie ligt de nadruk op het optreden van degene die het mysterie onthult: zijn 'nieuwe lezing in de Geest van waarheid' ontsluit voor de leerlingen wat in eerdere feiten, woorden en symbolen als voorafbeeldingen over Christus (de Mensenzoon, de Messias) aangekondigd was. In het kader van mijn vraag naar de mogelijkheid van een duidelijker geprofileerd diaconaal beleid interesseert het mij nu, hoe dit ontsluiëren meer precies verloopt en welke rol de leerlingen zelf daarin vervullen. Om daar zicht op te krijgen lees ik het relaas over de Emmaüsgangers in het licht van een eerder reisverhaal in het Lucasevangelie.

1.1 Twee reisverhalen

In het evangelie volgens Lucas wordt vanaf hoofdstuk 9:51 tot 19:28 over Jezus' optreden en de afloop ervan bericht als een reis die hij onderneemt naar Jeruzalem, de heilige stad, het religieuze centrum van Gods verblijf onder zijn volk, de plaats van de tempel en de eredienst: "Toen de tijd

¹ Secretariaat Rooms-Katholiek Kerkgenootschap / Libreria Editrice Vaticana (1995), *Katechismus van de Katholieke Kerk*, Baarn / Kampen: Gooi & Sticht / Intermedium, 1094 (251).

naderde dat hij zou worden weggenomen, koos hij vastberaden Jeruzalem als reisdoel" (9:51). Jeruzalem is niet zomaar het geografische doel van zijn reis, het is de plaats van zijn 'bestemming'. Onderweg verkondigt Jezus in woord en daad – in parabels, twist- en leergesprekken, door duivels uit te drijven en zieken te genezen – de komst van het Godsrijk en wijst hij de weg om daar toegang toe te krijgen. De komst van het Godsrijk verbindt hij uitdrukkelijk met zijn eigen optreden en persoon: "Maar als ik de demonen uitdrijf met de vinger van God, dan is kennelijk het koninkrijk van God bij u gekomen" (11:20). Maar de kracht die hem bezielt blijft niet tot hem beperkt: "Het koninkrijk van God komt niet zó dat je kunt zeggen: 'Kijk, hier is het!' of: 'Daar is het!'. Ziet u, het koninkrijk van God is uw eigen zaak" (17:20-21). Gaandeweg probeert hij ook duidelijk te maken wat zijn 'bestemming' is. Hij zal zijn reis voltooien door lijden en dood heen: "Vandaag en morgen drijf ik demonen uit en verricht ik genezingen; de derde dag is de dag van mijn voltooiing. Maar vandaag en morgen en overmorgen moet ik nog verder trekken, want het past niet dat een profeet omkomt buiten Jeruzalem" (13:32-33; vgl. 17:25). Zo zal hij tot zijn 'verheffing' komen: "Kijk, we gaan op naar Jeruzalem, en alles wat door de profeten is geschreven over de mensenzoon zal in vervulling gaan. Hij zal worden overgeleverd aan de heidenen en worden bespot, beledigd en bespuugd. Ze zullen hem geselen en ter dood brengen, en op de derde dag zal hij opstaan" (18:31-33). Door zich geheel over te geven, door zijn totale toewijding bereikt hij zijn bestemming, komt zijn leven tot voltooiing en wordt het Godsrijk openbaar. De leerlingen vatten echter niet wat Jezus over zijn bestemming zegt, wat hem precies voor ogen staat, wat zij mogen verwachten: "Maar zij begrepen er niets van; het bleef verborgen voor hen en wat hij zei konden zij maar niet vatten" (18:34). Wat er na aankomst in Jeruzalem met Jezus gebeurt laat de leerlingen dan ook volkomen verbijsterd en verweesd achter: hun leidsman ten leven wordt van hen weggenomen, overgeleverd aan machthebbers en beulen, de stad uitgesleept, van alles ontdaan en aan het kruis gehangen. De 'bestemming' blijkt in hun ogen een compleet fiasco: geen leven in heerlijkheid overeenkomstig hun hoop "dat hij het was die Israël zou verlossen" (24:21), maar de schandelijke dood van een misdadiger. De leerlingen resten slechts radeloosheid en reddeloosheid: heel hun verwachting en hoop teniet gedaan, het centrum van hun leven zoek, zonder bestemming. De reis met hun Leidsman ten leven maakte ze niet deelachtig aan het komende Godsrijk maar eindigt naar hun bevinding in de dood.

In het licht van dit reisverhaal lees en duid ik het relaas over de twee Emmaüsgangers als een contrastverhaal: het verhaal over een reis uit de dood naar het leven. Volslagen gedesorienteerd trekken de leerlingen weg, weg van Jeruzalem, hun hart koud, hun ogen blindgeslagen, niet wetend wat te denken of te doen, de dood in de schoenen. Onderweg voegt zich een vreemdeling bij hen, vraagt ze naar wat hen bezighoudt en zo bedrukt, luistert aandachtig naar wat ze vertellen. Hij probeert ze op te monteren door bij hen de herinnering op te roepen aan de hoop hun gegeven in de beloften die hun toch gedaan waren door Mozes en alle profeten: "Moest de messias niet zo lijden en dan zijn heerlijkheid binnengaan?" (24:26).

Dat hij zo voor hen de Schriften opent verwarmt hun hart weliswaar, maar ze 'zien' het niet, hun ogen blijven blind. Dan komen ze aan bij Emmaüs, hun geografische bestemming. Het is avond, de nacht valt. Het ziet ernaar uit, dat de vreemdeling verder trekt. Maar dan nodigen de leerlingen hem uit bij hen te blijven. Het ligt voor de hand te veronderstellen dat zij de vreemdeling bij zich willen houden omdat zijn gezelschap ze al bij al toch goed doet. Maar in de tekst motiveren ze hun dringende uitnodiging met een verwijzing naar de duisternis: "Blijf bij ons, want het is bijna avond en de dag loopt al ten einde" (24:29). In de (geestelijke) duisternis waarin zij verkeren doen zij iets elementairs, iets wat ze bij al hun radeloosheid in ieder geval toch kunnen 'doen': ze laten de vreemdeling niet staan, laten hem niet alleen de nacht ingaan. Ze bieden hem gastvrijheid aan, hoe schamel ook. Ze 'zien' hem als medemens, herinneren zich in ieder geval metterdaad iets wat eveneens door Mozes en alle profeten gezegd is – en doorbreken daarmee hun eigen bevangenheid. Zo ontstaat gemeenschap waar verlatenheid heerste. In die gemeenschap breekt en deelt de vreemdeling het brood met hen, en op dat moment 'zien' zij Hem, niet met lichamelijke ogen doch met ogen vol geloof, hoop en liefde, en zij herkennen Hem. Zo worden ze getuigen, getuigen van verrijzenis, opstanding uit de dood. Door wat zij in al hun niet-weten simpelweg doen vinden ze in Emmaüs hun 'plaats van bestemming': zij verkeren met Hem, Hij is bij hen, Emmanuel!² En zo, als getuigen van opstanding uit de dood, kunnen ze terugkeren naar Jeruzalem als plaats van gemeenschap met de Levende.

Ook in mijn 'receptie' van het relaas over de Emmaüsgangers onthult degene die de leerlingen op hun weg vergezelt een mysterie dat hen blijkbaar tot dan toe verborgen was gebleven. Maar anders dan in die van de *Katechismus van de Katholieke Kerk* wordt nu zichtbaar dat hij dat op een bepaalde manier doet. Door aan te sluiten bij hun ervaringen, bij hun teleurstelling en wanhoop, en door met zijn vragen en reactie in te spelen op hun eerdere verlangen en hoop, activeert hij als het ware het 'weten' en 'zien' dat in hun niet-weten en niet-zien verborgen is. Bovendien scherpt deze lezing ook onze blik voor de rol die het handelen van de leerlingen zelf speelt in de onthulling van wat verborgen was. Hun weten en zien blijven immers in eerste instantie 'virtueel'. Ze gaan pas werkelijk zien, komen pas

2 Zie in dit verband Waaijman 2001: 704-705: "In het traktaat Avot wordt de volgende uitspraak van rabbi Elazar overgeleverd: 'Waarop lijkt iemand die meer wijsheid heeft dan werken? Op een boom met veel takken en weinig wortels. De wind komt op, ontwortelt hem en werpt hem ondersteboven. Waarop lijkt iemand met meer werken dan wijsheid? Op een boom met veel wortels en weinig takken. Al komen alle winden van de aarde zich tegen hem keren, dan nog wordt hij niet weggerukt van zijn plaats'. De omvorming in mystieke wijsheid en de werken die men vanuit de thorastudie verricht, moeten in evenwicht zijn. Spontaan zouden wij de mystieke omvorming als de wortel opvatten. Het eigenzinnige van Elazars spreuk is echter, dat hij de orthopraxie als de wortel ziet en de mystieke wijsheid als de takken. Dit hoeft ons niet te bevreemden, want de kern van de joods-christelijke traditie is dat de mens zich hecht in God door zijn daden (Mat.7:21). Wie handelt vanuit de thora bouwt op rotsgrond, wie niet handelt vanuit de thora, bouwt op zand (Mat.7:24-27). Wiens handelen omgevormd is door de thora, is als een boom die door geen enkele storm 'van zijn plaats kan worden weggerukt'. Het woord 'plaats' (*maqom*) duidt in de rabbijnse traditie ook God aan. Door zijn daden komt de mens op zijn 'Plaats'".

echt tot weten, wanneer zij zelf iets wezenlijks doen. Dat deze twee zaken (de manier van onthullen en dat hetgeen de leerlingen zelf doen daarin een rol speelt) niet van buiten af in het relaas worden 'ingelezen', kan duidelijk worden wanneer we nogmaals het oor te luisteren leggen bij het eerdere reisverhaal in Lk.9:51-19:28. Zoals gezegd verkondigt Jezus op zijn tocht naar Jeruzalem niet alleen in woord en daad het komen van het Godsrijk, maar wijst hij ook de weg om toegang daartoe te krijgen. Die toegangsweg wijst hij, desgevraagd, in twee 'leergesprekken'.

1.2 Twee leergesprekken

Het eerste gesprek vindt kort na aanvang van Jezus' reis naar Jeruzalem plaats (10:25-37). Een wetgeleerde legt hem de vraag voor: "Rabbi, wat moet ik doen om het eeuwige leven te verwerven?". De vraag is dus, anders gezegd, welke levenspraxis toegang geeft tot participatie aan Gods leven (zo Waaijman 2001: 94). Jezus reageert met een wedervraag, een die aansluit bij de wetskennis van de vraagsteller: "Wat staat er in de Wet geschreven? Hoe leest u dat?". Die antwoordt met het bekende dubbelgebed: "Heb de Heer, uw God, lief met heel uw hart en met heel uw ziel en met heel uw kracht en met heel uw verstand, en uw naaste als uzelf", en geeft daarmee aan dat het 'doen' van liefde (godsliefde, naastenliefde en zelfliefde in één) deelachtig maakt aan 'onvergankelijk leven'. Jezus bevestigt dit antwoord en zegt: "Doe dat, en u zult *leven*", en zegt daarmee impliciet: wie dit niet doet heeft geen toegang tot participatie aan Gods leven. De wetgeleerde insisteert echter: "Ja maar, wie is mijn naaste?". Jezus reageert opnieuw met een wedervraag die hij inleidt met de gelijkenis van de Barmhartige Samaritaan. In deze parabel, ook een reisverhaal, zijn meerdere mensen onderweg, maar zij gaan verschillende wegen. Iemand gaat van Jeruzalem naar Jericho, wordt onderweg 'gespot' door rovers; zij overvallen hem en laten hem halfdood achter; de rovers gaan er vandoor. Een priester en een leviet zijn eveneens onderweg, zij zien de halfdode man, maar gaan aan hem voorbij. Ten slotte is er ook een Samaritaan onderweg, iemand voor wie niet Jeruzalem maar Samaria 'Plaats van God' is. Ook hij ziet de halfdode man. Maar hij gaat er niet van door zoals de rovers, hij gaat ook niet aan het slachtoffer voorbij zoals de priester en de leviet. Hij 'ziet' een medemens in nood, laat zich in zijn hart en ziel raken door het slachtoffer en bekommert zich om hem met heel zijn kracht en heel zijn verstand: hij wijdt zich aan de man toe, verleent hulp, deelt wat hij heeft en regelt verdere verzorging op zijn kosten, overdadig.³ Jezus besluit zijn verhaal met een omkering van de vraag 'wie is mijn naaste?'. Zijn wedervraag luidt: "Wie van deze drie is naar uw mening de naaste geweest van de man die in de handen van de rovers was gevallen?". Het antwoord op deze vraag is nu voor de wetgeleerde onontkoombaar, hij kan niet anders dan erkennen: "Hij die hem barmhartigheid heeft bewezen". En aldus formuleert de wetgeleerde zélf het antwoord op zijn eerdere vraag hoe hij kan participeren aan Gods leven: door naar de hulpbehoefte

3 Vgl. Waaijman 2001: 97: "Typerend voor barmhartigheid is dat ze 'meer' doet", verwijzend naar Moyaert 1998: 15-96.

toe te 'gaan', door de noodlijdende te 'zien' laat hij zich tot naaste maken, door het elementair noodzakelijke voor de verlatene te 'doen' wordt hij zelf diens naaste. Jezus' conclusie van het leergesprek luidt, onontkoombaar, dan ook: "Doe dan voortaan net als hij".⁴

Het tweede gesprek voert Jezus voorafgaand aan wat zijn 'derde lijdensvoorspelling' wordt genoemd, als hij zijn bestemming nadert (18:18-22). Een aanzienlijk man stelt hem dezelfde vraag als de wetgeleerde: "Goede meester, wat moet ik doen om deel te krijgen aan het eeuwige leven?". Ook nu weer sluit Jezus in zijn eerste reactie aan bij wat de vraagsteller eigenlijk al weet: hij doet hem zich de voorschriften van de Wet van Mozes herinneren. Als de man vervolgens antwoordt dat hij zich daaraan van jongs af aan gehouden heeft, voert Jezus hem in de lijn daarvan verder en geeft hij aan welke levenspraxis toegang verleent tot participatie aan Gods leven: "Dan rest u één ding: verkoop alles wat u hebt, deel het uit aan de armen, en u hebt een schat in de hemel. Kom dan terug om mij te volgen!" (18:22).⁵

In beide leergesprekken volgt Jezus eenzelfde aanpak, eenzelfde 'agogische' weg: hij geeft niet als het ware van buitenaf antwoord op de vraag die hem wordt voorgelegd, doch voert de vraagsteller langs de weg van diens eigen (willen) weten tot het antwoord dat hij eigenlijk al wel wist, dat hem echter kennelijk op een of andere manier nog verhuld was. Bovendien vormt in beide gesprekken het 'doen' van liefde (wat je hebt nemen om het weg te geven, te delen) de toegang tot 'onvergankelijk leven' (eeuwig leven, schat in de hemel, koninkrijk Gods, redding; vgl. 18:24-30). Dat dit 'doen' inderdaad opgevat kan worden als 'toegang' gevend tot leven blijkt ten overvloede uit de uitnodiging waarmee Jezus het tweede gesprek besluit: "En kom dan terug om mij te volgen". Deze uitnodiging komt nàdat de vraagsteller gewezen is hoe hij eeuwig leven, een schat in de hemel kan verwerven: door zijn bezit te delen, weg te geven. Het doen van liefde gaat dus aan het volgen van Jezus vooraf, en dit 'vooraf' is niet zomaar van chronologische aard. Het doen van liefde schept blijkbaar de conditie om met Jezus diens weg ten leven te kunnen gaan. Welke precies die conditie is wordt duidelijk in het vervolg van het verhaal over de rijke jongeman (18:23-25). Op wat Jezus hem zegt over het weggeven van zijn bezit reageert hij met grote ontsteltenis, want hij was heel rijk. Zijn grote bezit verhindert hem kennelijk "het Koninkrijk Gods binnen te komen". Hij heeft veel te verliezen, zijn bezit houdt hem gevangen, maakt hem onvrij, belemmert hem de beslissende stap te zetten

4 Vgl. Josuttis 2000: 114: "Der Weg zum geistlichen Leben schließt ein, daß man sich in einem jahre-, jahrzehntelangen Prozeß in höchst bescheidenem Maß an dieser göttlichen Macht [der Liebe, HM] Anteil gewinnt und auf diese Weise zum Medium wird".

5 In de versie van Mt.19:16-22 is de parallelie met het leergesprek tussen Jezus en de wetgeleerde duidelijker. Op de vraag van de zogeheten 'rijke jongeling': "Meester, wat voor goeds moet ik doen om het eeuwige leven te krijgen?", reageert Jezus: "Waarom stelt u mij die vraag over het goede? Eén is er goed. Als u het leven wilt binnengaan, houd u dan aan de geboden". Als de man vervolgens vraagt "Welke?", herinnert Jezus hem aan de geboden van Mozes "en gij zult uw naaste beminnen als uzelf". Dan merkt de jongeman op dat hij zich daar van jongs af aan houdt en insisteert: "Wat ontbreekt mij nog?". Jezus antwoordt komt in de vorm van een uitnodiging: "Als u onverdeeld goed wilt zijn, ga uw bezit verkopen en geef het aan de armen, en u zult een schat hebben in de hemel. Kom dan terug om mij te volgen".

waarin hij *zichzelf* overgeeft en toewijdt aan leven in liefde. Jezus echter gaat zijn weg in vrijheid, heeft niets te verliezen. Hij is de wil van zijn Vader geheel toegewijd, geeft zichzelf totaal over, tot in de dood, en heeft alles (verheffing, voltooiing, leven) te winnen. Aan dit in vrijheid 'zichzelf geven' zijn wie Jezus op zijn weg volgen deelachtig, zoals hij zijn leerlingen, die alles verlaten hebben om het koninkrijk van God (18:28-30), in hun gemeenschappelijke viering van het paasmaal in woord en daad, onder tekenen, laat zien. "Vurig heb ik verlangd dit paasmaal met jullie te eten vóór mijn lijden" (22:15), en dan neemt hij brood en beker, dankt, geeft en deelt, en zegt: "Dit is mijn lichaam; het wordt voor jullie gegeven. Blijft dit doen om mij te herdenken" en "Deze beker is het nieuwe verbond door mijn bloed; hij wordt voor jullie leeggegoten" (22:19-20). Het verband tussen liefde 'doen' en Jezus 'volgen' is dus inhoudelijk van aard: geven en delen van wat men heeft maakt vrij om hem te volgen op zijn weg van 'onvergankelijk leven', want dat is een leven dat intrinsiek gekenmerkt wordt door vrijheid die gemeenschap sticht, gemeenschap die vrij maakt – een bevrijd en bevrijdend leven in gemeenschap met God en de mensen.⁶

1.3 Godsontmoeting in Emmaüs – de weg van de mystagogie

In het licht van het bovenstaande kan nu duidelijk zijn, waarom ik het citaat uit het relaas over de Emmaüsgangers als motto van dit hoofdstuk heb gekozen. Het verhaal als zodanig laat zien op welke manier Jezus te werk gaat in zijn omgang met mensen die op zoek zijn naar 'leven', een leven in vervulling.⁷ Zoals in de hierboven besproken twee 'leergesprekken' wordt ons in dit verhaal de weg gewezen als we willen bevorderen dat diaconie ervaren wordt als Godsontmoeting. Dan kunnen we de 'agogische' benadering van de betrokken vreemdeling navolgen en de mensen op hun (dwaal)wegen naar hun bestemming met zorgzame aandacht, ontvankelijk en toegewijd, vergezellen en verder voeren. In deze agogie staat de aandacht voor het subject centraal: zij richt zich op degene die vergezeld worden, sluit aan bij hun diepste 'droom', bevraagt ze op hun (ooit) gekoesterde verlangen en hoop, op wat hen bewoog en beweegt, en probeert die beweging in posi-

⁶ Zie voor het innerlijk verband tussen 'geven en delen' en 'gemeenschap' ook de verhalen over het leven van de eerste christengelovigen in de Handelingen van Apostelen: "Zij wijdten zich trouw aan het onderricht dat de apostelen gaven, aan de onderlinge gemeenschap, het breken van brood en het gebed. [...] Alle gelovigen bleven bijeen en bezaten alles gemeenschappelijk. Ze verkochten have en goed en verdeelden dat onder allen naar ieders behoeften" (2:42-45; vgl. 4:32-37). Dat voor en in dit leven 'vrijheid' beslissend is wordt exemplarisch verteld in het contrastverhaal over Ananias en Saffira die een deel van hun bezit achter houden. "Daarop zei Petrus: 'Ananias, hoe heeft de satan je zo in zijn greep kunnen krijgen dat je de heilige geest bedriegt en iets achterhoudt van de opbrengst van een stuk grond? Het was vóór de verkoop je eigendom, en ook daarna kon je toch vrij over het geld beschikken? Wat heeft je bezielde om zoiets te doen? Je hebt niet gelogen tegen de mensen, maar tegen God'. Op het horen van deze woorden viel Ananias neer en stierf" (5:3-5). Het contrastverhaal zegt: wie leeft in vrije toewijding en overgave aan de gave van de heilige geest, zich daarop verlaat, die leeft; wie daarentegen de toegezegde gave – vrij gegeven – niet in vrijheid aanneemt, doorgeeft en deelt, die sluit zichzelf van gemeenschap uit, blijft gevangen, heeft geen leven.

⁷ Vgl. in dit verband wat in hoofdstuk 3, o.a. aan de hand van Charles Taylor, en in hoofdstuk 4 over het verlangen naar vervuld en vervullend leven te berde is gebracht.

tieve richting te versterken. Hen wordt niet van buitenaf gezegd waar ze heen moeten gaan, niet zomaar gewezen hoe hun weg moet lopen, maar ze worden als het ware teruggeleid naar hun eigen oorsprong opdat ze hun bestemming kunnen vinden. In het als motto gekozen citaat blijkt vervolgens dat het 'doen' van liefde voor het vinden van de bestemming van beslissende betekenis is: wat de leerlingen van Emmaüs, op hun verlangen bevraagd en aan zichzelf herinnerd, in wetend niet-weten doen is precies wat Jezus in zijn twee eerdere leergesprekken onder verwijzing naar de Wet van Mozes als te doen voorhoudt: ze laten zich tot naasten van de vreemdeling maken, betonen zich diens naasten. En zo doende, overeenkomstig Jezus' woord "Doe dit en u zult leven", krijgen zij toegang tot participatie aan Gods leven.

In de hierboven besproken verhalen komt het woord 'Godsontmoeting' niet letterlijk voor, maar in andere bewoordingen wordt daarin wel verteld hoe en waar sprake is van Godsontmoeting. Zij komt vrij tot stand en maakt mensen vrij. Ze wordt niet gekenmerkt door externe plicht en plichtsbetrachting maar door vrijheid en vrije toewijding. Deze vrije toewijding heeft de gestalte van het 'doen' van liefde: daarin wordt toegang tot participatie aan Gods leven gevonden. En de weg die naar de onthulling van het mysterie van Godsontmoeting in vrijheid voert wordt mensen door een gezelschap (de 'vreemdeling', Jezus, in het verhaal van Emmaüsgangers) gewezen in aansluiting bij wat hen zelf ten diepste beweegt.⁸ Deze manier van 'de weg wijzen' naar Godsontmoeting wordt heden ten dage gethematiseerd onder het begrip 'mystagogie'. Wat onder dit begrip te berde wordt gebracht zet ik nu eerst uiteen, om vervolgens te bezien wat er meer precies over het verband tussen mystagogie en diaconie te zeggen valt ter beantwoording van de vraag hoe de waardering van diaconie als eredienst, dat willen zeggen: als vorm van Godsontmoeting, geoperationaliseerd kan worden in de behartiging van het diaconale werk zelf. We houden daarbij voor ogen hetgeen in de hierboven besproken Schriftpassages ten diepste gezegd wordt: het mysterie dat onthuld wordt en tegelijk een eeuwig mysterie blijft is dat van het rijk van de God die zich in liefde schenkt aan zijn schepping. Zijn rijk is geen abstracte universele utopie maar openbaart zich in zijn schepping, is in de geschiedenis aanwezig als 'leven voor de armen' en voor wie de armen liefheeft. Om dit te kunnen 'vatten' volstaan exegetische en theologische analyses niet, noch uitspraken van het leergezag. Om wat daarin gezegd wordt te kunnen verstaan moet ons verstaan als het ware ondergedompeld worden in het mysterie van God, in het mysterie van de werkelijkheid waarin wij leven en waarin deze God van liefde woont – dat is de weg van de mystagogie.⁹

8 "Wat moeten wij doen, broeders?" luidt de bedrukte en klemmende vraag van degenen die Petrus' verkondiging over Jezus' leven, dood en opstanding herinnerend aan de Schriften vernemen (Hand.2:14-40). Vgl. in dit verband het citaat van R. M. Rilke op de omslag van Van den Berk (2005), *Het numineuze*: "Ik voel mij als iemand, die u aan uw kindertijd moet herinneren. Nee, niet alleen aan de uwe: aan alles wat ooit kindertijd was. Want het gaat er om, herinneringen in u op te wekken, die niet de uwe zijn, die ouder zijn dan u. Verhoudingen moeten worden hersteld en samenhangen vernieuwd, die van ver voor uw tijd zijn".

9 Zie J. Sobrino, 'The Coming Kingdom or God's Present Reign', in: *Concilium* 2008/3: "Tradition expresses this beautifully: '*gloria Dei vivens homo*', Ireneaus said. And many centuries

2 Mystagogie

Mystagogie (van het samengestelde Griekse woord *myst-agogia*) betekent volgens Van Dale (1984): 'voorbereiding tot, inwijding in geheimenissen, mysteriën'. In haar studie *Mystagogie in werking* verduidelijkt Annemiek de Jong-Van Campen het woord als volgt: "Het zelfstandig naamwoord 'inwijding', *αγωγή*, komt van het werkwoord *αγω*, dat oorspronkelijk 'leiden, 'voeren', betekent. Het werkwoord *αγω* krijgt in de context van het leiden of voeren van mensen in het werkelijkheidsgebied van het geestelijke, het heilige, de betekenis van 'inwijden'".¹⁰ Degene die in deze werkelijkheid wordt ingewijd heet 'myste'. Wie mensen op hun inwijdingsweg begeleidt is een 'mystagoog'.¹¹ Het woorddeel 'myst-' (*μυστ-*) is ontleend aan het woord 'mysterion' (geheim, mysterie), dat in deze context niet een raadsel aanduidt dat opgelost kan worden maar "een 'blijvende paradox van onthulde en verborgen waarheid'; zij kan (slechts) worden ontdekt door iemand die zich eraan toevertrouwt en blijft tegelijkertijd door haar volheid aan betekenis ook altijd verborgen, zelfs voor ingewijden" (De Jong, 30-31).

2.1 Mystagogie in de vroegchristelijke traditie

In studies over mystagogie wordt, zonder vermelding overigens van de in voorgaande paragraaf besproken mystagogisch aandoende passages in het Nieuwe Testament,¹² gewezen op de vroegste wortels ervan in de voorchristelijke cultuur: de notie 'mystagogie' functioneerde al in de hellenistische mysteriëncultus (Waaïjman 2001: 580, 858). Vanaf ongeveer de 2^e eeuw is zij door de Kerkvaders overgenomen en in christelijke zin ontwikkeld in de mystagogische traditie van inwijding in het geloof (De Jong, 50-52). In deze traditie duidde het woord mystagogie die vorm van inwijding in de geloofs-geheimen aan welke bestemd was voor een welomschreven 'doelgroep':

later Archbishop Romero gave this frase an historical context: '*gloria Dei vivens pauper*' – words that are not just literary but theological, since they introduce the *overcoming of non-life* (which the poor and the victims are) into the glory of God" (45). Het vervolg van Ireneaus' uitspraak '*vita autem hominis visio Dei*' becommentarieert Sobrino aldus: "'Seeing him', 'letting oneself be welcomed by him', is a blessing for human beings. The language can only be tentative, and, please God, mystagogical" (53). (Vgl. Ireneus van Lyon, *Adversus Haereses* IV, XX, 7).

10 A. de Jong-van Campen (2009), *Mystagogie in werking. Hoe menswording en gemeenschapsvorming gebeuren in christelijke inwijding*, Zoetermeer: Boekencentrum, hier: 30. Behalve deze studie en de al vermelde publicatie van K. Waaïjman raadpleegde ik voor mijn uiteenzetting tevens: T. van den Berk (1999), *Mystagogie. Inwijding in het symbolisch bewustzijn*, Zoetermeer: Meinema; G. Groener 2003.

11 Van den Berk 1999: 55, noot 75: "We komen het woord 'myste' nog tegen in 'neomist', de 'zo pas ingewijde' (priester). 'Mustèrion', 'geheim' (in het Latijn 'sacramentum'), gaat waarschijnlijk etymologisch terug op 'muein', 'inwijden' (in het Latijn 'initiare'). 'Muein' betekent oorspronkelijk 'ogen en lippen sluiten'. Zo bezien is de myste iemand die zich naar binnen heeft gekeerd. 'Mustikos', 'mystiek', betekent 'op de mysteriën betrekking hebbend'. In de profane betekenis was een mystagoog iemand die vreemdelingen gidste".

12 Zie echter voor enkele andere 'mystagogische' teksten in het Nieuwe Testament: Waaïjman 2001: 859. Zie ook De Jong, 17-19, waar zij verwijzend naar teksten uit de evangeliën volgens Lucas en Johannes de figuur van Maria schetst "als beeld van de myste en beeld van de mystagoog in een. In haar verhaal zie ik verschillende kenmerken en bevindingen van dit onderzoek naar mystagogie in werking terug", een "oerbeeld van mystagogie in werking" (17).

de nieuwe gelovigen namelijk die zich welbewust tot het christelijk geloof bekeerden en tot de kerkgemeenschap wilden behoren. Als 'catechumenen' (geloofsleerlingen, 'audientes', toehoorders) gingen zij eerst in de leerschool van de navolging om het voorbeeldig christelijk leven te leren (Groener 2003: 343). Daarop volgde in de liturgische viering van de Paasnacht hun sacramentele initiatie in de geheimen van doop, zalving en eucharistische gemeenschap. En pas daarna, nà en in aansluiting bij de opgedane ervaringen, konden de mysten in de kring van kerkgemeenschap ingewijd worden in het innerlijk verstaan van Gods geheimen. Want zoals Cyrillus van Jeruzalem zei: "Je werd catechumeen genoemd. Je nam slechts woorden van buitenaf waar. Je hoorde over de hoop spreken maar begreep er niets van; men sprak over Geheimen maar je kende ze niet; je hoorde over de Schrift maar zag daar de diepte niet van in. Nu klinken niet meer woorden om je heen maar van binnenuit. Want de Geest die in je woont, maakt je geest tot een huis van God. Wanneer je dan zult horen wat er over de Geheimen geschreven staat, zul je begrijpen wat je niet wist" (Van den Berk 1999: 87); en ook Augustinus: "Wat is het, dat verborgen en niet openbaar in de kerk is? Het sacrament van de Doop en het sacrament van de Eucharistie. Onze goede werken worden wel gezien door de heidenen, de sacramenten blijven geheel voor hen verborgen"; "Als je de Rode Zee zult zijn doorgetrokken [hij doelt hier op het Doopsel] en je van je zonden ontdaan hebt ... dan zul je mysteries opmerken die je niet kende"; "De catechumenen worden audientes genoemd omdat zij luisteren zonder te verstaan" (Van den Berk 1999: 96).¹³

Aldus kreeg mystagogie in de vroegchristelijke traditie vorm in een door de 'herder' van de geloofsgemeenschap, de bisschop, verzorgde catechetische zielzorg waarvoor kenmerkend is, dat daarin aan de geloofsleerlingen de betekenis werd onthuld van de geheimen die zij tevoren in tekenen ervaren hadden. Het was de taak van de mystagoog de inwijdeling te begeleiden bij zijn initiatie in het geheim van wat uitwendig voltrokken werd. Datgene wat 'uitwendig voltrokken werd' kan zijn: "iets dat gelezen, gehoord, gezien, meegemaakt werd; een rite, een oefening, een informatie, de Schrift, een sacrament, 'een verhaal dat je wel gehoord hebt, maar niet noodzakelijkerwijze zult begrijpen'" (Waaijman 2001: 860).¹⁴ Het geheim waarin de geloofsleerling werd ingewijd "is de binnenruimte die zich opent tijdens de ontdekkingsreis van de inwijdeling. Deze binnenruimte is verborgen voor de buitenstaander" (861). In de mystagogie vindt geen inhoudelijke geloofsoverdracht van buitenaf plaats, "maar de reeds aanwezige beleving wordt geïnterpreteerd, of liever: wordt doorzichtig gemaakt tot op de ervaring van het mysterie, het geheim dat God is" (858). De mystagoog "bevordert het initiatieproces: 'innerlijk tot de bevinding komen, dat het gesprokene waar is'. De mystagogie gebeurt binnen de levende interactie met de mystagoog: 'Mysteries, zoals God, vertrouwen zich toe aan het

13 Vgl. Groener 2003: 343: "Daarom worden, zoals Ambrosius aangeeft, ook de geloofsbelijdenis en het onzevader pas vlak vóór Pasen aan de geloofsleerlingen doorgegeven; ook die behoren immers tot de *mysteria*, de geheimen van het geloof".

14 Bij de laatste zinsnede verwijst Waaijman in voetnoot 13 naar Apuleius van Madaura.

woord (*logos*) en worden niet op schrift (*gramma*) gesteld” (861).¹⁵ Het is via deze mystagogische weg van doorlichting van al opgedane ervaring dat de myste de weg naar innerlijke geloofsbeleving gaat en ingewijd wordt in het geloofsgoed en de gemeenschap van de christenen. “De mystagogische zielzorg hield dus kort samengevat in dat de geheimen van het geloof pas geduid konden worden als men ze ervaren had, dat men ze pas kon ervaren als men eraan tóe was en dat de hulp van de mystagoog erin bestond inzicht te geven in het bewustwordingsproces dienaangaande” (Van den Berk 1999: 56).

In het kader van onze vraag of en hoe vorm gegeven kan worden aan een meer geprofileerd diaconaal beleid merk ik nu bij deze vroegchristelijke mystagogische traditie op, dat de aan de mystagogische verdieping noodzakelijk voorafgaande ervaring niet alleen opgedaan wordt in de liturgische vieringen (in de sacramentele initiatie), maar ook in de ‘leerschool van de navolging om het voorbeeldig christelijk leven te leren’. Ook ‘de goede werken’ behoren tot hetgeen vooraf ‘uitwendig voltrokken werd’. Preciezer nog: zoals in het verhaal van de Emmaüsgangers het ‘doen’ van liefde voorafgaat aan en inleidt in het teken van het breken en delen van het brood, zo gaat in de vroegchristelijke mystagogische traditie de ‘navolging’ vooraf aan het voltrekken van het sacramentele teken en leidt zij in de ervaring van gemeenschap.

2.2 *Mystagogie in de moderne tijd*

Deze vroegchristelijke mystagogie is in de loop der eeuwen – in het proces waarin kerk en wereld, mens- en christenzijn steeds meer leken samen te vallen – in onbruik en vergetelheid geraakt. In de jaren ‘60 van de vorige eeuw echter werd het begrip opnieuw geïntroduceerd door de Duitse theoloog Karl Rahner en sedertdien geniet het weer grote belangstelling in theologie en pastoraat (De Jong, 57-64, 307-311; Van den Berk 1999: 50-58; Groener 2003: 342-360; Waaijman 2001: 580-585). Toen Rahner weer aandacht vroeg voor mystagogie deed hij dat in deze overtuiging: “De vrome van morgen zal een ‘mysticus’ zijn, iemand die iets ‘ervaren heeft’, of hij zal niet meer zijn”, want: “De vroomheid van morgen wordt niet meer meege dragen, voorafgaand aan iemands persoonlijke ervaringen en beslissingen, door eenstemmige, voor de hand liggende, openlijke overtuigingen en religieuze praktijken van allen. ... De tot nu toe gebruikelijke religieuze opvoeding (kan) alleen nog maar *in tweede instantie* iemand gereed maken voor de institutionele religie” (Van den Berk 1999: 50, 51).

2.2.1 Heilsbemiddeling: inwijding in het Geheim

Aan Rahners pleidooi voor een nieuwe mystagogie lag een principieel standpunt ten aanzien van de ‘zending’ van de kerk ten grondslag dat Van den Berk als volgt samenvat: “Wanneer het christendom meent zogenaamd van buitenaf een spirituele bovenbouw te moeten en kunnen aanbieden

¹⁵ De twee citaten in de tekst van Waaijman zijn van Augustinus resp. Clemens van Alexandrië.

aan niet-christenen of aan haar eigen leden, vergist het zich schromelijk. Elke cultuur in het algemeen en elk individu in het bijzonder zijn van nature reeds gericht op God, of zij zich daarvan bewust zijn of niet. 'Heilsbemiddeling' wil niet zeggen, het heil van buitenaf overdragen, maar de andere mens helpen een proces van bewustwording te ontwikkelen ten aanzien van het in hem reeds aanwezige heil. Zijn leven lang heeft Rahner gehamerd op deze antropologische basis voor alle theologie, een basis die christenen zowel als niet-christenen gemeen hebben" (Van den Berk 1999: 51). Die basis wordt als bron van leven gezocht in de existentiële grondvraag 'Wie ben ik? Waartoe ben ik op aarde? Waarop mag ik hopen, waarin geloven, wat of wie liefhebben?'. In deze grondvraag wordt gevraagd naar de uiteindelijke zin en laatste betekenisvolle horizon van het leven voor mij, deze concrete persoon – een zin en horizon die zich 'tonen' en tegelijk verborgen blijven.¹⁶

Op deze grondvraag, op het zoeken naar en ervaren van een antwoord, moet en kan het christendom, moeten en kunnen theologie en kerk volgens Rahner ingaan. Immers: 'transcendentie' maakt van nature deel uit van de menselijke ervaring, en volgens christelijke overtuiging is God niet voor te stellen als iets wat 'van buiten af' op de mens af komt maar als degene op wie het bestaan van de mens in zijn onvermijdelijke basiservaringen uiteraard gericht is, ook als hij thematisch daar niets van weet. Dus zegt Rahner: "De hedendaagse theologie moet onbevangen bij de mens beginnen, bij zijn zelfervaring, bij zijn existentie, en goed beschouwd, moet ze ook bij hem eindigen. ... De christelijke boodschap die aan de mensen aangeboden moet worden, is niet het aanbod van iets vreemds of iets van buitenaf, maar het opwekken en interpreteren van het binnenste van de mens, van de meest diepe dimensie van zijn existentie" (Van den Berk 1999: 55).

2.2.2 Een levenslang proces

Anders dan in de vroegchristelijke traditie wordt mystagogie nu niet opgevat als een welomschreven proces van catechetische inwijding van geloofsleerlingen (catechumenen), volgend op de eerdere inwijding in christelijke levenspraktijk en sacramentele viering; zij wordt gedacht als daaraan en aan de opname in de geloofsgemeenschap voorafgaand. Haar 'doelgroep' zijn in beginsel alle mensen, want vanuit gelovig standpunt gezien zijn alle mensen geschapen naar Gods beeld en gelijkenis en is het de bestemming van ieder mens te leven voor het aangezicht van God. In feite echter heeft de hedendaagse mystagogie de 'moderne mens' in de westerse, geseculariseerde samenleving voor ogen, levend in een cultuur die volgens Rahner gekenmerkt wordt door "de wereldloosheid van God en de goddeloosheid van de wereld" (Van den Berk 1999: 56). Het is de mens aan wie het christelijk geloof en de kerk in het algemeen vreemd zijn, die van het mysterie van de Vader van Jezus Christus en van het werken van Zijn Geest geen of weinig

16 Van den Berk (1999: 102, noot 164) citeert in dit verband Wittgenstein: "Er bestaan stellig onuitsprekelijke zaken. Dit toont zich, het is het mystieke"; "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen. ... Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische".

weet lijkt te hebben maar wel op een of andere manier, zoekend en vragend en in verwondering of verbijstering, de oorsprong en bestemming van het leven als mysterieus ervaart. Met deze mens en diens bestaanservaringen in verwondering en verbijstering voor ogen wordt de hedendaagse mystagogie opgevat als begeleiding van een levenslang proces van inwijding en groei in het Geheim van het bestaan überhaupt.¹⁷

2.2.3 Een inwijdingsproces in drie fasen

In dit levenslange proces worden drie fasen of lagen van mystagogie onderscheiden: “(1) Zij ontgrenst het menselijk bestaan en de wereld tot een wachtend openstaan voor het godsgeheim. (2) Zij voert binnen in Gods genadige nabijheid in Christus, waarin God zelf het principe van kennen en willen wordt. (3) Zij voert tot kennis met betrekking tot de eigen plaats en opdracht binnen de geloofsgemeenschap” (Waaijman 2001: 580).¹⁸

De eerste fase (inwijding in het geheim van het bestaan) is in dit proces niet slechts chronologisch maar ook inhoudelijk fundamenteel. In aansluiting bij wat wij in hoofdstuk 4 ontdekten omtrent het intrinsiek ‘open’ karakter van het menselijk bestaan kunnen we het belang en de inhoud van deze eerste fase zo verduidelijken: “De mystagogie van het bestaan wekt de altijd al aanwezige voeling met het Geheim, voorbij het vragend-bij-zich-zijn, voorbij alle reflectie, voorbij alle zijn. Maar het Geheim blijft ver en stil. Het licht slechts op als horizon. En de mens strekt zich verwachtingsvol uit. Dit gebeurt niet in een abstracte, metafysische ruimte, maar als biografie, zich aftekenend in de wijzigingen van de biografische voorgegevenheden en gegroedheden” (583).

In de tweede fase wordt de ervaring van het geheim van het bestaan verdiept: het wordt ervaren als ‘gave’ – in christelijk-gelovig perspectief: als uitstaand naar ‘vervulling in genade’. Op deze laag van de inwijding in de genade kan de mens gaan ervaren “dat het geheimvolle voorafgaat aan hemzelf. Hij merkt dat niet hij ademt, maar dat hij beademd wordt. Hij ervaart dat niet hij leeft, maar dat leven in hem gewekt wordt. In de stilte

¹⁷ Let wel: de ervaring van het mysterieuze karakter van het bestaan kan zowel in verwondering als in verbijstering worden opgedaan. In beide gevallen is er sprake van een ervaring van het niet-vanzelfsprekende, van een contrastervaring. In de verwondering wordt de weldadige overdaad van het bestaan en de werkelijkheid waarin het zich afspeelt in positieve zin ervaren en beaamd: ‘Ja, dit is goed en mooi’. In de verbijstering wordt het schrijnende tekort ervan ervaren, beklaagd en aangeklaagd als in schril contrast staand met wat als waar, goed en mooi bestaan geldt of ooit gold: ‘Nee! Nee, zo kan en mag het niet zijn!’. Beide ervaringen kunnen startpunt van een mystagogisch proces zijn. Zie voor de verbijstering als aanzet voor mystagogie o.m.: de autobiografie van Ignatius van Loyola, uitgegeven en van aantekeningen voorzien door Chr. van Buijtenen e.a. (2000), *Het verhaal van de pelgrim*, Averbode: Averbode; vanuit het perspectief van de Bevrijdingstheologie: G. Gutiérrez (1987), *Gerechtigheid om niet. Reflecties op het boek Job*, Baarn: Ten Have. Schillebeeckx muntte het begrip ‘contrastervaring’ in aansluiting op zijn theologische beschouwingen in o.m. E. Schillebeeckx (1977) *Gerechtigheid en liefde, genade en bevrijding*, Bloemendaal: Nelissen, m.n. 614-664; zie ook: id. (1989) *Mensen als verhaal van God*, Baarn: Nelissen, m.n. 24-26.

¹⁸ De Jong duidt de fasen of lagen aldus aan: “Mystagogie in het geheim van het bestaan; mystagogie in de genade; mystagogie in de roeping tot gemeenschap” (69). De laatste hernoemt zij aan het eind van haar studie: “mystagogie in het geheim van de kerk” (313); op de reden voor deze nadere aanduiding kom ik straks terug.

hoort hij als het ware een stem vanuit zijn ziel die hem roept [...]. Wat hem in de stilte, in de leegte toevalt, kan slechts worden benoemd met paradoxen: zijn en niet zijn, weten en niet weten, dood en opstanding, mens en God. [...] Herkend wordt dat God niet (pas) aanwezig is als mensen Hem opmerken, maar dat Hij aan ons bestaan voorafgaat en er bovenuit stijgt. [...] In de mystagogie van de genade draait het om de ervaring dat het geheim van het leven liefde is, dat God de Liefdevolle is, wiens verlangen het is met ons te zijn. De myste beseft dat God zich daartoe laat kennen als onze Vader, in Zijn Zoon die God-met-ons is en als zodanig ons menselijk bestaan heeft gedeeld, en in de Geest die ons naar hem doet verlangen" (De Jong, 114). De mens leert nu heel het menselijk leven te lezen en te aanvaarden als geschiedenis van Godsontmoeting.

De ervaring van het leven als 'gave' concretiseert zich ten slotte in de derde fase, de mystagogie van de persoonlijke roeping binnen de gemeenschap, in het waarnemen van de 'opgave' die met de gift gepaard gaat. "Mystagogie helpt de persoon onderscheiden wat God van hem vraagt en hoe Hij hem toerust" (Waaijman 2001: 585).

Wat betreft deze laatste fase van het mystagogisch proces valt op te merken, dat zij met verschillende bewoordingen wordt aangeduid. Waaijman omschrijft haar in eerste instantie als betrekking hebbend op de eigen plaats en opdracht 'binnen de geloofsgemeenschap'. De Jong neemt in haar studie deze omschrijving aanvankelijk over, maar vat 'gemeenschap' vervolgens in ruimere zin op dan 'kerkgemeenschap'. Waar het in de mystagogie van de roeping tot gemeenschap om gaat geeft zij aldus aan: "Het antwoord geven op de persoonlijke roeping die gelovigen ervaren gebeurt altijd onder mensen. Of de roeping nu gestalte krijgt binnen de kerk als plaatselijke geloofsgemeenschap of in de wereld in ruimere zin..." (116). Omdat zij daarbij echter de haast vanzelfsprekende neiging bemerkt deze roeping in beperkte zin te verstaan als "het op zich nemen van een taak in een concrete (geloofs-)gemeenschap, zoals door vele vrijwilligers in parochies en gemeentes gebeurt", kiest ze vervolgens voor de omschrijving 'inwijding in de kerk' teneinde ook andere gestalten van roeping te kunnen sauveren (124-125). De uitkomsten van haar onderzoek in aanmerking nemend verkiest zij ten slotte de aanduiding 'mystagogie als inwijding in het geheim van de kerk' om aldus ruimte te geven aan de spirituele en sacramentele dimensies en ervaring van kerk (300-306). Wat er in deze fase gebeurt is dit: "De inwijding in de roeping tot gemeenschap [...] behelst dat de geloofsleerling gaat inzien welke specifieke bijdrage hij kan leveren aan de verwerkelijking van Gods Rijk. [...] Hiermee is niet bedoeld dat de myste ertoe opgeroepen wordt slechts binnen de grenzen van de kerk zijn door God gegeven opdracht te vervullen. [...] De roeping tot gemeenschap strekt zich uit tot de gehele wereld. [...] Overall 'waar mensen zuchten naar recht en vrede, zijn ze beademd door de Geest. Waar mensen iets vermoeden van het Geheim, dat deze wereld draagt, bereidt de Geest dezen toe voor Christus'" (305, Wissink citerend). In deze bredere zin versta ik ook wat Waaijman in tweede instantie over de mystagogie van 'de persoonlijke roeping binnen de gemeenschap' zegt: in deze mystagogie wordt gelet "op de wijze waarop God deze persoon uitkiest

als medium van genadige nabijheid” (584) – binnen en/of buiten de kerk-gemeenschap dus. Zij “helpt de persoon onderscheiden wat God van hem vraagt en hoe Hij hem toerust” (585) door de reeds in haar concrete bestaan geschiedende onmiddellijke inwerking van Gods Zelfmededeling op een bepaalde manier te bemiddelen.

2.2.4 Drie reflecties

De bovenstaande zinsnede over de bemiddeling van de onmiddellijke inwerking van Gods Zelfmededeling voert mij nu tot drie reflecties die van belang zijn in het kader van de vraag waarop we een antwoord zoeken: hoe kan de waardering van diaconie als eredienst, als vorm van Godsontmoeting dus, geoperationaliseerd worden in de behartiging van het diaconale werk zelf?

De kerk is zelf myste

Ten eerste merk ik op: de mystagogie van de roeping in de gemeenschap / inwijding in het geheim van de kerk betreft niet slechts de opdracht van individuele personen maar engageert ook de geloofsgemeenschap in tweeërlei zin. Van de kerk als zodanig zei Rahner al: “De Kerk zou bij al haar handelen een mystagoge moeten zijn, die de mens ertoe brengt, in zijn binnenste God te ervaren” (Van den Berk 1999: 56). Hetzelfde wordt door Waaijman benadrukt: “De kerk dient deze onmiddellijke inwerking van Gods Zelfmededeling te bemiddelen. Mystagogie is haar fundamentele opdracht in de wereld. Haar getuigenissen, heilsgeschiedenissen en tekens van hoop staan in dienst van deze mystagogie, die in intersubjectiviteit en naastenliefde wordt gerealiseerd en getoetst” (585). Maar om haar fundamentele mystagogische opdracht te kunnen vervullen moet de kerk ook leren onderscheiden hoe zij zelf in de concrete historische situatie medium van genadige nabijheid kan zijn, wat God daarin van haar vraagt en hoe Hij haar daarin toerust. Het Tweede Vaticaans Concilie heeft dit vermogen aangeduid als ‘het onderscheiden van de tekenen des tijds’ (bv. GS 4). De geloofsgemeenschap moet dus zelf telkens opnieuw de leerschool van de mystagogie doorlopen, zelf myste, geloofsleerling worden.

Heilsbemiddeling op de wijze van de maieutiek

Vervolgens: als mystagogie gerealiseerd en getoetst wordt in ‘intersubjectiviteit en naastenliefde’ – in overeenstemming overigens met de weg die gewezen wordt in de Schriftpassages die we in paragraaf 1 bespraken – houdt dit in, dat de bemiddeling van de onmiddellijke werking in het menselijk bestaan van Gods Zelfmededeling op een bepaalde manier dient te geschieden. Wat Waaijman van de mystagogie van de persoonlijke roeping binnen de gemeenschap zegt, namelijk: “Mystagogie is hier geen verkondiging, maar de ontdekking van Gods roeping in een concrete historische situatie” (2001: 584), dat geldt voor mystagogie als zodanig: “Mystagogie onderscheidt zich van geloofsoverdracht in welke vorm dan ook. In de mystagogie brengt men iemand geen inhoudelijke kennis bij, maar wordt reeds aanwezige beleving geïnterpreteerd, of liever: wordt doorzichtig gemaakt tot op de ervaring van het mysterie, het geheim dat God is” (858). De wijze waarop de mystagoog

te werk gaat, ook de kerk dus te werk moet gaan, wordt door Rahner aangeduid met het uit de Griekse en vroegchristelijke cultuur stammende begrip 'maieutiek'. Van den Berk licht dit aldus toe: "Het is waarschijnlijk het meest beroemde leermodel dat wij kennen in onze cultuur, de 'vroedvrouwkunde' van Socrates. De mystagoog zet een bewustwordingsproces in gang bij een mens, niet door allerlei levende waarden en waarheden over te dragen maar door een dynamiek van binnenuit op gang te brengen, waardoor een mens zelf nieuw leven baart" (1999: 57-58).¹⁹ Mystagogie is zo iets als 'vroedvrouwkunde'. De mystagoog is als een vroedvrouw die het kind dat geboren gaat worden niet 'maakt' maar 'haalt', zij helpt de moeder slechts haar eigen kind ter wereld te brengen. Op deze lijn van de maieutiek zit ook Waaijman waar hij in zijn studie komt te spreken over 'mystagogisch inzicht', dit aanduidt als inzicht "dat het oog scherpt voor de eindbestemming", en daarbij opmerkt: "Zoals een pedagoog een kind helpt bij zijn groei naar volwassenheid, zoals een andragoog volwassenen begeleidt bij hun verdere ontwikkeling, zo begeleidt een mystagoog iemand bij zijn groei in de relatie met God" (561).

Leren leven in liefde: inwijding in eredienst

Ten slotte: als 'maieutische' bemiddeling van Gods Zelfgave (van Godsontmoeting dus) de fundamentele opdracht van de kerk in de wereld is, dient daarbij voor ogen gehouden te worden dat héél het mystagogisch proces, verlopend in drie onderling ten nauwste samenhangende fasen, uiteindelijk gericht is op dit doel: "menswording voor het aangezicht van God" in "gemeenschapsvorming voor het aangezicht van God" (De Jong, 307). In deze gemeenschapsvorming komt de mens, komt het menselijk bestaan – gekenmerkt als het is door existentieel verlangen en zoeken naar en vermoeden van beslissende waarheid, goedheid en schoonheid – langs de weg van aandachtige en zorgvuldige verdieping en uitzuivering van dit verlangen en vermoeden tot zijn bestemming als leven met en voor andere mensen in intersubjectiviteit en naastenliefde. Mystagogie als inwijding in het geheim van het bestaan is dan ook onlosmakelijk verbonden met mystagogie als inwijding die gericht is op gemeenschapsvorming, het zijn twee zijden van één medaille – en zó is mystagogie inwijding in en begeleiding van Godsontmoeting. In aansluiting bij het gedachtengoed van Rahner zegt De Jong dit zo: "Het diepste wezen van de mens is volgens Rahner [...] zich te verliezen in het liefhebbende geheim dat God is. In de in hem gewekte barmhartige liefde schenkt de myste zich weg aan de mensen om zich heen en schenkt hij zich terug aan God. Hij verwerkelijkt zijn meest innerlijke zijn als hij op deze wijze '*Anbetung*' is" (309). Zich in liefde weggevend aan de medemens leeft de mens dus '*coram Deo*', voor het aangezicht van God, een Godgewijd leven, en is zo levende aanbidding. In de zinsnede dat een mens

¹⁹ Zie voor een nadere uiteenzetting over het socratische leermodel: Van den Berk (1999), 135-155. Hij wijst erop, dat Kierkegaard gefascineerd was door de maieutiek van Socrates, en citeert o.m. deze uitspraken van Kierkegaard: "Hij (Socrates, HM) was en bleef vroedvrouw: niet omdat hij 'het positieve niet had', maar omdat hij inzag dat dit het hoogste is waartoe een mens in zijn verhouding tot een ander kan komen. En daarin heeft hij tot in alle eeuwigheid gelijk" (135); "God gebruikt vroedvrouwen" (155, noot 273).

op deze wijze, in het doen van liefde, *Anbetung* is wordt met een ander woord gezegd dat diaconie waarachtig eredienst is. Als het nu de opdracht van de mystagoog (ook van de kerk dus) is mensen op 'maieutische' wijze te vergezellen op hun weg van Godsontmoeting, dan vergt dat een houding van ontvankelijkheid voor en aanvaardende eerbiediging van de aanbidding / eredienst die reeds in het liefdebetoon geschiedt.

2.3 Conclusie

Bovenstaande weergave van enkele hoofdlijnen in hedendaagse studies over mystagogie doet vanzelfsprekend geen recht aan de rijke inhoud ervan. Zij biedt evenwel voldoende grond voor de conclusie dat we bij het huidige denken over mystagogie terecht kunnen als we ons afvragen hoe de waardering van diaconie als eredienst, dat willen zeggen: als vorm van Godsontmoeting, geoperationaliseerd kan worden in de behartiging van het diaconale werk zelf. Dat kan en moet op mystagogische wijze. Want enerzijds is diaconie als zodanig aanbidding, eredienst, een vorm van Godsontmoeting – hoewel in de gestalte van 'niet-weten', op verborgen wijze. En anderzijds wordt mystagogie – inleiding in, onthulling van en begeleiding op de weg van Godsontmoeting – als zodanig gerealiseerd en getoetst in intersubjectiviteit en naastenliefde. Mystagogie en diaconie zijn innerlijk ten diepste met elkaar verbonden. Met dit inzicht voor ogen ga ik nu na wat er meer precies over dit verband te zeggen valt en hoe dit geoperationaliseerd kan worden.

3 Mystagogie en diaconie

Zojuist concludeerde ik, dat mystagogie en diaconie innerlijk ten diepste met elkaar verbonden zijn. Deze conclusie is echter minder voor de hand liggend dan het lijkt. Eerder in deze studie merkten we immers al meermaals op dat er veeleer sprake is van een kloof in het denken en handelen ten aanzien van diaconie enerzijds en Godsontmoeting anderzijds. Ook in enkele van de Schriftteksten die in paragraaf 1 (het verhaal van de rijke jongeling, de geschiedenis van Ananias en Saffira) de revue passeerden komt naar voren, dat het innerlijk verband tussen het 'doen' van liefde en Godsontmoeting aangevochten is, onder spanning staat, geen vaststaand gegeven is. Dat het onderlinge verband tussen diaconie en mystagogie niet vanzelfsprekend is zal in het onderstaande opnieuw blijken. Ik ga daarin na hoe dit verband geoperationaliseerd wordt in het door De Jong gemunte concept 'mystagogische diaconie'. Ik kom daarbij tot de bevinding dat nog een andere operationalisering nodig en mogelijk is. Die presenteer ik onder het kopje 'diaconale mystagogie'.

3.1 Mystagogische diaconie

In het moderne mystagogische denken wordt mystagogie in brede zin verstaan, en dat houdt in de studie van De Jong in: mystagogie is "een paradigma voor heel de pastorale praxis" (68), zij betreft alle 'pastorale taak-

velden' (119, 294).²⁰ Dit betekent, dat niet alleen catechese en geestelijke begeleiding mystagogisch gedacht en gepraktiseerd kunnen worden, maar ook liturgie en diaconie: "Liturgie en diaconie kunnen een kader bieden waarin een myste ertoe bewogen wordt om met een gelovig perspectief te handelen" (87). Wat betreft liturgie ligt dat voor de hand. Liturgie vieren is als zodanig immers gelovig handelen, een eminent spiritueel gebeuren, omgang met het Geheim, eredienst. Maar ook diaconie kan en moet in de mystagogie betrokken worden, mystagogisch verstaan en uitgewerkt worden: "Mystagogische diaconie is een uitwerking van het mystagogische principe dat het dagelijks leven van mensen als uitgangspunt en ingangspunt van mogelijke godsonthoening geldt. Of sterker: in welke persoonlijke, concrete werkelijkheid een mens ook leeft, deze is de werkelijkheid waarin God zich kennen laat [...]. Te denken valt zo aan mystagogische benadering van gehuwden, werklozen en werkenden, zieken, gehandicapten en armen. De mystagogische opdracht voor kerken impliceert [...] dat zij zich juist ook moeten wenden tot mensen die over het hoofd gezien worden of situaties waarvan de betekenisvolheid veronachtzaamd wordt" (64, noot 38).

3.1.1 Gebrekkige praktijk

In overeenstemming met dit brede concept van mystagogie zocht De Jong dan ook op alle pastorale taakvelden naar exemplarische verhalen rond mystagogische gebeurtenissen. Wat betreft diaconie kwam ze uiteindelijk terecht bij twee deelnemers aan het project van de protestantse kerken 'Durf over je grens', dat onder andere samenwerkt met de katholieke organisatie Missie en Jongeren. Maar hoewel een van de doelstellingen van dit project was: werken aan het "ontdekken wat geloven (hier en nu) betekent, voor jou en voor anderen" (136-137), bleken de verhalen van de twee deelnemers vervolgens toch niet te kunnen worden gebruikt als vindplaatsen van mystagogie. De Jong stelt tegen het eind van haar onderzoek met spijt vast: "We hebben gezien dat zich bij verschillende situaties van geloofsbegeleiding binnen liturgie, catechese, pastorale begeleiding, en een combinatie daarvan [...] inderdaad mystagogie heeft voorgedaan. Alleen op het pastorale taakveld van de diaconie ben ik geen mystagogie op het spoor gekomen" (294-295). Waar lag dat nu aan volgens De Jong? Het lag niet aan de deelnemers want die hadden wel degelijk een "mystagogische ontvankelijkheid" (136). Het lag ook niet aan de aard en context van hun project, want die waren in mystagogisch opzicht uitdagend genoeg. Leent diaconie als zodanig zich dan eigenlijk toch niet voor mystagogie? Gezien aspecten van de andere door haar geanalyseerde verhalen en met name op grond van de ervaring door een vriendin opgedaan tijdens haar verblijf bij de zusters van Moeder Teresa in Calcutta blijft De Jong bij haar overtuiging, dat mystagogie ook kan plaatsvinden in een diaconale setting (137, noot 83).²¹

20 Zo niet echter Groener die onderscheid maakt tussen de mystagogische dienst, de hermeneutische dienst en het leiderschap van de pastor. "Met de uitwerking van de mystagogische dienst wil ik niet zover gaan als Knobloch c.s., die mystagogie tot het alomvattende paradigma van pastoraat willen maken" (2003: 355).

21 Zie wat betreft 'aspecten van andere verhalen' deze opmerking van De Jong: "In die-

Het verhaal van deze vrouw over haar ervaring heeft De Jong weliswaar niet kunnen opnemen in haar verzameling van praktijkverhalen en dus ook niet in haar analyse kunnen betrekken, maar zij waardeert het wel als “een geslaagd voorbeeld van een mystagogische ervaring in een diaconale context” (295). Niet alleen laat dit voorbeeld zien “dat inzet en ontmoeting in een diaconale context wel degelijk een mystagogische werking kunnen hebben”, het laat volgens De Jong ook zien wat daarvoor nodig is: “een context die voldoende verschilt van die waarin de geloofsleerling normaal gesproken verkeert, zodat de goddelijke dimensie kan oplichten in de werkelijkheid; bemiddelaars die transparant zijn naar God; symbolen die nieuwe betekenis krijgen vanuit de spirituele ervaringen die zijn opgedaan en die andersom duiding geven aan deze ervaringen; bemiddelaars die helpen verstaan wat is meegemaakt en die voorthelpen in de religieuze zoektocht”; en zij concludeert: “Juist op deze punten lijkt de begeleiding [...] tekort geschoten te zijn” (295-296). Dat De Jong geen voorbeelden van mystagogie in diaconale context gevonden heeft is zo gezien dus niet te wijten aan een principiële ‘gebrek’ aan de kant van de diaconie doch aan een praktisch tekort: een kwestie van “gemiste kansen in de begeleiding [...] en van het ontbreken van geschikte (andere) ervaringsverhalen” (296).

3.1.2 Mogelijkheidsvoorwaarden van mystagogische diaconie

Hoe inzichtelijk deze diagnose van het feitelijk gebrek aan voorbeelden van mystagogische diaconie in De Jongs onderzoek ook is, toch meen ik dat er meer bij te bedenken valt.

Diaconie niet vanzelfsprekend mystagogisch

Waar De Jong liturgie en diaconie kenmerkt als mogelijke kaders waarin een geloofsleerling ertoe bewogen wordt in gelovig perspectief te handelen vervolgt zij: “Daarbij geldt overigens dat in liturgie meer sprake kan zijn van het arrangeren van de initiatie, dan bij diaconie. Sterker nog, liturgie is wezenlijk gericht op het arrangement van de inwijding in de geheimen. Diaconie daarentegen is niet op de eerste plaats bedoeld als mystagogisch arrangement, maar zij kan wel als zodanig functioneren en ingezet worden” (87).²² Vergeleken met liturgie lijkt het diaconie dus aan een *vanzelfsprekende* mystago-

nende en bevrijdende liefde jegens de mensen met wie wij in ons concrete bestaan samenleven, binnen en buiten de geloofsgemeenschap, verwerkelijken mensen Gods Naam. De werken van liefde kunnen, zoals we hierboven gezien hebben in de verhalen van Marieke, Ellen en Cathelijne, een doorwerking zijn van een sacramentele ervaring van kerk. Ze kunnen ook een aanknopingspunt zijn voor kennismaking met of verdieping van het christelijk geloof en de christelijke geloofsgemeenschap, zoals in het verhaal van René [...]. Ze kunnen, zo gezegd, een vrucht zijn van of een kiem zijn voor mystagogie” (306).

22 Vgl. over liturgie en diaconie als mystagogische praktijken ook Groener: “Beide vormen een antwoord op Gods gave en roeping. [...] De diaconale praktijk is voor het oog areligieus. ‘Laat uw linkerhand niet weten wat uw rechter doet’ (Mat.6:3). De diaconale weg is tevens, incognito, een weg van Christusontmoeting, maar meer nog een praktijk van navolging en daarin een weg van eenwording met Christus. ‘Laat die gezindheid in u zijn, die er was in Christus Jezus’ (Fil.2:5)” (2003: 359). In zijn hierop volgende reflecties schenkt Groener wel aandacht aan de liturgische maar niet meer (expliciet) aan de diaconale weg anders dan hij eerder deed in zijn beschouwing over ‘de weg van de navolging’ (334-340).

gische potentie te ontbreken: aan liturgie is die inherent, aan diaconie niet. Diaconie kán wel mystagogisch functioneren en ingezet worden, maar zij is daar gezien haar doel niet als zodanig op aangelegd, terwijl liturgie dat uit haar eigen aard wel is. Natuurlijk moet ook voor een mystagogische liturgie aan een aantal voorwaarden voldaan worden, maar die zijn voorhanden in de liturgie zelf: in de geheimen die gevierd worden, in de teksten, symbolen, muziek, zang, bewegingen, sfeer, in het 'heilig rollenspel' tussen voorganger en gemeente waarin de voorganger zelf symbool van, levende heenwijzing naar God is (89-90).²³ Wil er echter sprake kunnen zijn van mystagogische diaconie dan zijn de daarvoor bevorderlijke voorwaarden niet op voorhand in het diaconale werk zelf (mee)gegeven.²⁴

Als ik het goed zie is volgens De Jong voor de mogelijkheid dat diaconie mystagogisch functioneert, afgezien van de hierboven genoemde voorwaarden aan de kant van het diaconale werk (voldoende uitdagende context die transcendentie 'openbreekt', betekenisvolle en zingevende symbolen), primair een soort 'spirituele match' nodig tussen de begeleider en de diaconaal handelende. Wat de begeleider betreft: die dient zich te verstaan als mystagoog, dat wil zeggen: die dient zich te gedragen als maieut, op de wijze van een vroedvrouw.²⁵ Wat de diaconaal handelende betreft: die dient te beschikken over 'mystagogische ontvankelijkheid'. Op de vereiste kwaliteit van de begeleider kom ik verderop terug. Nu richt ik mijn aandacht op wat er aan de kant van de diaconaal handelende nodig is, en vraag mij af: wanneer is er eigenlijk sprake van mystagogische ontvankelijkheid?

Mystagogische ontvankelijkheid

Daarvan is sprake, zo begrijp ik De Jong, wanneer "mysten een spiritueel referentiekader hebben" (85) dat zich leent voor inbedding in en verdieping vanuit "de specifieke werkelijkheidsvisie van de geloofsgemeenschap waarmee de myste kennismaakt of verbonden raakt" (112). Weliswaar is vanuit gelovig perspectief ieder mens in potentie myste, want "gelovig principieel kan iedere mens een geloofsleerling worden" (291). Maar of dat ook daadwerkelijk gebeurt "hangt af van de vraag of mensen geestelijke ervaring

23 Merk op, dat hier de mogelijkheid niet overwogen wordt dat liturgie door de aanwezige / deelnemer puur of hoofdzakelijk om esthetische redenen gewaardeerd kan worden. Zie in dit verband de kritiek op de 'Ästhetikanspruch' onder het oogpunt van het primaat van de diaconie in: Haslinger, 756-758.

24 Indien dit inderdaad zo is kan dit een verklaring bieden voor wat Cordaid moest vaststellen toen in parochies en andere geloofsgemeenschappen gezocht werd naar passende begeleiding van jongeren die in De Derde Wereld diepingrijpende persoonlijke ervaringen hadden opgedaan: er kon geen geschikte begeleiding gevonden worden, men bleek niet in staat die jongeren te vergezellen op hun spirituele zoektocht (informatie van J. van Zijl, directeur Cordaid Nederland, maart 2011).

25 Ten aanzien van de twee deelnemers aan het project 'Durf over je grens' merkt De Jong op dat zij zochten "naar de betekenis van het christelijk geloof voor (hun) leven. Ik veronderstel dat als hun inwijding maieutischer was geweest, zij minder ambivalent tegenover het christelijk geloof zouden hebben gestaan dan tijdens het interview het geval was" (136, noot 82). Vgl. ook: "Het is een belangrijk om dit maieutische karakter van mystagogie te onderkennen. Een belangrijke voorwaarde voor het slagen van mystagogie is dat de geloofsleerling zich werkelijk aanvaard voelt door de begeleider" (79).

opdoen”, al “zal een myste meestal in enige mate over een religieus referentiesysteem beschikken” (76). Welnu, mensen doen ervaringen op in hun handelen, dat wil zeggen: door zich lichamelijk in de wereld te begeven, en zowel in het lichaam als in de wereld “kunnen zich de profane en de heilige aspecten van de werkelijkheid manifesteren” (87). Hoe kan zich nu de werkelijkheid in haar profane dan wel heilige aspecten manifesteren in de ervaringen van mensen? Dat hangt af van de *motivatie* van het handelen en de *visie* van waaruit gehandeld wordt, zegt De Jong. De ervaringen “kunnen naar de heilige of de profane werkelijkheid wijzen al naar gelang het handelen spiritueel of profaan *gemotiveerd* is. Door te handelen vanuit een *geestelijke* visie kan in mysten derhalve de profane werkelijkheid transparant worden en kan een spirituele werkelijkheid opgeroepen worden” (87, cursief HM). In het licht van deze gedachtengang versta ik nu wat De Jong zegt over het diaconaal handelen: het “kan vanuit ethische of morele waarden gemotiveerd zijn en heet dan ethisch handelen. Het diaconaal handelen kan ook spiritueel handelen zijn. [...] Dan is het handelen er niet alleen op gericht dat de ander meer tot zijn recht komt, maar bovendien dat de geloofsleerling in dat handelen ook zelf meer mens wordt”. [...] Juist in hun uitstaan naar de wereld vinden de geloofsleerlingen een plaats waar God zich laat ontmoeten” (88).

Spirituele / christelijke motivatie

Of mystagogische diaconie mogelijk is hangt gezien het bovenstaande dus af van de *motivatie* aan de kant van de diaconaal handelende. Mystagogische diaconie is niet mogelijk wanneer het diaconaal handelen als zodanig niet *spiritueel* gemotiveerd is. Gezien hetgeen De Jong uiteenzet over het noodzakelijk spiritueel referentiekader wordt daarmee in haar studie in feite het christelijk referentiekader bedoeld en kunnen we vermoeden dat ook de vereiste spirituele motivatie in christelijke zin verstaan moet worden: of mystagogische diaconie mogelijk is hangt af van de mate waarin het diaconaal handelen christelijk gemotiveerd is, door de diaconaal handelende in christelijke zin gewaardeerd wordt. Dit vermoeden vindt mijns inziens bevestiging in het gegeven dat De Jong degenen op wie de mystagogie zich richt (de mysten) steeds aanduidt als ‘geloofsleerlingen’: mensen die op een of andere manier, in meer of mindere mate, hoe aarzelend ook, zoeken naar de betekenis van geloof in hun leven en (nader) ingewijd (willen) worden in het christelijk geloof.

Of mensen in een persoonlijk groeiproces begeleid kunnen worden, hangt natuurlijk in algemene zin af van de vraag of zij zich vragen stellen bij het leven en ontvankelijk zijn voor antwoorden, of zij dus beschikken over enige mate van bezinning, reflectie en bewustwording. Maar of iemand myste is of kan worden in het begeleide inwijdingsproces dat mystagogie heet, hangt specifiek af van de vraag of deze mens “bereid is iets te leren over zichzelf in relatie met God, anderen en de omgeving” (76).²⁶

²⁶ In alle door De Jong geselecteerde ervaringsverhalen is dit dan ook op een of andere manier het geval.

Wanneer dit het geval is kan een proces van inwijding in en verdieping van het geloof op gang komen, ook op het terrein van de diaconie. Want dan is een 'spirituele match' tussen begeleider en begeleide, tussen mystagog en myste, geloofsleraar en geloofsleerling mogelijk. Zij kunnen dan in beginsel, minstens 'inchoatief', met elkaar communiceren ten aanzien van een min of meer gedeeld (christelijk) spiritueel referentiekader, tegen de achtergrond van de min of meer gedeelde (christelijk) spirituele traditie, vanuit een min of meer gedeelde visie op de heilige aspecten van de werkelijkheid, over een min of meer gedeelde motivatie die maakt dat het diaconaal handelen spiritueel handelen wordt, met het oog op (verdieping van) Godsontmoeting in het persoonlijke leven en in de gemeenschap met andere mensen.

3.1.3 Conclusie

In het mystagogische proces dat zich onder de zojuist aangegeven voorwaarde ontwikkelt zit, in de lijn van De Jong doordenkend, het antwoord op onze vraag of en hoe een meer geprofileerd diaconaal beleid mogelijk is. Dat is mogelijk in de vorm van boven omschreven mystagogische diaconie – die behartiging van diaconie namelijk die erop gericht is de diaconaal handelende als in uitdrukkelijke zin *geloofsleerling* te begeleiden op de weg van Godsontmoeting. Maar hiermee is tegelijk de grens van zo'n duidelijker geprofileerd diaconaal beleid aangegeven: het stuit op zijn grens wanneer er aan de kant van de diaconaal handelende geen of onvoldoende duidelijk sprake is van een expliciet (christelijk) spiritueel referentiekader, van (christelijk) spirituele motivatie voor het handelen.²⁷ Dan ontbreekt immers een beslissende voorwaarde voor mystagogische begeleiding. En dan is het dus wat betreft het duidelijker geprofileerd diaconaal beleid in de vorm van mystagogische diaconie 'einde oefening'- zo schijnt het.

Met opzet schrijf ik hierboven de woorden 'zo schijnt het'. Ik ben immers van mening dat mijn bovenstaande eerste bedenking aanleiding is nog een tweede punt te bedenken. Daarvoor is echter een perspectiefwisseling nodig die ik aanduid met het concept 'diaconale mystagogie'. Dit concept wordt in het onderstaande uitgewerkt.

3.2 Diaconale mystagogie

In haar studie zoekt De Jong antwoord op de vraag 'wat is mystagogie?' door te onderzoeken 'wat gebeurt er eigenlijk als er mystagogie gebeurt; hoe werkt zij?'. Vanuit deze invalshoek, in dit perspectief komt zij ook over diaconie te spreken en beziet zij of ook in de diaconie de voorwaarden aanwezig zijn die in het algemeen bepalen of zich een mystagogisch proces kan ontwikkelen. Daarbij benadrukt zij weliswaar meermaals het algemeen geldend principieel theologisch uitgangspunt, dat mystagogie zich in beginsel

²⁷ Ik zet hier het woord 'christelijk' tussen haakjes, omdat De Jong in haar studie enerzijds in algemene termen spreekt over 'geestelijke ervaringen', 'een spiritueel referentiekader', 'een religieus referentiesysteem' (o.m. 76) maar anderzijds opmerkt: "Een van de eerste dingen die een geloofsleerling zich in een mystagogisch proces verwerft, is een spiritueel, en in ons geval een christelijk referentiekader" (96).

op alle mensen richt, want God biedt ieder mens een relatie met Hem aan. Maar in concreto richt zij haar blik op een meer afgebakende groep: die van de 'geloofsleerlingen', waarmee in feite personen bedoeld worden die zoeken naar nadere inwijding in het christelijk geloof. Wat mystagogie voor deze mensen inhoudt onderzoekt zij niet primair vanuit het standpunt van de geloofsleerling door na te gaan wat mystagogen doen of moeten doen, maar vanuit het standpunt van de geloofsleerling: door te analyseren wat 'mysten' zelf als een mystagogisch gebeuren ervaren, welke factoren daarin een rol (moeten) spelen en onder welke voorwaarden zij die ervaring (kunnen) opdoen.²⁸ Vanuit dit perspectief kan inderdaad een zekere invulling aan het begrip 'mystagogische diaconie' gegeven worden. Wat daaromtrent hierboven te berde is gebracht roept evenwel enkele vragen op die leiden tot het formuleren van het concept 'diaconale mystagogie'.

3.2.1 Drie vragen bij het concept 'mystagogische diaconie'

De eerste vraag luidt: waar blijven in deze operationalisering van het verband tussen mystagogie en diaconie eigenlijk die mensen die de 'nieuwe' mystagogie nu juist op het oog heeft, voor wie zij 'de mystagogie van het bestaan' van centraal belang acht: de mensen namelijk die in een geseculariseerde cultuur levend in grote meerderheid buiten de christelijke spirituele traditie staan, haar spirituele referentiekader *niet* delen, *niet* uit christelijk spirituele motivatie handelen? Zij lijken buiten het gezichtsveld te zijn geraakt, terwijl we volgens Rahner toch juist nodig hebben: "een mystagogie in de religieuze ervaring [...] waar velen van menen dat zij die *niet* in zichzelf kunnen ontdekken" (citaat in Van den Berk 1999: 56; cursief HM).

Met deze eerste vraag is de tweede direct verbonden: wat gebeurt er in deze operationalisering nu eigenlijk met het door De Jong aldus geformuleerde theologisch (principeel gelovig) inzicht: "Overal waar mensen zuchten naar recht en vrede, zijn ze beademd door de Geest. Waar mensen iets vermoeden van het Geheim, dat deze wereld draagt, bereidt de Geest dezen toe voor Christus"²⁹?

Als we dit theologisch inzicht inderdaad mogen volgen voert dat tot de derde vraag: moeten we dan niet nog op een andere manier over diaconie en Godsontmoeting en de mystagogische behartiging daarvan denken dan in onze bovenstaande verkenning van mystagogische diaconie geschiedt, gefocust als die is op de diaconaal handelende als 'geloofsleerling' en diens al of niet spirituele referentiekader en motivatie? Mijn antwoord op deze laatste vraag, uit de twee eerdere voortvloeiend, luidt: dat is inderdaad nodig en ook mogelijk. Daarvoor is evenwel een tweevoudige perspectiefwisseling nodig.

²⁸ "In dit onderzoek is vooral vanuit het perspectief van de myste naar de geloofsge-meenschap en de mystagoog gekeken" (293).

²⁹ Vgl. wat zij opmerkt over Rahners concept van 'anonieme christenen': "Met deze theologische uitdrukking probeert hij niet 'stiekem' alle mensen tot christenen te maken. Hij drukt er wel mee uit dat de christelijke werkelijkheidsvisie ervan uitgaat dat alle mensen door God in het leven geroepen zijn en door Hem al zijn aangenomen, voordat zij in vrijheid de keuze hebben gemaakt om dit genade-aanbod niet 'als eine bloß objektiv gegebene [...] Zuständlichkeit', maar als '[...] geistige, personale Wirklichkeit' (Rahner, 225) te aanvaarden of af te slaan" (306, noot 120).

3.2.2 Perspectiefwisseling

In de perspectiefwisseling die ik geboden acht onderscheid ik twee onderling nauw verbonden aspecten. Het eerste aspect betreft de diaconie, het tweede betreft de mystagogie, preciezer gezegd: het subject van mystagogie.

De mystagogische potentie van diaconie

Wat betreft het eerste aspect (de diaconie) sluit ik aan bij de kwestie die in deze studie aan de orde is: of en hoe diaconie bevorderd kan worden als weg van Godsontmoeting. Deze kwestie herneem ik in dit hoofdstuk in de vraag of en hoe een duidelijker geprofileerd diaconaal beleid mogelijk is. In het bovenstaande kreeg deze vraag een bepaald antwoord: zo'n beleid is mogelijk in de vorm van mystagogische diaconie. Maar daarbij werd tevens aangegeven dat zo'n beleid met een eigen moeilijkheid kampt, omdat diaconie zich er niet vanzelfsprekend voor lijkt de lenen: vergeleken met liturgie kampt diaconie onder mystagogisch opzicht met een zeker 'gebrek'. Deze inschatting van de (mindere) mystagogische potentie van diaconie nu zie ik terug in de wijze waarop gewoonlijk op beleidsmatig niveau een antwoord gezocht wordt op de vraag hoe het diaconale werk bevorderd kan worden. De aandacht richt zich dan al snel op de organisatie van de diaconie als werksort in de geloofsgemeenschap, en/of op de link tussen diaconie enerzijds en catechese en liturgie anderzijds, en/of op de diaconale vrijwilligers. Daarbij wordt in feite uitgegaan van een 'gebrek' aan de kant van de diaconie dat verholpen moet worden: de organisatie moet verbeterd worden, er moeten duidelijke lijnen getrokken worden naar catechese en liturgie, de vrijwilligers moeten beter toegerust en meer theologisch en spiritueel gevormd worden (vgl. hoofdstuk 1 en 2). Ik wil er geen misverstand over laten bestaan dat zorgvuldige aandacht en passende beleidsmatige behartiging van deze zaken overduidelijk van groot belang zijn.³⁰ Desalniettemin acht ik het met het oog op een duidelijker geprofileerd diaconaal beleid dienstig een ander perspectief te kiezen. In dit perspectief gaan we niet uit van een 'tekort' aan de kant van de diaconie maar van haar 'overdaad', van wat Van Heijst het 'surplus' van de liefdevolle inzet voor anderen noemt. Als we hiervan uitgaan verschijnt diaconie als gewoon-menselijk zorgzaam handelen waarin zich het verhevene toont, als een handelen dat intrinsiek gekenmerkt wordt door transcendentie in een driepolige relatie die in zich religieus van aard is, kortom: als 'eredienst' zoals in hoofdstuk 4 omschreven. In dit perspectief gezet kan diaconie ook gezien worden als een vorm van liturgie, verkondiging, pastoraat en apostolaat, als zodanig dienst van Godsontmoeting, zoals in hoofdstuk 5 uiteengezet. In dit perspectief wordt erkend, dat in de inzet en in de beleving van wie diaconaal handelen (ook als zij niet christelijke gemotiveerd zijn, zich niet christelijk identificeren) een schat te vinden is waarmee degenen die in de kerk verantwoordelijk zijn voor het

³⁰ Zie afgezien van de publicaties in hoofdstuk 2 vermeld o.m.: L. Miedema (2008), *Nieuw diaconaat. Gids voor diakenen en diaconale vrijwilligers*, Zoetermeer: Boekencentrum; H. van Well (2008), *Dienst doen. Praktijkboek voor diakenen*, Kampen: Kok; G. den Hertog en A. Noordegraaf [red.] (2009), *Dienen en delen. Basisboek diaconaat*, Zoetermeer: Boekencentrum.

diaconale reilen en zeilen hun voordeel kunnen doen, die hun als genadelijke gift geschonken wordt, die zij mogen opdelven, koesteren, eren, viëren, verkondigen, doorgeven. Zij ontvangen daarin zelf de genade van Godsontmoeting die zij anderen dienen te bemiddelen.

De mystagoog als myste

In de laatste zinsnede hierboven is het tweede aspect van de door mij beoogde wisseling van perspectief geïmpliceerd: zij betreft de mystagogie, preciezer gezegd: de subjecten van mystagogie. Ik verduidelijk dit als volgt. In haar analyse van het mystagogisch proces verheldert De Jong niet alleen wat er aan de kant van de myste gebeurt maar ook de bijdrage die de begeleiding daaraan levert. De begeleiding wordt verzorgd door, kort gezegd, de geloofsgemeenschap en de mystagoog, en de bijdrage die zij leveren is die van een gedifferentieerd 'aanbod' (o.a. 312). Wat het aanbod van de mystagoog in het mystagogisch gebeuren inhoudt, omschrijft De Jong aldus: "In dit gebeuren treedt de mystagoog op als leraar en 'kenner' van God, door wie de geloofsleerling zich laat onderrichten en laat inwijden. Meer nog: de mystagoog kan hierin optreden als vertegenwoordiger en symbool van de Ene 'Voor-ganger'. Uit eigen ervaring wijst hij een weg naar en bemiddelt hij in de relatie tussen God en mens, tussen God en zijn volk" (80). Maar om mystagoog te kunnen zijn moet hij eerst en vóór alles zelf myste, geloofsleerling zijn (75).

Ditzelfde nu kan gezegd worden van de geloofsgemeenschap; zij is immers als zodanig betrokken in het mystagogische proces. Over haar betrokkenheid zegt De Jong: "De geloofsgemeenschap speelt in het mystagogisch proces een belangrijke rol als de instantie die mystagogen en andere gelovigen zendt om geloofsleerlingen te begeleiden" (74). Zij is evenwel niet slechts zendende en aanbiedende instantie. Gezien haar taak het geloof te bemiddelen gelden voor haar ook de woorden van Rahner, eveneens door De Jong aangehaald: "De Kerk zou bij al haar handelen een mystagoge moeten zijn, die de mens ertoe brengt, in zijn binnenste God te ervaren" (56). Om in al haar handelen mystagoge te kunnen zijn dient de geloofsgemeenschap zich de vraag te stellen hoe zij zélf "sterker een gemeenschap kan worden van mensen die blijven groeien in geloof, van mensen die zich verder ontwikkelen op hun geestelijke weg" (78).

Welnu: als zij zich deze vraag serieus stelt, als zij zich werkelijk van haar mystagogische opdracht kwijt, neemt de geloofsgemeenschap zelf de positie in van 'myste', geloofsleerling. En om zich ervan te vergewissen of zij haar mystagogische opdracht vervult moet de geloofsgemeenschap, zoals we eerder bij Waaijman (2001: 585) zagen, in de leer gaan bij 'intersubjectiviteit en naastenliefde', want daarin gebeurt Gods Zelfmededeling, dat is de maatstaf van Godsontmoeting. Dit 'in de leer gaan' houdt in, dat de verhouding tussen geloofsleraar en geloofsleerling, tussen aanbod en receptie, tussen gevende en ontvangende partij omgekeerd wordt of minstens steeds alterneert. Op deze omkering wijst Kierkegaard met nadruk als hij de loftrompet van Socrates' vroedvrouwkunde steekt: "Tussen mens en mens is dit het hoogste: *de leerling is aanleiding dat de leraar zichzelf begrijpt*, de leraar is

aanleiding dat de leerling zichzelf begrijpt; de leraar laat bij zijn dood geen aanspraak op de ziel van de leerling achter, evenmin als de leerling er aanspraak op kan maken dat de leraar hem iets te danken heeft” (citaat: Van den Berk 1999: 155; cursief HM). Toegepast op de diaconie betekent deze wisseling van perspectief: degene die naastenliefde beoefent, de diaconaal handelende, is nu de mystagoog, hij/zij bemiddelt Gods Zelfmededeling, is medium van Gods ontmoeting. De geloofsgemeenschap is nu de myste: zij ontvangt Gods genadegift, zij wordt ingeleid en verder geleid in het Geheim van haar bestaan, in het geheim van de genade, in het geheim van haar gemeenschap.³¹

3.2.3 Van mystagogische diaconie naar diaconale mystagogie

De hierboven geschetste perspectiefwisseling onder tweeërlei opzicht vat ik in het concept ‘diaconale mystagogie’. In deze en de volgende subparagraaf werk ik dit concept nader uit.

Opnieuw: mystagogische ontvankelijkheid

Ik voer het concept ‘diaconale mystagogie’ in om duidelijk te maken dat het wat betreft een duidelijker geprofileerd diaconaal beleid niet ‘einde oefening’ is, wanneer er tussen diaconaal handelende en diaconale begeleiding geen sprake lijkt te zijn van de ‘spirituele match’ zoals eerder omschreven. Als we de verhouding tussen myste en mystagoog omkeren blijkt de mogelijkheid van een mystagogisch proces niet afhankelijk te zijn van de al of niet (christelijk) spirituele motivatie voor belangeloze inzet voor medemensen in nood en/of de christelijke waardering daarvan aan kant van de concrete subjecten van het diaconale handelen. Die motivatie en waardering doen immers, minstens in eerste instantie, niet ter zake wanneer we uitgaan van deze principieel theologische (christelijk gelovige) overtuiging: “Wie in de Geest van Christus leeft, maar nog niet van Hem gehoord heeft, kan daarom theologisch gezien als christen beschouwd worden, zonder dat hij zo genoemd wordt of zichzelf zo noemt” (De Jong, 306 noot 120).³² Wat in deze perspectiefwisseling echter wel ter zake doet is dit: of de geloofsgemeenschap als myste de werkelijkheid die zich in ‘intersubjectiviteit en naastenliefde’ toont naar haar diepste spirituele aard ontwaart, in haar denken en spreken honoreert en in haar handelen behartigt. In dit perspectief is voor een duidelijker geprofileerd diaconaal beleid primair de

31 Deze omkering doet zich overigens ook in het algemeen in de mystagogie voor, zoals De Jong opmerkt waar zij erkent dat in haar studie niet altijd expliciet een wisselend perspectief wordt ingenomen: “Dat kan leiden tot verwarring en onduidelijkheid. Maar van de andere kant is het schijnbaar wisselen van perspectief van de myste naar de geloofsgemeenschap en vice versa ook onontkoombaar en zelfs verduidelijkend. Het verband tussen aanbod en receptie van mystagogie kan immers sterk zijn. Het mystagogisch proces dat een myste ondergaat heeft implicaties voor het mystagogisch handelen van de gemeenschap. En omgekeerd heeft de mystagogische bemiddeling invloed op het mystagogisch transformatieproces van de geloofsleerling” (293).

32 In de voetnoot wordt verwezen naar: J. Wissink, ‘Karl Rahner: een visionair denker’, in: J. Wissink [red.] (2006), *Toptheologen. Hoofdfiguren uit de theologie van vandaag*, Tiel: Lannoo, 60-62.

‘mystagogische ontvankelijkheid’ van de geloofsgemeenschap van belang, niet die van degenen die diaconaal handelen, die naastenliefde beoefenen.

Maar als nu in deze perspectiefwisseling de (christelijke) spirituele motivatie voor of waardering van hun inzet bij degenen die diaconaal handelen niet het springende punt is, waarop richt zich dan de mystagogische ontvankelijkheid van de geloofsgemeenschap? Het antwoord luidt: datgene waarvoor de geloofsgemeenschap als myste ontvankelijk is of dient te worden is de mystagogische ‘potentie’ van het diaconaal handelen als zodanig. In de omkering van de verhouding tussen myste en mystagoog wordt het daadwerkelijk betoon van naastenliefde als zodanig mystagogisch gewaardeerd, fungeert het diaconaal handelen zelf als ‘mystagoog’.

Het diaconale handelen als ‘mystagogische vorm’

Kan zich echter een mystagogisch proces ontwikkelen wanneer de mystagoog niet een persoon is? Het antwoord is: ja, blijkens de studie van De Jong kan dat inderdaad. Voor het mystagogisch functioneren van iets anders dan personen heeft zij in haar onderzoek de term *mystagogische vorm* gemunt. Op grond van haar analyse van ervaringsverhalen over mystagogie constateert zij, dat de rol van mystagoog niet alleen is toe te schrijven aan bepaalde personen, maar ook aan bepaalde ‘arrangementen’ die een eigen inwijdende kracht hebben.³³ In meerdere verhalen vond zij daar voorbeelden van: de Doorloper (een wandelvakantie in Frankrijk voor jongeren vanuit de Jezuïeten georganiseerd), Taizé, een jongerengroep, bibliodrama, liturgie, een groep zusters, liederen en teksten van Oosterhuis, de Matthäus Passion (287). Welnu, in de perspectiefwisseling die ik voorsta functioneert ook het diaconaal handelen als mystagogische vorm. Wat De Jong daarover zegt kunnen we ook en mijns inziens bij uitstek op de diaconale inzet betrekken: “De mystagogische vormen zijn als het ware veruitwendigingen van mystagogische begeleiding. De persoon van de mystagoog is er uit verdwenen (en ook de aanwezigheid van andere betrokkenen in het mystagogische proces is niet direct aanwijsbaar); de mystagogische vorm functioneert nu zelf als mystagoog. [...] De werking die de mystagogische vorm heeft, is misschien het beste te omschrijven als het bieden van een ruimte waarin de myste zichzelf als gelovige kan (leren) verstaan. Dit gebeurt vooral doordat de mystagogische vorm gemeenschap sticht. [...] Hij voegt de myste in de geloofstraditie. Hij biedt een gelegenheid waarin de geloofsleerling vanuit zijn spirituele bewogenheid kan handelen met en voor andere mensen. [...] Hij kan ook gemeenschap stichten tussen de myste en God” (287-288).

De geloofsgemeenschap: subject van haar eigen mystagogisch proces

Van een mystagogisch proces kan blijkbaar sprake zijn zonder dat een *persoonlijke* mystagoog daar van meet af aan (directe) inbreng in heeft. Het is in beginsel zeer wel mogelijk, en het gebeurt in feite ook, dat in de con-

³³ “Ik ben mij ervan bewust dat er verschillen zijn tussen een persoon die als mystagoog werkt en een mystagogische vorm die als mystagoog functioneert. De overeenkomst in werking van beide is echter zo groot, dat er volgens mij eerder sprake is van een glijdende schaal binnen één rol, dan van twee verschillende rollen van mystagogische betrokkenheid” (285).

frontatie met diaconaal handelen de ervaring wordt opgedaan: 'dit is het, nu openbaart zich het Geheim, dit is barmhartigheid en gerechtigheid, zo schenkt zich overdadige liefde, hier stroomt de verborgen bron van leven!'. In eerste instantie blijft in deze ervaring van wat zich in het diaconaal handelen toont het Geheim weliswaar ver en stil, overheerst het niet-weten, doet zich de verhoopde of vermoede aanwezigheid voor in afwezigheid: "de diaconale praktijk is voor het oog areligieus" (Groener 2003: 359). Maar deze afwezigheid is geen 'gebrek' dat het mystagogisch proces belemmert. Het mystagogisch proces houdt immers juist in dat onthuld wordt wat verborgen is, terwijl het geheimvolle karakter van wat/Wie zich openbaart nooit opgeheven wordt: het Geheim wordt altijd slechts gezien als in een donkere spiegel, in de gestalte van (liturgische) tekenen ervaren, gehoord in (catechetische) woorden waarin het niet eens en voorgoed uitgezegd kan worden. Wel kan de primaire ervaring van 'niet-ziende zien', van 'niet-wetend weten' een verdergaand proces in gang zetten waarin het vermoeden van, het verlangen naar of de herinnering aan een eerdere traditie, een grotere werkelijkheid, een oorspronkelijke bron (weer) gewekt worden – zodanig dat het niet-weten een verlicht niet-weten wordt, een 'docta ignorantia' dat in de stilte van het onaanzienlijke liefhebben de lokstem van de verborgen Minnaar vernomen, de Aanwezige in zijn afwezigheid gevonden en gevolgd wordt.³⁴ Als de geloofsgemeenschap als myste deze ervaringsbeweging volgt, 'maakt' zij zelf het diaconale handelen voor zichzelf tot mystagogische vorm, getuigt zij van haar 'mystagogische ontvankelijkheid' en ontwikkelt zij die zelf verder. Zo wordt zij haar eigen mystagoog, subject van haar eigen mystagogische proces.³⁵

34 Zie voor 'afwezigheid als vorm van aanwezigheid', 'aanwezigheid-in-afwezigheid', wat Waaijman weergeeft van Guido II de kartuizer: "De terugtrekkende beweging houdt de ziel in het spoor van de nederigheid en behoedt haar voor de ontsparing van de verwaandheid. [...] [Zij] bewerkt een diepere inwijding in het niet-kunnen, wat de mogelijkhedenvoorwaarde is voor het komen van de Beminde. [...] De thora lokt de minnaar op alle mogelijke manieren naar zich toe. Maar de belangrijkste manier is: dat ze iets 'even openbaart en dan onmiddellijk weer verhuult'. [...] De thora leidt de minnaar naar zich toe door een zich terugtrekkende betrokkenheid... [...] De terugtrekking scherpt het genadekarakter van de komst in, 'opdat Hij lang gezocht, ten slotte des te genadiger gevonden wordt'. [...] De zich terugtrekkende Aanwezigheid lijkt op de adelaar die zijn jongen het nest uitlokt, de wijde in: 'Als het ware met uitgebreide vleugels boven ons uit vliegend, daagt Hij ons zo uit om te vliegen'" (719-720).

35 Zo verliep bijvoorbeeld de ontwikkelingsgang van Youth for Christ: van een uitgesproken evangelicale missionaire kerk van hoog opgeleide jongeren naar een diaconaal-missionaire kerk met en voor jongeren in probleemwijken; zie: D. de Wolf (2006), *Jezus in de Millinix. Woorden én daden in een Rotterdamse achterstandswijk*, Kampen: Kok. Zie hierover tevens: G. Noort e.a. (2008), *Als een kerk opnieuw begint. Handboek voor missionaire gemeenschapsvorming*, Zoetermeer: Boekencentrum, 173-179. Men werkt o.m. met het 'outside-in' concept, waarin de denkrichting ten opzichte van het dominante denken in de kerk wordt omgedraaid. Terwijl men in de kerk gewoonlijk van binnen naar buiten denkt en het werk 'inside-out' is georganiseerd, begint het 'outside-in' denken met de agenda van de ander waarbij de eigen agenda tegelijk volledig intact gelaten wordt. "Outside-in betekent dat iemand helemaal integreert in een bepaalde buurt, cultuur of scene, daar jarenlang mee optrekt, vertrouwen wint, zijn liefde voor Christus meedeelt, met als uiteindelijk doel: zijn nieuwe vrienden meenemen naar de kerk of een kerk stichten" (De Wolf, 175).

3.2.4 Begeleiding op de mystagogische weg van de geloofsgemeenschap

In mijn uitwerking van het concept 'diaconale mystagogie' tot dusverre bepaalde ik het diaconale handelen als mystagoog, preciezer gezegd: als mystagogische vorm, en de geloofsgemeenschap als myste, preciezer gezegd: als subject van haar eigen mystagogisch proces. Op het eerste gezicht lijkt het in deze uitwerking alsof in diaconale mystagogie concrete personen geen rol spelen. Diaconaal handelen is immers geen 'persoon' doch 'iets' dat gedaan wordt, terwijl een geloofsgemeenschap een collectief 'iets' is. Echter, zoals diaconaal handelen niet bestaat zonder subjecten van dat handelen, zo bestaat er geen geloofsgemeenschap zonder personen die de gemeenschap actief dragen, vormen en vitaal houden, zonder personen ook die als mystagoog bijdragen aan haar groei in mystagogische ontvankelijkheid, haar in haar eigen mystagogisch proces begeleiden, die mystagogie voor haar 'bemiddelen'. Wat Rahner schreef met de moderne mens voor ogen geldt ook voor de geloofsgemeenschap: "We hebben een mystagogie nodig [...] die zo bemiddeld moet worden, dat iemand zijn eigen mystagoog kan worden" (Van den Berk 1999: 56).³⁶ In het kader van de uitwerking van mijn concept 'diaconale mystagogie' verken ik nu enkele aspecten van hetgeen over de vereiste manier van 'bemiddeling' door mystagogen te zeggen valt. Ik herneem daartoe wat eerder (paragraaf 2) in het algemeen over mystagogie als 'maieutiek' vermeld werd. Met de geloofsgemeenschap als myste en de persoon-mystagoog die haar op haar mystagogische weg vergezelt voor ogen diep ik het maieutisch karakter van de mystagogie in twee punten uit.

De werkwijze van de mystagoog: maieutiek

Kenmerkend voor mystagogie is dat niet de mystagoog het mystagogisch proces tot stand brengt, maar dat de myste zichzelf ontwikkelt. De mystagoog fungeert slechts maieutisch, als een 'vroedvrouw' die een barend bijstaat bij het ter wereld brengen van haar boreling, of als een leraar die – zoals Kierkegaard zegt – de aanleiding is dat de leerling *zichzelf* beter begrijpt. Weliswaar is het groeiproces van de myste nooit 'af', staat het altijd open voor verdere ontwikkeling, en is het inzicht dat de myste opdoet incompleet. Juist de exemplarische 'geloofsleerlingen', de grote mystici, getuigen ervan dat de mystagogische weg een ongebaande paradoxale tocht is door weten en niet-weten, door licht en duisternis – en precies daarom hebben zij mystagogische begeleiding, richtingwijzers, vroedvrouwen nodig.³⁷

36 "Rahner heeft er ons weer opmerkzaam op gemaakt dat, wel beschouwd, een beroep doen op de eigen geestelijke autonomie, theologisch het enig juiste uitgangspunt is, en in een bepaalde traditie steeds weer beklemtoond is geweest" (Van den Berk 1999: 62).

37 Het 'zien van God' heeft immers niet de helderheid van het begrip: "Dat zien is een nacht. De nacht van het verstand en van het kruis. En ook Gregorius van Nyssa, die toch nog 'verder' wil 'begrijpen', kan niet anders dan deze niet-ziende kennis vergelijken met de intieme kennis tussen man en vrouw, die ook duister, licht en hard is tegelijk; want 'nadat de mens al het zintuiglijke achter zich heeft gelaten is hij ... omringd door de goddelijke nacht waarin de Bruidegom nadert maar niet verschijnt", zie: A. Zegveld [red.] (1974), *De wolk van niet-weten*, Nijmegen: Gottmer, 26. Moeder Teresa van Calcutta leefde, na eerdere Godservaring, vele jaren lang in de diepste geestelijke duisternis; zie: B. Kolodiejchuk (2008), *Moeder Teresa. Kom, wees mijn licht: de persoonlijke geschriften van de 'Heilige van Calcutta'*, Baarn: Tirion. In zijn 'Analyse van de interne dynamiek van de mystieke liefde bij Teresa van Avila' in *De mateloosheid van*

Wat de myste in dit paradoxale proces aan ervaringen en inzichten verwerft is evenwel geen kopie van een voorgegeven werkelijkheid of traditie die de begeleider van buitenaf als te aanvaarden voorhoudt. Het mystagogisch proces onderscheidt zich immers, zoals we eerder zagen, van geloofs-overdracht in welke vorm dan ook. In de mystagogie heeft de geschonken relatie, de verborgen Godsbetrekking, het primaat en zijn geloofsinhouden secundair, want mystagogie is niet het bijbrengen van inhoudelijke kennis, maar de reeds aanwezige ervaring wordt “doorzichtig gemaakt tot op de ervaring van het mysterie, het geheim dat God is” (Waaijman 2001: 858). Wat de myste (de geloofsgemeenschap in ons geval) in het mystagogisch proces aan ervaringen en inzichten opdoet, is dus iets ‘eigens’ van de myste, iets dat in de actualiteit van de myste origineel is: een oorspronkelijke ervaring van Godsontmoeting. Het is de taak van degene die als mystagoog de geloofsgemeenschap op haar weg vergezelt dit oorspronkelijk eigene en nieuwe principieel op empathische wijze te verstaan en honoreren in de zin die Waaijman in navolging van Edith Stein aan het begrip empathie hecht: “ik verplaats mij in de beleving van een alter ego, dat zich geeft als psychosomatische eenheid, die betrokken is op een werkelijkheid, die ook de mijne is” (923). Empathie is niet hetzelfde als sympathie, want sympathie “is primair betrokken op het correlaat van iemands beleving (ik verheug mij om de bron van zijn vreugde), terwijl empathie primair betrokken is op iemands beleving (ik verheug mij om zijn vreugde)” (922). Wat de mystagoog primair te doen staat is dus niet: een instemmend of niet-instemmend oordeel uitspreken over goed of niet-goed, juist of onjuist, rijp of onrijp van de ervaring van de geloofsgemeenschap. Immers: “Instemming en niet-instemming bewegen zich binnen het veld van sym- en antipathie” (927).³⁸

Als eerste punt van mijn nadere bespreking van het maieutisch karakter van mystagogie noteer ik dan ook: het zou onjuist zijn het groeiproces van de myste / geloofsgemeenschap te beschouwen als een in zich deficiënt proces dat daarom van buitenaf door verkondiging van de geloofsleer (doctrinair) gecorrigeerd moet worden. Dan wordt immers de ware aard van het mystagogisch proces miskend en schade berokkend aan de myste: zij kan dan niet subject van haar eigen mystagogisch proces worden. De ‘bemiddeling’ van mystagogie die Rahner nodig achtte kan dan ook niet die zijn van een vorm van pastoraat welke er primair op gericht is de mens aan te sluiten

het christendom beschrijft Moyaert deze nacht aan de hand van uitspraken van Teresa: “Was de ziel in het gebed van de mystieke vereniging vol van verlangen, dan wordt ze in de nacht van het mystieke lijden van alles en dus ook van het verlangen naar God ontbloot. Er blijft niets over van wat de ziel wist te begeesteren. Bij vlagen vergeet ze zelfs alle genaden die zij ooit van God mocht ontvangen. Of juist: de herinnering blijft, net genoeg om de nood te voelen waarin zij nu verkeert. ‘Een herinnering als aan een droom, juist genoeg om me te kwellen, was alles wat me dan restte’. [...] Van haar geloof zegt Teresa dat het uitgeblust is en dat het gereduceerd is tot lippendienst. Ze belijdt slechts met de mond en wat ze over God verneemt, aanvaardt ze gewoon omdat de Kerk het haar voorhoudt. Persoonlijk doorleefde inzichten en begeesterende ervaringen komen er niet meer aan te pas. Haar geloof wordt een naakt, puur geloof. Een geloof dat gelooft zonder te geloven” (289, 291).

³⁸ Zie Waaijman 2001: 921-929 voor een uitvoeriger bespreking van Edith Steins fenomenologische analyse van het verschijnsel ‘empathie’ en voor een hermeneutische vormgeving van de mystagogische empathie.

op het 'aggregaat' kerk (via deelname aan de liturgie, gebedspraktijk en het opvolgen van voorschriften van de kerk). Knobloch, een van de theologen die het mystagogische denken van Rahner verder hebben uitgewerkt, wijst een dergelijke zielzorg resoluut af: "Het zou een grove vertekening van mystagogie zijn als men de zielzorger als een 'transformator' van een goddelijke stroom zou zien, waar het individu – preciezer gezegd, de ziel – zonder zielzorger niet aan kan komen. Dat is het volstrekte tegendeel van mystagogische zielzorg. Ten tweede ligt hier een zwaarwegend verschil omdat volgens deze constructie God met het individu slechts op *bepaalde tijden* van doen heeft, namelijk wanneer het tot afname komt van de voor gebruik geschikte goddelijke stroom. En uiteindelijk vallen bij deze constructie van de zielzorg het werkelijke leven van het individu, zijn biografie en de sporen die God in deze biografie getrokken heeft, volledig weg" (citaat: Van den Berk 1999: 60). Toegepast op de geloofsgemeenschap als myste: een dergelijke vorm van zielzorg verhindert de geloofsgemeenschap zich te vergewissen van de heilswaarde van haar concrete alledaagse leven, want dan lijkt wat er in dat leven en in het leven om haar heen geschiedt er niet toe te doen, dan hoeft zij niet te speuren naar het werken van de Geest in de 'tekenen des tijds'.

Maieutiek: de myste begeleiden op de weg naar méér dan het 'eigene'

Met de vermelding van 'het werken van de Geest' kom ik op het tweede punt van mijn uitdieping van het 'maieutisch' karakter van de mystagogie. Het beginsel dat de myste / geloofsgemeenschap subject van haar eigen mystagogisch proces is, houdt niet in dat dit proces geheel autonoom verloopt, zonder enige inbreng van buiten, zonder enige richtingwijzing. De ervaringen en inzichten die de myste / geloofsgemeenschap daarin opdoet 'maakt' zij niet geheel eigenmachtig. Ze zijn niet alleen oorspronkelijk in de zin iets nieuws, maar ook en tegelijk in de zin van 'uit de oorsprong komend'. Wat / Wie zich in het mystagogisch proces onthult, gaat immers aan haar eigen werken vooraf, is er de oorsprong en bestemming van. In het mystagogisch proces gaat het om een nieuw 'zich tonen' in en aan de myste van de mysterieuze levensstroom die in haar opwelt en tegelijk van elders komt: "De bron van leven ligt niet buiten haar, want dan zou ze er niet meer door gedragen worden, maar ontspringt evenmin aan haarzelf. Eerder is het zo dat het leven door haar heen trekt en de ziel met zich meeneemt" (Moyaert, 296).

Enerzijds is het dus zo, dat iedere myste de mystagogische weg zelf opnieuw moet gaan en zelf het Geheim van het bestaan, van de genade en de gemeenschap moet ontdekken. Anderzijds echter schenkt dit Geheim zich aan de myste als een onafhankelijk bestaande werkelijkheid waaraan de myste mag participeren. Deze werkelijkheid toont zich aan de myste, maar heeft niet alleen in haar plaats, begint niet bij haar actuele beleving en vindt daarin ook niet haar vervulling.³⁹ Terecht wijst De Jong er dan ook op, dat

³⁹ Van deze dynamiek van het mystagogisch proces getuigen op hun manier de Schriftverhalen die we in paragraaf 1 bespraken: aansluitend bij de geestelijke weg die de wetgeleerde, de rijke jongeling, de Emmaüsgangers al gaan, wijst Jezus hun een perspectief dat tot dan toe verborgen was, corrigeert hij zelfs hun gang. Van deze dynamiek getuigen in hun ondericht ook de grote leermeesters van het geestelijk leven zoals Waaijman aan de hand van o.a.

de verhouding tussen myste en mystagoog niet alleen gekenmerkt wordt door “maieutiek en een bescheiden opstelling van de mystagoog binnen de omgang tussen een myste en God. Soms wordt van een mystagoog ook een actievare, arrangerende houding gevraagd. De mystagoog kan de myste op zijn ascetische weg begeleiden en hem helpen ontvankelijk te worden voor de mystieke toe-komst van God in zijn leven. Een mystagoog kan de myste vragen zich in bepaalde situaties te begeven, waarin hij zich kan oefenen in een gelovige omgang met de werkelijkheid” (79-80). Als voor mystagogie een ‘maieutische’ aanpak kenmerkend is, dan is dat dus een gekwalificeerde maieutiek. Zoals degene die een barendende vrouw terzijde staat het geboorteproces niet zomaar passief begeleidt maar stimulerend optreedt en desnoods proactief invloed moet uitoefenen op het geboorteproces, zo doet dat op passende wijze ook de mystagoog.

Een gekwalificeerde maieutiek: het belang van het christelijk referentiekader
Als de mystagoog de geloofsgemeenschap ‘op passende wijze’ op haar mystagogische weg dient te begeleiden is de volgende opmerking van Groener in diens kritische bespreking van Van den Berks visie op mystagogie van principeel belang: “God heeft zich geopenbaard (en is verduisterd geraakt) in de geschiedenis van mensen en volkeren. Openbaring gebeurt in geschiedenis en niet alleen in de ziel. Geloven is derhalve een kwestie van gaan staan in een traditie en je die op je eigen manier toe-eigenen” (Groener 2003: 351). Voor de geloofsgemeenschap als myste geldt dan ook wel degelijk wat De Jong opmerkt over het belang van het ‘referentiekader’: mystagogie vindt altijd plaats bij gratie van “een bepaalde spirituele traditie” (74). Maar daarbij is niet elke willekeurige spirituele traditie om het even. Het maakt wel degelijk verschil of in het mystagogisch proces de traditie van het christelijk geloof, van het boeddhisme of hindoeïsme of taoïsme, de Soefi traditie, deze of gene New Age stroming of, zoals bij Van den Berk, de psychologie van Jung richtinggevend is voor de beleving en het begrip dat de myste opdoet van het leven dat ‘door haar heen trekt en de ziel met zich meeneemt’.⁴⁰ In het kader van het concept ‘diaconale mystagogie’ doet het er terdege toe dat de geloofsgemeenschap over een referentiekader beschikt of komt te beschikken dat haar ontvankelijkheid voor de inzet vóór gerechtigheid en tégen het kwaad in de wereld en de mens wekt en voedt, en deze inzet verbindt met Godsontmoeting (zoals o.m. gebeurt in de Schriftteksten die hierboven in paragraaf 1 besproken zijn). Ook in dit opzicht is Groeners kritiek op de visie van Van den Berk relevant: geïnspireerd als diens opvatting van mystagogie is door de psychologie van Jung lijkt de realiteit van het kwaad daarin geen rol te spelen, “komen de maatschappelijke en ethische dimensies van het geloof [...] in de knel”, en zullen we de notie ‘gerechtigheid’ – zo wezenlijk voor het geloof van Israël en van de kerk – “nergens vinden bij Van den Berk”; zonder de noties van het kwaad en de gerechtigheid “wor-

Teresa van Avila, Johannes van het Kruis en Vincentius a Paulo laat zien (2001: 675-676, 898-907, 794-779).

⁴⁰ Vgl. in dit verband het theologisch commentaar bij de New Age religiositeit in: Van Harskamp, 231-272.

den we immers niet ingewijd in het christelijk geloof en in de roeping die daarmee gepaard gaat, maar alleen in de dimensie van het sacrale” (351).⁴¹

Er is dus ‘onderscheiding der geesten’ nodig. Niet alleen feitelijk (de myste die ik in het concept ‘diaconale mystagogie’ voor ogen heb is immers de facto de christelijke geloofsgemeenschap) maar ook principieel (niet elke willekeurige spirituele traditie is immers om het even) moeten we er in het concept ‘diaconale mystagogie’ dus vanuit gaan, dat de myste in beginsel beschikt over een christelijk referentiekader dat ook als correctief kan fungeren. De geloofsgemeenschap staat immers in de christelijke traditie en wordt uitgedaagd zich deze traditie (weer) op eigen wijze toe te eigenen door zich als myste in ontvankelijkheid toe te wijden aan het Goddelijk Geheim dat zich in de ‘mystagogische vorm’ van het diaconale handelen op verborgen wijze aanbiedt.

Op deze mystagogische weg van toe-eigening en toewijding heeft de myste / geloofsgemeenschap ‘gezellen’ nodig: personen die als mystagoog haar mystagogie op passende wijze bemiddelen. Om haar de mystagogie op passende wijze te bemiddelen dienen die personen over het vereiste christelijk referentiekader én de benodigde ervaring te beschikken ten einde de geloofsgemeenschap / myste op gekwalificeerd maieutische wijze, empathisch maar ook verdiepend en richtingwijzend, stimulerend en eventueel ook corrigerend, te kunnen vergezellen op haar weg van Godsontmoeting in het diaconale handelen. Het christelijke referentiekader wordt ze in Schrift en traditie aangeboden. Zij kunnen zich dat als (te) ervaren werkelijkheid eigen maken door zélf de weg van de geloofsleerling te gaan. Pas als zij zelf hebben ervaren wat zich in de beleving van de begeleide voordoet kunnen zij passende begeleiding geven. Dan is een mystagogisch gesprek tussen myste en mystagoog mogelijk, zij delen immers in eenzelfde waarheid: de goddelijke werkelijkheid die zich in het diaconale handelen aan de geloofsgemeenschap aanbiedt is dezelfde als die waarop de begeleider “primordiaal betrokken” is (Waaijman 2001: 927). In dit gesprek staat de vrijheid van de myste voorop: “Het uitgangspunt is duidelijk: de geestelijke weg van de begeleide is uniek en vergt een adequate ervaringsdeskundigheid” (906, Johannes van het Kruis volgend). En dan kunnen verdieping en wegwijzing plaatsvinden: “De diepere laag in het gesprek opent zich in de wederzijdse eerbied tussen de leraar en de leerling. Dan stroomt goddelijk licht in de begeleide” (880) – in de geloofsgemeenschap.⁴²

41 Zie overigens: T. van den Berk (2006), *Op de bodem van de ziel. Onbewuste drijfveren in de spirituele beleving*, Zoetermeer: Boekencentrum, waarin hij wellicht in reactie op de geuite kritiek een hoofdstuk opnam onder de titel ‘De renaissance van het kwaad’; zie voor dit thema tevens zijn tekst (2007), geheel in het denkspoor van Jung: *Het kwaad krijgt weer bestaansrecht in onze cultuur. En dat is goed!*; <www.husserl.nl/index.php?option=com_content&view=article&id=88%3Ahet-kwaad-krijgt-weer-bestaansrecht-in-onze-cultuur&Itemid=55&state=1> (maart 2011).

42 Waaijman vervolgt: “Het chassidisme drukt dit als volgt uit: de tsaddik [rechtvaardige, HM] is de gronding (*jessod*) waardoor goddelijk licht binnenvloeit in de gemeenschap. Hij is een instrument dat door de Geest wordt bespeeld, een kanaal (*tsinor*) waardoor goddelijke kracht de gemeenschap doorstroomt” (880).

3.3 Conclusie

In dit hoofdstuk zoeken we antwoord op de vraag of en hoe een meer geprofileerd diaconaal beleid mogelijk is ten behoeve van de geloofsgemeenschap. In aansluiting op voorafgaande reflecties herformuleerde ik nu deze vraag aldus: als we op theoretisch niveau diaconie principieel als 'eredienst' kunnen waarderen, wat houdt dat dan in voor het praktische beleid ter bevordering van het diaconale werk, hoe kan de waardering van diaconie als eredienst, dat willen zeggen: als vorm van Godsontmoeting, geoperationaliseerd worden in de behartiging van het diaconale werk zelf?

Op deze vraag zochten we antwoord door in het bovenstaande ons licht op te steken bij een paar passages uit het Nieuwe Testament en bij enkele studies over mystagogie. Daarbij konden we allereerst vaststellen dat mystagogie en diaconie zodanig met elkaar verbonden zijn, dat een meer geprofileerd diaconaal beleid in de zin van behartiging van Godsontmoeting inderdaad mogelijk is. Vervolgens gingen we na hoe dit beleid praktisch vorm kan krijgen. Daartoe bespraken we De Jongs concept 'mystagogische diaconie' als operationalisering van het verband tussen mystagogie en diaconie. We kwamen tot de bevinding dat in deze operationalisering een meer geprofileerd diaconaal beleid wel gestalte krijgt, maar stelden tevens de beperktheid ervan vast: mystagogische diaconie veronderstelt aan de kant van de diaconaal handelenden een (christelijk) spirituele motivatie voor en/of waardering van hun diaconale inzet. Als daarvan geen sprake is, lijkt het wat betreft een meer geprofileerd diaconaal beleid 'einde oefening'. We tekenden hierbij echter aan dat het nu juist de grote uitdaging is het verband tussen mystagogie en diaconie zó te operationaliseren, dat het diaconale handelen als zodanig als weg van Godsontmoeting gehonoreerd en ervaren kan gaan worden, en dit niet alleen door de diaconaal handelenden zelf maar ook en vooral door de geloofsgemeenschap.

Gezien deze uitdaging voerden we het concept 'diaconale mystagogie' in. In aansluiting bij het inzicht dat we in onze exploraties over diaconie als eredienst verwierven wordt in dit concept – anders dan in de operationalisering van De Jong – uitgegaan van de intrinsieke mystagogische potentie van diaconie. Daarover beschikt zij uit haar eigen aard, ongeacht de al of niet (christelijke) spirituele motivatie of waardering aan de kant van de diaconaal handelende: diaconie is intrinsiek eredienst, in zichzelf weg van Godsontmoeting. Daarom kan diaconie als 'mystagogische vorm' opgevat worden: als zodanig kan zij als mystagoog fungeren voor een myste. Die myste is in het concept 'diaconale mystagogie' in eerste instantie de geloofsgemeenschap. Of het diaconaal handelen voor haar de facto als mystagogische vorm functioneert, hangt echter af van haar mystagogische ontvankelijkheid. Of daarvan sprake is hangt weer van twee zaken af. Enerzijds dient zij (komen) te beschikken over het daartoe noodzakelijke christelijke referentiekader. Anderzijds moet zij op haar mystagogische weg vergezeld worden door personen die haar (de myste) als mystagoog op passende wijze kunnen inwijden in en begeleiden bij haar eigen, oorspronkelijke Godsontmoeting in het diaconale handelen. 'Op passende wijze' inwijden en begeleiden betekent: de mystagoog moet zélf over het vereiste christelijk

referentiekader beschikken, zelf ervaringsdeskundige zijn, en mystagogie zodanig aan de geloofsgemeenschap bemiddelen, hun mystagogische dienst zodanig vervullen, dat de geloofsgemeenschap subject wordt en blijft van haar eigen mystagogisch proces. Daarom komen in het concept 'diaconale mystagogie' in tweede instantie ook de begeleiders als 'mysten' in het vizier: om als mystagoog gezellen te kunnen zijn van de geloofsgemeenschap op haar weg van Godsontmoeting in de diaconie moeten zij die weg zelf gaan, zich oefenen in diaconale mystagogie. Ter afsluiting van de operationalisering van het innerlijk verband tussen diaconie en mystagogie werk ik het concept 'diaconale mystagogie' uit in een opzet van inoefening van diaconale mystagogie.

4 Inoefening van diaconale mystagogie

De onderstaande beschouwingen over een opzet van 'inoefening van diaconale mystagogie' betreffen vier kwesties: 1) wie heb ik daarbij voor ogen, wie zijn de begeleiders? 2) hoe verhoudt zich de in te oefenen mystagogische dienst tot andere dimensies van het pastoraal dienstwerk? 3) welke is de uitgangssituatie en wat is het doel van deze inoefening? 4) hoe kan de inoefening vorm krijgen?

4.1 De begeleiders

In het voorgaande sprak ik in algemene zin over 'begeleiders' die de geloofsgemeenschap haar mystagogie moeten bemiddelen, haar op haar weg van Godsontmoeting in de diaconie moeten vergezellen en de richting wijzen, en zich daartoe zelf moeten oefenen in diaconale mystagogie. De vraag is nu: wie zijn die begeleiders?

In de vroegchristelijke mystagogie luidde het antwoord op deze vraag: degene die de myste op haar weg vergezelt is de 'herder' van de geloofsgemeenschap, de bisschop is de mystagoog. In de hedendaagse mystagogie echter blijft de rol van mystagoog niet tot de bisschop beperkt. Ook andere personen kunnen die rol vervullen, zoals De Jong in haar studie aangeeft: "In haar streven om het christelijk geloof te bewaren en door te geven aan anderen, zendt de kerk haar gelovigen tot andere mensen. Sommigen van hen krijgen de rol van 'begeleider', van 'tochtgenoot', van 'vroedvrouw' van geloofsleerlingen" (75). Hoe breed de range van personen is die deze rol kunnen vervullen blijkt uit De Jongs commentaar bij het woordje 'zendt': "Onder 'zending' van de mystagoog door de geloofsgemeenschap versta ik niet slechts een officiële zending door een bisschop, zoals pastorale beroepskrachten of vrijwilligers die voor een bepaalde taak krijgen. Ik sluit ook die situaties in waarin iemand door een medegelovige gevraagd of bevestigd wordt om een bepaalde mystagogische taak op zich te nemen" (75, voetnoot 42). Mystagoog kan dus in beginsel iedere gelovige zijn die gevraagd wordt als zodanig op te treden. Dat geeft welbeschouwd ook Waaijman aan waar hij in het kader van de mystagogische situatie die hij 'geestelijke begeleiding' noemt over de figuur van de oosterse 'goeroe' komt te spreken en opmerkt: "Overigens wordt een verlichte monnik pas een goeroe op het

moment dat een leerling zich bij hem meldt. De leerling maakt de monnik tot goeroe" (2001: 863). Beslissend is daarbij overigens wel, dat de begeleider over de passende bekwaamheid beschikt voor deze concrete persoon / myste in haar concrete situatie. Hij weet immers niet op voorhand "langs welke weg God een bepaalde ziel wil vooruithelpen" (906, Johannes van het Kruis citerend). Een begeleider dient zich dan ook ervan te vergewissen "of hij überhaupt geroepen is voor deze concrete persoon, die om begeleiding vraagt. Hij moet immers weten, dat iedere geestelijke weg uniek is en dat niet iedereen voor iedereen bestemd is" (907). Maar hoe dan ook: in zijn rol van instrument van bemiddeling van Godsontmoeting spelen de eigen ervaringen van de begeleider, zij het met de grootste prudentie, mee "omdat zij richtinggevend zijn voor de begeleide in termen van onderscheiding, luisteren, spreken en confrontatie" (881).

Tegen de achtergrond van deze aanduidingen van mogelijke mystagogen en wat van hen verwacht mag worden bepaal ik nu wie mij voor ogen staan als ik het heb over 'begeleiders' die de geloofsgemeenschap op haar mystagogische weg van Godsontmoeting in het diaconale handelen vergezellen en de richting wijzen. Als De Jong aangeeft wie er mogelijksterwijs als mystagoog kunnen fungeren heeft zij daarbij als mysten de individuen voor ogen die zoeken naar inwijding in persoonlijk geloof en in de geloofsgemeenschap. Waaijman komt tot zijn bepaling van mogelijke mystagogen in het kader van zijn studie over spiritualiteit, meer precies: in het kader van het mystagogisch spiritualiteitonderzoek, en heeft daarbij eveneens individuele 'mysten' op het oog die zoeken naar persoonlijke geestelijke begeleiding. Mijnerzijds echter heb ik bij de vraag wie als begeleiders in aanmerking komen niet individuele mysten voor ogen maar de geloofsgemeenschap: zij dient als myste ingevoerd, begeleid en richting gewezen te worden op haar weg van Godsontmoeting in de diaconie.

Bij het beantwoorden van de vraag wie de geloofsgemeenschap als begeleiders op deze weg kunnen dienen hanteer ik als uitgangspunt, dat diaconie voor haar leven even constitutief is als leiturgia en kerugma / martyria, dat diaconie voor haar dus inderdaad, hoe dan ook, een weg is waarlangs God haar vooruit wil helpen. Voor elke geloofsgemeenschap kan het diaconale handelen fungeren als 'mystagogische vorm' in de zin als eerder aangegeven, al is haar concrete weg van Godsontmoeting altijd uniek (men kan niet om het even welke geloofsgemeenschap in een algemene 'mal' persen). Op deze weg heeft zij 'gezellen' nodig die haar begeleiden en de weg wijzen. Welnu, voor het vergezellen van de geloofsgemeenschap op deze weg komen niet slechts – zelfs niet in eerste instantie – degenen in aanmerking die hiervoor door de geloofsgemeenschap gevraagd worden, doch allen die op grond van hun zending de geloofsgemeenschap op deze weg *moeten* en dus in beginsel ook *moeten kunnen* vergezellen: al diegenen die 'ex professo' verantwoordelijk zijn voor de pastorale dienst aan en in de kerkgemeenschap.

Op de eerste plaats zijn dat (in de katholieke kerk): de bisschoppen, priesters en (bezoldigde) diakens, want het behoort tot hun aller opdracht zorg te dragen voor de *diaconia caritatis*. Maar bovendien heb ik met 'begeleiders' voor ogen: de pastoraal werk(st)ers met een algemene zending of

met een specifiek diaconale opdracht in de lokale geloofsgemeenschap, en tevens de diocesane of regionale diaconale functionarissen die tot taak hebben de lokale geloofsgemeenschappen bij de vervulling van haar diaconale opdracht te ondersteunen.⁴³ De begeleiders die mij bij mijn ontwerp van inoefening van diaconale mystagogie voor ogen staan zijn dus niet alleen degenen die gangbaar 'professionele kerkelijke werkers' worden genoemd, maar ook de bisschoppen.⁴⁴

Weliswaar is de bisschop – met de drievoudige dienst van verkondiging, heiliging en bestuur bekleed – als gezagdrager boven zijn 'medewerkers in het pastoraat' gesteld, maar dit laat onverlet dat het ex professo, op grond van de zending waaraan de bisschop zich heeft toegewijd, ook tot zijn zending behoort ten behoeve van de geloofsgemeenschap een diaconaal-mystagogische dienst te verrichten: een mystagogische, want het is zijn taak voor haar middelaar te zijn van de goddelijke geheimen en zo bij te dragen aan haar heiliging (AS 144);⁴⁵ een diaconale omdat hij, in de kerk als 'president' en bedienaar van de liefde aangesteld, gezonden is om naar het voorbeeld van de barmhartige Samaritaan door zijn woord en het getuigenis van zijn leven de geloofsgemeenschap te leiden op de weg van de werken van barmhartigheid (AS 195, 200); een diaconaal-mystagogische dienst aangezien hij geroepen is, als Mozes ziende de Onzienlijke (AS 160), de geloofsgemeenschap in te voeren in het mysterie van de zelfgave, het geheim namelijk dat de zelfgave in liefde, zelfs tot aan het martelaarschap, het hoogtepunt is van de nieuwe geestelijke eredienst in Christus' naam.⁴⁶ In deze dienst delen, al naar gelang hun zending, zijn medewerkers in het pastoraat.⁴⁷ En zoals zij

43 Degenen die in voorwaardenscheppende zin (bv. financieel) de geloofsgemeenschap van dienst laat ik in dit verband buiten beschouwing, zoals ook de vrijwilligers die in (parochiale) groepen zoals de Caritasinstelling actief zijn. Voor hen bieden pastorale scholen en diocesane pastorale diensten leertrouwen aan.

44 Tot de "professionele kerkelijke werkers" die de doelgroep vormen van de postacademiale leergang 'Diaconaal Werk' van het instituut LUCE / Centrum voor Religieuze Communicatie van de Faculteit Katholieke Theologie (Universiteit van Tilburg) worden gerekend: "pastores, predikanten, (bezoldigde) diakens en diaconale consultants die diaconie (geheel of gedeeltelijk) in hun takenpakket hebben"; www.tilburguniversity.edu/nl/onderzoek/instituten-en-researchgroepen/luce-crc/onderwijs/diaconaal-werk.html (maart 2011).

45 Verwijzingen naar: Congregazione per i Vescovi (2004), *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi 'Apostolorum successores'*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

46 Zie voor een uiteenzetting over het getuigenis van leven in zelfgave als 'geestelijke eredienst – *logiké latreía* (Rom 12:1)': Benedictus XVI (2007), *Apostolische postsynodale exhortatie 'Sacramentum Caritatis'*, Città del Vaticano / Utrecht: Libreria Editrice Vaticana / RK Kerkgenootschap in Nederland, 70 e.v.; "Denken wij bijvoorbeeld aan het verslag over het martelaarschap van de heilige Polycarpus van Smyrna, een leerling van de heilige Johannes: de hele dramatische gebeurtenis wordt beschreven als een liturgie, ja, als een tot Eucharistie worden van de martelaar zelf. We kunnen ook denken aan het eucharistische bewustzijn dat de heilige Ignatius van Antiochië met betrekking tot zijn marteldood tot uitdrukking brengt: hij beschouwt zich als 'graan van God' en wil, in zijn martelaarschap, 'zuiver brood van Christus' worden" (85).

47 Zie bv. wat betreft de priesters: Vaticanum II, *Presbyterorum ordinis*: zij moeten aan de christenen leren "dat zij niet enkel voor zichzelf leven, maar dat een ieder de ontvangen genadegave overeenkomstig de eis van liefde van de nieuwe wet gebruikt ten bate van de ander. [...] Ofschoon de priesters jegens iedereen verplichtingen hebben, worden hun toch op een bijzondere wijze de armen en zwakkeren aanbevolen, met wie de Heer zelf zich zo nauw verbonden toonde" (6). Vgl. CIC 531: de priester "dient bijzondere aandacht te besteden aan de

wordt ook de bisschop geacht zich in permanente vorming en inoefening de kwaliteiten van humane, intellectuele, spirituele en pastorale aard te verwerven die vereist zijn voor de bemiddeling van de volheid van de liefde van Christus (AS 49-53), die de geloofsgemeenschap en alle mensen nu reeds als genadegave geschonken wordt op weg naar haar bestemming die ook de bestemming is van heel de mensheid en schepping.

Dit gesteld zijnde wat betreft de begeleiders die ik in mijn ontwerp van 'inoefening van diaconale mystagogie' voor ogen heb, dient zich nu de vraag aan hoe de diaconaal-mystagogische dienst te plaatsen is in het pastorale dienstwerk als het geheel van de dienst van heiliging, verkondiging en bestuur.

4.2 Mystagogische dienst en andere dimensies van het pastorale dienstwerk

Bij de verheldering van de plaats van de diaconaal-mystagogische dienst in het geheel van het pastoraal dienstwerk is ons uitgangspunt dat de kerk bij al haar handelen een mystagoge zou moeten zijn (Rahner), aangezien de bemiddeling van Gods onmiddellijke zelfgave aan de mensen de fundamentele dienst is die de kerk in de wereld te verrichten heeft; al haar getuigenissen, heilsgeschiedenissen en tekens van hoop staan in dienst daarvan (Waaijman). Zoals vermeld werkt dit uitgangspunt door in de huidige visie op mystagogie. Daarin wordt zij door bv. Knobloch zelfs zodanig breed opgevat dat zij als alomvattend paradigma van heel het pastorale dienstwerk wordt gepresenteerd. Tegen een dusdanig brede opvatting van mystagogie kan echter met Groener terecht bezwaar worden gemaakt. Ook Groener waardeert de mystagogische dienst als de meest basale pastorale dienst die de kerk te verrichten heeft (Groener 2003: 342). Maar toch onderscheidt hij haar van twee andere aspecten of dimensies van het totale pastorale dienstwerk: de hermeneutische dienst en de dienst van leiderschap (341-391).

4.2.1 Mystagogische en hermeneutische dienst

Het onderscheid tussen mystagogische en hermeneutische dienst, onderling ten nauwste verbonden,⁴⁸ is nodig want ter zake. In dit onderscheid wordt immers gearticuleerd wat we hierboven opmerkten: in het mystagogisch proces is niet iedere ervaring en niet elk referentiekader om het even, er is 'onderscheiding der geesten' nodig, en dit impliceert dat er richtingwijzing en eventueel ook confrontatie / correctie van node is. Mystagogie gaat niet geheel en al op in de articulatie en ontplooiing van de actuele ervaring van de myste. Terecht benadrukt Groener "dat er veel is voorgegeven om antwoord op te geven en waarbinnen alleen antwoord gegeven kan worden:

armen, moedelozen, eenzamen, aan hen die uit hun vaderland verdreven zijn en eveneens aan degenen die gebukt gaan onder bijzondere moeilijkheden".

48 "Mystagogie en hermeneutiek zijn complementair. [...] De normale situatie is dat beide dimensies gecombineerd voorkomen en elkaar versterken. De mystagogische dimensie is daarbij de meest verborgene, en waarschijnlijk ook de meest werkzame. Enerzijds is het waar dat een hermeneutiek, die niet deelt in het symbolisch bewustzijn en geen gebruik maakt van de 'tweede taal', het mystagogisch proces blokkeert. Anderzijds is het evenzeer waar dat het verstaan van wat ervaren is ook werkelijk iets toevoegt, zoals in de 'catechetische mystagogie' wordt benadrukt" (376).

de taal, de tekst van de Schrift, de praxis van de liturgie, de exposure aan het vreemde, enzovoort. [...] In termen van Waaijman kunnen we zeggen dat Knobloch c.s. alle nadruk leggen op het spirituele *omvormingsproces* in mensen en dat ze het systematisch werken aan *omvormingsruimten* of *omvormingsmodellen*, waarin mensen kunnen participeren, verwaarlozen" (348). De hermeneutische dienst richt zich op dit laatste door ervaringen te duiden, te helpen verstaan, te oriënteren (eventueel ook in correctieve en confronterende zin) op een concrete hermeneutische traditie die overigens altijd wordt ingekleurd door de persoonlijke biografie. Als we met Groener mystagogie kunnen opvatten als het (helpen) aanboren en doen stromen van spirituele energie, dan geeft de hermeneutiek er richting aan, want energie zonder richting is verspilde energie. "In veel analyses van spirituele processen zien we dat er ook iets ervaren wordt van een verplichtend perspectief, van richting voor de inrichting van je leven, van de kerk en van de maatschappij. We hebben dat aangeduid als roepingservaring. De mystagogie mobiliseert de energie, de pastorale hermeneutiek operationaliseert de richting. Het 'oorspronkelijk bestaan' (bestaan vanuit de oorsprong) wordt daarmee tot bestemming" (377-378).

Wanneer we dit (relatieve) onderscheid tussen mystagogische dienst en hermeneutische dienst betrekken op het gangbare onderscheid tussen de heiligingstaak en de verkondigingstaak van het pastorale dienstwerk, kunnen we de mystagogische dienst (meer) in de heiligingstaak behartigd zien en de hermeneutische dienst (meer) in de verkondigingstaak. In de verkondiging wordt, zo bezien, aan de geloofsgemeenschap de richting van haar mystagogische weg gewezen, wordt zij georiënteerd op haar bestemming – eventueel ook in de vorm van confrontatie en correctie. Immers: licht op de weg die gegaan moet worden kan ook uit de Wet komen (zoals we in de bespreking van enkele Schriftpassages in paragraaf 1 zagen); het pastorale dienstwerk bestaat niet slechts hierin dat treurende getroost worden, zieken genezen, enzovoort; het moet niet alleen reactief, maar ook proactief zijn: mensen of geloofsgemeenschappen de richting wijzen en ze desnoods erop aanspreken wanneer zij hun leven niet leiden overeenkomstig hun roeping (vgl. Josuttis, 119).

Kortom: als ik voor de inoefening van diaconale mystagogie als 'begeleiders' degenen op het oog heb die ik hierboven noemde, dan sluit dat aan bij het inzicht dat de mystagogische dienst de meest basale pastorale dienst is en wordt daarmee hun hermeneutische dienst niet veronachtzaamd. Integendeel: hun inoefening van diaconale mystagogie is juist nodig om te bevorderen dat in hun pastorale dienstwerk de mystagogische en hermeneutische dienst elkaar over en weer kunnen verrijken.

4.2.2 Mystagogische dienst en de dienst van het leiderschap

Naast de mystagogische en hermeneutische dienst, maar eveneens nauw daarmee verbonden, onderscheidt Groener de 'dienst van het leiderschap' als derde dimensie van het pastorale dienstwerk "specifiek voor parochie-pastores" (341; ik vul aan: en in breder verband ook voor bisschoppen). Ook deze onderscheiding is nodig want ter zake. In de onderhavige beschouwing

hebben we het immers niet over mystagogische begeleiding van individuen maar over inoefening van diaconale mystagogie ten bate van de geloofsgemeenschap. De geloofsgemeenschap nu is “tegelijk een sociaal verband van mensen met elkaar dat vraagt om *sociaal leiderschap*, een organisatie van taakgroepen die *bestuurd* moeten worden, en een religieuze beweging die vraagt om *geestelijk leiderschap*” (386; cursief HM).

De dienst van het leiderschap omvat dus drie velden of domeinen: bestuurlijk leiderschap (door Groener verder aangeduid met het woord ‘management’), sociaal leiderschap en geestelijk leiderschap. Geestelijk leiderschap nu is met Groener te beschouwen als het hart van alle pastoraal leiderschap. Dit geestelijk leiderschap staat in de kern voor twee zaken: energie en richting. “Allereerst helpt geestelijk leiderschap mensen toegang te krijgen tot hun eigen innerlijk, tot de kracht van hun verlangen, tot de bronnen in (hedendaagse) kunst en in de eigen religieuze traditie. [...] Met name de dienst van de mystagogie sluit hier sterk bij aan. [...] Het tweede aspect van geestelijk leiderschap, dat met betrekking tot het vinden van de richting, staat traditioneel bekend als dat van ‘de onderscheiding der geesten’. [...] We hebben dat sterk verbonden met de hermeneutische dienst” (390-391). Groener bakent dit geestelijk leiderschap af van het domein van de zorg voor goede verhoudingen in het sociale verband (sociaal leiderschap) enerzijds en het domein van het bestuur van de organisatie (het ‘management’) anderzijds.

Voor deze afbakening zijn goede redenen te geven. Gezien immers vanuit de identiteit van de geloofsgemeenschap staat in het pastorale leiderschap ‘geestelijk leiderschap’ het meest centraal, want daarin komen haar zending en missie het meest markant tot uiting. En bovendien zijn voor efficiënt management en effectief sociaal leiderschap op zich andere bekwaamheden en acties vereist dan voor authentieke geestelijke (bege)leiding.⁴⁹ Degenen nu aan wie het geestelijk leiderschap toekomt zijn zij die zijn aangesteld als (bege)leiders van de geloofsgemeenschap, door Groener de “professionele pastores” genoemd (387). Dat geestelijk leiderschap als hun kerntaak is aan te merken volgt niet alleen uit de eigen identiteit van de geloofsgemeenschap maar “beantwoordt tevens aan de ambtelijke zending als dienst aan de apostoliciteit en aan de eenheid van de geloofsgemeenschap” (387).

Wat houdt hun kerntaak meer precies in? Hun geestelijk leiderschap omvat in ieder geval de twee hierboven omschreven onderling verbonden dimensies van hun pastorale dienstwerk: de mystagogische en de hermeneutische dienst. De pastores zijn immers “dragere van het heilige” en bekleed met “theologisch leiderschap”: als dragere van het heilige verrichten zij hun

49 Als taken van efficiënt management noemt Groener o.m.: stellen van doelen, verdele van taken en bevoegdheden, coördinatie, rekruteren van mensen, trainen / begeleiden / volgen en coachen van vrijwillig(st)ers en verzorgen van materiële voorwaarden...; taken van effectief sociaal leiderschap zijn o.a.: peilen en delen van motivaties en behoeften, communicatie tussen groepen, delen van verhalen...; bij authentieke geestelijke (bege)leiding horen: “liturgie en bediening van de sacramenten, verkondiging, vorming tot gebed en meditatie, spirituele vorming, projecten voor geloofsontwikkeling, religieuze vorming van vrijwillig(st)ers, crisispastoraat, maatschappelijk profetisch leiderschap enzovoort” (368).

mystagogische dienst, hun theologisch leiderschap komt tot uiting in hun hermeneutische dienst.⁵⁰ Hun geestelijk leiderschap blijft daartoe echter niet beperkt maar betreft ook de domeinen van het sociaal leiderschap en van het bestuur/management.

In het kader van de uitwerking van het concept 'diaconale mystagogie' in een opzet van inoefening daarvan is nu met name relevant hoe Groener de relatie tussen de domeinen van geestelijk leiderschap en bestuur/management opvat. Aan dat concept ligt immers de idee ten grondslag dat de kerk bij al haar handelen, dus ook in haar bestuurlijk handelen, een mystagoge moet zijn omdat al haar getuigenissen, heilsgeschiedenissen en tekens van hoop in dienst staan van de bemiddeling van Gods onmiddellijke zelfgave, en haar mystagogische dienst gerealiseerd en getoetst wordt in intersubjectiviteit en naastenliefde. Dat ik de blik met name richt op de relatie tussen geestelijk leiderschap en management, en het domein van het sociaal leiderschap buiten beschouwing laat, wordt mede ingegeven door het feit dat hetgeen Groener met 'sociaal leiderschap' op het oog heeft door het Tweede Vaticaans Concilie en in navolgende kerkelijke documenten onder de 'bestuurstaak' van het herderlijk leiderschap ter sprake wordt gebracht en onder die bestuurstaak ook de behartiging van de caritas (in onze termen: de diaconie) gerekend wordt.⁵¹

In eerste instantie grenst Groener het domein van het management scherp af van dat van het geestelijk leiderschap: "Op zich lijkt mij het hele terrein van management *niet* het terrein van pastores maar van besturen en werkgroepen" (387).⁵² Pastores moeten dan ook terughoudend zijn in hun bemoeienis met het management.⁵³ Dit voorop stellend betreft Groener in tweede instantie de twee domeinen echter weer op elkaar.

Allereerst zo: geestelijk leiderschap moet zich óók mengen in de zaken en taken van het management in zoverre voorkomen moet worden dat 'zakelijk management' het leven van de gemeenschap gaat domineren.

50 Groener verwijst hier naar: James D. Anderson en Ezra Earl Jones (1978), *The Management of Ministry*, New York: Harper & Row.

51 Zie *Lumen Gentium* waar in de paragraaf over de bestuurstaak van de bisschoppen gezegd wordt dat de bisschop tot taak heeft "alles te ordenen wat tot het gebied van het apostolaat behoort" (27); vgl. ook *Christus Dominus*: "Heel de hun als familie toevertrouwde kudde moeten zij zo samenbrengen en vormen, dat allen in het volle besef van hun verplichtingen in gemeenschap van liefde leven en werken" (16). Zie wat betreft de priesters: *Presbyterorum ordinis*: "Terwijl de priesters het ambt van Christus, Hoofd en Herder, overeenkomstig hun aandeel in het gezag uitoefenen, brengen zij in naam van de bisschop het gezin van God als een tot eenheid bezielde broederschap bijeen" (6); in hun omgang met de leken houdt dit o.m. in dat zij "[...] de veelvormige genadegaven van de leken [...] met geloofszin trachten te ontdekken, ze met blijdschap erkennen en ijverig bevorderen" (9). Zie ten aanzien van de 'caritas': paragraaf 4.1 hierboven en de verwijzingen aldaar.

52 In het Kerkelijk Wetboek wordt de behartiging van bestuurstaken dan ook, onder de verantwoordelijkheid van de bisschop resp. de pastoor, aan de (leken)leden van de diocesane Curia en bisschopsraad (CIC 469-474) resp. de parochiële raad voor economische aangelegenheden en de pastorale raad (CIC 536-537) toegewezen.

53 Overigens benadrukt Groener: "Ook wat betreft het sociale leiderschap dienen pastores terughoudend te zijn. De tijd dat zij de sociale spil van de parochie konden zijn, begint voorbij te raken. De rol van bindende figuur zal door bestuurders en anderen binnen de parochie gespeeld moeten worden" (387-388).

Weliswaar vormt management een onmisbaar onderscheiden domein, maar het “stellen van de prioriteiten daarin dient mede aangestuurd te worden vanuit geestelijk [...] leiderschap [...] om op koers te blijven” (386-387). Daarom moeten pastores als geestelijk leiders ook “meespreken” (387) op het terrein van het management.⁵⁴ Vanuit het domein van het geestelijk leiderschap, als het ware van buitenaf zo lijkt het, brengen zij de identiteit en bestemming van de geloofsgemeenschap in het domein van het management in ter bepaling van het doel en de prioriteiten van het beleid.

Vervolgens brengt Groener geestelijk leiderschap en management nog op een tweede manier met elkaar in verband. Bij wijze van “min of meer structurele uitzondering” op de reguliere taakverdeling tussen management en geestelijk leiderschap, als een soort geboden overschrijding dus van de grens tussen de twee domeinen van pastoraal leiderschap, behoort tot de taak van pastores als geestelijk leiders ook: “het trainen, begeleiden en coachen van vrijwilligers omdat zij ook de medewerk(st)ers van pastores zijn in het uitoefenen van spiritueel leiderschap. Dit geldt met name voor groepen die inhoudelijk pastoraal werk doen: liturgie, catechese, spirituele vorming, bezoekwerk en diaconie” (387).

De relatie tussen management en geestelijk leiderschap lijkt op het eerste gezicht er dus een van een heldere afbakening die vervolgens echter door pastores, met de benodigde terughoudendheid en bij wijze van structurele uitzondering op de regel, vanuit hun domein en om hun kerntaak naar behoren te kunnen vervullen overschreden moet worden a) ten dienste van de finalisering van het management, en b) om vrijwillig(st)ers in o.m. de diaconie te begeleiden in hun hoedanigheid van medewerk(st)ers in het uitoefenen van spiritueel leiderschap.

4.2.3 Management, geestelijk leiderschap en diaconale mystagogie

Bovenstaande bepaling van de relatie tussen management en geestelijk leiderschap nu is in het kader van mijn onderhavige poging het concept ‘diaconale mystagogie’ te concretiseren in een opzet van inoefening ervan, aanleiding voor twee overwegingen. De eerste betreft het geheel van taken die Groener onder het kopje ‘authentieke geestelijke (bege)leiding’ vermeldt en verduidelijkt het ‘diaconale’ element daarin. In mijn tweede overweging ga ik na hoe Groener het geestelijk leiderschap nader uitwerkt in relatie tot wat hij onder management verstaat en breng ik dit in verband met ‘mystagogie’. Bij deze twee overwegingen houd ik voor ogen dat volgens Groener de drie velden van leiderschap, dus ook management en geestelijk leiderschap “met elkaar samenhangen en elkaar inkleuren” (386). Hij werkt de onderlinge samenhang van deze twee domeinen wel duidelijk uit vanuit de optiek van het geestelijk leiderschap, maar niet of nauwelijks onder het opzicht van bestuur/management.

⁵⁴ Groener wijst er overigens op, dat het management tevens vanuit ‘sociaal leiderschap’ aangestuurd moet worden teneinde te zorgen voor draagvlak voor het beleid (387).

Management, geestelijke (bege)leiding en de plaats van diaconie daarin

Mijn eerste overweging sluit aan bij het argument dat Groener aanvoert om, bij wijze van ‘min of meer structurele uitzondering’ op de regel, het begeleiden van vrijwilligers in o.a. de diaconie niet over te laten aan het management maar ook onder de taken van de geestelijke (bege)leiding te rekenen. Als hij de begeleiding van vrijwilligers als taak van zowel het management als het geestelijk leiderschap vermeldt, maakt hij daarbij een duidelijke distictie: aan de geestelijke begeleiding komt de ‘religieuze’ vorming van vrijwilligers toe, terwijl het management tot taak heeft zorg te dragen voor goed vrijwilligersbeleid in meer algemene (zeg: ‘seculiere’) zin, “vergelijkbaar met zorg voor het personeel binnen een bedrijf” (387). Groeners argument voor deze taakverdeling is, dat vrijwilligers in o.a. de diaconie medewerk(st)ers van de pastores zijn in de uitoefening van spiritueel leiderschap. Hiermee wordt mijns inziens in feite erkend, dat de behartiging van diaconie tot het specifiek eigen taakveld van de pastores behoort: als geestelijk leiders van de geloofsgemeenschap dragen zij zorg voor diaconie onder spiritueel opzicht.

Als we nu echter bezien welke taken Groener opsomt als behorend tot ‘authentieke geestelijke (bege)leiding’, dan valt op dat hij wel met evenveel woorden liturgie, bediening van de sacramenten en verkondiging vermeldt, diaconie echter niet (386). Weliswaar bleek zojuist, dat diaconie behoort tot het aandachtsterrein van de geestelijke (bege)leiding die pastores aan vrijwilligers moeten geven, dat bovendien verondersteld mag worden dat diaconie niet buiten beschouwing blijft in de ‘vorming tot gebed en meditatie, spirituele vorming, projecten voor geloofsontwikkeling’, en dat ‘crisispastoraat, maatschappelijk profetisch leiderschap’ te beschouwen zijn als uitingsvormen van diaconie. Maar gezien zijn zojuist weergegeven argument en gezien vanuit de identiteit van de geloofsgemeenschap – dat wil zeggen: ervan uitgaande dat diaconie even gelijkoorspronkelijk tot haar zending behoort als liturgie en verkondiging – zou verwacht mogen worden dat ook diaconie expressis verbis gerekend wordt tot het taakgebied van het geestelijk leiderschap. Immers: als het geestelijk leiderschap van pastores gegrond is in de identiteit van de geloofsgemeenschap en beantwoordt aan hun ambtelijke zending als dienst aan haar apostoliciteit, dan zijn zij ook wat betreft de diaconie ‘dragere van het heilige’. Want ook al toont zich het heilige in de diaconale praxis op verborgen wijze, incognito, evenals liturgie, sacramentenbediening en verkondiging “is de diaconale weg [...] een weg van Christusontmoeting” zoals Groener zelf stelt (359).⁵⁵ Ook diaconie is een van de ‘heilige geheimen’, het geheim namelijk dat in het menselijk liefdebetoon aan wie in nood verkeert de Vader van Jezus Christus zich als de God van

⁵⁵ Hierbij moet overigens overwogen worden, dat ook in liturgie, sacramentenbediening en verkondiging Godsontmoeting op verholde – onthullende wijze wordt bemiddeld: in menselijke rituelen, onder symbolische tekenen, door menselijke woorden. Vgl. Vaticanum II, *Dei verbum*, dogmatische constitutie over de goddelijke openbaring: “Want de woorden van God, uitgedrukt in de talen van de mensen, zijn aan menselijk spreken gelijk geworden, zoals eenmaal het Woord van de eeuwige Vader, door het zwakke vlees van de mensheid aan te nemen, aan de mensen gelijk is geworden” (13).

liefde openbaart en dat in die liefde Zijn eer gediend wordt – een geheim dat naar het woord van Jezus aan eenvoudigen wordt onthuld.⁵⁶

Zoals de herders in de kerk aangesteld zijn als ‘voorgangers’ van de geloofsgemeenschap in liturgie en verkondiging, zo zijn zij dat dus ook in de eredienst van de diaconie: zij dienen de geloofsgemeenschap ook voor te gaan op haar weg van Godsontmoeting in de diaconie.⁵⁷ Wanneer zij haar op deze weg (bege)leiden, inspireren en helpen zij de geloofsgemeenschap zich in de haar omringende samenleving op te bouwen overeenkomstig haar zending en identiteit. En de manier waarop zij dat kunnen doen is die van de diaconale mystagogie, dat wil zeggen: door aan te sluiten op de ‘energie’ die in het diaconale handelen in en buiten de gemeenschap verborgen is, door wat zich daarin toont te helpen articuleren en mobiliseren, door de gemeenschap te inspireren de weg van Godsontmoeting in de diaconie te gaan en haar op die weg de richting te wijzen, door haar kortom zo te begeleiden dat de mystagogische opdracht die zij in de wereld te vervullen heeft gerealiseerd en getoetst kan worden in intersubjectiviteit en naastenliefde.

Ik concludeer: aangezien de behartiging van diaconie tot de kerntaak van pastores behoort, dient diaconie evenals liturgie, sacramentenbediening en verkondiging uitdrukkelijk gerekend te worden tot het geheel van taken dat in ‘authentieke geestelijke (bege)leiding’ behartigd moet worden. Door diaconie als zodanig daar expressis verbis toe te rekenen wordt benadrukt, dat het management vanuit het domein van het geestelijk leiderschap ook onder het opzicht van de diaconie moet worden aangestuurd ter finalisering van het beleid, om de geloofsgemeenschap op koers te houden. Zo wordt – in een situatie van groeiende schaarste aan mensen en middelen, die de kerk ertoe noopt zich te bezinnen op haar core business – tevens het mogelijk misverstand voorkomen als zou diaconie van minder gewicht zijn in de identiteit en zending van de geloofsgemeenschap, van minder belang voor haar identiteitsvorming en uitvoering van haar opdracht, dan liturgie, sacramentenbediening en verkondiging, in vergelijking daarmee behept met een ‘tekort’. En zo wordt ook tegenwicht geboden aan de neiging diaconie primair te waarderen als een door taakgroepen te verrichten en efficiënt te managen actie ten behoeve van anderen (‘ad extra’) en niet of minder vanzelfsprekend als ook van wezenlijk belang voor de geloofsgemeenschap zélf (‘ad intra’): als een weg van Godsontmoeting namelijk voor het ontdekken en bewandelen waarvan zij passende geestelijke (bege)leiding behoeft

56 “Toen jubelde hij het uit, gedreven door de heilige geest, en zei: ‘Ik dank u, vader, heer van hemel en aarde, omdat u dit verborgen hebt gehouden voor wijzen en verstandigen en het onthuld hebt aan eenvoudigen. Ja, vader, zo heeft u het goedgevonden. Niemand weet wie de zoon is behalve de vader, en niemand weet wie de vader is behalve de zoon en ieder aan wie de zoon het wil onthullen” (Lk.10:21-22).

57 Vaticanum II benadrukt dat de bisschop “door gebed, prediking en *alle soorten liefdewerk* zorg [moet] dragen” zowel voor hen die aan hem zijn toevertrouwd als voor anderen: “allen moet hij beschouwen als hem in de Heer aanbevolen” (LG 27; cursief HM). Bij zijn wijding wordt de bisschop dan ook uitdrukkelijk gevraagd of hij bereid is in naam van de Heer altijd toegankelijk te zijn voor en barmhartigheid te betonen aan de armen en al degenen die ondersteuning en hulp behoeven (AS 195) en belooft hij “omwille van de Heer de armen en daklozen en alle noodlijdenden goed te behandelen en hun barmhartig te zijn” (Pontificale Romanum, *De ordinatione episcopi*, 43; citaat in: *Deus caritas est*, nr. 32).

in de vorm van de onderling ten nauwste samenhangende mystagogische en hermeneutische dienst van pastores welke ik aanduid met het concept 'diaconale mystagogie'.

De behartiging van diaconie expliciet tot de kerntaak van het geestelijk leiderschap rekenen strookt overigens geheel met wat Groener zelf in zijn latere tekst *Gekomen om te dienen* (2007) duidelijker en bondiger dan in *Ingewijd en toegewijd* stelt: "Diaconie is niet alleen een onderdeel van de christelijke identiteit, maar bepaalt ten diepste de christelijke identiteit". [...] "Zonder mystiek is [er] geen verworteling van het christelijk geloof in ons hart en geen impact op ons leven, maar zonder diaconie is er geen christelijke identiteit. Mystiek en diaconie vormen de twee brandpunten van de ellips van het christelijk leven. Beide bepalen elkaar over en weer". [...] "Juist in onze tijd, waar religie in is en kerk uit, komt het erop aan historisch geworteld te blijven in de profetische traditie van Jezus Christus, waarin het gaat om het doen van Gods wil". [...] "Christelijke spiritualiteit is per definitie een diaconale identiteit. De weg van de navolging is de koninklijke weg om leerling van Jezus te worden".⁵⁸

Management, geestelijke (bege)leiding, diaconie en mystagogie

Mijn tweede overweging sluit aan bij Groeners stelling dat het hele terrein van management op zich genomen niet het terrein van pastores maar van besturen en werkgroepen is (2003: 387). Zoals al aangegeven zijn voor deze stelling goede redenen te geven. Pastores moeten zich aan hun kerntaak kunnen wijden en niet belast worden met praktische en organisatorische zaken die ook en beter door anderen gedaan kunnen worden. Toch ben ik van mening, dat nadere reflectie over de verhouding tussen management en geestelijk leiderschap dienstig is in het kader van de inoefening van diaconale mystagogie die mij voor ogen staat. Dat is dienstig omdat de kerk zich in een situatie van krimpende mogelijkheden, vanwege o.a. toenemende schaarste aan mensen en middelen, genoopt ziet zich terdege te bezinnen op de vraag wat nu eigenlijk haar 'core business' is. Zoals in de Inleiding van deze studie opgemerkt wordt in antwoorden op deze vraag prioriteit gegeven aan liturgie, catechese en evangelisatie en verdwijnt diaconie min of meer in de marge.⁵⁹ In dit verband is het allerminst ondenkbaar dat vervol-

58 G. Groener (2007), 'Gekomen om te dienen. Diaconie als onderdeel van onze christelijke identiteit', <www.disk-arbeidspastoraat.nl/> (maart 2011); gepubliceerd in: *OndersteBoven* 21(2007)3.

59 Vgl. Groener 2007: 1: "Overal horen we over de krimpende mogelijkheden voor de kerken. Dus zeggen sommigen: de kerk moet terug naar haar core business. Daarmee bedoelt men dan kerkdiensten en pastorale zorg (naar binnen gericht) en in het gunstigste geval ook catechese (als kerkelijke socialisatie) en evangelisatie (het evangelie naar buiten brengen). Het hemd van de liturgie is kennelijk nader dan de rok van de diaconie". Vgl. ook G. Dekker (2010), *Heeft de kerk zichzelf overleefd? Beschouwingen over de rol van de kerk in de moderne samenleving*, Zoetermeer: Meinema. Naar het oordeel van Dekker moet de kerk aanvaarden dat haar maatschappelijke rol is uitgespeeld, dat het zinloos is te proberen nog maatschappelijk nuttige functies te vervullen als armoedebestrijding of geestelijke verzorging, want zo vervreemdt zij zichzelf van haar kerntaak: dienstbaar zijn aan het woord van Christus dat dwars staat op de samenleving. "De kerk zou moeten aanvaarden dat ze er echt alleen nog maar is voor de omgang met God: viering, bezinning, de vraag hoe je als christen moet leven" (citaat in: *Volzin. Tijdschrift voor zinvol leven*, 9(2010)7, 4).

gens in het kerkelijk bestuur/management heel ‘zakelijk’ overwogen wordt dat de kosten voor de baat gaan en dat diaconie de geloofsgemeenschap meer kost dan baat. Tegen deze achtergrond acht ik een nadere reflectie nodig op de verhouding tussen management en geestelijk leiderschap.

Als startpunt voor deze nadere reflectie roep ik Groeners onderscheid van drie velden of domeinen in de dienst van het pastorale leiderschap in herinnering: sociaal leiderschap, geestelijk leiderschap en ‘bestuur’ van taakgroepen in gemeenschap. Het ‘bestuur’ duidt hij aan met het woord ‘management’. In management gaat het om de onmisbare behartiging van allerlei praktisch taken zoals o.m. het besturen van groepen die een bepaalde opdracht moeten uitvoeren namens en ten behoeve van de gemeenschap. Het management stuurt deze groepen aan door de concrete doelen van hun werk te bepalen, taken en bevoegdheden te verdelen, de coördinatie te regelen, te zorgen voor een goed vrijwilligersbeleid zoals dat ook binnen een bedrijf vereist is. De bepaling echter van het doel waartoe dit alles ten slotte moet dienen, de uiteindelijke ‘finaliteit’ ervan, en waar in het licht daarvan de prioriteiten moeten liggen – dat valt niet onder management maar behoort tot het domein van het spiritueel leiderschap, zo komt mij op het eerste gezicht Groeners betoog tot dusverre voor. Er lijkt daarin dus sprake van een soort ‘boedelscheiding’ die overigens heel gebruikelijk is en vanuit praktisch organisatorisch oogpunt voor de hand ligt: het management behartigt de zakelijke uitvoering van beleidstaken waarvan het (ideële) doel en de daarop te enten prioriteiten vooraf op een ander niveau van de organisatie door de leiding worden vastgesteld. De indruk dat hier inderdaad van zo’n boedelscheiding sprake is wordt vervolgens versterkt door de wijze waarop Groener het verschil tussen de ‘manager’ en de ‘leider’ typeert: de manager voert beleid uit, houdt de zaak draaiende, is gericht op systemen en structuren en op beheersing en controle, denkt op korte termijn, is (eerder) tevreden met de status quo, probeert de dingen goed te doen, houdt vast; de leider daarentegen innoveert, vernieuwt, is gericht op mensen, werkt op basis van vertrouwen, denkt op lange termijn, daagt de status quo uit, probeert de goede dingen te doen, kan loslaten (388).

Bij nader toezien echter blijkt het beeld van een boedelscheiding gecorrigeerd te moeten worden. In het geschetste onderscheid tussen manager en leider immers “valt ‘manager’ niet samen met het management van de organisatie. De typologie van manager – leider [...] heeft betrekking op alle drie velden van leiderschap” (388), dus ook op het domein van het bestuur. Dit betekent mijns inziens, dat management op de wijze van de typische ‘manager’ gestalte kan krijgen maar ook en vooral op de manier van de ‘leider’: innovatief, inspirerend, op basis van vertrouwen, uitdagend, op de lange termijn en op het doen van de goede dingen gericht. Maar dan blijkt er dus over de verhouding tussen management en geestelijk leiderschap op een andere manier gedacht te kunnen en moeten worden dan op het eerste gezicht in Groeners uiteenzetting het geval leek. Als een afbakening dienstig is, en dat is zij praktisch organisatorisch gezien, dan een waarin rekening gehouden wordt met de wenselijkheid dat het bestuurlijk leiderschap (het management) op de wijze van de ‘leider’ gestalte krijgt.

Wat dit inhoudt wordt duidelijk wanneer we bezien hoe Groener het leiderschap van de 'leider' nader invult ten aanzien van de pastores als geestelijke leiders van de geloofsgemeenschap in haar geheel. Uitgaande van het zojuist geschetste verschil tussen de manager en de leider duidt Groener 'inspirerend en vernieuwend leiderschap' aan als de 'focus' van het spiritueel leiderschap. Wanneer is dit leiderschap inspirerend en vernieuwend? Niet wanneer de geestelijk leider zich opstelt als de typische manager die de status quo poogt te handhaven, want dan werkt zijn leiderschap niet dynamiserend. Evenmin wanneer de geestelijk leider zich richt op het tot stand brengen van een beoogde ideale situatie ("een actieve parochie waarin ieder zijn of haar steentje bijdraagt"), want dan "ontstaat er een scheiding tussen leiders enerzijds en geleiden anderzijds, tussen 'actief' en 'passief', tussen 'producent' en 'consument'. Ondanks alle idealen met betrekking tot een diaconale kerk slokt de binnenkerkelijke opgave alle energie op" (390). Inspirerend en vernieuwend is leiderschap daarentegen, zo betoogt Groener op grond van empirisch onderzoek,⁶⁰ wanneer de spiritueel leider "focust op de idealen van betrokkenen, inclusief die van hemzelf" (389): leiderschap door middel van idealen. Dit houdt in: "Men heeft geen ideaal nieuw plaatje voor ogen, maar mobiliseert de idealen van mensen. Wat mensen werkelijk bezielt, waar zij zich maatschappelijk druk over maken, wat hen gelovig ter harte gaat, dat wordt als vertrekpunt van kerkopbouw genomen [en in de mystagogische en hermeneutische dienst behartigd, HM]. Daarbij zijn pastores en andere leiders ook open over wat hen zelf ter harte gaat" (390).

In dit pleidooi voor leiderschap door middel van idealen worden twee zaken verondersteld. Ten eerste: openheid over wat de spiritueel leider zelf ter harte gaat is voor hemzelf geboden om inspirerend en vernieuwend leiderschap te leren; de eigen 'droom' inbrengen in de communicatie met anderen betrokkenen over wat hen bezielt helpt de spiritueel leider ook zelf de weg te vinden die gemeenschappelijk gegaan kan of moet worden. Ten tweede: dat wat andere betrokkenen ten diepste bezielt is van wezenlijk belang voor de zelfverwerkelijking van de geloofsgemeenschap overeenkomstig haar identiteit en zending; hun idealen, waar zij zich maatschappelijk druk over maken, hun 'energie' (kortom: hun spiritualiteit), doen er werkelijk toe wanneer het er in spiritueel leiderschap om gaat de visie en missie, het doel (de finaliteit) en het daartoe strekkende beleid van de geloofsgemeenschap te behartigen. Welnu, indien dit wat betreft het spiritueel leiderschap gezegd kan worden, dan geldt dit ook ten aanzien van het bestuurlijk leiderschap, het management. Ook voor het management geldt dat wat mensen ten diepste bezielt, waar ze zich maatschappelijk druk over maken, wat hun gelovig ter harte gaat, ertoe doet wanneer men de bestuurstaken niet op de wijze van de typische 'manager' maar op de manier van de 'leider' wil verrichten. Want dan is management innoverend, inspirerend, vertrouwenwekkend, op de lange termijn gericht en op het doen van goede dingen. Zo draagt het bij aan de gezamenlijke formulering van de richtinggevende

⁶⁰ Groener verwijst hier naar: F. Vermeulen (1998), *Patronen van pastoraal leiderschap*, Baarn: Gooi en Sticht.

visie, de beleidsfinalisering en prioriteitstelling van de geloofsgemeenschap. En zo wordt ook vanuit de optiek van het management duidelijk wat het betekent dat management en geestelijk leiderschap met elkaar samenhangen en elkaar inkleuren.

Terecht stelt Groener dan ook dat het bepalen van prioriteiten in het management *mede* moet worden aangestuurd vanuit het geestelijk leiderschap, dat pastores moeten *meespreken* in de koersbepaling van de geloofsgemeenschap en het vaststellen van prioriteiten. Zij dienen de koers en prioriteiten dus niet eerst zelf in hun domein van het geestelijk leiderschap (in de mystagogisch-hermeneutische dienst van het voeren van en richting geven aan de spirituele 'energie') te bepalen om ze vervolgens in het domein van het management in te brengen. Want dan verrichten zij hun geestelijk leiderschap niet in de zin van inspirerend leiderschap: leiderschap door middel van idealen. Anders gezegd: in inspirerend leiderschap voegt de spiritueel leider niet als het ware van buitenaf spiritualiteit als een voorgegeven ideaal plaatje toe aan het zakelijk (zeg: 'seculier') management, maar in zijn mystagogisch-hermeneutische dienstwerk sluit hij aan bij, ontgint en articuleert hij de ook daarin (verborgen) aanwezige spiritualiteit, brengt hij die in cultuur en geeft hij er richting aan – en dit niet alleen ten bate van de managers maar ook van hemzelf, en aldus uiteindelijk ten behoeve van de missie en visie van de geloofsgemeenschap als zodanig.

Zo bezien is de verhouding tussen spiritueel leiderschap en management dus niet op te vatten in de zin van een formele afbakening of boedelscheiding zoals eerder geschetst, waarbij vervolgens enkele uitzonderingen worden gemaakt. Beide domeinen zijn immers in de grond al inhoudelijk op elkaar betrokken omdat beide ten dienste staan van de opbouw van de geloofsgemeenschap; in beide domeinen is de behartiging van de reeds aanwezige (verborgen) spiritualiteit van alle betrokkenen – hun idealen, wat ze ten diepste bezielt, hun religieuze bronnen – van wezenlijk belang voor de formulering en verwerkelijking van de visie en zending van de gemeenschap. Aan de vaststelling dat efficiënt management als 'domein' onmisbaar is voor het pastoraal leiderschap gaat dus een visie op zowel het geestelijk als het bestuurlijk leiderschap vooraf waarin beide worden opgevat als 'leiderschap door idealen'. Deze visie houdt wat betreft het geestelijk leiderschap in dat mystagogie, verstaan als het begeleiden en richten van al aanwezige (verborgen) spiritualiteit, niet op passende wijze kan geschieden wanneer management louter wordt opgevat als de 'zakelijke', min of meer technische uitvoering van een eerder en elders vastgestelde finaliteit van de geloofsgemeenschap, als een slechts 'profane' bezigheid die van buitenaf 'bezielt' moet worden. Ten aanzien van management houdt deze visie in, dat het opgevat moet worden als uiteraard geworteld in en georiënteerd door een richtinggevende visie, als in zichzelf gericht op het honoreren en behartigen van spiritualiteit.

Deze visie op geestelijk leiderschap én management als 'leiderschap door idealen' nu is met name onontbeerlijk in een situatie waarin diaconie niet, in ieder geval minder vanzelfsprekend dan liturgie, bediening van de sacramenten en verkondiging tot de kerntaak van het geestelijk leiderschap

wordt gerekend, een situatie ook waarin diaconie op het vlak van het bestuurlijk beleid in een soort kosten-batenanalyse gemakkelijk van geringer belang geacht kan worden bij het stellen van beleidsprioriteiten, omdat het gewoon-menselijke liefdebetoon 'ad extra' wel de noodlijdenden deugd doet (goed werk 'ad extra') maar, 'seculier' als dit handelen op zich is, de opbouw van de geloofsgemeenschap zelf ('ad intra') weinig schijnt te baten. Tegen deze achtergrond formuleerde ik mijn concept 'diaconale mystagogie'. Ik ontwikkelde dat om aan te geven dat het wat betreft een duidelijker geprofileerd diaconaal beleid niet einde oefening is wanneer het diaconaal handelen, 'profaan' als het op het eerste gezicht is, beschouwd wordt als behept met een mystagogisch tekort tenzij er bij de diaconaal handelenden sprake is van een (christelijk) spirituele motivatie.

4.2.4 Conclusie

Ter operationalisering van 'diaconale mystagogie' in een opzet van inoefening ervan gaf ik tot dusverre aan welke begeleiders ik daarbij op het oog heb (4.1) en hoe diaconale mystagogie als essentiële mystagogische dienst te plaatsen is in het pastorale dienstwerk als het geheel (4.2): in relatie met de hermeneutische dienst (4.2.1), in relatie met de dienst van het leiderschap (4.2.2), en ten slotte in relatie met management als een van de leiderschapsdomeinen (4.2.3). Mijn reflecties ten aanzien van dit laatste punt leveren mij in het kader van de operationalisering van het concept 'diaconale mystagogie' in een opzet van inoefening daarvan kort en goed dit inzicht op: diaconale mystagogie en de operationalisering ervan in een opzet van inoefening vergen een begrip van management als 'leiderschap door idealen' en niet als een puur zakelijk-technische bezigheid. Bij een puur zakelijk-technische opvatting en behartiging van management komt immers het geestelijk leiderschap, inclusief zijn diaconaal-mystagogische dienst, niet als inspirerend leiderschap tot gelding, en wordt bovendien veronachtzaamd dat management zelf leiderschap door middel van idealen kan en moet zijn. Welnu: juist met het oog op een goede vervulling van hun (diaconaal) mystagogische dienst moeten degenen die leiding geven aan de geloofsgemeenschap weten wat goed leiderschap is en hoe dat ingeoeft kan worden. Het volstaat daartoe niet dat men, al dan niet met een beroep op het 'heilige' karakter van de kerk en haar missie, zich verzet tegen een technocratisch begrip van management volgens hetwelk het leiden van een organisatie erop neerkomt heldere doelen te stellen, een beleidsplan uit te stippelen en dat vervolgens in de organisatie 'uit te rollen'. Een dergelijk zakelijk-rationeel management strookt niet alleen niet met geestelijk leiderschap zoals Groener in zijn analyse van 'inspirerend leiderschap' aan de hand van de prototypen 'manager' en 'leider' betoogt, het is ook gewoonweg slecht management.⁶¹ Dit inzicht neem ik mee in de behandeling van de twee resterende kwesties die opgehelderd moeten worden: welke is de uitgangssituatie en wat is het doel van de inoefening die mij voor ogen staat, en langs welke weg kan deze inoefening vorm krijgen?

61 Zie in dit verband het spraakmakende boek van J. Peters en J. Pouw (2005), *Intensieve menshouderij: hoe kwaliteit oplost in rationaliteit*, Schiedam: Scriptum.

4.3 Inoefening van diaconale mystagogie: uitgangssituatie en doel

In de uitgangssituatie van de inoefening van diaconale mystagogie onderscheid ik drie elementen: de diaconie, de geloofsgemeenschap en de begeleiders. Ik geef de drie elementen kort weer en bepaal vervolgens wat het doel van de inoefening is.

Het concept 'diaconale mystagogie' heb ik gemunt om duidelijk te maken dat het wat betreft een meer geprofileerd diaconaal beleid niet einde oefening is wanneer er geen sprake is van een 'spirituele match' tussen myste en mystagoog in het geval degene die diaconaal handelt niet of onvoldoende (christelijk) spiritueel gemotiveerd is. Dan stoot wat De Jong 'mystagogische diaconie' noemt aan haar grens. Ik bracht hiertegen in, dat diaconie als zodanig opgevat kan worden als 'mystagogische vorm': afgezien van de eventuele (christelijk) spirituele motivatie van degene die diaconaal handelt kan diaconie mystagogisch functioneren. Dit is dan ook het eerste aspect van de uitgangssituatie van inoefening van diaconale mystagogie: diaconie heeft als zodanig 'mystagogische potentie'.

Dat diaconie en mystagogie aldus met elkaar verbonden worden is niet vanzelfsprekend. En dit niet alleen omdat het niet voor de hand ligt diaconie als 'mystagogische vorm' te waarderen, maar ook omdat het niet gebruikelijk is de geloofsgemeenschap ten aanzien van diaconie als myste te beschouwen. Diaconie wordt immers gewoonlijk gezien als handelen 'ad extra', iets goeds doen ten bate van wie behoeftig en noodlijdend zijn, en niet of slechts marginaal als van belang voor de groei in authentieke geloofsidentiteit van de gemeenschap: diaconie wordt gemeenlijk niet vanzelfsprekend ervaren, gehonoreerd en behartigd als weg van Godsontmoeting van de geloofsgemeenschap zelf. Hierboven is aangegeven hoe zich deze (onder)waardering van diaconie uit in een bepaalde visie op de 'core business' van de kerk, in een beperkte opvatting van de taken van het geestelijk leiderschap, in een zakelijk-technocratisch zicht op de bestuurstaak (het management) van de geloofsgemeenschap. Zo komt het tweede aspect van de uitgangssituatie van de beoogde inoefening in het vizier: de geloofsgemeenschap is niet gewend te werken vanuit het concept 'diaconale mystagogie', in dit opzicht is zij zelf behoeftig; om in heel haar handelen en al haar uitingsvormen mystagoge te kunnen zijn (vgl. Rahner en Waaijman) moet zij zelf 'myste' worden – en daartoe heeft zij nood aan begeleiding.

Het derde aspect van de uitgangssituatie betreft degenen die de geloofsgemeenschap op haar weg van Godsontmoeting in de diaconie dienen te begeleiden. In een situatie nu waarin het niet vanzelfsprekend is dat diaconie naar haar mystagogische potentie (als mystagogische vorm dus) wordt gewaardeerd, waarin diaconie bovendien in het pastorale leiderschap een min of meer marginale rol speelt, kan in het algemeen verondersteld worden dat degenen die de geloofsgemeenschap moeten begeleiden op haar weg van Godsontmoeting in de diaconie ook zélf de weg van de 'myste' moeten gaan. Om hun mystagogische taak te kunnen vervullen hebben de begeleiders inoefening van diaconale mystagogie nodig.

Wat is nu het doel van die inoefening, wat wil ermee bewerkstelligd worden? Het doel is niet: Godsontmoeting tot stand brengen. Godsontmoeting

kan immers niet bewerkstelligd worden, is geen 'product' van menselijke inspanning, ook niet van de inspanning van innovatieve, inspirerende spirituele leiders of wijze mystagogen. Godsontmoeting is en blijft genade, een onverdiend en ongedacht geschenk, zowel in de liturgie en de bediening van de sacramenten als in de verkondiging als ook in de liefdevolle inzet voor de medemens in nood, hoe passend mystagogisch ook begeleid. Het doel van de inoefening is wel: ontvankelijkheid bevorderen, open worden en blijven voor Gods genadige aanwezigheid in heel het menselijk bestaan, in de menselijke zelfgave aan de ander afgestemd raken en blijven op Gods komen in de geschiedenis, op Zijn toekomst. Het doel is dus ook niet: méér diaconale daden. Zoals het er in de behartiging van spiritualiteit in 'seculiere' organisaties niet om gaat méér te produceren doch een betere organisatie te worden, zo is het doel van inoefening van diaconale mystagogie niet dat de geloofsgemeenschap in de diaconie meer van hetzelfde gaat doen maar dat zij een betere geloofsgemeenschap wordt: meer puttend uit de bron van goddelijk leven dat haar niet alleen in liturgie en verkondiging maar ook en met name in het geheim van de elementaire inzet voor mensen in nood geschonken wordt, en dit zowel tot haar eigen vreugde als ten bate van degenen die de God van liefde bij voorkeur bemint. Het doel van de inoefening is kortom: bevorderen van ontvankelijkheid voor en toewijding aan het geheim dat zich op verborgen wijze toont in doodgewone naastenliefde. De kwestie die zich nu aandient is, langs welke weg de ontvankelijkheid daarvoor ingeoeft kan worden. In het nu volgende leg ik daartoe een ontwerp voor.

4.4 Inoefening van ontvankelijkheid

Het onderstaande voorstel voor een opzet van inoefening van ontvankelijkheid is tentatief: zo zou het wellicht kunnen. Het tentatieve karakter van mijn voorstel impliceert dat het vooralsnog sterk speculatief van aard is. Ik breng enkele voorlopige gedachten naar voren die in vervolgonderzoek uitgediept en kritisch doordacht zouden moeten worden. In zo'n nadere reflectie zou uitvoeriger en nauwkeuriger nagegaan moeten worden wat de hedendaagse theorievorming over goed leiderschap / management in haar voornaamste articulaties precies behelst en hoe dat gedachtengoed en de praktische aanwijzingen daarin vruchtbaar te maken zijn voor een meer geprofileerd diaconaal beleid in de zin van diaconale mystagogie. Daarbij zou bovendien aandacht besteed moeten worden aan de inzichten die in onderzoek van de Stichting Presentie verzameld worden over de wijze waarop onder meer managers in de zorgverlening leren ontvankelijk te zijn voor relationele afstemming, narratieve en dialogale verantwoording, praktische wijsheid en vormen van beraad.⁶² Eveneens zou onderzocht moeten worden welke ervaringen er in bijvoorbeeld de leergang Diaconaal Werk van Luce/

⁶² Vgl. A. Baart en F. Vosman (2008), *Aannemelijke zorg. Over het uitzieden van praktische wijsheid in de gezondheidszorg*, Den Haag: Lemma. Vgl. ook: A. Baart (2010), *Wat nog niet telt als goede zorg*, <www.presentie.nl/> (maart 2011), en <www.presentie.nl/site/content/view/160/22/> (maart 2011) over enkele leerprojecten in de beoefening van de presentiebenadering.

CRC zijn opgedaan met het zogeheten ‘zes-stappenmodel ten behoeve van theologische reflectie’.⁶³ Als aanzet voor een dergelijk vervolgonderzoek leg ik hieronder een soort routeplanner voor: in deze richting zouden we kunnen denken als we het concept ‘diaconale mystagogie’ en de daaraan ten grondslag liggende visie op de intrinsiek transcendente en zelfs religieuze aard van de gewoon-menselijke inzet voor noodlijdenden in het licht van hedendaagse theorievorming over goed leiderschap / management zoeken te concretiseren in een opzet van inoefening van diaconale mystagogie. Langs welke lijnen we zouden kunnen denken geef ik weer in drie richtingwijzers voor inoefening van ontvankelijkheid voor het geheim dat zich op verholde wijze aanbiedt in de meerdimensionale en dynamische werkelijkheid van het menselijk handelen dat we diaconie noemen. De drie richtingwijzers kom ik op het spoor door die werkelijkheid driemaal onder een ander opzicht te beschouwen: onder het opzicht van levensbeschouwing, van spiritualiteit en van eredienst.

4.4.1 Oefening in levensbeschouwing – ontvankelijkheid voor waarheid, goedheid en schoonheid.

Voor de eerste richtingwijzer grijp ik terug op onze reflecties over levensbeschouwing in hoofdstuk 3. We kwamen daar tot de bevinding, dat levensbeschouwing niet primair verstaan moet worden als een gestold stelsel van (religieuze, i.c. christelijke) opvattingen betreffende de zin van het leven, de aard van de mens, waarden die er toe doen, normen die gevolgd moeten worden, maar als een dynamische en meerdimensionale uiting van het existentieel zoeken naar en ontwaren van (een glimp van) waar, goed en mooi leven. Van dit existentieel zoeken en ontwaren is ook in de zorgzame inzet voor noodlijdenden sprake. Die inzet heeft dus als zodanig al levensbeschouwelijke lading en krijgt die niet pas wanneer zij van buitenaf levensbeschouwelijk opgeladen wordt. De mensen die in deze inzet met elkaar verkeren zoeken naar leven in gemeenschap, levenskracht en -vreugde, zinvol leven, leven in recht en gerechtigheid, en proberen dit zo goed en kwaad als dat kan te verwerkelijken.⁶⁴ Gedreven door existentiële levensvragen en fundamentele levenservaringen zoeken zij naar het geheim van het bestaan, het geheim van genade daarin en het geheim van hun bestemming, en bevroeden zij iets van ‘wat er uiteindelijk waarlijk toe doet’: samen leven in waarheid, goedheid en schoonheid. Deze inzichten in het existentiële,

63 Zie voor het zes-stappenmodel t.b.v. theologische reflectie: J. Wissink, ‘Een buurtpastor, een trainer en de BuurtBoys. Theologische notities bij een case-beschrijving van pastor Bas’, in: Baart en Vosman 2003: 66-68.

64 Een goede illustratie hiervan is te vinden in: M. de Bree, ‘Buurtpastoraat Utrecht. Locatie Daalsebuurt’, in: Stichting Buurtpastoraat Utrecht, *Jaarverslag 2008*, 14-40. Zie daarin voor hetgeen zij nastreeft het overzicht ‘Gerealiseerde waarden/doelen’: “I. Geborgenheid, in tel zijn, gezamenlijkheid, erkend en gezien worden, verbonden en opgenomen zijn, *plek* hebben in gemeenschap. II. Belangrijke, ingrijpende gebeurtenissen zo onbeschadigd mogelijk doorkomen; kunnen vieren wat gevierd kan worden; *sterking, moed en kracht* ontwikkelen. III. Op orde raken met zichzelf, een bevredigende relatie tot het leven, het goede ruimte bieden, *zin* beleven. IV. De hulp, steun, positie en mogelijkheden vinden die je toekomen, *tot je recht komen*” (15).

dynamische en meerdimensionale karakter van levensbeschouwing en in de levensbeschouwelijke aard van alledaagse zorgzame inzet voor mensen in nood liggen ten grondslag aan het concept 'diaconale mystagogie'. Om zorg voor noodlijdenden naar haar eigen aard kunnen honoreren en behartigen is dus ontvankelijkheid nodig voor de dynamische dimensies ervan: waarheid, goedheid en schoonheid.

Met deze inzichten correspondeert in de hedendaagse theorievorming over goed leiderschap wat Paul de Chauvigny de Blot naar voren brengt in zijn studies op het terrein van 'Business Spirituality'.⁶⁵ In zijn dissertatie *Vernieuwing van organisaties in een chaotische omgeving door vernieuwing van de mens* (2004), in de uitgewerkte versie van zijn inaugurale rede *Business Spiritualiteit als kracht voor organisatievernieuwing. Op zoek naar de mystiek van het zakendoen* (2006) en in latere publicaties waardeert De Blot de ontwikkeling van het management in de richting van wat hij het innovatief 'visionair paradigma' noemt, als bewustwording van 'business idealen' waarin het ten diepste gaat om waarheid, goedheid, schoonheid en wording.⁶⁶ Deze ontwikkeling beschouwt hij "vanuit het ideale eindpunt van het metafysische model van de organisatie, dat voor alle tijden een utopie blijft. Het [het metafysische model, HM) ziet de organisatie in haar *waarheid* als inzichtelijkheid, in haar *goedheid* als aantrekkelijkheid, in haar *eenheid* als samenhang, in haar *schoonheid* als bron van vreugde en in haar nooit ophoudende *wording* als een voortdurend in vernieuwing zijn" (2004: 576).⁶⁷ Een organisatie die zich in onzekere, verwarrende omstandigheden, in een chaotische situatie bevindt (en dat is in de hedendaagse wereld alledaagse realiteit) moet haar weg zoeken door terug te gaan naar de verborgen bron van haar bestaan, naar haar oorspronkelijk ideaal, haar oerdroom, back to basics, teneinde haar waarheid, goedheid, en schoonheid op nieuwe wijze in eenheid en wording te kunnen realiseren met het oog op de toekomst; zo wordt zij een visionaire organisatie.

Welnu: ook de huidige geloofsgemeenschap bevindt zich in een chaotische situatie: de omstandigheden waarin zij met haar diaconie een weg moet vinden zijn verwarrend, onttrekken zich aan haar 'greep'. Met het oog op haar toekomst dienen de leiders van de geloofsgemeenschap dus visionair leiderschap te betonen. Dit betekent dat zij de zorgzame inzet voor mensen in nood naar zijn eigen aard honoreren en behartigen, in overeen-

65 De naamsaanduiding wisselt: 'Chauvigny de Blot', 'De Blot de Chauvigny', of 'De Blot'.

66 P. de Chauvigny de Blot, *Vernieuwing van organisaties in een chaotische omgeving door vernieuwing van de mens. De organisatievisie van Ignatius van Loyola: een case studie*, Breukelen: Nyenrode Business Universiteit (dissertatie); idem (2006), *Business Spiritualiteit als kracht voor organisatievernieuwing. Op zoek naar de mystiek van het zakendoen*, Eemnes: Nieuwe Dimensies (uitgewerkte inaugurele rede); te downloaden van de site van Nyenrode: www.nyenrode.nl/facultyandresearch/nri/Documents/Dissertations/DissertatiedeBlot.pdf, resp.: www.nyenrode.nl/facultyandresearch/Documents/Lectures/deblot.pdf (mei 2010).

67 "In de Grieks-thomistische filosofie wordt de diepste zingeving van al het bestaande, ook van een bedrijf, gekenmerkt door de zijneigenschappen van Waarheid, Goedheid, Schoonheid en Wording. Voor een bedrijf zijn dat transparantie, waardevolheid, samenhang, aantrekkelijkheid en vernieuwingskracht. Het is onmogelijk dit volmaakte ideaal te bereiken, maar het kan wel een inspiratiebron vormen voor een spiritueel mens die meer wil zijn dan men is en dit ideaal in de materiële mogelijkheden wil uitdrukken" (2006: 71).

stemming met namelijk de meerdimensionale en dynamische levensbeschouwelijke aard ervan. Inoefening van ontvankelijkheid houdt dus in dat leiders van de geloofsgemeenschap zich zodanig oefenen in levensbeschouwing dat zij (meer) ontvankelijk worden voor de dynamische dimensies van waarheid, goedheid en schoonheid in de zorgzame inzet voor noodlijdenden. Deze ontvankelijkheid betrachten is een elementaire zaak en taak van goed leiderschap. Op de bevordering daarvan dient een opzet van inoefening van diaconale mystagogie zich dan ook te richten. Dit is de eerste richtingwijzer. Hoe deze ontvankelijkheid praktisch ingeoeffend kan worden, zal zoals gezegd in vervolgonderzoek verder geëxploreerd en uitgewerkt moeten worden. Voor het moment kan ik op de volgende relevante publicaties wijzen. In *Levensvragen in de hulpvraag* wijzen Henri Rijksen en Annelies van Heijst begeleiders op het belang van levensbeschouwelijke zelfkennis en een opgeschoonde levensvisie, en leggen zij een model van begeleiding van levensvragen voor.⁶⁸ Wat betreft levensbeschouwelijke zelfkennis en een opgeschoonde levensvisie is zeker ook relevant hetgeen Van den Berk betoogt over het belang van het 'symbolisch bewustzijn' als derde vorm van kennis van de werkelijkheid naast de subjectieve en objectieve, en wat hij voorlegt aangaande de 'praxis van het leren symboliseren, geïllustreerd aan de film' (1999: 117-134, 156-177).⁶⁹ Een weg waarlangs in de lijn van de deugdenleer 'goedheid' in het leidinggeven kan worden ingeoeffend wijst Paul van Tongeren in zijn trainingen morele vorming voor docenten en schoolleiders.⁷⁰ Een operationalisering van de deugdenleer biedt ook, met eigen accenten en minder in een inoefeningsmodel uitgewerkt, Marjan van Lier in *De 9 deugden voor je werk*.⁷¹ Hoe deugd ingeoeffend kan worden in goed leiderschap wordt vanuit christelijk perspectief uitgewerkt in de 'cursus coaching' van de Benedictijner monnik Anselm Grün *Spiritualiteit voor managers*.⁷² In de beschouwingen van Van Lier en Grün zijn ook enkele

68 H. Rijksen en A. van Heijst (1999), *Levensvragen in de hulpvraag. Een werkboek voor hulpverleners en pastores*, Budel: Damon. In de inoefening in levensbeschouwing die zij voorleggen wordt antwoord gezocht op levensvragen, d.w.z.: vragen die opkomen uit het leven die tegelijk vragen zijn die een mens aan het leven stelt en die door het antwoord niet worden opgeheven. Men kan hierbij denken aan existentiële levensvragen: 'wie ben ik uiteindelijk?', relationele levensvragen: 'hoe kijk ik uiteindelijk tegen anderen aan?', temporele levensvragen: 'hoe kijk ik uiteindelijk tegen de tijd aan?', ecologisch-biologische levensvragen: 'hoe kijk ik uiteindelijk tegen de natuur aan?', levensvragen over het menselijk handelen: 'wat vind ik belangrijk als het gaat over het handelen van mensen?' en levensvragen over beperktheid en eindigheid: 'hoe kijk ik uiteindelijk aan tegen lijden en dood?' (35-44).

69 Zie in hieromtrent ook: T. van den Berk (2004), *De ware film is die welke het onzichtbare vertaalt*, www.kfa-filmbeschouwing.nl/pdf/filmartikel-de-ware-taal-van-de-film.pdf (maart 2011).

70 P. van Tongeren, 'Competenties en communicatie inzake waarden in het onderwijs', in: *Reflexief*, jg. 5, themanummer 1, maart 2006.

71 M. van Lier (2000), *De 9 deugden voor je werk*, Utrecht: Het Spectrum, Utrecht. Zie voor reflecties over 'werk' en 'deugd' o.m. ook: L. van der Burg (2002), *Menselijke kwaliteit in organisaties. Iedereen deugt, maar waarvoor? Een boek over integraal persoonlijkheidsonderzoek*, Amsterdam: Pearson Education Uitgeverij; F. Brinkman (2005), *Denken over je vak. Deugden als handreiking voor sociaal werkers*, Houten: Bohn Stafleu Van Loghum.

72 A. Grün (2005), *Spiritualiteit voor managers. Leidinggeven vanuit deugden en waarden*, Baarn: Ten Have; id. (2002), *Bezielend leidinggeven. Impulsen vanuit de Regel van Benedictus van Nursia*, Baarn / Tiel: Ten Have / Lannoo; zie ook: A. Grün en F. Assländer (2007) *Spiritueel leidinggeven. Benedictijnse praktijklessen voor mens en bedrijf*, Tiel / Baarn: Lannoo / Ten Have.

aanwijzingen te vinden wat betreft 'schoonheid'. Grün spreekt daar impliciet over waar hij benadrukt dat het beoefenen van liefde van wezenlijk belang is voor goed leiderschap: "Wie leiding geeft moet van mensen houden. [...] Je houdt van iemand zoals hij is en niet zoals jij graag wilt dat hij is" (2005: 125-138; hier: 130, 131). Expliciet gebruikt hij het woord in zijn wens aan de leidinggevende "dat je met je leidinggevende taak mensen kunt opbeuren en hun ogen voor de innerlijke schoonheid en de ware rijkdom van de mens opent" (140). Van Lier gebruikt het woord niet uitdrukkelijk maar suggereert het wel waar zij in de dynamische wijze waarop we toegang tot de deugd kunnen krijgen vier fasen onderscheidt: "De eerste fase vertegenwoordigt de onbewuste omgang met de deugd. Voor de persoon in kwestie geldt: *Ik ben in essentie mijzelf*. De tweede fase staat voor het onderzoekende. Hier geldt: *Ik onderzoek en leer*. De derde is die van het ontwakende inzicht, waarbij geldt: *Ik observeer en pas toe*. De vierde en laatste opstap naar de deugd is die van verbinding en overgave: *Ik laat los en geniet*" (2000: 13). Ontvankelijkheid voor schoonheid en deze ontvankelijkheid inoefenen hebben dus van doen met kunnen loslaten en genieten.⁷³ Bij de derde richtingwijzer kom ik hierop terug. Nu richten we onze blik op de richtingwijzer die in het bovenstaande gaandeweg in ons vizier kwam – daarop prijkt het woord 'spiritualiteit'.

4.4.2 Oefening in spiritualiteit – ontvankelijkheid voor de verborgen bron

De eerste richtingwijzer richtte onze blik op de levensbeschouwelijke dynamiek en dimensies in zorgzame inzet voor noodlijdenden en duidde wegen aan waarlangs ontvankelijkheid daarvoor in management kan worden ingeoeft. Dat we over levensbeschouwing in termen van 'dynamiek en dimensies' spraken suggereerde al, dat we levensbeschouwing niet opvatten als een conceptueel geheel waarmee we verschijnselen (bijvoorbeeld het zorgzame handelen) min of meer theoretisch kunnen interpreteren, maar als een bepaalde manier van engagement daarmee, in relationele zin dus. Dit relationele karakter van levensbeschouwing hernemen we nu in de tweede richtingwijzer. Zij doet ons de zorgzame inzet voor noodlijdenden onder het opzicht van spiritualiteit beschouwen: als voortkomend uit en engagement met een oorspronkelijk geheim, als puttend uit een verborgen bron.⁷⁴ Daartoe grijp ik terug op wat we in hoofdstuk 4 te berde brachten over het transcendente en zelfs intrinsiek religieuze karakter van zorgzame inzet voor medemensen in nood.

Vgl. tevens: W. Derkse (2003), *Een levensregel voor beginners. Benedictijnse spiritualiteit voor het dagelijks leven*, Tiel: Lannoo; H. Klamer en R. Pieper [red.] (2003), *Spiritualiteit in managen en besturen, een vruchtbare verbinding?*, Budel: Damon.

⁷³ Zie voor het innerlijk verband tussen 'goedheid' en 'schoonheid' ook: J. Wissink (2003), *Thomas van Aquino. De actuele betekenis van zijn theologie. Een Inleiding*, Zoetermeer: Meinema. "De deugd helpt ons om 'prompt, gemakkelijk en met genoegen' het goede leven te realiseren" (155). De vreugde, het genoegen en genieten waarmee deugdzaam leven gepaard gaat stralen degenen die zo proberen te leven ook uit: mensen die goed trachten te leven worden 'mooie' mensen.

⁷⁴ Zie in dit verband wat in Baart 2001: 257-282 te lezen valt over de exposure als spiritualiteitsoefening.

We zagen daar allereerst dat zorg niet ‘gemaakt’ kan worden maar ver-richt wordt in historische en dus beperkte verwerkelijking van een altijd wij-kend doel dat de concrete zorg overstijgt en tegelijk oriënteert. Dit transcen-dente karakter van alle concrete zorgzame inzet kan ook verwoord worden in termen van ‘oorsprong’: concrete zorgpraktijken putten uit een oorspron-kelijke maar verborgen bron. Wat ons uit die bron toestroomt kan aange-uid worden met het woord ‘gave’. Zorgzame inzet wordt gekenmerkt door de dynamiek van de gift: de economie van de gift is er het prototype of grondparadigma van. Naar haar fundamentele transcendente aard is zorg-zame inzet dus van het type van de ‘driepolige relatie’: ik geef aangezien mij gegeven is, waarbij verhuld blijft wat in deze gift gegeven wordt en van wat of wie de oergift stamt. We kunnen vermoeden dat hiervoor het woord ‘liefde’ zich terecht aandient, maar in ieder geval kunnen we ter aandui-ding van de werkelijkheid die zich in de oergift schenkt het woord ‘leven’ gebruiken: de in het concrete bestaan nooit geheel te bereiken mysterieu-ze werkelijkheid van vervullend en vervuld leven in waarheid, goedheid en schoonheid. De relatie nu met deze mysterieuze werkelijkheid karakteriseer-den we vervolgens als intrinsiek religieus in deze zin, dat mensen die wer-kelijkheid als geheel anders ervaren dan ze met hun gebruikelijke gezond verstand en gevoel in het alledaagse leven doen, maar desondanks en tege-lijk als van uitiem belang voor hun bestaan en bestemming. Om hun bestaan overeenkomstig deze werkelijkheid te kunnen leven met het oog op hun bestemming is van mensen ontvankelijkheid voor en toewijding aan de gave gevergd die in deze werkelijkheid wordt geschonken,⁷⁵ terwijl juist in het contact zelf met deze werkelijkheid het vermogen gewekt en gevoed wordt de gave te ontvangen en present te stellen in het eigen leven en dat van anderen.

Deze inzichten herneem ik nu onder het kopje ‘spiritualiteit’ om ze te kunnen relateren aan hedendaags denken over goed leiderschap / manage-ment. Wat we zojuist de intrinsiek ‘religieuze’ aard noemden van de relatie met een mysterieuze werkelijkheid kunnen we immers ook aanduiden als het ‘spirituele’ karakter ervan in het licht van de in hoofdstuk 3 vermelde opvatting volgens welke spiritualiteit staat voor ‘leven conform mijn eigen innerlijke ervaring’, een leven dat geleefd wordt ‘in diepe verbinding met de unieke ervaringen van mijzelf-in-relatie’. Hoewel daarbij ongearticuleerd blijft met wat of wie mensen in hun spirituele beleving precies in relatie staan anders dan met zichzelf, is er (minstens in beginsel) sprake van een relatie die niet begint en niet eindigt bij het historische ‘zelf’. Op een of andere wijze is er sprake van een relatie met een andere (hogere, diepere) werkelijkheid, van contact met een verborgen bron – naar het woord van Augustinus: dieper dan het diepste in mij, hoger dan het hoogste in mij.

75 Daarvoor is overigens moed nodig: heb het “Ief om je te laten raken” zo stond te lezen in de presentatie van de leergang ‘Diaconaal Werk’ van Luce/CRC in juni 2010 op <www.uvt.nl/faculteiten/fkt/luce-crc>. Zie ook Baart 2001: 211: de ‘exposure’ waarin de presentiebena-dering ingeoeft wordt houdt de onderdompeling in, het zich blootgeven aan een vreemde, weerbarstige werkelijkheid in, een proces dat beschreven wordt als een geestelijke weg met morele intuïties.

Welnu, in hedendaagse theorievorming over goed leiderschap wordt over de behartiging van deze relatie gesproken onder de noemer 'spiritualiteit en management'.⁷⁶ Onder dit al of niet letterlijk vermelde kopje worden in talrijke publicaties verschillende zaken in min of meer duidelijk onderling verband ter sprake gebracht: naast deugden ook zingeving, bezieling, uitmuntendheid, bezieling.⁷⁷ Spiritualiteit met management verbinden blijkt geen bedenksel van theologen of een kwestie van esoterie, maar is voorwerp van serieuze herbezinning op management.⁷⁸ In deze aandacht voor spiritualiteit kunnen overigens verschillende factoren en motieven een rol spelen. Spiritualiteit kan gezocht worden als tegenwicht tegen de systemische dwang van een in zichzelf gekeerd en om zichzelf draaiend management dat zichzelf voedt. Spiritualiteit kan ook gemobiliseerd worden om in te kunnen spelen op de eis van voortdurende innovatie in een steeds sneller veranderende context. Spiritualiteit kan tevens van belang geacht worden omdat aandacht daarvoor ertoe kan bijdragen dat mensen in de organisatie zich goed voelen, want een gelukkige werknemer is een productieve werknemer. In deze gevallen is het risico van functionalisering van spiritualiteit groot, wordt zij ook vaak in puur esthetische zin opgevat, ontdaan van morele implicaties. Maar in de belangstelling voor spiritualiteit in management gaat het ook, kan het in ieder geval ook gaan, om het 'out of the box'-denken en de ontvankelijkheid voor het 'andere' en nieuwe, voor wat zich op nog verborgen wijze aandient te stimuleren, en om de aandacht te scherpen voor de finaliteit van wat men doet: waartoe dienen wij nu eigenlijk, waar gaat het (ons) eigenlijk om? Deze vraag is dringend in een chaotische situatie van voortdurende verandering. Voor het leren omgaan met een situatie die niet aan de gebruikelijke patronen van denken en handelen beantwoordt is dus spirituele vernieuwing nodig, zoiets als een bekering. Om een nieuwe manier van denken, voelen en handelen te verwerven is een nieuwe spirituele beleving vereist die tot nieuw spiritueel inzicht voert. Kortom: goed leiderschap heeft inoefening van spiritualiteit van node om een organisatie (en de geloofsgemeenschap is een organisatie) in de huidige tijd en in de toekomst vitaal te kunnen te houden.

76 Zie behalve de eerder vermelde publicaties hierover tevens: P. de Chauvigny de Blot SJ en P. Pronk (2007), *Business Spiritualiteit*, Kampen: Ten Have; P. de Blot (2009), *Ignatius van Loyola als crisismanager*, Kampen: Ten Have.

77 Zie wat betreft 'zingeving': K. E. Weick (1995), *Sensemaking in Organizations*, Thousand Oaks: Sage; idem (2001), *Making Sense of the Organization*, Oxford: Blackwell. Zie voor 'zingeving, bezieling, spiritualiteit' o.m. P. de Chauvigny de Blot S.J. en P. Pronk (2007): in business spiritualiteit gaat het om "een corporatieve spiritualiteit die als het ware met een been stevig in de dagelijkse werkelijkheid staat en met een been in de wereld van de droom. Waarbij 'droom' staat voor het diepste verlangen naar zingeving..." (23); een organisatie die droom en werkelijkheid met elkaar weet te verbinden is een 'bezielde organisatie'. Zie wat betreft 'uitmuntendheid': S. R. Covey (2004), *The 8th Habit: From Effectiveness to Greatness*, New York: Free Press (Nederlandse uitgave 2005, *De 8ste eigenschap: van effectiviteit naar inspiratie*, Amsterdam: Business Contact).

78 Vgl. T. van den Belt en J. Moret (2010), *Management en levensbeschouwing in Nederland*, Barneveld: Beltom Advies. Concluderend merken zij op: "De maatschappelijke ontwikkelingen waarbij meer ruimte komt voor spiritualiteit en levensbeschouwing, de toenemende aandacht voor ethiek in het bedrijfsproces en de verdere opkomst van het maatschappelijk verantwoord ondernemen (=CSR) bieden naar onze mening veel kansen en mogelijkheden voor het verbinden van levensbeschouwing aan het management" (241).

Spiritualiteit en management: de 'Theory U' van Otto Scharmer

Een doordacht en praktisch uitgewerkt voorbeeld van het besef dat goed leiderschap inoefening van spiritualiteit behoeft, biedt het denken van de managementtheoreticus Otto Scharmer, hoewel hijzelf dat niet met evenveel woorden onder de woordcombinatie 'spiritualiteit en management' voorlegt.⁷⁹ In zijn spraakmakende boek *Theory U* en in publicaties samen met o.a. Peter Senge betoogt Scharmer dat het voor goed leiderschap in een organisatie vereist is dat de leiders/managers een innerlijke reis ondernemen. Deze tocht naar binnen is tegelijk een reis naar de bron van heel de werkelijkheid als toekomst. Het is een omvormingsproces dat de leider in een U-vormige gang van de werkelijkheid aan de oppervlakte van de organisatie naar de verborgen bron voert en vandaar weer naar boven, naar een nieuwe waarneming en behartiging van de werkelijkheid: open voor de toekomst die zich voor de organisatie aandient, haar te denken en te doen geeft. Dit U-vormige proces kunnen we ons voorstellen als een soort sociaal ademen, een almaar voorgaande cyclus. De linkerkant van de U staat voor het inademen: de leider staat geheel open voor het actuele sociale veld waarin hij zich bevindt, dompelt zich daarin onder, stelt zich eraan bloot, neemt alles in zich op. De rechterzijde van de U staat voor het uitademen: de leider brengt het veld van de toekomst tot uiting zoals dat tot uiting gebracht wil worden. Tussen deze twee bewegingen, inademen en uitademen, zit een breukmoment, de kier van het 'niets'. Dit is het stille pauzemoment van het *mysterie* of de *bron* op de bodem van de U. Dit is de plek waar het loslaten (*letting go*) van het oude overgaat in het toelaten (*letting come*) van het nieuwe. Op dit pauzemoment wordt het vermogen gewekt en gevoed te putten uit de verborgen bron van waaruit het geheel van de toekomst zich ontplooft. Voor wat op en vanuit dit breukmoment gebeurt bezigt Scharmer het begrip 'presencing', een samenvoeging van de woorden 'presence' en 'sensing', ter aanduiding van het vermogen als individu en als groep het hoogste toekomstpotentieel te ervaren (*sense*) en tegenwoordig (*presence*) te stellen. Het breukmoment van het *mysterie* of de *bron* op de bodem van het U-vormige proces kan gedacht worden als het oog van de naald: het Zelf. Daarin zit de capaciteit van ons actuele Ik ('I in-now') zich te verbinden met onze grootst mogelijke toekomst – een toekomst die ons nodig heeft en die alleen wij kunnen verwerkelijken. Op het moment dat we gaan opereren

79 C. Otto Scharmer (2007), *Theory U. Leading from the Future as it Emerges. The Social Technology of Presencing*, Cambridge: Sol; id. (z.j.), *Addressing the blind spot of our time. An executive summary of the new book by Otto Scharmer Theory U: Leading from the Future as It Emerges*, <www.presencing.com/docs/publications/execsums/Theory_U_Exec_Summary.pdf> (maart 2011). Zie ook: Peter Senge, C. Otto Scharmer e.a. (2005), *Presence. An Exploration of Profound Chance in People, Organizations, and Society*, New York: Random House. Zie hierin wat betreft 'spiritualiteit': 39, 66-68, 212; vgl. in verband met spiritualiteit ook: P. Senge, C.O. Scharmer e.a. (z.j.), *Review and excerpts from Presence*, <www.emerging-leadership.com/downloads/Presence.pdf> (maart 2011): "Confucian theory of leadership formation rests on the idea that 'if you want to be a leader, you have to be a real human being. You must recognize the true meaning of life before you can become a great leader. You must understand yourself first'". [...] "If you want to be a great leader, you need to enter seven meditative spaces. These seven spaces are: awareness, stopping, calmness, stillness, peace, true thinking, and attainment. These may look like one step but actually, it is a long, long process".

vanaf deze plaats roepen we de aanwezigheid op van een ànder sociaal veld – een sociaal veld dat degenen die erin participeren in staat stelt contact te maken met de diepere bronnen en stromen van productieve energie (vgl. Scharmer 2007: 439).

Hoe kunnen leiders van een organisatie nu, exemplarisch voor de organisatie als zodanig, dit U-vormige proces van omvorming leren doorlopen? Dit kunnen zij door zich te oefenen in ontvankelijkheid voor de nieuwe werkelijkheid die zich als mysterie en bron aanbiedt en om verwerkelijking vraagt. Daartoe zijn een open mind, open hart en open wil vereist. Deze openheid kan precies in het proces van afdalen en weer opstijgen, van het oude loslaten en het nieuwe toelaten verworven worden. Het proces verloopt langs vijf stappen of 'bewegingen': 1) bouw aan een gedeeld doel, dat wil zeggen: stop, houd stil en luister naar anderen en naar wat het leven van je wil (co-initiating), 2) kijk, kijk goed, ga naar de plaatsen met de sterkste potentie en luister met heel je geest en hart (co-sensing), 3) maak contact met de verborgen bron van inspiratie en willen, zoek de plek van stilte en laat daaruit het innerlijke weten opwellen (presencing), 4) stel voorbeelden waarin de exploratie van de toekomst in het handelen prototypisch wordt voorgeleefd (co-creating), 5) incorporeer het nieuwe in holistische systemen die het mogelijk maken te kijken en te handelen vanuit het geheel (co-evolving). Dit spirituele proces van vorming van een open mind, hart en wil met het oog op de toekomst vanuit het mysterie of de verborgen bron van de werkelijkheid faciliteren in de organisatie, dáárin bestaat volgens de managementtheorie van Scharmer c.s. de essentie van goed leiderschap.

De 'Theory U' en mystagogie

Scharmers theorie is zeer intrigerend. Zij verdient zeker serieuze nadere beschouwing, ook trouwens in kritische zin wat betreft o.m. de problematiek van het kwaad in de werkelijkheid (de theorie klinkt uitgesproken optimistisch) en de betekenis van de relatie met 'de ander' (niet-ik) in het contact krijgen met de ontdekking van de verborgen werkelijkheid (de theorie gaat over 'Ik' en 'Zelf' in die werkelijkheid). Vooralsnog echter – tot ik beter beleerd ben – zie ik in wat in *Theory U* over goed leiderschap in organisaties gezegd wordt een parallel met wat in hoofdstuk 4 te berde gebracht is over het transcendente karakter van de zorgzame inzet voor noodlijdenden: wat gedaan wordt, wat gedaan moet worden, kan slechts gedaan worden bij gratie van een werkelijkheid die er de mysterieuze bron van is en er richting aan geeft. Ik ontwaar er ook een duidelijke overeenkomst in met hetgeen we eerder in het onderhavig hoofdstuk ten aanzien van mystagogie en in hoofdstuk 4 aangaande de spirituele dimensie van de presentiebeoefening overwogen. In mystagogie gaat het in de grond, langs de drie fasen of lagen van 'inwijding in het geheim van het bestaan, de genade en de persoonlijke roeping in de gemeenschap', om een proces van inwijding in het geheim dat verborgen is in de alledaagse werkelijkheid waarin mensen leven. In dit proces komt een mens van niet-weten tot weten, van niet-zien tot zien, terwijl paradoxaal genoeg datgene wat geweten en gezien wordt zich als toekomst biedend geheim toch altijd aan het weten en zien onttrekt. Het

mystagogisch proces levert dan ook niet eens en voor al afdoende theoretische kennis op (het lost het geheim niet op als ware het een raadsel), maar in dit proces komt een mens tot helderder inzicht in en betere behartiging van zijn relatie met het geheel van de mysterieuze werkelijkheid waarin hij verkeert. De weg waarlangs hij tot dit inzicht en deze behartiging komt is er een van inkeer en verdieping, van bekering en omvorming. Op deze mystagogische weg komt een mens via ontlediging tot overgave. Overgave voert hem van ontvankelijkheid naar toewijding: van innerlijke ontvankelijkheid voor het blijvend mysterieus andere en nieuwe dat zich in de gewone werkelijkheid aan de mens voordoet naar daadwerkelijke, productieve en zelfs overmatige, toewijding daaraan als bestemming van het eigen leven en dat van anderen.

De managementtheorie van Scharmer c.s. nu laat zien dat deze weg van ontlediging naar overgave en toewijding niet alleen open staat voor personen die inwijding in geestelijk leven zoeken (de mystagogische weg), maar ook zelfs geboden is voor en gevolgd móet worden door organisaties die hun weg in de toekomst zoeken (het U-vormig proces van presencing). Dit inzicht in het essentiële belang dat ontvankelijkheid voor (sense) en toewijding aan (presence) de mysterieuze verborgen bron voor het management van organisaties heeft, en de operationalisering ervan in een aantal stappen of 'bewegingen', bieden een mijns inziens zeer relevante richtingwijzer ter beantwoording van de vraag hoe ontvankelijkheid in diaconale mystagogie ingeoefend kan worden. De managementtheorie van Scharmer c.s. zegt immers: leiders kunnen een organisatie – en nogmaals: de geloofsgemeenschap is ook een organisatie – helpen ontvankelijkheid te ontwikkelen voor en toewijding aan het generatieve geheim van de werkelijkheid van de organisatie (in onze termen: leiders kunnen als mystagoog handelen) door in vijf stappen of 'bewegingen' voorbeeldig het proces van loslaten, kijken, luisteren, afdalen naar de bron die in de werkelijkheid van de organisatie zelf verborgen is en van daaruit prototypisch en met anderen gestalte te geven aan wat zich in die bron aanbiedt, zich toont, laat beluisteren en te doen geeft.

Scharmer heeft de hierboven kort geschetste vijf bewegingen in het U-vormig proces nader uitgewerkt in een aantal handreikingen of 'tools' met het oog op de praktische inoefening ervan.⁸⁰ In een vervolgonderzoek zou meer precies nagegaan moeten worden hoe die vijf 'bewegingen' of stappen zich verhouden tot de drie fasen of lagen van het mystagogisch proces en van de exposure zoals door Baart onderscheiden. Daarin zou ook bezien moeten worden of en hoe zijn 'tools' verwerkt kunnen worden in een opzet van inoefening van diaconale mystagogie. In het licht evenwel van zijn managementtheorie, gezien met name zijn betoog dat het faciliteren van het door hem geschetste spiritueel proces essentieel is voor goed leiderschap, en in aansluiting op de eerste richtingwijzer, formuleer ik de tweede richtingwijzer. Als inoefening van diaconale mystagogie beoogt bij

80 <www.ottoscharmer.com/tools/toolbook.shtml> (maart 2011); <www.presencing.com/docs/tools/UPresentation_v2.1.ppt#381,16,Resources and Literature> (maart 2011).

de (bege)leiders van de geloofsgemeenschap ontvankelijkheid te bevorderen voor de dimensies van waarheid, goedheid en schoonheid in de zorgzame inzet voor noodlijdenden te bevorderen, dan dient dat te gebeuren langs de weg van het persoonlijk en prototypisch spiritueel proces van loslaten van het oude (gebruikelijke oordelen, zienswijzen, intenties), zoeken van de verborgen bron van inspiratie (de oorspronkelijke droom, het diepste verlangen, het meest innerlijk weten en willen), en toelaten van en daadwerkelijke toewijding aan het nieuwe 'andere' dat zich in de zorgzame inzet aandient, erkend en verwerkelijkt wil worden (het geheim van het bestaan, de genade, de bestemming).

4.4.3 Oefening in eredienst – ontvankelijkheid voor de Gever

Op de tweede richtingwijzer prijkte het woord 'spiritualiteit', op de derde richtingwijzer zet ik het woord 'eredienst'. Ik licht mijn woordkeus toe door kort terug te komen op wat we reeds omtrent spiritualiteit bespraken.

We beschouwden spiritualiteit niet als geheel van ideeën over een 'geestelijke' werkelijkheid met behulp waarvan we aan de 'gewone' werkelijkheid een nieuwe zin kunnen geven, haar op een bepaalde manier kunnen interpreteren. We brachten spiritualiteit daarentegen ter sprake als een proces van zoeken naar de verborgen bron van het bestaan, daarmee in contact komen en van daaruit leven en handelen; als een proces waarin mensen tot een dieper of hoger niveau van engagement met de bron van hun bestaan komen.⁸¹ Wat die bron is en wat daaruit voortvloeit bleef daarbij min of meer vaag: waarlijk leven, heel de werkelijkheid, het vermogen tot overgave en toewijding. In Scharmers *Theory U* wordt de bron aangeduid als 'het Zelf'. Zijn denken vertoont op dit punt grote overeenkomst met de opvatting volgens welke spiritualiteit staat voor 'leven conform mijn eigen innerlijke ervaring', een leven dat geleefd wordt 'in diepe verbinding met de unieke ervaringen van mijzelf-in-relatie'. Centraal in deze opvatting van spiritualiteit staat, om met Van Harskamp te spreken, de mentale instelling of 'dispositie' van het subject: diens vermoeden of verlangen "dat daarbinnen in mijzelf, zo diep dat je het ook daarbuiten zou kunnen noemen, 'iets' transcendent is dat dichterbij mijzelf is dan ik zelf ben. En dat is een transcendent 'iets' dat mij, letterlijk dwars door mijn gewone, eindige pogingen heen om mijzelf te worden, [...] aan mijzelf openbaart" (2000: 71).

Van een relatie is echter slechts sprake wanneer daarin twee 'polen' met elkaar in betrekking staan die niet tot elkaar te reduceren zijn en als eigenstandige werkelijkheid erkend worden. Als we spiritualiteit opvatten als 'mijzelf-in-relatie' houdt dat dus in dat erkend moet worden dat datgene waarmee ik in relatie sta uiteindelijk 'niet-ik' is. Om nogmaals met Van Harskamp te spreken: de 'dispositie' van het subject opent fundamenteel de mogelijkheid "in relatie te staan tot datgene wat nu juist niet het 'zelf' is, wat het 'zelf' juist niet kan bewerken" (71-72), maar naar zijn eigen aard gehonoreerd moet worden. In de managementtheorie die we hierboven

81 In zijn boek *Sensemaking in Organizations* benadrukt Karl E. Weick het verschil tussen zingeving en interpretatie: sensemaking "implies a higher level of engagement by the actor" (1995: 14).

bespraken gebeurt dit op het moment dat op de bodem van het U-vormige proces door het oog van de naald 'het Zelf' ontwaard wordt als het 'niets' of 'iets' waarin zich héél de werkelijkheid aandient om naar haar eigen aard behartigd te worden. De spirituele relatie moet dus worden verstaan als een betrekkingen gebeuren waarin zowel het 'ik' als het 'niet-ik' overeenkomstig hun diepste of hoogste werkelijkheid kunnen verschijnen en gehonoreerd worden. Dit betrekkingen gebeuren duid ik aan met het woord 'eredienst'.

Met het woord 'eredienst' verlaat ik natuurlijk het terrein van de managementtheorie, want eredienst is een godsdienstige term die als zodanig geen plaats heeft in bijvoorbeeld de theorie van Scharmer. In eredienst gaat het om een betrekkingen gebeuren tussen God en mens. Wat daarin gebeurt kunnen we, in aansluiting op onze overwegingen in hoofdstuk 5, als volgt schetsen aan de hand van Waaijman's samenvatting van zijn analyse van de spirituele praxis (en het is alsof we daarin Scharmer in religieuze taal horen spreken): Gods heiligheid wordt ontvangen in de heiliging van het leven; Gods barmhartigheid komt tot gestalte in barmhartige daden; de oorspronkelijke gaafheid en uiteindelijke volgroeidheid van de mens wordt ontvangen in overgave in liefde; de goddelijke kern van de mens bereikt zijn rustplaats wanneer hij mee ademt met de zelfgave van de Vader; het betrekkingen gebeuren tussen God en mens "verwezenlijkt zich in de materie van het menselijk bestaan: het verstand (kennis, aandacht, bewustwording, beschouwing), de wil (toewijding, afhankelijkheid, kawwana, vurigheid, innigheid), het geheugen, de driftbeheersing, de levensinrichting, de ordening van tijd en ruimte, de sociale omgang, het religieuze leven, de cultuur" (2001: 362-363; citaat: 363). Eredienst is dit betrekkingen gebeuren onder het opzicht van ontvankelijkheid voor de Gever: in dankbare overgave en vreugdevolle toewijding, genietend van de weldoende schoonheid van de gave – en aldus de Gever alle eer brengend.

Hoe kan deze eredienst nu ingeoeft worden? Meer precies gevraagd: langs welke weg kan bij de (bege)leiders van de geloofsgemeenschap ontvankelijkheid voor de Gever van het ware, goede en schone in de zorgzame inzet voor noodlijdenden bevorderd worden? De eerste stap op deze weg wordt gewezen door de tweede richtingwijzer hierboven: spirituele verdieping van het eigen staan en handelen in die zorgzame inzet. Verondersteld is dus: daadwerkelijk engagement, eventueel in de vorm van een 'exposure', waarin voor het honoreren en behartigen van zorg voor noodlijdenden wezenlijke (nieuwe) ervaringen worden opgedaan. Als aan deze voorwaarde is voldaan kan spirituele verdieping geschieden en vruchtbaar worden, en dan kan de volgende stap gezet worden. Deze tweede stap bestaat hierin, dat de ervaringen worden opgeschreven in een persoonlijk verslag dat dient voor nadere reflectie. Scharmer reikt in dit verband het instrumenten van het 'U Journaling Practice' aan;⁸² Waaijman legt het middel van de 'spirituele autobiografie' voor (2001: 908-929); Willem Marie Speelman presenteert in zijn verhandeling over spirituele lezing van het dagelijks leven *Bestemming en contemplatie* een methode die geënt is op de oeroude 'Lectio divina' van

Cassianus.⁸³ Diens verhandeling geef ik in enige uitvoerigheid weer aangezien die om meerdere redenen relevant is ter beantwoording van onze vraag hoe bij (bege)leiders van de geloofsgemeenschap ontvankelijkheid voor de Gever in de gewoon-menselijke inzet voor noodlijdenden bevorderd kan worden.

Speelman plaatst zijn beschouwing in het kader van de nieuwe theologische hermeneutiek van de cultuur, een theologie “die sporen van goddelijke presentie zoekt in onze tijd en in ons leven”, een nieuwe theologie waarin “het niet meer gaat om de communicatie van een traditionele zin, als wel om de communicatie van een hier en nu gegenereerde zin, een *theologische* zin, want hij wordt gecommuniceerd in het perspectief van Gods werkzame aanwezigheid” (164). Speelman is dus uit op het vinden van Gods presentie in het dagelijks leven, op Gods ontmoeting in het gewoon-menselijke handelen. Hij wil daarvoor, en ook hierom is zijn betoog voor ons relevant, een operationele spirituele methode zoeken. Spiritualiteit beschrijft hij met Waaijman “als ‘een godmenselijk betrektingsgebeuren [...] waarbinnen de goddelijke en de menselijke werkelijkheid wederkerig tot gestalte komen’ en dat kan worden bestudeerd als een omvormingsproces. In de wisselwerking tussen een goddelijke en een menselijke pool krijgt een nieuwe werkelijkheid vorm” (164-165). Tevens is Speelmans artikel voor ons van belang, omdat hij de methode die hij zoekt begrijpt als zélf spiritueel van aard, “want het doel ervan is niet slechts een beschrijving maar een daadwerkelijke omvorming van de werkelijkheid. Tegelijk moet de methode in staat zijn controleerbare kennis te genereren en een spirituele vaardigheid te ontwikkelen”; zij is niet slechts een ‘lezing’ (van een tekst of van het dagelijks leven) maar “meer nog dan in het goede verstaan vindt deze lezing haar bestemming in de omvorming van de werkelijkheid door de goede voltrekking van de tekst respectievelijk de levenspraktijk” (165). En ten slotte is wat hij te berde brengt voor ons relevant omdat het aansluit bij wat we hierboven ten aanzien van ‘eredienst’ opmerkten: in zijn spirituele methode geeft hij uitdrukkelijk aandacht aan waarheid, goedheid, schoonheid en aan viering; de weg die hij wijst laat hij uitkomen “in de tuin van het genoegen” (181).

Speelman ontwikkelt zijn spirituele methode met gebruikmaking van het instrumentarium van de Parijse semiotiek en in aansluiting bij de definitie van ‘praktijk’ zoals gemunt door MacIntyre. Onder ‘praktijk’ is te verstaan: “een complex van handelingen waarin door die praktijk bestemde waarden (*internal goods*) worden gerealiseerd” (168). Een praktijk is een complex van handelingen waarin waarden worden verwerkelijkt “en wordt bevestigd dat die waarden goed zijn of waar of schoon” (171). Ook spiritualiteit is zo’n praktijk. “We hoeven daarom noch de goddelijke noch de men-

83 W. M. Speelman, ‘Bestemming en contemplatie: Een spirituele lezing van het dagelijks leven’, in: *Tijdschrift voor Theologie* 48(2008)2, 164-181. Hij presenteert zijn spirituele methode tegen de achtergrond van jaren daaraan werken in de minor *Christelijke spiritualiteit van het Dagelijks Leven* van de Faculteit Katholieke Theologie, waar “wordt gewerkt aan een methode om beschrijvingen van praktijken spiritueel te lezen, zodat daarin sporen van goddelijke presentie oplichten” (164).

selijke pool buiten de praktijk te zoeken, maar vinden alles en allen daarin verzameld als rollen in een verhaal” (168). Het woord ‘verhaal’ geeft Speelman de gelegenheid, en hier komt de semiotische benadering aan bod, met het oog op zijn spirituele methode onderscheid te maken tussen de mens die levend lichaam is en in het hier en nu directe ervaring opdoet (het ‘ik’) enerzijds en anderzijds degene die het verhaal vertelt (het ‘subject’). Die twee zijn niet identiek, omdat het ‘ik’ in de praktijk vaak niet de afstand heeft om het verhaal te kunnen vertellen: hij/zij *leeft* het verhaal. “De mens is degene die het verhaal leeft, het subject is degenen die het verhaal vertelt, vanuit zijn perspectief en dus vanaf een afstand” (169). In het verhaal wordt de praktijk verteld, ‘beschouwd’; in semiotische termen: tussen praktijk en verhaal is sprake van ‘segregatie’. Maar op de ‘beschouwing’ die dank zij deze segregatie mogelijk wordt moet weer een integratie volgen die op haar beurt uitmondt in praktijk.

Ter verduidelijking een voorbeeld. Als in de praktijk van de schilderkunst de waarde ‘schoonheid’ (*internal good* van kunst) wordt gerealiseerd krijgt de schoonheid een actueel bestaan in een schilderij. “Maar dan is de schoonheid nog niet reëel, want het schilderij *is* pas mooi wanneer haar schoonheid wordt herkend. De waarde /schoonheid/ wordt verwerkelijkt in de praktijk die het mooie schilderij verbindt met een subject dat de schoonheid ervan erkent” (171). Meer in het algemeen: een gerealiseerde waarde vraagt om erkenning door een subject. Het ‘erkennend subject’ brengt de gerealiseerde waarde tot haar bestemming door zelf met die bestemming in te stemmen, haar beweging te volgen, zich die eigen te maken en in het eigen leven te realiseren. Als we dat doen, als we met aandacht een praktijk voltrekken werkt de praktijk zelf in ons. “Wij worden deelnemers aan een praktijk en krijgen zo de kans het werk om te vormen tot een *viering*. [...] In de viering worden wij getuige van de handeling” (174, cursief van mij, HM).⁸⁴ Uitgaande van deze inzichten (ik laat een aantal meer technische uiteenzettingen terzijde) bepaalt Speelman als doel van zijn spirituele methode “dat wij getuigen worden van onze levenspraktijk in de dubbele zin van het woord: door er aandacht voor te hebben en door ervan te getuigen” (174). Het ‘aandacht hebben’ vraagt om beschouwing, beschrijving en lezing. Het ‘getuigen’ geschiedt in de voltrekking van ‘Godsontmoeting’ in de praktijk van ons dagelijks leven. Dat is het doel en eindpunt van de spirituele methode. Maar eerst zal de praktijk beschreven en gelezen moeten worden.

Het stapsgewijs verloop van de spirituele methode nu werkt Speelman uit aan de hand van eeuwenoude *lectio divina* van Cassianus (174-181).⁸⁵ Deze

84 Speelman vertelt hierbij: “Toen een interviewer [een] Amerikaanse componist vroeg ‘If I open this door, is it art?’, kreeg hij ten antwoord: ‘If you celebrate it, it is art’”.

85 Vgl. ook De Jong, *Mystagogie*, 106-112. De Jong laat zich inspireren door de uitwerking van de *lectio divina* in de meervoudige schriftzin.

methode van Schriftlezing kent een vijftal fasen: *lectio*, *meditatio*, *oratio*, *operatio*, *contemplatio*. Hij past ze toe op het alledaagse leven. Daarbij kan het inderdaad om heel gewone ervaringen gaan waarin op het eerste gezicht weinig of geen spirituele diepte te ontwaren valt, zoals uit de voorbeelden in Speelmans tekst blijkt. Verondersteld is hierbij echter wel, dat het ervaringen betreft van mensen die zoeken naar Gods presentie in die alledaagse werkelijkheid. De *lectio* houdt dan in: beschrijven, een verhaal van alledaagse ervaring vertellen. Daarop volgt de *meditatio*: het vertelde wordt door de lezer of hoorder overwogen, bij voorkeur met behulp van een gedisciplineerde analysemethode; in deze fase wordt betekenis gegenereerd en wordt de lezer steeds meer deel van het verhaal. In de fase van de *oratio* komt het tot instemming met de bestemming van de tekst. "Het instemmen wordt hierbij bijna letterlijk verstaan, namelijk als een resoneren van de stem van de lezer met de stem die hij hoort in de tekst. Waar de *lectio* de instemming met de tekst is, is de *oratio* instemming met de *stem* in de tekst. Door in te stemmen met de stem in de tekst wordt het gelezene een verhaal van de lezer zelf: hij heeft het zich eigen gemaakt" (178). "Aldus zet de mens lezend een systeem in werking, en realiseert zij (de betekenis van) de tekst door middel van het eigen lichaam. Dit, wat De Certeau *appropriation* noemt, is een vorm van bidden" (179). Als de lezer deelnemer geworden is breekt de fase van de *operatio* aan. Hij is actief betrokken bij de praktijk, als uitvoerder en getuige. Het doen wordt een volgen, de activiteit een meebewegen, het werk een viering" (179). In het volgen van de beweging van de praktijk komt hij ook op het spoor van de belofte die in het verhaal zit: het bereiken van de bestemming. "De lezer zal zich na de *oratio* opnieuw en op een nieuwe manier moeten begeven in de praktijk die beschreven en gelezen is" (180). In de *contemplatio* ten slotte verheugt de lezer, die nu zelf actief deelnemer geworden is, zich over het resultaat van de arbeid. "*Contemplatio* is ook inderdaad de plicht te genieten van het werk dat gedaan is. Dit genieten is eigenlijk hetzelfde als het uitspreken van een zegen over dit werk, dat het goed is, of waar, of mooi" (180). In de *contemplatio* gaat het ten slotte om de *communio* van de Stem die klinkt en degene die instemt in de bestemming "in de tuin van het genoeg" (181).

Ongetwijfeld zal in vervolgonderzoek nader gezien moeten worden of deze methode ook inderdaad oplevert wat zij beoogt: daadwerkelijke omvorming van de werkelijkheid en de eigen levenspraktijk in getuigende viering van Godsontmoeting, in 'eredienst'. Vooralsnog evenwel zet ik op mijn derde richtingwijzer: ontvankelijkheid van (bege)leiders van de geloofsgemeenschap voor de Gever van het ware, goede en schone in zorgzame inzet voor mensen in nood wordt bevorderd wanneer zij zich daarin daadwerkelijk engageren (eventueel in een 'exposure'), hun ervaringen daarin op schrift stellen en wat zij daarin geschreven hebben zich vervolgens eigen maken in een spirituele lezing naar het model van de *lectio divina*.

4.5 Besluit

In dit hoofdstuk was de vraag aan de orde op welke wijze een meer geprofileerd diaconaal beleid gestalte kan krijgen. Een eerste antwoord formu-

leerde ik in aansluiting bij het onderzoek van Annemiek de Jong over mystagogie: zo'n beleid kan vorm krijgen in een passender aandacht voor en betere behartiging van de (christelijk) spirituele motivatie van mensen die diaconaal handelen (mystagogische diaconie). Dit beleid stuit echter dan aan zijn grens wanneer van een dergelijk motivatie geen sprake lijkt te zijn. Daarom voerde ik het concept 'diaconale mystagogie' in. In het licht van wat daaromtrent uiteengezet is formuleer ik het tweede antwoord: een meer geprofileerd diaconaal beleid kan en moet ook vorm krijgen in de bevordering van de ontvankelijkheid van de geloofsgemeenschap voor de mystagogische potentie van het diaconale handelen als zodanig – dat wil zeggen: ontvankelijkheid voor Godsontmoeting daarin. Daartoe is nodig, dat de (bege)leiders van de geloofsgemeenschap ontvankelijkheid inoefenen voor het geheim dat in de zorgzame inzet voor noodlijdenden verborgen is. Hoe zij deze ontvankelijkheid kunnen inoefenen heb ik uitgewerkt in drie richtingwijzers, drie voorstellen voor een ontwerp van inoefening van diaconale mystagogie als beoefening van goed leiderschap. In elk van deze voorstellen werd de zorgzame inzet voor mensen in nood onder een bepaald opzicht gethematiserd: als dynamische en meerdimensionale levensbeschouwelijke werkelijkheid; als vindplaats van de verborgen bron van het bestaan, als eredienst aan de Gever van al het ware, goede en schone daarin. Bij elk van deze voorstellen konden praktische aanwijzingen voor het inoefenen van goed leiderschap gegeven worden.

Zoals gezegd is over dit alles verder onderzoek nodig. Gezien hetgeen in mijn uitzettingen tot dusverre te berde is gebracht meen ik echter te kunnen concluderen dat een meer geprofileerd pastoraal beleid de (bege)leiders van de geloofsgemeenschap zou moeten faciliteren zich in de zin van de drie richtingwijzers te oefenen in levensbeschouwing, spiritualiteit en eredienst. Want dan kunnen zij na eerst zelf myste, geloofsleerling, geweest te zijn op hun beurt weer (beter) mystagoog worden voor de geloofsgemeenschap die zij leiden, kunnen zij de geloofsgemeenschap leren geloofsleerling te worden in het aangezicht van de noodlijdenden die aan de zorg van hun medemensen zijn toevertrouwd: de mensen die een plek in de gemeenschap ontberen, die het vaak aan voldoende sterking, kracht en moed ontbreekt, die naar zinvol leven hunkeren, die niet tot hun recht komen. En zo dragen de leidinggevend en de geloofsgemeenschap zelf eraan bij dat de Kerk haar fundamentele mystagogische opdracht vervult. Diaconie aldus, in de zin van het concept 'diaconale mystagogie', als weg van Godsontmoeting beleidsmatig behartigen is een elementaire zaak en taak van goed kerkelijk leiderschap.

5 Diaconie als dienst van Godsontmoeting: een theologische visie

In deze slotparagraaf van mijn studie leg ik een theologische visie voor die het mogelijk maakt dat diaconie in het kerkelijk zelfverstaan inderdaad gehonoreerd wordt als eredienst, een dienst van Godsontmoeting die even wezenlijk is voor kerk-woorden, even constitutief voor kerk-zijn als leiturgia en kerugma / martyria. Essentiële elementen van deze visie zijn in hoofdstuk

5 al verwoord, met name in de beschouwingen over het sacramentele karakter van de geschapen werkelijkheid en over de inzet voor noodlijdenden, dat wat we diaconie noemen, als eredienst. Daarop aansluitend geef ik hieronder mijn theologische visie in hoofdlijnen weer.

Tijdens het Tweede Vaticaans Concilie vond er een revolutie plaats: de kerk opende haar vensters en ging met andere ogen dan gebruikelijk naar de werkelijkheid buiten haar kijken. Deze nieuwe openheid en andere kijkwijze kregen hun neerslag in de Pastorale Constitutie *Gaudium et spes*. Het revolutionair nieuwe daarin was niet, dat de Kerk zich om de wereld wilde bekommeren – dat hadden bijvoorbeeld pausen sedert Leo XIII in de kerkelijke sociale leer ook al gedaan, en dat verkondigde de Kerk ook in andere conciliedocumenten. Het nieuwe was, dat de Kerk zich in *Gaudium et spes* opstelt als 'geloofsleerling': om te weten hoe zij 'sacrament' van Gods heil kan zijn in de wereld moet zij ontvankelijk zijn voor wat zich in die wereld aandient, luisteren, in gesprek gaan, acht slaan op de 'tekenen des tijds', zich laten beleren. "Zij staat niet eerst buiten de wereld als beheerder van Gods openbaring om zich vervolgens met de wereld te verbinden, maar wordt midden in de wereld gevormd 'door mensen die, in Christus verenigd, door de heilige Geest geleid worden op hun tocht naar het rijk van de Vader'. Als zodanig, dat wil zeggen 'intiem verbonden met de mensheid en haar geschiedenis', hebben Christus' leerlingen die de kerk vormen 'de heilsboodschap ontvangen die aan allen verkondigd moet worden' (GS 1)".⁸⁶

Aan deze revolutie lag een decennia lange theologische herbezinning ten grondslag die beslissend is geformuleerd in de werken van de Franse Nouvelle Théologie, van Duitse en Nederlandstalige theologen. Van hen zijn met name Chenu, Rahner en Schillebeeckx van grote betekenis geweest voor de benadering die in *Gaudium et spes* zichtbaar is geworden.⁸⁷ In deze benadering staat een nieuw begrip van de heilsleer (soteriologie) centraal die voert tot een nieuw begrip van de Menswording van God (incarnatie). Het nieuwe verstaan van de heilsleer zegt kort en bondig geformuleerd dit. Aangezien het Woord Gods mens is geworden en in de persoon van Jezus Christus zijn woonstede heeft gezocht onder de mensen is héél de werkelijkheid door God aangenomen; Gods heil doordringt heel de werkelijkheid; theologisch gezien is er geen werkelijkheid die niet onder de genade van Gods heilshandelen valt; christelijk gezien is er geen andere geschiedenis dan de heilsgeschiedenis; er zijn dus niet twee werelden en evenmin twee geschiedenissen, een mét en een zónder Gods heilsaanbod. Deze nieuwe opvatting van Gods heil werkt vervolgens door in de Franse incarnatietheologie. "De Incarnatie van het Woord Gods in de Godmens Jezus zet zich door in alle werkelijkheid. De presentiegedachte die tot ontwikkeling kwam in de Franse theologie na WO II, had als inhoud deze, als verlossingstheologie verstande incarnatietheologie (L'incarnation continue)".⁸⁸ De werkelijkheid buiten de

86 E. Borgman, 'De revolutie van fundamentele verbondenheid. De blijvende toekomst van het tweede vaticaanse concilie', in: *Tijdschrift voor Theologie* 46(2006)1, 5.

87 Zie voor een analyse van hun theologisch denken: Van den Hoogen 1983; Van der Heijden 1973; Klinger 2001; Van Erp 2010.

88 T. van den Hoogen (2008b), 'Bij de inaugurale rede van Erik Borgman en Herman

zichtbare kerk wordt niet langer gezien als tegenover de kerk staand, maar als haar gespreks- en zelfs bondgenoot: verenigd in één verbond van God met de mensen. Daarom kan er een beweging vanuit de kerk naar de wereld ontstaan die anders is dan tevoren: niet langer om de waarheid te brengen die in de wereld ontbreekt maar om er present te zijn bij de waarheid, goedheid en schoonheid die daar, verhuld in de ‘tekenen des tijds’ en in het verborgen werken van de heilige Geest, al aanwezig is. Door daar present te zijn – in een wereld die vanwege het reeds geschonken heil ontvankelijk is als een soort ‘myste’ – kan de kerk getuigen van Gods heil, hervindt zij daarin het Christus-mysterie en haar identiteit. Aldus gezien ontstaat kerk en verwerkelijk zij zich door de tekenen des tijds te lezen in het licht van het evangelie. In dat licht kan zij in de wereld God ontmoeten als vanuit de wereld tot de kerk komend, want de wereld is van God.⁸⁹

In dit perspectief plaats ik de ‘nieuwe theologische cultuurhermeneutiek’ waaraan Spielman in zijn verhandeling refereerde. Het ‘nieuwe’ hierin is, dat er een perspectiefwisseling in plaats vindt die vergelijkbaar is met die welke ik in mijn concept van ‘diaconale mystagogie’ voorsta. Niet de ontvankelijkheid van de wereld voor de boodschap van de kerk staat meer centraal, maar de ontvankelijkheid van de kerk zelf voor wat zich als openbaringen van Gods heil in de wereld voor haar aandient. Het vertrekpunt is nu niet, in ieder geval niet primair, dat de kerk sacrament voor de wereld is, maar dat de wereld sacrament is voor de kerk: werkzaam teken van Godsontmoeting aan de kerk geschonken opdat zij *sacramentum mundi* kan worden “de wereld zelf, tot epifanie gebracht”.⁹⁰ Het gaat er in eerste instantie niet om of en hoe de wereld Gods woord hoort tot de verkondiging waarvan de kerk gezonden is, maar of en hoe de kerk Gods woord beluistert en dient dat telkens nieuw in die werkelijkheid klinkt. Anders gezegd: om in heel haar handelen mystagoge te kunnen zijn moet de kerk eerst zelf myste worden, ontvankelijk voor wat de wereld als ‘mystagogische vorm’ haar onthult.

Van deze wisseling van perspectief is Erik Borgman een welbespraakte voorstander. “Hoor, een stem klinkt op” is dan ook de titel van een van zijn bijdragen aan die nieuwe theologie.⁹¹ Aan de basis van deze nieuwe benadering ligt het denken van Schillebeeckx zoals uitgedrukt in de titel van een van de eerste paragrafen in zijn boek *Mensen als verhaal van God*: ‘Buiten de wereld geen heil’ (1989: 24). In deze wereld is de Geest van Jezus Christus voordurend en op steeds nieuwe wijze werkzaam, de roeping van de kerk is deze werkzaamheid in heel haar *diaconia* te dienen. “De redding van de

Noordegraaf – Eenvoudige presentie’ in: T. Hoekstra [red.] (2008b), *Over heilige grond en hoe-den. Verder denken over diaconaat / diaconie*. Verslag van de conferentie gehouden op vrijdag 12 september 2008, 6, <www.disk-arbeidspastoraat.nl/diaconalestudies3.doc> (maart 2011); vgl. id. (2008a): ‘Metamorfosen in het diaconale handelen?’, in: Hoekstra 2008a: 63-68.

89 Vgl. E. Borgman (2008c), ‘Ecclesiogenese door diaconie woorden te geven’, in: Hoekstra 2008a: 125-126.

90 Citaat van Schillebeeckx in: M. C. Hilker, ‘Nieuwe paden in een oude tuin. Sacramentele theologie en anthropologie’, in: Van Erp 2010: 116.

91 E. Borgman (2008d), ‘Hoor een stem klinkt op: theoretische notities over de plaats van de theologie onder de geesteswetenschappen’, in: *Tijdschrift voor Theologie* 48(2008)3, 225-236. Zie ook en uitvoeriger: id., 2008a: 85-110.

kerk is [...] dat zij *niet* van buiten de wereld deze wereld iets aanbiedt, maar dat zij binnen de wereld en met de wereld door de Geest aangesproken wordt, zodat zij bevrijd wordt uit haar ingekeerdheid in zichzelf en opnieuw tot spreken en handelen komt” (Borgman in: Van Erp 2010: 142). De nieuwe theologische hermeneutiek draagt daaraan bij door in het doen en laten, de vreugde en het verdriet, het geluk en ongeluk in de wereld het nieuwe werken van de Geest op te sporen en theologisch te benoemen, en zo het doorbreken van Gods rijk te onthullen en te bevorderen.

In dit theologisch perspectief kunnen we met Borgman ook de diaconie benaderen. Diaconie is niet (primair) een antwoord op een bijbelse opdracht in het verleden. Diaconie is op te vatten als antwoord op de presentie van God bij de wereld. “Wat is die wereld eigenlijk en waar moeten we God daar zoeken? In welke zin heeft de nood van de wereld een religieuze dimensie? Met deze vragen probeert het diaconaat de wereld toegankelijk te maken voor een theologische blik” (Hoekstra 2008a: 13-14). Het is dus niet zo, dat er eerst kerk is die vervolgens aan diaconie doet; het is zo dat in diaconie kerk gebeurt omdat zij als Volk van God verzameld wordt door het werken van de Geest, zoals kerk ontstaat door de tekenen van de tijd te lezen in het licht van het evangelie. “Uitgangspunt hierbij is, dat de roep die de kerk doet worden tot kerk, uit de wereld komt die van God is”; diaconie is dan: “deelnemen aan en meewerken met de doorbraak van het rijk Gods, die al aan de gang is” (Borgman in: Hoekstra 2008a: 125). Dit gelovig deelnemen en meewerken geschiedt in ‘gewoon-menselijke’ vormen van inzet voor noodlijdenden. Het gelovig karakter van dit deelnemen en meewerken bestaat niet primair hierin, dat het christelijk geloof de waarden en morele normen levert die de wereld zou ontberen. Het betekent ook niet primair dat aan wat gewoon-menselijk gedaan wordt een religieus-levensbeschouwelijke interpretatie of zingeving wordt verleend. Primair en fundamenteel is dat God allereerst *relatie* aanbiedt, een liefdesrelatie, niet een set van waarden en normen, geen levensbeschouwelijke bestaansinterpretatie. Vanuit deze relatie wordt in het geloof de zorgzame presentie van mensen bij elkaar *beleefd* als genadige aanwezigheid van God, als geëngageerd deelnemen en meewerken aan Gods zelfgave in liefde aan mensen, bij voorkeur aan de mensen die liefde het meest ontberen. Van daaruit, vanuit deze *levende relatie*, kan vervolgens gelovig ontdekt en gezegd, gevierd en verkondigd worden wat uiteindelijk van waarde is, wat waar, goed en mooi is. Vanuit de daadwerkelijke beleving van Gods komen in het menselijk liefdebetoon kunnen vervolgens de tekenen des tijds geduid worden.

Over de duiding hiervan nu bestaat onenigheid, er bestaan immers verschillende lezingen van hetgeen zich ten diepste of ten hoogste in onze tijd voordoet, wat daarin waar, goed en mooi is en wat niet; waarnaar de mens kan streven en wat hem ontzegt moet blijven; waarin hij kan geloven, waarop hij mag hopen, wat en hoe hij kan beminnen – of niet. Daarom behoort, zo kunnen we met Borgman stellen, de slag om de interpretatie van de wereld ‘in het licht van het evangelie’ tot de taak van de kerk, ook wat betreft de diaconie. Dit houdt in: “1. Een theologische lezing van de situatie houdt de kerk in het diaconaat op koers, stelt haar in staat keuzes te

maken en helpt bij het ontdekken welke keuzes er gemaakt moeten worden en waarom. 2. Een theologische lezing van de situatie maakt zichtbaar dat wat de kerk doet een andere lezing van de situatie vertegenwoordigt dan maatschappelijk dominant is" (Hoekstra 2008a: 126). Dit houdt tevens in, dat een theologische lezing van de situatie de kerk ook helpt ontvankelijk te worden voor de genadegave die God haar schenkt opdat zij telkens opnieuw inderdaad teken en instrument van Gods liefde in de wereld kan zijn.

In bovenstaande theologische visie op diaconie klinkt Schillebeeckx' visie op de kerk door als "levende getuigenis van de *menselijkheid* van God en, tegelijkertijd, van de religieuze, *transcendente* dimensie van onze humane werkelijkheid".⁹² Verondersteld is hierin, dat de humane werkelijkheid gekenmerkt wordt door een 'religieuze transcendente dimensie'. In de nieuwe theologische hermeneutiek wordt daar inderdaad van uitgegaan, en dit niet (slechts) op grond van het theologisch 'vooordeel' dat de wereld Gods schepping is en dat het menselijk hart onrustig is tot het rust vindt in God, maar (ook) op grond van het nieuwe hedendaagse bewustzijn dat religie of 'het religieuze' blijkbaar onontkoombaar tot de structuur behoort van het menselijk bestaan, denken, voelen, verlangen en handelen (zie hiervoor: hoofdstuk 4). In al zijn publicaties benadrukt Borgman het belang van deze nieuwe ontwikkeling. Zij voert ertoe, dat in de nieuwe theologische hermeneutiek de grootste uitdaging niet gezien wordt in het verschijnsel van de 'secularisatie' maar in de vraag of en hoe in al wat mensen doen en zeggen te weten recht gedaan kan worden aan hun voortdurend 'religieus' zoeken naar en bevroeden van oorsprong, dragende grond en bestemming in de werkelijkheid van hun bestaan. Terwijl de theologie van de secularisatie worstelde met de vraag hoe om te gaan met de moderne marginalisering van religie tot de (slinkende) kern van het privébestaan, brengt de nieuwe 'theologie van de wereld' (zo Borgman) met hernieuwd elan héél de sociale en culturele werkelijkheid als religieuze werkelijkheid ter sprake.⁹³

De plausibiliteit van deze onderneming kan verantwoord worden aan de hand van een groeiend aantal filosofische reflecties waarvan Borgman er vele vermeldt.⁹⁴ Het menselijk bestaan en weten, ook dat van de wetenschapper, wordt gekenmerkt door ontvankelijkheid voor een werkelijkheid buiten ons die zichzelf te kennen geeft wanneer wij er ontvankelijk voor zijn. Is wetenschap dan afhankelijk van openbaring? Borgman beantwoordt deze vraag genuanceerd. Hij karakteriseert wetenschap als "toewijding aan de verwachting van openbaring, en de universiteit als plaats waar deze toewijding vorm krijgt en wordt uitgedrukt" (*Want de plaats*, 106), en degene die zich aan de verwachting van openbaring toewijdt draagt niet voor niets de academische titel 'professor', zo zegt Borgman in navolging van de Franse

92 Geciteerd door Borgman in: Van Erp 2010: 142.

93 Decennia geleden merkte Gustavo Gutiérrez (1971; 1989) al op, dat in de Bevrijdings-theologie niet langer gewerkt werd met het gangbare moderne onderscheid tussen een 'pro-faan' en een 'sacraal' bereik maar heel de werkelijkheid als religieus werd gezien.

94 Zie o.m. ook Van den Bosch 2002; id. (2006): 'In het spoor van Gods gedaanteverandering. Praktische theologie als hermeneutiek van de cultuur', in: *Tijdschrift voor Theologie* 46(2006) 33-57.

filosoof Jacques Derrida die de titel in verband brengt met de religieuze professie. Zo verstaan is de wetenschapper dus iemand die zich toevertrouwt aan de waarheid die zich zal openbaren. "In de ware zin van het woord professor zijn betekent [...] toewijding aan kennis en waarheid in welke zin het zich ook aandient en waarheen zij ook voert, ook als dat het overschrijden van de gebruikelijke criteria van wetenschappelijkheid betekent. Alsof, zegt Derrida, 'het einde van het werk aan het begin van de wereld stond'. Dat wil zeggen, alsof dat wat wij van de werkelijkheid leren kennen dankzij de specifieke verbondenheid met en betrokkenheid bij die wereld, datgene is wat ons tot deze betrokkenheid verlost" (107).

Het soort kennen waarvan hierboven sprake was is allerminst dat van een neutrale, niet geïnvolveerde buitenstaander die de werkelijkheid (de situatie, het te construeren product, het gesprek van mensen met zichzelf en een ander, het object van onderzoek) geheel 'objectief' benadert. Integendeel: het gaat om het weten van iemand die geëngageerd is, die zich verbindt, betrokken is, zich toewijdt aan de verwachting van openbaring, die met hart en ziel het verlangen naar weten cultiveert en mobiliseert. Het betreft het 'weten' van mensen die zich toevertrouwen aan de waarheid in de hoop dat die zich zal tonen. Het zoeken naar waarheid (zoals ook naar goedheid en schoonheid) is hún werk, het is ambachtelijk, in deze zin is het resultaat van hun zoeken hún 'product'. Maar tegelijk is het een gave, iets wat hun – menselijk schepselen als zij zijn – geopenbaard wordt. Het is een soort weten als vorm van hoop op betere, meer, omvattender kennis. Deze paradoxale dynamiek van kennen duidt de Duitse filosoof Josef Pieper aan met de uitdrukking *der Hoffnungsstruktur des kreatürlichen Erkennens*: het menselijk zoeken naar kennis wordt gedragen door hoop, het verwerven van ware kennis geschiedt in ontvankelijkheid voor wat de werkelijkheid zelf aanbiedt als vervulling van die hoop, en die kennis is een antwoord op de hoop die de werkelijkheid zelf aanbiedt (Borgman *Want de plaats*, 101).⁹⁵

Op de blijvende betekenis van ontvankelijkheid heeft op zijn eigen zeer erudiete wijze Charles Taylor gewezen in zijn al eerder vermelde studies *Sources of the Self* (Nederlands: *Bronnen van het zelf*) en *A Secular Age*. Ik acht zijn analyses van groot belang voor onze theologische visie op diaconie, omdat hij zeer nauwkeurig oog heeft voor het complexe karakter van religie, ook in haar moderne gestalten, en de onmogelijkheid benadrukt datgene wat daarin zoals ook in het menselijk verlangen naar vervulling vermoed en erkend wordt reflexief geheel uit te drukken. Ik geef kort enkele in dit verband centrale inzichten van Taylor weer.

Kenmerkend voor de moderne cultuur, ook voor haar nieuw-religieuze stromingen, is de overgang van transcendentie als iets dat onbetwifelaar buiten en boven de mens bestaat naar immanentie, naar het 'ik' ook als dit een 'ik-in-relatie' is. In deze overgang naar immanentie ziet Taylor

⁹⁵ In voetnoot 56 merkt hij op: "Dit impliceert uiteindelijk dat technologie als verandering van de werkelijkheid op basis van hoop op een beter leven dan in de huidige situatie mogelijk is, niet gedacht moet worden als toepassing van wetenschappelijke kennis op een buitenwetenschappelijk terrein, maar als respons op de hoop die de werkelijkheid in zichzelf heeft en een bijdrage op het doel waarop zij in zichzelf gericht is".

het morele ideaal van de menselijke 'authenticiteit' dat hij overigens positief waardeert: "Er is een bepaalde manier van mens-zijn die *de mijne* is. Ik ben geroepen om mijn leven op deze manier te leven, niet als nabootsing van dat van iemand anders. Maar dat verleent een nieuw belang aan de trouw aan mijzelf. Als ik dat niet ben, mis ik het doel van mijn leven. Ik mis wat mens-zijn voor mij betekent".⁹⁶ Tegelijk echter, en meer en meer naarmate een groter appèl op authenticiteit wordt gedaan, blijkt immanentie niet voldoende soelaas te bieden wanneer het er echt op aan komt. Bij herhaling wijst Taylor erop dat ook degenen die puur immanent over de mens menen te moeten spreken, in hun alledaagse leven volop worstelen met de vraag wat het leven nu eigenlijk de moeite waard maakt, waar waarden te vinden zijn die 'substantieel' zijn en niet afhangen van hun eigen neigingen of voorkeuren, wat uiteindelijk goed *is*. In hun levenspraktijk ervaren zij, dat het niet volstaat die vraag te beantwoorden onder verwijzing naar een set regels of procedures aan de hand waarvan bepaald kan worden of men goed *handelt* – zij zoeken oriëntatie ten aanzien van de vraag wat in zichzelf goed *is*, wat ze zouden moeten bewonderen of liefhebben, wat hun leven zin geeft en kan vervullen. Ook "onthechte rationalisten doorpiekeren hun persoonlijke dilemma's nog steeds met behulp van noties als vervulling, en mensen die tegen de moderniteit gekant zijn, beroepen zich wel op rechten, gelijkheid en zelfverantwoordelijke vrijheid, evenals op vervulling in hun politieke en morele leven" (*Bronnen van het zelf*, 661). Onontkoombaar zoeken dus ook moderne mensen te weten te komen hoe ze een vervullend leven kunnen leiden, het leven zelf zet ze tot dit zoeken aan.

Hoe kunnen zij nu antwoord vinden op hun vragen, ontdekken wat zij zoeken, in een situatie waarin een *objectieve* orde in de klassieke betekenis van een publiek toegankelijke transcendente werkelijkheid niet meer voorhanden is? Dat kan en dat gebeurt ook in de verkenning van de orde *waarin we zijn gesitueerd* als locatie van morele bronnen via wat Taylor hij 'persoonlijke resonantie' of ook wel 'persoonlijke ontvankelijkheid' noemt (662).⁹⁷ Van deze persoonlijke resonantie of ontvankelijkheid getuigt Taylor wanneer hij ten slotte, aan het eind van zijn studie over de bronnen van het zelf, aangeeft op welke wijze we als moderne mensen te weten kunnen komen hoe we een vervullend leven kunnen leiden. Dat kunnen we te weten komen als we ons toewijden aan menslievendheid, wanneer we ons laten bewegen door "een krachtig besef dat mensen het in hoge mate *waard* zijn te worden geholpen of rechtvaardig te worden behandeld, een besef van hun waardigheid of waarde" (666). Dat weten we eigenlijk wel, ergens, maar ons weten is duister, zoals ook onze motieven duister zijn. Ons weten is eigenlijk meer een verlangen, een hopen, dat 'goed *is*' wat wij in

96 Zo J. Dohmen (2007), 'Over Charles Taylor en zijn *Bronnen van het zelf*. Inleiding bij de Nederlandse editie', in: Ch. Taylor (2007), *Bronnen van het zelf*, Rotterdam: Lemniscaat, 19.

97 Daarin schuilt weliswaar het gevaar van subjectivisme, maar als zo'n verkenning in volledige integriteit wordt ondernomen is het volgens Taylor juist een poging subjectivisme te boven te komen. Vgl. in dit verband wat we eerder van Scharmer vernamen over de noodzaak en mogelijkheid de situatie waarin de manager van een organisatie zich bevindt te verhelderen in een proces van persoonlijke verdieping en inoefenen van ontvankelijkheid.

onze daden *doen* als we ons op dit verlangen oriënteren. Als we dat niet doen verminken we onszelf. Want ook als we niet ‘religieus’ zijn hebben we toch enig besef van een werkelijkheid die ons overstijgt. Dat besef vormt zich wanneer we zeggen want *herkennen*: ja, dit is op een of andere manier ‘volheid, vervulling’, en die proberen te bereiken.⁹⁸ Taylor kan niet bewijzen dat wat mensen in hun verlangen niet-wetend weten inderdaad goed is. Hij voelt zich ook niet in staat het in openbare taal aanschouwelijk te maken, maar hij biedt de lezer wel zijn ‘persoonlijke resonantie’, een belijdenis in antwoord op de openbaring die hijzelf als waarheid ‘herkend’ heeft: “Ik kan het hier niet (en eerlijk gezegd op dit moment nergens). Er is een omvangrijke factor van hoop. Het is een hoop die ik besloten zie liggen in het joods-christelijke theïsme (hoe verschrikkelijk de staat van dienst van zijn aanhangers in de geschiedenis ook is), en in diens centrale belofte van een goddelijke bevestiging van het menselijke, vollediger dan mensen ooit zonder hulp kunnen bereiken” (672).⁹⁹

Deze (al te) korte weergave van Taylors gedachtengang acht ik voor onze theologische visie op diaconie relevant, omdat die het belang onderstreept in ons spreken over diaconie als Godsontmoeting het paradoxale karakter van ons spreken te erkennen. Ons spreken over Godsontmoeting is immers gefundeerd in een ‘weten’ dat slechts in een mystagogisch proces wordt verworven. Het is een weten als ‘niet-weten’, we ‘zien’ God in het menselijk liefdebetoon als ‘ziende de Onzienlijke’, we ervaren Gods aanwezigheid daarin als Afwezige (vgl. hierover de uiteenzetting over mystagogie in dit hoofdstuk). Ik wil er dan ook voor pleiten dat we in ons theologisch denken en spreken deze paradox proberen uit te houden. Dit wil zeggen: enerzijds de positieve affirmatie onderzoeken, nader proberen te onderbouwen, maar ook aandurven dat God in de menselijke naastenliefde te ontmoeten is – over diaconie dus spreken ‘etsi Deus daretur’, alsof er God is. Maar anderzijds ook de negatie ervan aandurven en doordenken – over diaconie spreken ‘etsi Deus non daretur’, alsof God er niet is, maar dit niet in agnostische zin doch in de lijn van de mystiek en de negatieve theologie waarin de duisternis na de ervaring van Godsontmoeting toch altijd vervuld blijft van Godsrelatie – hoewel op verborgen wijze, in afwezigheid.¹⁰⁰ Met instemming haal ik graag Hans van den Bosch aan: “‘De gave van het geloof, is gave van een aporie’, schrijft theoloog Kevin Hart. Geloof staat in relatie tot een permanent paradoxaal geheim en biedt daarom allerm minst eenduidige, directe, en simpele antwoorden, zoals sommige ontmaskeraars van de religie menen” (2006: 47).

98 *A Secular Age*: “In our religious lives we are responding to a transcendent reality. We all have some sense of this, which emerges in our identifying and recognizing some mode of what I have called fullness, and seeking to attain it” (768).

99 “De christelijke notie van *agapè* is de notie van een liefde die God voor de mensen koestert en die verbonden is met hun goedheid als schepselen [...]. Menselijke wezens hebben via genade deel aan deze liefde. Er bestaat een goddelijke bevestiging van het schepsel die wordt vastgelegd in de herhaalde zin in Genesis I over elke fase van de schepping: ‘En God zag dat het goed was’. *Agapè* is niet los te denken van een dergelijk ‘zien dat het goed is’” (666).

100 In zijn analyse van de geestelijke weg van Teresa van Avila noteert Moyaert: “Mystieke liefde neigt naar een goddeloze liefde, naar een liefde zonder God als toeverlaat” (1998: 294).

Het paradoxale geheim waartoe het geloof in relatie staat, daagt ons uit in ons theologisch denken en spreken over diaconie affirmatie, ontkenning en overstijgen met elkaar in spanningsverhouding te houden, ongeveer zoals Frans Maas dat in zijn artikel *Stem & stilte. Waarheid en openbaring bij Schillebeeckx* (in: Van Erp 2010: 51-72) tracht te doen door weten en niet-weten, spreken en zwijgen in antwoord op Gods openbaring met elkaar te verbinden.¹⁰¹ Inspirerend en richtingwijzend kunnen daarbij de gedachten zijn die Kees Waaijman als vrucht van decennialange wetenschappelijke reflectie onder de titel *Spiritualiteit als theologie* voorlegde bij gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar Spiritualiteit.¹⁰² Hij karakteriseert de “gunnende liefde die oprecht vertederd is om de noodlijdende evenmens en zich concretiseert in werken van barmhartigheid” als “het centrum” van de vrome praktijk die hij ‘praktische spiritualiteit’ noemt (23-24; citaat: 24), en waardeert haar als inwijding – langs de weg van bevestigen, ontkennen en overstijgen – in het mysterie van God die zich verbergt. “Terecht zei Theo Beemer in zijn afscheidscollege: ‘De strijd tegen het kwaad, tegen beroving van het verschuldigde goed, en vóór het geboorterecht van de berooiden is een mystagogie, een inwijding in het mysterie van God. Het is een wijze om tot God te naderen en zich te bekeren tot de Verborgene’. Dit raakt niet alleen de kern van de bevrijdingsspiritualiteit, het verwoordt de theologische dimensie van alle authentieke spirituele praxis” (27-28).¹⁰³

In de lijn van een dergelijke mystiek georiënteerde theologie stel ik voor dat we in de huidige situatie over diaconie als Godsontmoeting in een paradoxale eenheid van affirmatie, negatie en overstijging denken. In de huidige situatie, gekenmerkt als die is door een mengeling van moderniteit en postmoderniteit, doet het diaconaal handelen zich in eerste instantie aan ons voor als ‘gewoon menselijke’ inzet voor noodlijdenden. Sommigen, velen wellicht, zullen zeggen dat dat alles is: gewoon een zaak en taak van ‘algemeen menselijke moraliteit’. Anderen, waarschijnlijk steeds meer, zullen zeggen dat er méér in zit: een zoeken namelijk naar en vormgeving van

101 Zie o.m. ook: F. Maas (2002), *Spiritualiteit als inzicht. Mystieke gedachten en theologische reflecties*, Zoetermeer: Meinema.

102 <http://repository.ubn.ru.nl/bitstream/2066/76515/1/WAAIJMAN_Afscheidsrede.pdf> (maart 2011).

103 Een in dit verband prikkelende beschouwing vanuit ervaringen en zoekbewegingen van mensen in hun beroepsleven is te vinden in T. van den Hoogen en H. Dane (2010), ‘Minimal spirituality’, in: H. Crijns e.a. [red.] (2010), *Beroep en Bezieling. Pastores in gesprek met mensen op de werkvloer*, Kok: Kampen, 235-250. In het licht van wat Waaijman in zijn betoog opmerkt over de hedendaagse westerse ‘nieuwe spiritualiteit’ (2010: 34) is interessant wat de auteurs menen te kunnen signaleren: “Wat zich aandient, denken wij, is een spiritualiteit los van de maatvoering die de afgelopen decennia gekoppeld was aan een zingevend ‘wij’ op de werkvloer. De term ‘spiritualiteit van de mateloosheid’ dringt zich aan ons op, wetende dat het een contradictio in terminis is. Misschien een manier om aan de vloek van het werk te ontkomen, maar daarmee wordt ook alle ‘minimal spirituality’ die gegeven is met het ‘wij’ op de werkvloer op het spel gezet” (250). Wat is hierover te zeggen, hoe kunnen we ons hiertoe verhouden vanuit het inzicht dat de praktische spiritualiteit het ‘wij’ juist opbouwt omdat zij gegrond is in de mateloosheid van de ‘gunnende liefde’ die zich oprecht bekommert om de noodlijdende medemens? Voor een verdere doordenking van deze vraag zouden o.m. de gedachten Van den Hoogen verder uitgediept kunnen worden die hij vanuit fundamenteel theologisch perspectief voorlegde in: Hoekstra 2008b: 5-9.

hedendaagse 'spiritualiteit'. Maar of God zich er werkelijk in laat ontmoeten? Laten wij met de mystieke traditie van de *via affirmativa*, *via negativa*, *via eminentiae* voor ogen theologisch zeggen: dat handelen doet zich aan ons voor '*etsi Deus non daretur*', maar we engageren ons ermee '*etsi Deus daretur*' – tot eer van de mens en van God, overeenkomstig het woord van de kerkvader Ireneus van Lyon: *Gloria Dei homo vivens, vita autem hominis visio Dei*.

EPILOOG

*“Eindelijk eens een parochie waar diaconie
het hart vormt van het kerk-zijn”.*

Op 14 november 2009 werd voor de tweede keer de diocesane diaconieprijs ‘Brood en rozen’ van het Bisdom Rotterdam uitgereikt. Voor deze prijs waren vanuit parochies bisdombreed 23 diaconale activiteiten aangemeld en genomineerd.¹ De eerste prijs werd door de jury toegekend aan de werkgroep Apoyo a la Mujer (vrouwenondersteuning) van de Spaanssprekende parochie Sagrada Familia in Rotterdam, waarvan bovendien twee andere activiteiten, ‘Cercanía’ (nabijheid) en ‘Grupo Carcel’ (gevangenenbezoek), genomineerd konden worden als ‘prijzenswaardig’.² De jury was bepaald onder de indruk van de diaconale bevologenheid van deze parochie. Uit het juryrapport stamt het hierboven weergegeven citaat: “Eindelijk eens een parochie waar diaconie het hart vormt van het kerk-zijn”.³

Het is de moeite waard ons oor bij deze parochie te luister te leggen nu we aan het eind van onze studie over diaconie zijn gekomen. Met kracht van argumenten is in het voorgaande immers betoogd, dat diaconie tot de ‘core business’ van de geloofsgemeenschap behoort; dat zorgzame inzet voor mensen in nood ‘weg van Godsontmoeting’ is; dat zij als zodanig behartigd moet en kan worden via de inoefening van ‘diaconale mystagogie’; dat diaconie aldus verstaan en behartigd wel degelijk kan bijdragen aan de spirituele vitaliteit, aan authentieke geloofsidentiteit, aan de verhoopte versterking van de identiteit van de kerk; dat diaconie kortom, anders dan in hedendaagse beschouwingen over de core business van de kerk vaak verondersteld, wel degelijk kerkopbouwende ‘potentie’ heeft. Van deze potentie legt de parochie Sagrada Familia blijkbaar een welsprekend getuigenis af. Daarom besluit ik mijn studie bij wijze van epiloog met het relaas van een van de dragende krachten in deze geloofsgemeenschap over de centrale rol die diaconie daarin speelt. Haar getuigenis laat zien dat de gedachten-gang die ik in de Inleiding bij wijze van hypothese voorlegde niet slechts een gedachte-experiment is maar ook een feitelijke werkelijkheid betreft.

Mijn hypothese luidde (in iets andere bewoordingen): een beleid dat erop gericht is diaconie te behartigen als intrinsiek in verband staand met het mysterie van het geloof heeft inderdaad enige kans van slagen

1 Ch. Horsthuis, J. Maasen e.a. [red.] (2009), *Brochure Diaconieprijs*, Rotterdam: Bisdom Rotterdam, <www.bisdomrotterdam.nl/algemeen/pastoraledienstverlening/Documents/Diaconieprijs_brochure_141109.pdf> (maart 2011).

2 De parochie Sagrada Familia viel al eerder in de prijzen: op 28 januari 2005 werd in de gevangenis van Krimpen aan den IJssel de achtste Petrus Nolascusprijs uitgereikt aan de ‘Grupo Carcel’ (gevangenenbezoek); zie: <www.sagradafamilia.nl/dutch/petrus_nolascusprijs.html> (maart 2011).

3 J. Lamberts (2009), *Juryrapport Brood en rozen. Diaconieprijs 2009*, Rotterdam: Bisdom Rotterdam; <www.bisdomrotterdam.nl/algemeen/pastoraledienstverlening/Documents/Juryrapport_Diaconieprijs_2009.pdf> (maart 2011).

wanneer men, na zich een beeld gevormd te hebben van de stand van zaken en ontwikkelingen in het diaconale werk, niet blijft staan bij de kwestie van de (lokale) (re)organisatie ervan doch van daar dieper graaft, zich richt op de subjecten van het diaconale handelen: de vrijwilligers die in en buiten parochies in feite de diaconie dragen, en men zich vanuit de dynamiek die bij deze subjecten – in hun inzet en ervaringen – wordt ontwaard opnieuw vergewist van de ‘identiteit’ van diaconie voorbij de gangbare (onder)scheidingen, zodat op basis daarvan duidelijk kan worden hoe het verband tussen sociaal engagement en spiritualiteit in de alledaagse praktijk hersteld zou kunnen worden.

Dat langs de weg die in deze hypothese uitgetekend wordt inderdaad het verband tussen engagement en spiritualiteit in de alledaagse praktijk hersteld kan worden, heb ik gepoogd te verduidelijken in mijn voorstel voor inoefening in diaconale mystagogie. Zoals in de Inleiding al gezegd, is dit voorstel niet empirisch getoetst. Het blijft, vooralsnog, bij een theoretisch ontwerp, niet geheel van enige realiteit gespeend, maar toch: meer ‘visionair’ dan praktisch getoetst. Dat mijn hypothese en het daarmee samenhangende voorstel toch niet slechts een theoretische exercitie is maar ook praktisch steekhoudend – daarvan is de weg die de parochie Sagrada Familia gegaan is een illustratie. Haar praktijk ‘bewijst’ in strikte zin niets, maar zij is veelzeggend, zij spreekt een taal waarin God spreekt als het ondoorgronde lijke Geheim van de liefde – zoals in het Voorwoord is opgemerkt.

De oorsprong van de Spaanssprekende parochie Sagrada Familia ligt in de grote emigratiegolf vanuit Zuid-Europa in de jaren ‘60 van de vorige eeuw.⁴ Er komen veel Spanjaarden naar Nederland. Eerst komt de man. De omstandigheden om werk en huisvesting te vinden zijn moeilijk, maar dat weegt niet op tegen de problemen die er in Spanje bestaan. De Nederlandse Kerk begreep deze moeilijke omstandigheden. Om daar op in te gaan was het antwoord: de ‘Spaanse Missie’. In 1962 wordt een priester aangesteld voor de pastorale zorg onder de Spaanse gastarbeiders. Later volgt de tweede migratiegolf van Spaanssprekenden, deze keer vanuit Latijns Amerika. Veel van de migranten zijn vrouwen, een geheel nieuwe situatie. In 1979 wordt door Cura Migratorum, het officiële kerkelijke orgaan voor de migrantenzorg, een pastoraal assistente benoemd met als specifieke opdracht zich bezig te houden met de Spaanstalige migranten die problemen hadden, vooral met hen die niet naar de kerk kwamen en die bijna overal buiten stonden. Zij zet zich 17 jaar lang met hart en ziel in voor de mensen (m.n. de vrouwen) in de parochie en daarbuiten, en neemt in 1997 afscheid. Intussen is in 1984 de benaming ‘Spaanse Missie’ veranderd in ‘Spaanssprekende parochie’ en worden stappen gezet om werkgroepen te vormen. In dat jaar wordt ook een nieuwe pastoor benoemd die in functie blijft tot eind 1989. Sedertdien is het een komen en gaan van veel verschillende priesters (veelal oud-missionarissen) die voor korte of langere tijd de gemeenschap als pas-

4 Zie: <www.sagradafamilia.nl/dutch/home.html> (maart 2011) voor de nu volgende historische schets, het citaat daarin en voor meer gegevens.

toor bijstaan. Bij alle wisselingen van de wacht wordt echter hard gewerkt aan de opbouw van de gemeenschap, niet in het minst door de werving en vorming van vrijwilligers voor bestaande en nieuwe werkgroepen. Uit de werkgroepen wordt in 1993 een Pastorale Raad gevormd om zorg te dragen voor de communicatie, de participatie te stimuleren, te helpen bij het analyseren van de werkelijkheid en te zoeken naar antwoorden op de verwachtingen en behoeften van de gemeenschap. Eind 1995 verleent de bisschop de gemeenschap de officiële status van parochie, ze gaat 'Sagrada Familia' heten. Ondanks het feit dat de parochie grote moeilijkheden heeft moeten overwinnen en sinds 2003 voor haar ontwikkeling ook geen beroep meer kan doen op de inzet van een eigen pastoor, presenteert zij zich toch als volgt fier op haar website: "Met de tijd veranderde alles, en met de tijd zijn we een multiculturele gemeenschap [geworden], en een ontmoetingsplek voor mensen uit 28 landen. Een van de nieuwe situaties is dat er een aantal gemengde stellen zijn en mensen van de tweede generatie. De grenzen van onze gemeenschap zijn ruimer geworden. In onze parochie hebben wij achttwentig verschillende nationaliteiten. Wij zijn als een mozaïek van 1001 kleuren en hopen dat we daar een kunstwerk van kunnen maken".

Welke weg de parochie is gegaan om zover te komen vertelde Viki Alberdi, voorzitter van de Pastorale Raad, bij gelegenheid van een symposium dat op 1 november 2008 werd georganiseerd door de Sint Agnesparochie - Parroquia Santa Inés te Den Haag. Op dit symposium werden de leidende gedachten achter het streven naar een interculturele parochie, het daartoe dienende beleid en de daarmee opgedane ervaringen van verschillende kanten belicht. Onder de titel 'De organisatie van het migrantenpastoraat' schetste V. Alberdi in een uit het leven gegrepen bijdrage de weg die de parochie Sagrada Familia gegaan is, een weg die allerm minst over rozen ging.⁵ Na het vertrek, eind 1989, van de toenmalige pastoor brak voor de geloofsgemeenschap een tijd van toenemende ongewisheid aan. Het komen en gaan van nieuwe priesters voor korte of langere tijd bracht niet alleen onzekerheid met zich mee over de vraag of er een nieuwe pastoor gevonden kon worden. De gemeenschap zag zich ook geconfronteerd met keer op keer andere priesters met telkens heel verschillende gaven en visies op het geloof en de kerk. Dat bracht in toenemende mate verwarring teweeg. Als illustratie daarvan vermeldde Alberdi de wijze waarop in de prediking het evangelieverhaal over de broodvermenigvuldiging geduid werd: terwijl de ene priester verkondigde dat dit verhaal letterlijk waar was, hield de volgende voor dat het slechts een onhistorisch wonderverhaal was, zei een derde dat het daarin gewoon om een morele oproep ging om te 'delen', en bracht een ander vervolgens weer naar voren dat dit wonder van het brood symbolisch begrepen moest worden..... Het resultaat was dat de gemeenschap

5 De bijdrage van V. Alberdi is, in korte samenvatting geredigeerd, opgenomen in: P. Tolsma (2008), *De interculturele parochie. Symposiumverslag*, Den Haag: Sint Agnesparochie – Parroquia Santa Inés (op aanvraag bij mij te verkrijgen). Voor mijn weergave van haar relaas put ik uit dit verslag en maak ik tevens gebruik van mijn aantekeningen bij gelegenheid van het symposium gemaakt.

gaandeweg het gelovige spoor bijster raakte. Toen in 1997 de pastoraal assistente afscheid nam ontviel de gemeenschap de enige continue factor in het pastorale beleid en verkeerde de parochie in een grote crisis, veel vrijwilligers lieten het voor gezien. Desondanks bleven de werkgroepen, die al vele jaren bestonden, doorgaan – met name die welke actief waren op het terrein van de diaconie. “Wij hadden een sterk gevoel dat wij een missie hadden en dat de mensen die minder kansen hadden niet de dupe van onze situatie mochten zijn. Dat heeft ons sterk gemaakt”. Terwijl de parochie in crisis verkeerde waren het de diaconale groepen die de weg wezen door open te blijven staan voor iedereen maar daarbij prioriteit te geven aan mensen in nood, en met hen samen – niet voor hen – naar oplossingen te zoeken. “Er waren veel mensen die onze parochie vooral zagen als alleen op diaconie gericht. Prima, maar wij dachten aan de woorden van Matteüs 25: ‘Ik was in de gevangenis en je kwam Mij bezoeken’. Dat heeft ons een enorme kracht gegeven. Wij wilden het beste van het beste voor Hem doen! Dan konden wij ons geloof vieren. Met deze achtergrond zijn de diaconale groepen gaan groeien”. Mensen die nauwelijks of geen binding zeiden te hebben met kerk en geloof meldden zich aan om een bijdrage te leveren aan werkgroepen voor juridisch advies, psychologische ondersteuning, gevangenenbezoek, vrouwenondersteuning, nabijheid... En na enige tijd kwam een aantal van hen met vragen: ‘Waarom doen jullie dit eigenlijk, dit werk voor mensen in nood? Daar willen we meer over horen, vertel ons over jullie motivatie, over de drie aspecten van jullie geloofsgemeenschap: bidden, leren en dienen. Wij willen erbij horen’. En zo ging ook de hele geloofsgemeenschap weer groeien – in geloof, hoop en liefde. Aan dat groeiproces kon vervolgens planmatig gewerkt gaan worden toen in 2002 besloten werd tot een gefaseerd ‘Reactiveringsproces’ of ‘Gemeenschapsproces’ van de parochie. Men stond voor de uitdaging mensen bij elkaar te brengen en ervoor zorgen dat het Reactiveringsproces niet van een kleine groep afhing maar van zo veel mogelijk mensen: de oudere mensen met een lange traditie in de parochie en de nieuwe mensen moesten samen optrekken. “Latino’s, Spanjaarden, Nederlanders en andere nationaliteiten vormen een familie, ‘Gods volk’, zoals het Vaticaans Concilie zei. Ons motto was: de parochie bouwen wij SAMEN. De vraag was: hoe kunnen wij zo veel culturen, nationaliteiten, manieren van geloofsbeleving integreren, en met al die verschillende mensen en groepen één ‘volk Gods’, één familie vormen?”. Daarvoor was goede organisatie nodig, een organisatie waarin als het ware van onderop – vanuit de zorg voor mensen die bijna overal buiten stonden – vieren, leren en dienen onlosmakelijk met elkaar verbonden worden en elkaar verrijken. De inzet daarvoor sindsdien heeft haar vruchten afgeworpen getuige het juryrapport van de diaconieprijs ‘Brood en rozen’: de gevolgde weg voerde tot een parochie waar diaconie het hart vormt van het kerk-zijn.

De in mijn hypothese geschetste weg – van maatregelen ten behoeve van de organisatie van de diaconie in de geloofsgemeenschap, naar: aandacht voor de subjecten ervan, naar: bezinning op de identiteit van diaconie – blijkt in ieder geval in deze parochie een weg te zijn die haar, vanuit een

Epiloog

diep dal, voert tot een duidelijker geprofileerd diaconaal beleid waarin diaconie niet alleen goed georganiseerd wordt maar door de geloofsgemeenschap ook inderdaad beleefd kan worden als behorend tot haar core business, ten bate van de noodlijdenden, ter ere Gods (pro Deo) en zodanig tot haar eigen vreugde dat haar vieringen erdoor verrijkt en haar verkonding verdiept worden – overeenkomstig de Paashymne van Hippolytus van Rome: "Het volk van de onderwereld is opgestaan uit de dood om aan de wereld te melden dat Gij uw beloften vervult. Het lied is teruggeschonken aan de aarde".

GERAADPLEEGDE EN OVERIGE VERMELDE BRONNEN

Aartsbisdom Utrecht (2005): *In Gods Naam Doen. Christelijke dienst in de samenleving*, Utrecht: DPD.

Aartsbisdom Utrecht (2008): *Omwille van zorg, gerechtigheid en verzoening. Inventarisatie onder de diakens van het Aartsbisdom Utrecht*, <www.diakenutrecht.nl/downloads/Inventarisatierapport%20diakens%20utrecht.pdf> (maart 2011).

Antonik, V. (1997): 'Das Verständnis der Wohlfahrt in der Russisch-Orthodoxen Kirche – Tradition und Perspektiven diakonischer Arbeit', in: Th. Strohm [Hg] 1997.

Assink, M. (1995): *Diaconaat met perspectief. Beleid, organisatie en praktijk van het diaconaat*, Goes: Oosterbaan & Le Cointre B.V.

Baart, A. (2001): *Een theorie van de presentie*, Utrecht: Lemma.

Baart, A. (2004a): *Aandacht. Etudes in presentie*, Utrecht: Lemma.

Baart, A. (2004b): 'Diaconaal handelen', in: Crijns 2004.

Baart, A. (2006): *Tweespraak. Vier gesprekken over het ene goed van presentie*, Utrecht / Den Bosch: Stichting Presentie / Actioma.

Baart, A. (2010): *Wat nog niet telt als goede zorg*, <www.presentie.nl/> (maart 2011).

Baart, A. / H. Crijns e.a. (1986): *Om u te dienen. Cursus over Kerk & Samenleving*, Zeist: KKE.

Baart, A. / M. van Koningsveld (1994a): *Sociale vernieuwing, parochies & katholieken; nader onderzoek onder parochies en rk organisaties naar activiteiten in de geest van sociale vernieuwing*, 's-Hertogenbosch: KLVMA.

Baart, A. / B. Höfte [red.] (1994b): *Betrokken hemel, betrokken aarde. Naar een praktische theologie van lokale kerkopbouw*, Baarn: Gooi & Sticht.

Baart, A. / F. Vosman [red.] (2003): *Present. Theologische reflecties op verhalen van Utrechtse buurtpastores*, Utrecht: Lemma.

Baart, A. / F. Vosman (2008): *Aannemelijke zorg. Over het uitzieden van praktische wijsheid in de gezondheidszorg*, Den Haag: Lemma.

Bakels, F. (1977): *Nacht und Nebel. Mijn verhaal uit Duitse gevangenissen en concentratiekampen*, Amsterdam / Brussel: Elsevier.

Baltussen, M. / P. van 't Hooft [red.] (2006): *Deus caritas est: barmhartigheid en sociaal engagement*, Den Haag: Justitia et Pax.

Bauman, Z. (2000), *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity

Bauman, Z. (2003): *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge: Polity Press.

Becker, J. / J. de Hart (2006): 'Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie', Den Haag: SCP.

Becker, M. e.a. [red.] (2001), *Economie & ethiek in dialoog*, Assen: Van Gorcum.

Beer, P. de / F. Koster (2007): *Voor elkaar of uit elkaar? Individualisering, globalisering en solidariteit*, Amsterdam: Aksant / De Burcht.

Bekkers, R. (2003): 'De bijdragen der kerkelijken', in: Schuyt 2003.

- Bekking, B.** e.a. [red.] (2006): *Tussen Caïro en Jeruzalem. Studies over de Bijbel en haar Context*, Utrecht: KTU.
- Belt, T. van den / J. Moret** (2010): *Management en levensbeschouwing in Nederland*, Barneveld: Beltom Advies.
- Benedictus XVI** (2005): 'Deus caritas est', in: *rkkerk.nl*, kerkelijke documentatie 34 (2006)1.
- Benedictus XVI** (2007): *Apostolische postsynodale exhortatie 'Sacramentum Caritatis'*, Città del Vaticano / Utrecht: Libreria Editrice Vaticana / RK Kerkgenootschap in Nederland.
- Benedictus XVI** (2009): 'Caritas in veritate', in: *rkkerk.nl*, kerkelijke documentatie, 37(2009)6.
- Benefiel, M.** (2009): *De ziel aan zet*, Baarn: Ten Have.
- Beneken Genaamd Kolmer, D. / A. Kolmer-Vrensen** (2006): *Mantelzorg: Wat bezielt me?*, Tilburg: Stichting Mantelzorg Midden-Brabant / Stichting de Vonk.
- Bergmans, P.** e.a. (1995), *Krachten bundelen. Interparochiële samenwerking nader beschreven*, Rotterdam: DPC.
- Bergmans, P. / J. Maasen** (2005): *Gastvrijheid als kenmerk van diaconaal handelen*, Rotterdam: Pastorale Dienstverlening Bisdom Rotterdam.
- Berk, T. van den** (1999): *Mystagogie. Inwijding in het symbolisch bewustzijn*, Zoetermeer: Meinema.
- Berk, T. van den** (2004): *De ware film is die welke het onzichtbare vertaalt*, <www.kfa-filmbeschouwing.nl/pdf/filmartikel-de-ware-taal-van-de-film.pdf> (maart 2011).
- Berk, T. van den** (2005): *Het numineuze*, Zoetermeer: Boekencentrum.
- Berk, T. van den** (2006): *Op de bodem van de ziel. Onbewuste drijfveren in de spirituele beleving*, Zoetermeer: Boekencentrum.
- Berk, T. van den** (2007): *Het kwaad krijgt weer bestaansrecht in onze cultuur. En dat is goed!*, <www.husserl.nl/index.php?option=com_content&view=article&id=88%3Ahet-kwaad-krijgt-weer-bestaansrecht-in-onze-cultuur&Itemid=55&state=-1> (maart 2011).
- Bernts, T.** [red.] (1998): *Pal voor de kerk. Vrijwilligerswerk in katholieke parochies*, Den Haag / Nijmegen, KASKI / Nijmegen University Press.
- Bernts, T.** [red.] (2004): *Boodschap aan de kerken? Religie als sociaal en moreel kapitaal*, Zoetermeer: Meinema.
- Bernts, T. / J. Kregting** (2001): *Kritisch en loyaal. Vrijwilligers in de rooms-katholieke parochies*, Nijmegen: KASKI.
- Bernts, T. / J. Kregting** (2010): *De kerk telt. De maatschappelijke waarde van parochies en gemeenten*, Nijmegen: KASKI.
- Beugelsdijk, T.** [red.] (2003): *Mensen voor mensen. Een werkboekje bij de 'Theologie van de vrijwilliger'. Negen werkvormen*, Breda: Bisdom Breda.
- Beugelsdijk, T. / N. Butler** [red.] (2010): *Een eigen charisma. 40 jaar pastoraal werk(st)ers*, Nijmegen: Valkhof Pers.
- Beumer, J.** (2004): 'Spiritualiteit', in: Crijns 2004.

- Beumer, J.** (2005): *De spiritualiteit van het gewone leven. Over veerkracht*, Kampen: Ten Have.
- Beuregard, M. / D. O'Leary** (2008): *Het spirituele brein. Bewijzen voor het bestaan van de ziel*, Kampen / Kapellen: Ten Have / Pelckmans.
- Bie, P. de e.a.** (2010): *Armoede in Nederland 2010. Onderzoek naar financiële hulpverlening diaconieën, parochiële caritas instellingen en andere kerkelijke organisaties in Nederland*, Utrecht: Kerk in Actie.
- Bisdom Breda** (1987): *Regionale samenwerking*, Breda: DPC.
- Bisdom Breda** (1994): 'Regio en Regionaal Leiderschap', in: *Analecta Bisdom Breda* 1994.
- Bisdom Breda** (2007a): *Beleidsnota 'In de duizend gezichten van Uw volk'*; <<http://bisdomvanbreda.nl/overview/upload/2007%20BisdomBredaBeleidsnota.pdf>> (maart 2011).
- Bisdom Breda** (2007b): *Magazine van het bisdom Breda*, 1(2007)1; <<http://www.bisdombreda.nl/beleidsnotareacties/pdf/Bisdom%20Magazine.pdf>> (maart 2011).
- Bisdom Rotterdam** (1998): *Werken aan een wereld die toekomst heeft. Beleidsnota over de missionaire opdracht van de kerk in het bisdom Rotterdam*, Rotterdam: DPC.
- Bisdom Rotterdam** (2000): *Wanneer hebben wij u gezien? Op zoek naar de schatten van de kerk. Beleidsnota over diaconie in het bisdom Rotterdam*, Rotterdam: Bisdom Rotterdam.
- Bleek, X. van den** (2006): *Tussenbalans vrijwilligerswerk in 2015. Een evaluatie van het vrijwilligersbeleid in de gemeente Rotterdam*, Rotterdam: SoZa-We / Proxy.
- Boer, Th. de** (2003): 'De bijbel denken. Over Paul Ricoeur', in: *Jonkers / Welten* 2003.
- Blot, P. de (= Chauvingy de Blot, P. de)** (2009): *Ignatius van Loyola als crisismanager*, Kampen: Ten Have
- Boff, Cl.** (1989): *Optie voor de armen*, Averbode / Apeldoorn: Altiora.
- Boff, L.** (1983): *Sacramenteel leven en denken*, Averbode / Apeldoorn: Altiora.
- Bogaers, L.** (2008): *Aards, betrokken en zelfbewust. De verwevenheid van cultuur en religie in katholiek Utrecht, 1300-1600*, Utrecht: Levend Verleden
- Borg, M. ter** (2003): *Zineconomie. De samenleving van de overtreffende trap*, Schiedam: Scriptum.
- Borgman, E.** (2006a): 'De revolutie van fundamentele verbondenheid. De blijvende toekomst van het tweede vaticaanse concilie', in: *Tijdschrift voor Theologie* 46(2006)1.
- Borgman, E.** (2006b): *Metamorfosen. Over religie en moderne cultuur*, Kampen: Klement.
- Borgman, E.** (2006c): 'De onlosmakelijke verbondenheid van religie en publiek domein', in: *Van de Donk* 2006.
- Borgman, E.** (2008a): '... want de plaats waarop je staat is heilige grond'. *God als onderzoeksprogramma*, Amsterdam: Boom.
- Borgman, E.** (2008b): 'Opening New History: Jesus of Nazareth as the Beginning of a New History', in: *Concilium* 2008/3.

- Borgman, E.** (2008c): 'Ecclesiogenese door diaconie woorden te geven', in: Hoekstra 2008a.
- Borgman, E.** (2008d): 'Hoor een stem klinkt op: theoretische notities over de plaats van de theologie onder de geesteswetenschappen', in: *Tijdschrift voor Theologie*, 48(2008)3.
- Borgman, E.** (2009): *Overlopen naar de barbaren. Het publieke belang van religie en christendom*, Kampen: Klement.
- Borgman, E.** (2010), '... als het ware een sacrament. Naar een theologische visie op de reëel bestaande kerk', in: Van Erp 2010.
- Bosch, H. van den** (2002): *Apologie van het onmogelijke: Een kritische analyse van Mark C. Taylors a/theologie aan de hand van Jacques Derrida en John D. Caputo*, Zoetermeer: Boekencentrum.
- Bosch, H. van den** (2006): 'In het spoor van Gods gedaanteverandering. Praktische theologie als hermeneutiek van de cultuur', in: *Tijdschrift voor Theologie*, 46(2006).
- Bossche, S. Van den** (2003): 'Presentie: onwillekeurig sacramenteel', in: Baart / Vosman 2006.
- Braam A.** (1988): *Leerboek bestuurskunde; tekstboek A*, Muiderberg: Coutinho.
- Bree, M. de** (2008): 'Buurtpastoraat Utrecht. Locatie Daalsebuurt', in: Stichting Buurtpastoraat Utrecht, *Jaarverslag 2008*.
- Brinkman, F.** (2005): *Denken over je vak. Deugden als handreiking voor sociaal werkers*, Houten: Bohn Stafleu Van Loghum.
- Bromiley, G.** (1985): *Theological Dictionary of the New Testament*, edited by Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich. *Abridged in One Volume*, Grand Rapids / Exeter: Eerdmans Publishing Company / The Paternoster Press.
- Brouwer, R. e.a.** (2007): *Levend lichaam. De dynamiek van geloofsgemeenschappen in Nederland*, Kampen: Kok.
- Brox, N.** (1988): 'De aarde tot hemel maken'. Diaconie in de vroege kerk', in: *Concilium*, 1988/4.
- Brudney, J. / L. Meijs** (2007): 'Een tragedie in vrijwilligerswerk voorkomen: een nieuw paradigma', in: *Vrijwillige Inzet Onderzocht*, jaargang 4, supplement, maart 2007.
- Buijs, G.** (2002): '"Meer doen dan het gewone"- gewoner en ongewoner dan het lijkt', in: Buijs / Van der Ploeg 2002.
- Buijs, G.** (2005): 'Waarom wij ons (soms) voor anderen inzetten', in: Buijs 2005.
- Buijs, G. / T. van der Ploeg [red.]** (2002): *Pro Deo. Geïnspireerd blijven in vrijwilligerswerk*, Zoetermeer / Utrecht: Boekencentrum / ICS.
- Buijs, G. e.a. [red.]** (2005): *Homo respondens. Verkenningen rond het menszijn*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn Motief.
- Buijtenen, Chr. van e.a.** (2000): *Het verhaal van de pelgrim*, Averbode: Averbode.
- Burg, L. van der** (2002): *Menselijke kwaliteit in organisaties. Iedereen deugt, maar waarvoor? Een boek over integraal persoonlijkheidsonderzoek*, Amsterdam: Pearson Education Uitgeverij.

Castillo Guerra, J. e.a. (2006): *Een gebedshuis voor alle volken*. Kerkopbouw en kadervorming in rooms-katholieke allochtonengemeenschappen, Zoetermeer: Boekencentrum.

Castillo Guerra, J. e.a. (2008): *Tel je zegeningen. Het maatschappelijk rendement van christelijke kerken in Rotterdam en hun bijdrage aan sociale cohesie*, Nijmegen: NIM.

Chauvigny de Blot, P. de (2006a): *Vernieuwing van organisaties in een chaotische omgeving door vernieuwing van de mens. De organisatievisie van Ignatius van Loyola: een case studie*, Breukelen: Nyenrode Business Universiteit (dissertatie).

Chauvigny de Blot, P. de (2006b): *Business Spiritualiteit als kracht voor organisatievernieuwing. Op zoek naar de mystiek van het zakendoen*, Eemnes / Breukelen: Nieuwe Dimensies / Nyenrode Business Universiteit (uitgewerkte inaugurele rede).

Chauvigny de Blot, P. de / P. Pronk (2007): *Business Spiritualiteit*, Kampen: Ten Have.

Claassen, A. / N. Welling (2006): *Verkenning van een nieuwe definitie van vrijwilligerswerk / vrijwillige inzet*, Nijmegen: ITS, Radboud Universiteit Nijmegen, <www.its-nijmegen.nl/pdf/view.asp?id=333> (maart 2011).

Claessens, W. / H. Meeuws (1978): *Maatschappelijke dienstverlening en levensbeschouwing. Verslag van een experiment over de periode 1-7-1974 tot 1-3-1978*, 's-Hertogenbosch: Stuurgroep Maatschappelijke Dienstverlening Levensbeschouwing / KLCMA.

Collins, J. N. (1990): *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources*, New York / Oxford: Oxford University Press.

Collins, J. N. (2002): *Deacons and the Church. Making connections between old and new*, Harrisburg: Morehouse Publishing / Leominster: Gracewing.

Collins, J. N. (2009a): 'From διακονία to diakonia today. Historical aspects of interpretation', in: *Diakonian tutkimus (Journal for the Study of Diakonia)* 2-2009; <http://dts.fi/files/2009/10/DT2_2009.pdf> (maart 2011).

Collins, J. N. (2009b): 'Is the diaconal ministry based on a misunderstanding?', in: *Diakonian tutkimus (Journal for the Study of Diakonia)* 2 -2009; <http://dts.fi/files/2009/10/DT2_2009.pdf> (maart 2011).

Commissie Missionaire Beweging Religieuzen (2001-2008), *Op zoek naar sporen van God*, 's-Hertogenbosch: KNR.

Commission Théologique Internationale (2003): 'Le Diaconat. Évolution et perspectives', in: *La Documentation Catholique*, 19 janvier 2003

Comte-Sponville, A. (1997): *Kleine verhandeling over de grote deugden*, Amsterdam/Antwerpen: Atlas.

Congregation for the Clergy (2002): *The Priest, Pastor and Leader of the Parish Community*, <www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_20020804_istruzione-presbitero_en.html> (maart 2011).

Congregazione per i Vescovi (2004): *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi 'Apostolorum successores'*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

- Cordes, E.** (Voorzitter van de Pauselijk Raad 'Cor Unum) (2002): *Ansprache zum Abschluß der 24. Vollversammlung*, <www.vatican.va/roman_curial/pontifical_councils/corunum/corunum_ge/attivita_ge/rc_pc_corunum_doc_022002_Activita_Incontri_Plenaria2002_concluscordes_ge.html> (maart 2011).
- Covey, S. R.** (2004): *The 8th Habit: From Effectiveness to Greatness*, New York: Free Press.
- Covey, S. R.** (2005): *De 8ste eigenschap: van effectiviteit naar inspiratie*, Amsterdam: Business Contact.
- Cremer I. / D. Funke [Hg]** (1998): *Diakonisches Handeln. Herausforderungen – Konfliktfelder – Optionen*, Freiburg i.Br: Herder.
- Crijns, H. e.a. [red.]** (2004): *Barmhartigheid en gerechtigheid. Handboek diaconiewetenschap*, Kampen: Kok.
- Crijns, H. e.a. [red.]** (2006): *Arbeid, zin en geloof. Handboek arbeid en kerk*, Kampen: Kok.
- Crijns, H. [red.]** (2007a): 'Kerken en WMO. Over de rol van de parochie, Parochiële Caritas Instelling (PCI) of diaconale werkgroep bij de wet Maatschappelijke Ondersteuning (WMO)', in: *rkkerk.nl*, juni 2007.
- Crijns, H. [red.]** (2007b): *Hoe kan ik voor jou een naaste zijn?*; <www.aartsbisdom.nl/bestanden/Diversen/Ariens-boekje%20def.pdf> (september 2010).
- Crijns, H. e.a. [red.]** (2010), *Beroep en Bezieling. Pastores in gesprek met mensen op de werkvloer*, Kok: Kampen.
- Crombrugge, H. van** (2005): 'Leren leven met je zelf en de ander. Vorming in het spanningsveld van culturen, waarden en levensbeschouwingen', in: L. Molenaar / V. van Achter (2005), *Verscheiden maar toch één. Over de interculturele vorming van jongeren*, Gent: Academia Press.
- Daal, H. van / E. Plemper** (2003): 'Geven van tijd: vrijwilligerswerk', in: Schuyt 2003.
- Dam, C. van e.a.** (1998): *Zicht op zorg en welzijn; vrijwilligers*, Utrecht: NIZW / NOV.
- Dekker, G.** (2010): *Heeft de kerk zichzelf overleefd? Beschouwingen over de rol van de kerk in de moderne samenleving*, Zoetermeer: Meinema.
- Dekker, P. [red.]** (1999): *Vrijwilligerswerk vergeleken. Nederland in internationaal en historisch perspectief*, Den Haag: SCP.
- Dekker, P. / J. de Hart** (2001a): *Kerk en kapitaal revisited: een analyse van de samenhang tussen godsdienstigheid en sociaal kapitaal in Nederland*. Paper voor de Marktdag Sociologie, Antwerpen 18 mei 2001; <www.tilburguniversity.edu/globus/people/professors/dekker/2001.3.pdf> (maart 2011).
- Dekker, P. / J. de Hart** (2001b): 'Levensbeschouwelijk vrijwilligerswerk. Het belang van netwerken in een seculariserende samenleving', in: *Tijdschrift voor Humanistiek*, 2(2001)8.
- Dekker, P. / J. de Hart / L. Faulk** (2007): *Toekomstverkenning vrijwillige inzet 2015*, Den Haag: SCP.
- Dekker, P. / J. de Hart [red.]** (2009): *Vrijwilligerswerk in meervoud*, Den Haag: SCP.
- Delsen, L. e.a.** (2006): *Solidariteit in de polder? Armoede en uitsluiting in Nederland gezien vanuit de economie en de theologie*, Assen: Van Gorcum.

- Denzinger-Schönmetzer** (1963): *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg i.B.: Herder.
- Derkse, W.** (2003): *Een levensregel voor beginners. Benedictijnse spiritualiteit voor het dagelijks leven*, Tiel: Lannoo.
- Derkse, N.** (1989): *Eigenlijk wisten we het wel, maar we waren het vergeten. Een onderzoek naar parochieontwikkeling en geloofscommunicatie in de parochies van het aartsbisdom Utrecht*, Kampen: Kok.
- Diaconaal Steunpunt Zwolle** (2004): *Diaken waar sta je? De stand van zaken in het diaconaat van de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt) in 2004*, Zwolle: Diaconaal Steunpunt.
- Dohmen, J.** (2007): 'Over Charles Taylor en zijn Bronnen van het zelf. Inleiding bij de Nederlandse editie', in: Taylor 2007.
- Dongen, J. van** (1978): *Diakonia – Caritas. Motivatie tot dienen*, Kampen: Kok.
- Donk, W. van de e.a.** [eds.] (2004): *Globalisation and Human Dignity, Sources and Challenges in Catholic Social Thought*, Budel: Damon.
- Donk, W. van de e.a.** [red.] (2006): *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Den Haag / Amsterdam: WRR / Amsterdam University Press.
- Draulans, V.** (1994): *Christelijk geïnspireerd sociaal engagement tussen wenselijkheid en werkelijkheid. Theologisch-ethische reflectie, documentenanalyse en empirisch onderzoek over de Christelijke Arbeidersbeweging vandaag*, Leuven: KUL, Volume I (proefschrift).
- Drenth von Februar, M.** (2004): 'A better Life for All!', in: Van de Donk 2004.
- Duffhues, T. / A. Felling / J. Roes** (1985): *Bewegende patronen. Een analyse van het landelijk netwerk van katholieke organisaties en bestuurders 1945 – 1980*, Baarn: KDC / Ambo.
- Dunk, H. von der** (2000): *De verdwijnende hemel. Over de cultuur van Europa in de twintigste eeuw*, Amsterdam: Meulenhof.
- Eck, G. van** [red.] (2010): *Armoede en recht doen. Helpen onder protest in de praktijk*, Utrecht/s-Hertogenbosch: Kerk in Actie / Werkgroep Arme Kant van Nederland/EVA.
- Eenbergen, F. van e.a.** (2011): *Groei in verbondenheid. Missie – Diaconie – Kerkopbouw. Vijfentwintig jaar Platform Diaconale Ecclesiologie*, Rotterdam: Platform Diaconale Ecclesiologie.
- Eicher P. / N. Mette** [Hg] (1989): *Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas*, Düsseldorf: Patmos.
- Ede, M. van / J. Veldhuis / H. Vlug** (1999): *Vrijwilligerswerk in 2015. Een Rotterdams visiedocument*, Amsterdam: Instituut voor Publiek en Politiek.
- Elchardus M.** (2002): 'Op in rook?', in: Elchardus / Glorieux 2002.
- Elchardus, M. / I. Glorieux** [red.] (2002): *De symbolische samenleving. Een exploratie van de nieuwe sociale en culturele ruimtes*, Tiel: Lannoo.
- Ende, T. v.d.** [red.] (1999): *Zeven werken van barmhartigheid. Diaconaal werkboek*, Rotterdam: DPC.
- Eras, P.** (2006): 'Afnemende geloofsbeleving deed middeleeuwse zorginstellingen de das om; stedelijke defensie tegen armoede onder druk, in: *Tijdschrift B&G*, 33(2006)1.

- Ernst, H.** (1987): *Dienst van de parochies, regio's, dekenaten, bisdom aan de samenleving. Brief van bisschop H. Ernst van Breda, met drie bijlagen ter toelichting en ondersteuning*, Breda: Overweg.
- Erp, S. van** [red.] (2010): *Trouw aan Gods toekomst. De blijvende betekenis van Edward Schillebeeckx*, Amsterdam: Boom (= Themanummer *Tijdschrift voor Theologie* 50(2010)1).
- Ferry, L.** (1996): *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris: Grasset.
- Ferry, L. / M. Gauchet** (2005) : *Religie na de religie. Gesprekken over de toekomst van het religieuze*, Kampen: Klement.
- Faulk, L.** (2009): 'In gesprek met vrijwilligers: effecten van de levensfase op vrijwillige inzet', in: Dekker / De Hart 2009.
- Fuchs O.** (1990): *Heilen und Befreien: der Dienst am nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral*, Düsseldorf: Patmos.
- Fuchs O.** e.a. (1996) *Het nieuwe groeit. Radicale veranderingen in de kerk*, Baarn: Averbode.
- Gabriel, K.** (1992): *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg: Herder.
- Gabriel, K. / K. Ritter** (2005): *Solidarität und Markt: de Rolle der kirchlichen Diakonie im modernen Sozialstaat*, Freiburg. i. Br.: Lambertus.
- Generale Synode Protestantse Kerk in Nederland** (2006): *Leren leven van de verwondering. Visie op het leven en werken van de kerk in haar geheel*, <www.pkn.nl/site/uploadedDocs/Visie_op_het_leven_en_werken_van_de_kerk.pdf> (maart 2011).
- Generale Synode Protestantse Kerk in Nederland** (2006): *Groeien met de rimen die je hebt. Strategische keuzen voor de Dienstenorganisatie van de Protestantse Kerk in Nederland*, <www.pkn.nl/site/uploadedDocs/060315_definitieve_versie.pdf> (maart 2011).
- Generale Synode Protestantse Kerk in Nederland** (2009): *Beleidsplan Dienstenorganisatie Protestantse Kerk in Nederland. Periode 2009-2012*, <www.kerkinactie.nl/site/uploadedDocs/Beleidsplan1.pdf> (maart 2011).
- Glansbeek, R. van** [red.] (2010): *Pius almanak jaarboek katholiek Nederland 2011*, Houten: Bohn Stafleu Van Loghum.
- Götzelmann A.** [Hg] (2003): *Diakonische Kirche: Anstöße zur Gemeindeentwicklung und Kirchenreform*, Heidelberg: Winter.
- Grevel, S.** (2007): *Geloven in Klarendal. Diaconale activiteiten van religieuze organisaties in de Arnhemse wijk Klarendal*, Nijmegen: KASKI
- Grevel, S.** (2009): *Zwakke als kracht. Religieus sociaal-maatschappelijke activiteiten in prachtwijken. Een kwalitatief onderzoek in zes steden*, Nijmegen: KASKI.
- Grevel, S. / J. Kregting** (2010): *De Wet maatschappelijke ondersteuning en diaconie in de parochie Levend Water. Een beleidsvoorbereidend onderzoek*, Nijmegen: KASKI.
- Groener, G.** (2003): *Ingewijd en toegewijd. Profiel en vorming van de parochiepastor*, Zoetermeer: Meinema.
- Groener, G.** (2007): 'Gekomen om te dienen. Diaconie als onderdeel van onze christelijke identiteit', in: *OndersteBoven* 2007/3; <www.disk-arbeidspastoraat.nl/> (maart 2011).

- Grooten, J.** / J. Steenbergen (1958): *Filosofisch lexicon*, Antwerpen/Amsterdam: Standaard
- Grün, A.** (2002) *Bezielend leidinggeven. Impulsen vanuit de Regel van Benedictus van Nursia*, Baarn / Tiel: Ten Have / Lannoo
- Grün, A.** (2005): *Spiritualiteit voor managers. Leidinggeven vanuit deugden en waarden*, Baarn: Ten Have.
- Grün, A.** / F. Assländer (2007): *Spiritueel leidinggeven. Benedictijnse praktijklessen voor mens en bedrijf*, Tiel / Baarn: Lannoo / Ten Have.
- Gutiérrez, G.** (1971): *Réinventer le visage de l'Église. Analyse théologique de l'évolution des pastorales*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Gutiérrez, G.** (1987): *Gerechtigheid om niet. Reflecties op het boek Job*, Baarn: Ten Have.
- Gutiérrez, G.** (1974, 1989⁴): *Theologie van de bevrijding*, Baarn: Ten Have.
- Haan, P. de** (1994): *Van volgzame elitestrijder tot kritische gelovige. Geschiedenis van de Katholieke Actie in Nederland (1934-1966)*, Nijmegen: KDC/KSC.
- Hamman, A.** (1952): *Prières des premiers chrétiens*, Paris: Fayard.
- Hanisch, H.** / H. Schmidt [Hg.]: (2004), *Diakonische Bildung. Theorie und Empirie*, Heidelberg: Winter.
- Harperink, S.** (2005): *Nieuwe bewegingen en gemeenschappen in de R.-K. Kerk van Nederland. Hoe kunnen zij bijdragen aan de vitalisering van het kerkelijk leven?*, Nijmegen: KASKI.
- Harskamp, A. van** (2000): *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen: Kok.
- Hart, J. de** (1999): 'Langtermijntrends in lidmaatschappen en vrijwilligerswerk', in: Dekker 1999.
- Hart, J. de** (2005): *Voorbeelden & nabeelden. Historische vergelijkingen naar aanleiding van Fortuyn en Hazes*, Den Haag: SCP.
- Haslinger, H.** (1996): *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen*, Würzburg: Echter Verlag.
- Heijden, L. van der** (1973): *Karl Rahner. Darlegung und Kritik seiner Grundposition*, Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Heijst, A. van** (2002): *Liefdewerk. Een herwaardering van de caritas bij de Arme Zusters van het Goddelijk Kind sinds 1852*, Hilversum: Uitgeverij Verloren.
- Heijst, A. van** (2003): 'Zorgen voor mensen om de liefde Gods', in: *Praktische Theologie*, 2003/4.
- Heijst, A. van** (2005): *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, Kampen: Klement.
- Heijst, A. van** (2008): *Iemand zien staan. Zorgethiek over erkenning*, Kampen: Klement.
- Heijst, A. van** / M. Derks / M. Monteiro (2010): *Ex caritate. Kloosterleven, apostolaat en liefdewerken van actieve vrouwelijke religieuzen in Nederland in de 19e en 20e eeuw*, Hilversum: Verloren.
- Heitink, G.**: (1993): *Praktische Theologie. Geschiedenis – theorie – handelingsvelden*, Kampen: Kok.
- Heitink, G.**: (2007), *Een kerk met karakter. Tijd voor heroriëntatie*, Kampen: Kok

- Hendriks, J.** (1990): *Een vitale en aantrekkelijke gemeente. Model en methode van gemeenteopbouw*, Kampen: Kok.
- Hendriks, J.** (1995): *Terug naar de kern. Vernieuwing van de gemeente en de rol van de kerkeraad. Pleidooi voor een 'gezamenlijke trektocht*, Kampen: Kok.
- Hendriks, J.** (1999): *Gemeente als herberg. De kerk van 2000. Een concrete utopie*, Kampen: Kok
- Hendriks, J.** [red.] (2004): *Kijken met andere ogen. Een rondreis langs open en gastvrije kerken*, Kampen: Kok.
- Hertog, G. den / A. Noordegraaf** [red.] (2009): *Dienen en delen. Basisboek diaconaat*, Zoetermeer: Boekencentrum.
- Hoedemaker, B.** (2004): 'Getuigenis en dienst (diaconaat en zending)', in: Crijns 2004.
- Hoek-Burgerhart, E. van e.a.** [red.] (2007): *Nabije naasten. Kerken actief in lokaal diaconaat*, Barneveld: De Vuurbaak.
- Hoekstra, T.** (1999): *Economie en Geloven. Een spanningsveld belicht aan de hand van het eerste algemene diaconale reglement in de Nederlandse Hervormde Kerk, 1840-1860. Een zoektocht naar een kritische theologie*, Kampen: Kok.
- Hoekstra, T.** [red.] (2008a): *Metamorfosen van religie en het diaconaat. Een theologische doordenking van diaconaat naar aanleiding van het boek 'Metamorfosen – over religie en cultuur' van Erik Borgman, 's-Hertogenbosch: Landelijk Bureau Disk.*
- Hoekstra, T.** [red.] (2008b), *Over heilige grond en hoeden. Verder denken over diaconaat / diaconie*. Verslag van de conferentie gehouden op vrijdag 12 september 2008; <www.disk-arbeidspastoraat.nl/diaconalestudies3.doc> (maart 2011).
- Hoff, F. van der** (1992): *Organizar la Esperanza. Teologia India Rural*, Kampen: Kok
- Hoff, F. van der** (2005): *Faremo migliore il mondo. Idea e storia del commercio equo e solidale*, Milano: Mondadori.
- Hoff, F. van der** (2010): *Manifest des Pauvres. Les solutions viennent d'en bas*, Paris: Encre d'Orient.
- Hollweg, A.** (1976): *Gruppe, Gesellschaft, Diakonie. Praktische Erfahrungen und theologisches Erkennen*, Stuttgart: EWW.
- Hoogen, T. van den** (1983): *Pastorale Theologie. Ontwikkeling en structuur in de theologie van M.D. Chenu*, Alblasserdam: Offsetdrukkerij Kanters B.V.
- Hoogen, T. van den** (1989): 'De dilemma's van diakonaal pastoraat. Het voorbeeld van Limburg', in: *Praktische Theologie*, 1989/4.
- Hoogen, T. van den** (2008a): 'Metamorfosen in het diaconale handelen? Een reflectie vanuit de fundamentele theologie', in: Hoekstra 2008a.
- Hoogen, T. van den** (2008b): 'Bij de inaugurale redes van Erik Borgman en Herman Noordegraaf – Eenvoudige presentie' in: Hoekstra 2008b.
- Hoogen, T. van den / H. Dane** (2010): 'Minimal spirituality', in: Crijns 2010.
- Hornikx R.** (2004): *Werken aan gemeenschap. Modellen, methoden en technieken voor pastoraal opbouwwerk in parochies en gemeenten. Een handboek*, Kampen: Kok.

Horsthuis, Ch. / J. Maasen e.a. [red.] (2009): *Brochure Diaconieprijs*, Rotterdam: Bisdome Rotterdam, <www.bisdome rotterdam.nl/algemeen/pastora-ledienstverlening/Documents/Diaconieprijs_brochure_141109.pdf> (maart 2011).

Hout H. van [red.] (1996): *Geloven in de Randstad. Op zoek naar een moderne christelijke levenspraktijk*, Rotterdam: DPC.

Houtepen, A. (2004): 'Diakonia opnieuw geïnterpreteerd', in: Crijns 2004.

Hulshof, J. / H. Pieper [red.] (2006): *Katholieken aan een tweesprong: naar aanleiding van het Compendium van de Sociale Leer van de Kerk*, 's-Hertogenbosch / Budel: Katholiek Netwerk / Damon.

Hustinx, L. / F. Lammertyn (1999): *Klassieke en nieuwe stijlen van vrijwilligheid in Vlaanderen: tussentijdse evaluatie van een onderzoeksproces naar kwantitatieve veranderingen in het hedendaagse vrijwilligerswerk*. Paper gepresenteerd op de studiedag 'Vrijwilligers in Nederland en Vlaanderen: een positiebepaling', Rotterdam, 3 december 1999, Rotterdam : Stichting Vrijwilligerswerk/Erasmus Universiteit Rotterdam.

Hustinx, L. / F. Lammertyn (2001): 'Professional Volunteering. A typology of volunteer commitment between solidarity and expertise', in: Meijs / Hoogstad 2001.

Hustinx, L. e.a. (2002), *Het maatschappelijk engagement van K.U.Leuven-studenten. Een sociologisch onderzoek*, Leuven: Studentenvoorzieningen.

Hustinx, L. (2003), *Reflexive modernity and styles of volunteering. The case of the Flemish Red Cross volunteers*, Leuven: Faculteit Sociale Wetenschappen, Departement Sociologie.

Hustinx, L. / L. Meijs / E. ten Hoorn (2007): *Geleid vrijwilligerswerk. Over het potentieel van de Nederlandse samenleving in 2015 (en nieuwe strategieën om het te bevorderen)*, Leuven: CESO.

Hutter, I. (2008): *Het geheim van een nieuwe wereld. Drie jaar wonen, werken en bidden in de Irish Channelwijk in het New Orleans van voor de orkaan Katrina*, Leeuwarden: Elikser.

Immink, G. / H. de Roest [red.] (2003): *Praktische theologie in meervoud. Identiteit en vernieuwing*, Zoetermeer: Meinema.

Ireneus van Lyon: *Adversus Haereses*; <www.documentacahtolicaomnia.eu>.

Jager-Vreugdenhil, M. / R. Kuiper (2007). 'Lokaal diaconaat: vier scenario's', in: Van Hoek-Burgerhart 2007.

Jansen, J. (1995): 'Regionale samenwerking in Breda-Noord. Draaiboek van een fusieproces van vier parochies', in: Bergmans 1995.

Jansen, M.-J. / G. Zuidberg (2008): *Pastores gaan voorbij. Witboek over kracht en pijn van vrijwilligers in de katholieke kerk*. Baarn: Ten Have.

Janssens, M. (2002): *Mythevorming in de hedendaagse cultuur*; <[www.thefreelibrary.com/Mythevorming+in+de+hedendaagse+cultuur.+\(Geleentheidsrede\)-a0105163317](http://www.thefreelibrary.com/Mythevorming+in+de+hedendaagse+cultuur.+(Geleentheidsrede)-a0105163317)> (maart 2011).

Jenniskens, M. (2000): 'Crisis als kans; verder bouwen aan parochiële diaconie', in: 1-2-1 *Katern* 28(2000)16.

Johannes Paulus II (1991): *Centesimus annus*; <www.rkddocumenten.nl/rkd docs/index.php?mi=600&doc=3> (maart 2011).

- Jong, G. de** (2003/2004): *Diaconaat en zorg. Onderzoek naar de feitelijke inzet van christelijke geloofsgemeenschappen op het veld van zorg*, Nijmegen: KASKI.
- Jong, G. de** (2008): *Ruimte voor anderszijn. Inventarisatie van kerkelijke initiatieven voor mensen met psychische aandoeningen*, Nijmegen: KASKI
- Jong, E. de / M. Bik** (2006): *Relevante Trends voor het vrijwilligerswerk in 2020*, Rotterdam: Centrum voor Onderzoek en Statistiek.
- Jong-van Campen, A. de** (2009): *Mystagogie in werking. Hoe menswording en gemeenschapsvorming gebeuren in christelijke inwijding*, Zoetermeer: Boekencentrum.
- Jonkers P. / R. Welten** [red.] (2003): *God in Frankrijk. Zes hedendaagse Franse filosofen over God*, Budel: Damon.
- Josuttis, M.** (2000): *Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge*, Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlaghaus.
- Justitia et Pax Nederland** (2010): *Humaniteit in vreemdelingenbewaring. Ervaringen van het r.-k. justitiepastoraat*, <www.justitiaetpax.nl/userfiles/file/Humaniteit%20in%20vreemdelingenbewaring.pdf> (maart 2011).
- Kamp, P. van de** (2003): *Hart voor de stad. Een praktisch-theologische studie naar kansen voor kerk-zijn in een stedelijke samenleving*, Kampen: Kok.
- Kaplan, D.** [ed.] (2008): *Reading Ricoeur*, Albany: State University of New York Press.
- Katholiek Archief** (1967): *Constituties en Decreten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie*, Amersfoort: Katholiek Archief.
- Keenan, J.** (2005): *The Works of Mercy. The Heart of Catholicism*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Keesen F.** (1996): 'Van priesterkerk naar diaconale gemeenschap', in: *Kerugma* 40(1996)5.
- Kerk in Actie** e.a. (2008): *Armoede in Nederland 2008. Onderzoek naar financiële hulpverlening diaconieën, parochiële caritas instellingen en andere kerkelijke organisaties in Nederland*, Utrecht: Kerk in Actie.
- Kerngroep Breda-Noord** (1997): *Kerkelijke presentie in Breda-Noord, advies aan de Stuurgroep Toekomst Pastoraat over het beleid in de parochie Breda-Noord*, manuscript.
- Kesel, J. de** (1993): *De zending van de kerk. Een tegendraads pleidooi voor de kerk*, Tiel: Lannoo.
- Kessel, R. van** (1989): *Zes kruiken water. Enkele theologische bijdragen voor kerkopbouw*, Hilversum: Gooi en Sticht.
- Ketelaar, J.** (2005): *Taken van de diaconie der Gereformeerde Kerk in de Dordtse gemeenschap*, Utrecht: Gopher Oublishers.
- Keuning D. / D. Eppink** (1987): *Management en Organisatie. Theorie en toepassing*, Leiden / Antwerpen: Stenfert Kroese.
- Kierkegaard, S.** (2007): *Wat de liefde doet; een aantal christelijke overwegingen in de vorm van toespraken*, Budel: Damon
- Klamer, H. / R. Pieper** [red.] (2003): *Spiritualiteit in managen en besturen, een vruchtbare verbinding?*, Budel: Damon.

- Klein Hegeman, P. / M. Kuperus** (2003): *En de mens gaf namen aan al... Samenvatting van een verkenning van het definitievraagstuk rond vrijwillige inzet*, Utrecht: CIVIQ.
- Klein Hegeman, P. / M. Kuperus** (2004): 'Een verkenning van het begrip vrijwilligerswerk', in: *Vrijwillige Inzet Onderzocht*, 1(2004)2.
- Klinger, E.** (1990): *Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich: Benzinger Verlag.
- Klinger, E.** (2001): *Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners*, Würzburg: Echter Verlag.
- Knippenberg, Tj. van** (2003): *Mensen voor mensen. Een theologie van de vrijwilligers in de kerk*, Breda: Bisdome Breda.
- Koet, B.** (2006a), 'Diaken: Adjutant van de bisschop of opstapje voor het priesterschap. Kanttekeningen bij een recente studie over de Cursus Honorum', in: *Communio. Internationaal Katholiek Tijdschrift*, 31/2006.
- Koet, B.** (2006b) 'De diakonia van het 'woord'; over een samenhang tussen Lukas 10:38-42 en Handelingen 6:1-6', in: *Bekking* 2006.
- Koet, B.** (2006c): 'Waar blijft de 'Diakonia van het Woord'? Kanttekeningen bij een nieuw Handboek Diaconiewetenschap', in: *Bijdragen* 67(2006)1.
- Koet, B.** (2006d): 'Waar blijft de 'Diakonia van het Woord'? Kanttekeningen bij een nieuw Handboek Diaconiewetenschap', in: *Bijdragen* 67(2006)1.
- Koet, B.** (2008): 'Whatever became of 'The Diakonia of the Word'?', in: *New Diaconal Review* 1(2008)1.
- Kolm, G. J. van der** (2001): *De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire Ecclesiologie*, Zoetermeer: Boekencentrum.
- Kolodiejchuk, B.** (2008): *Moeder Teresa. Kom, wees mijn licht: de persoonlijke geschriften van de 'Heilige van Calcutta'*, Baarn: Tirion.
- Kopmels, R.** en A. van Nieuwpoort [red.] (2003): *Terug tot Barth*, Delft: Eburon. <www.karlbarth.nl/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=34> (maart 2011).
- Korporaal, T.** (1998): *Saligh zyn de barmhertige. Amsterdams Hervormd diaconaat in de 20e eeuw*, Amsterdam: Diaconie van de Hervormde Gemeente te Amsterdam.
- Kregting, J. / J. Massaar-Remmerswaal** (2010): *Kerncijfers 2009 uit de kerkelijke statistiek van het Rooms-Katholiek Kerkgenootschap in Nederland*, Nijmegen: KASKI
- Kruis, S. van 't** (2004): 'Migrantenkerken in Nederland: diaconaat in context, in: *Crijns* 2004.
- Kunneman, H.** (1998): *Postmoderne moraliteit*, Amsterdam: Boom.
- Kuperus, M.** (2005): *De vereniging op survival. Overlevingsstrategieën voor hedendaagse verenigingen*, Utrecht: CIVIQ.
- Kuperus, M. / L. Meijs / J. Brudney / M. Tschirhart** (2007): 'Vrijwilligers als hout of als vis. Een verkenning van de toekomst van vrijwilligerswerk', in: *Vrijwillige Inzet Onderzocht*, jaargang 4, supplement, maart 2007.
- Lamberts, J.** (2009): *Juryrapport Brood en rozen. Diaconieprijs 2009*, Rotterdam: Bisdome Rotterdam; <www.bisdome rotterdam.nl/algemeen/pastorale dienstverlening/Documents/Juryrapport_Diaconieprijs_2009.pdf> (maart 2011).

- Landelijk Pastoraal Overleg** (1988): 'Diakonie & Parochie. Slottekst van de zitting van het Landelijk Pastoraal Overleg op 27 tot 29 november 1987 met aanbevelingen gericht tot de bisschoppen van Nederland, uitgebracht in september 1988' in: *1-2-1 Informatiebulletin, Kerkelijke Documentatie*, jaargang 16, nummer 7, september 1988.
- Landelijk Pastoraal Overleg** (1990): 'Diakonie en Maatschappij, de verantwoordelijkheid van katholieken in de samenleving. Slotdocument van het Landelijk Pastoraal Overleg van 8, 9 en 10 december 1989 met aanbevelingen gericht tot de bisschoppen van Nederland, uitgebracht in augustus 1990', in: *1-2-1 Kerkelijke Documentatie*, jaargang 18, nummer 6, augustus 1990.
- Lange, F. de** (2009): *In ons woont wat ons vreemd is*, <<http://home.kpn.nl/delangef/pubferry.htm>> (maart 2011).
- Lans, J. van der e.a.** (1996): *Kompas in kwadranten. Vier scenario's voor 2015*, Amsterdam: Instituut voor Publiek en Politiek / Rijkswaterstaat.
- Leeuwen, M. van** (2000): 'Geschiedenis van de filantropie in Nederland circa 1500 – 2000', in: *FIN Nieuwsbrief*, december 2000.
- Leget, C.** (2004): *Geloven in wat je doet. Zorginstellingen en de katholieke traditie*, Budel: Damon.
- Leijenaar, M. / K. Niemöller** (1999): 'Motivatatie tot maatschappelijke participatie: kwalitatief of kwantitatief?', in: Dekker 1999.
- Léon-Dufour, X.** (2005): *Le pain de la vie*, Paris: Éditions du Seuil.
- Levinas, E.** (1969): *Het menselijk gelaat*, Baarn: Ambo.
- Lieburg, M. van** (1986): *Het Coolsingelziekenhuis te Rotterdam 1839-1900*, Amsterdam: Rodopi.
- Lieburg, M. van** (1992): *Het Sint Franciscusziekenhuis te Rotterdam 1892-1992*, Rotterdam: Erasmus Publishing.
- Lieburg, M. van** (2007): *Het Sint Laurensinstituut 1651-1857-2007. De geschiedenis van de katholieke charitas te Rotterdam*. Rotterdam: Erasmus Publishing.
- Lier, M. van** (2000): *De 9 deugden voor je werk*, Utrecht: Het Spectrum.
- Lijesen, R.** (2003): *Creativiteit als spiritualiteit. Het geheim van een herberg op Zuid*, Kampen: Kok.
- Lohmann, D.** (1996): *Diakonie-Management: wirtschaftsethischen Analysen zur Entwicklung eines Management-Modells in theologischer Gesamtperspektive in diakonische Sozialeinrichtungen*, Hannover: [s.n.].
- Lombo-Visser, R. / J. van der Sar** (2009): *Het maatschappelijk rendement van Youth for Christ. Winst voor jongeren*, Utrecht: Stichting Oikos.
- Loo L. van der / W. van Rijen** (1993): *Paradoxen van modernisering, een sociaal-wetenschappelijke benadering*, Muiderberg: Coutinho.
- Loon, Th. van / M. Steenbergen [red.]** (2002): *Onvoltooide toekomst; trendrapport vrijwilligerswerk 2002*, Utrecht: NOV / sVM.
- Lukken, L.** (1980): *De onvervangbare weg van de liturgie*, Hilversum: Gooi en Sticht.
- Maas, F.** (2002): *Spiritualiteit als inzicht. Mystieke gedachten en theologische reflecties*, Zoetermeer: Meinema.
- Maasen, J.** (2006), *Handreiking diaconie*, een serie van zes brochures; <www.rkdiaconie.nl/index2.asp?lntType=115&lntFirstOpen=true&pid=10> (maart 2011)

- Martin, J.** (2009): *Ik wilde mij geborgen weten*, Leeuwarden: Elikser.
- Meer, F. van der** (2008⁴): *Augustinus de zielzorger. Een studie over de praktijk van een kerkvader*, Kampen: Kok.
- Meeuws, H.** (1997): *Mensen in nood tussen vraag en aanbod. Verslag van een exploratief onderzoek naar het gat tussen noodlijdend en noodlenigend Nederland in opdracht van de Stichting Mensen in Nood*, 's-Hertogenbosch: Actioma.
- Meeuws, H.** (2000): *Verder bouwen aan diaconie in het bisdom Breda. Onderzoeksproject ter verbetering van de parochiële diaconie in de regio's Breda-Noord en Made. Eindrapport en Advies*, 's-Hertogenbosch: Actioma.
- Meeuws, H. e.a.** (2001): *Verslag studiedag 'Verder bouwen aan diaconie'*, 's-Hertogenbosch: Actioma.
- Meeuws, H.** (2002): *Levensbeschouwelijk vrijwilligerswerk – bezielend of ziel-togend? Toekomstscenario's voor levensbeschouwelijke verbanden*, 's-Hertogenbosch: Actioma.
- Meeuws, H.** (2003a): 'Zin in vrijwilligerswerk', in: *Markant* 2003/2.
- Meeuws, H.** (2003b): 'Geloven in vrijwilligerswerk. Levensbeschouwelijke vrijwillige inzet', in: *Markant* 2003/3.
- Meeuws, H.** (2004a): 'Een kerk die niet dient tot niets. Diaconie en caritas in de Rooms-Katholieke Kerk', in: *Markant* 2004/1.
- Meeuws, H.** (2004b): *Wie neemt ons werk over als wij ermee stoppen? Reflecties bij verhalen van vrijwilligers in woonwagenpastoraat* (manuscript).
- Meeuws, H.** (2006a), *Het kan verkeren. Toekomstperspectief van levensbeschouwelijk vrijwilligerswerk*, 's-Hertogenbosch: Actioma.
- Meeuws, H.** (2006b): *Meer dan nut en fun. Over het organiseren van vrijwilligerswerk*, Amsterdam: Edmund Husserl-Stichting.
- Meeuws, H. / J. Engelen** (2005): *Eindverslag Vrijwilligersmanagement in (para-) kerkelijk vrijwilligerswerk 2004*, 's-Hertogenbosch: Actioma.
- Meijs, L.** (1997): *Management van vrijwilligersorganisaties*, Utrecht: NOV.
- Meijs, L. / E. Hoogstad** [Eds.] (2001): *Proceedings derde onderzoeksdag 'Vrijwilligerswerk in Nederland en Vlaanderen', 30 november 2000*: Rotterdam: Erasmus Universiteit / BSM.
- Meijs, L.** (2006): 'Putten we het vrijwilligerswerk uit? Onderzoek naar toekomst vrijwilligerswerk', in: *CIVIQ* CV 3.
- Mette N. / M. Blasberg-Kuhnke** (1986): *Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000. Zur Situation und Zukunft der Pastoral*, Düsseldorf: Patmos.
- Mette, N. / H. Steinkamp** (1997): *Anstiftung zur Solidarität: praktische Beispiele der Sozialpastoral*, Mainz: Grünewald.
- Metz, T.** (2002): *Pret! Leisure en landschap*, Rotterdam: NAI Uitgevers.
- Meyknecht, E.** (1991): *Parochiële diaconie in het bisdom Haarlem. Een onderzoek naar de georganiseerde diaconie in parochies in het bisdom Haarlem en de grenzen en mogelijkheden ten aanzien van de georganiseerde diaconie in parochies*, doctoraalscriptie KTUA (manuscript).
- Miedema, L.** (2004a): 'Barmhartigheid en gerechtigheid opnieuw geïnterpreteerd', in: Crijns 2004.
- Miedema, L.** (2004b): 'Dialoog met nieuwe interpretaties van diaconie', in: Crijns 2004.

- Miedema, L.** (2005): *Wederkerigheid in het diaconaat? Diaconale begripsvorming en relatievorming in het oecumenisch diaconaat*, Gorinchem: Narratio.
- Miedema, L.** (2008): *Nieuw diaconaat. Gids voor diakenen en diaconale vrijwilligers*, Zoetermeer: Boekencentrum.
- Ministerie van Cultuur, Recreatie en Maatschappelijk werk** (1980): *Vrijwilligersbeleid. Eerste deelrapport van de Interdepartementale Commissie Vrijwilligersbeleid*, Den Haag: CRM.
- Ministerie van Welzijn, Volksgezondheid en Cultuur** (1991): *Onbetaalbaar werk*, Rijswijk: WVC.
- Moltmann, J.** (1984): *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Moyaert, P.** (1998): *De mateloosheid van het christendom. Over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde*, Nijmegen: SUN.
- Nauer, D.** (2005): 'Pleidooi voor zielzorg', in: *Praktische Theologie*, 2005/4.
- Nederland, T. / P. de Bie / H. Noordegraaf** (2002): *De kerk als vangnet? Verslag van een onderzoek naar financiële hulp door kerken*, Amsterdam / Utrecht: Arme Kant van Nederland/EVA / Kerk in Actie.
- Nederlandse Bisschoppenconferentie** (1998): 'De Rooms-Katholieke Kerk in Nederland anno 1998. Rapport ten dienste van het Ad Limina-bezoek van de Nederlandse bisschoppen', in: *1-2-1. Kerkelijke documentatie* 26(1998)6.
- Nederlandse Bisschoppenconferentie** (2004): 'De Rooms-Katholieke Kerk in Nederland aan het begin van een nieuw millennium. Rapport ten dienste van het Ad Liminabezoek van de Nederlandse Bisschoppen van 7 – 13 maart 2004', in: *rkkerk.nl. Kerkelijke Documentatie*, 32(2004)1.
- Nederlandse bisschoppenconferentie** (2006): *Getuigen van de hoop die in ons leeft! Bisschoppelijke brief over de missie in de 21^{ste} eeuw*, <www.katholiekennederland.nl/documents/2006/missiebrief_definitief.pdf> (maart 2011).
- Nell-Breuning, O. von** (1947): 'Zur christlichen Gesellschaftslehre', in: O. von Nell-Breuning / H. Sacher [Hg] (1947): *Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik*, Heft I, Freiburg: Herder.
- Nicolasen, L.** (2009): 'Niks voor niks. Reportage vrijwilligerswerk', in: *De Volkskrant*, 14 maart 2009.
- Nissen, P.** (2001): *Modellen van diaconie in de loop van de geschiedenis*, <www.rkdiaconie.nl/uploadedDocs/ModellenVanDiaconie-Nissen.pdf> (maart 2011).
- Noble, T.** (2009): *Keeping the Window open. The Theological Method of Clodovis Boff and the Alterity of the Poor*, proefschrift VU Amsterdam (niet in handelseditie verschenen)
- Noordegraaf, H.** (2000): 'Van bedeling naar gerechtigheid. Ontwikkelingen in het diaconaat na de invoering van de Algemene Bijstandswet', in: *Praktische Theologie*, 2000/3.
- Noordegraaf, H.** (2003): 'Diaconaat in een veranderende verzorgingsstaat. Een casestudy naar individuele financiële hulpverlening door kerken', in: Immink 2003.

Noordegraaf, H. (2008): *Voor wie nemen we de hoed af? Enige gedachten over diaconiewetenschap* (inaugurele rede), <www.protestantsetheologischeuniversiteit.nl/uploadedDocs/medewerkerspagina/noordegraaf/Noordegraaf-Voor_wie_nemen_wij_de_hoed_af-Oratie25042008.pdf> (maart 2011).

Noordegraaf, H. (2010a): 'Diaconaat. Een trendbericht: 2006-2009', in: *Handelingen. Tijdschrift voor Praktische Theologie* 37(2010)2;

Noordegraaf, H. (2010b): 'Diaconaat: een literatuurbericht', <www.handelingen.com/top/artikelen-tijdschrift/2010-praktische-theologie-handelingen-jaargang-37.html> (juli 2010).

Noordegraaf, H. (2010c): 'Om barmhartigheid en gerechtigheid. Diaconaat in de Protestantse Kerk in Nederland', in: Sengers 2010.

Noordegraaf, H. / R. Volz [Eds.] (2004): *European Churches Confronting Poverty. Social Action Against Social Exclusion*, Bochum: SWI Verlag.

Noort, G. e.a. (2008): *Als een kerk opnieuw begint. Handboek voor missionaire gemeenschapsvorming*, Zoetermeer: Boekencentrum.

Nouwen, H. (1998): *Adam. Een vriendschap*, Tielt: Lannoo

Oosterhuis, H. (2009): *Kom bevrijden. 150 gebeden*, Kampen: Ten Have.

Otten, A. (2009): *Geloven in een 'thuis' in de samenleving. Bevindingen van ontmoetingen met gelovigen in de werkelijkheid van het leven*, Hengelo: Katholiek Centrum voor Welzijnsbevordering Overijssel (manuscript).

Papaderos, A. (1997): 'Diakonisch-soziale Aspekte des griechisch-orthodoxen Verständnisses vom Menschen, von der Welt und der Geschichte', in: Strohm 1997.

Pauselijke Raad voor Rechtvaardigheid en Vrede (2004): *Compendium van de Sociale Leer van de Kerk*, Vaticaanstad / Brussel: Libreria Editrice Vaticana / Licap.

Perk, N van der [red.] (2003): *Zeven werken in Amsterdam. Diaconie in beeld*, Amsterdam: Diaconie van de Protestantse Gemeente i.w.

Persdienst Bisdom Breda (1995): *Samenwerking van parochies. Een beknopte handleiding voor bestuurders*, Breda: DPC (Bisdom Breda Brochure 29).

Persdienst Bisdom Breda (1996): *Gaan-de-weg; diaconie in het Bisdom Breda*, Breda: DPC.

Pessers, D. (1999): *Liefde, solidariteit en recht. Een interdisciplinair onderzoek naar het wederkerigheidsbeginsel*, Amsterdam: UvA.

Peters, J. / J. van de Ven, / L. Spruit (1993), *Kerk op de helling*, Kampen: Kok.

Peters, J. / J. Pouw (2005): *Intensieve menshouderij: hoe kwaliteit oplost in rationaliteit*, Schiedam: Scriptum.

Philippi, P. (1981): 'Diakonie I', in: *Theologische Realenzyclopädie* Bd. VIII, Berlin / New York: De Gruyter.

Pisters, I. [red.] (2007), *Religie, muziek en betekenis. Gedachtewisseling tussen Jaap Kruithof en Sigiswald Kuijken*, <www.h-vv.be/Jaap-Kruithof-in-retrospect> (maart 2011).

Platform Diaconale Ecclesiologie (1988): *Naar een diaconale ecclesiologie, ter wille van een dienende kerk*, Rotterdam (manuscript).

Ploeger, A. (2002): *Dare we observe? The Importance of Art Works for Consciousness of Diakonia in (Post-)modern Church*, Leuven: Peeters.

- Polder, H / Wal, H. van der** (2000): *Zicht op zorg in de gereformeerde gezindte*, Putten: Oikonomos Foundation.
- Polhuis A.** (1994): *Lotgenoten bondgenoten? Mogelijkheden van coalitievorming in oude stadswijken: een bijdrage vanuit de kerk*, Zoetermeer: Boeken-centrum.
- Polhuis, A.** (2003): 'De grondige desillusie', in: Kopmels 2003.
- Polhuis A.** (2004): 'De uitdaging van de stad', in: *Kontekstueel*, 19(2004)2; www.polhuis.net/index.php/ph/enkel/ (juli 2010).
- Polhuis A.** (2005a): 'Decennium voor de Evangelisatie!', in: *Centraal Weekblad* 2005, nr. 11; <www.polhuis.net/index.php/ph/inhoudp/1026/> (maart 2011).
- Polhuis A.** (2005b): 'Terug naar de kern', in: *Centraal Weekblad*, 2005, nr. 2.; <www.polhuis.net/index.php/ph/inhoudp/1024/> (maart 2011).
- Polhuis, A.** (2005), 'Predikant wil hulp staken' (interview), in: *Trouw*, 9 februari 2005.
- Polhuis, A.** (2008): 'De vreemdeling als vijand?', in: *Ouderlingenblad*, 86 (2008) nr. 988; <www.polhuis.net/index.php/ph/inhoudp/1604/> (maart 2011).
- Post, S.** (2002): *Unlimited Love: What It Is and Why it Matters*; <www.unlimitedloveinstitute.org/publications/pdf/UL_What_and_Why.pdf> (maart 2011).
- Post, S.** (2008a): *It's Good to be Good: Health and the Generous Heart (January 2008)*, <www.unlimitedloveinstitute.org/publications/stephenpost-good-tobegood.pdf> (maart 2011).
- Post, S.** (2008b): *It's Good to be Good 2008: Health and Giving Annual Scientific Report (November 2008)*, <www.unlimitedloveinstitute.org/publications/pdf/Good_to_be_Good_2008.pdf> (maart 2011).
- Post, S.** (2009): *It's Good to be Good: Health and the Generous Heart (2009)*, <www.unlimitedloveinstitute.org/publications/pdf/Good_to_be_Good_2009.pdf> (maart 2011).
- Post, S.** (2011): *It's Good to be Good 2011: Fifth Annual Scientific Report on Health, Happiness and Helping Others*, <www.unlimitedloveinstitute.org/publications/pdf/Good_to_be_Good_2011.pdf> (maart 2011).
- Praktische Theologie** (1988/2): Themanummer 'Wegen van de kerk naar de samenleving'.
- Praktische Theologie** (1990/4): Themanummer 'Arbeid: een verborgen dimensie van het pastoraat?'.
- Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling** (1997): *Uitsluitend vrijwillig!? Maatschappelijk actief in vrijwilligerswerk*, Den Haag: RMO / Sdu.
- Ratzinger, J.** (1997): *Zout der aarde: christendom en katholieke kerk aan het einde van het millennium*, Baarn: Ten Have.
- Ricoeur, P.** (1990): *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P.** (1995): 'Love and Justice', in: *Philosophy and Social Criticism*, vol. 21, no. 5/6.
- Rijksen, H. / A. van Heijst** (1999): *Levensvragen in de hulpvraag. Een werkboek voor hulpverleners en pastores*, Budel: Damon.
- R.-K. Kerkgenootschap** (1991): *Algemeen Reglement voor het bestuur van een (inter)parochiële Caritas-instelling in de Nederlandse r.-k. kerkprovincie*, Utrecht: RKK.

- Roes, J.** / J. Schreurs (2002): *Midden in Limburg. Aspecten van een eeuw sociale werken door aalmoezeniers*, Roermond: Dienst Kerk en Samenleving.
- Roest H. de** (2010): *Een huis voor de ziel. Gedachten over de kerk voor binnen en buiten*, Zoetermeer: Meinema.
- Roy, R. de** / L. Spruit (1999): *De sociale kaart van het dekenaat Delfland. Een aanzet tot diaconaal beleid*, Den Haag: KASKI.
- Salemink, Th.** (1990), 'Honderd jaar katholieke sociale leer. Een derde weg tussen vrije markt en plansocialisme', in: *Tussen arbeid en kapitaal. Een eeuw katholiek en protestants sociaal denken*, DIKS Cahier XV, Aalsmeer / Amsterdam: Dabar / DISK
- Salemink, Th.** (1991): *Katholieke kritiek op het kapitalisme 1891-1991. Honderd jaar debat over vrije markt en verzorgingsstaat*, Amersfoort/Leuven: Acco.
- Santa Ana, J. de** (1981): *Goed nieuws voor de armen*, Kampen: Kok.
- Sar, J. van der** / T. Schoemaker (2003), *De Hofstad: een cadeautje aan de samenleving*, Utrecht: Stichting Oikos.
- Sar, J. van der** (2004) *Van Harte! Onderzoek naar het maatschappelijk rendement van de Protestantse Gemeente in Utrecht*, Utrecht: Oikos.
- Sar, J. van der** / R. Visser (2006): *Gratis en waardevol. Rol, positie en maatschappelijk rendement van migrantenkerken in Den Haag*, Utrecht: Oikos.
- Schäfer, G.** / Th. Strohm [Hg] (1998): *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologische Verständigung über den diakonische Auftrag*, Heidelberg: Winter.
- Scharmer, C. O.** (2007): *Theory U. Leading from the Future as it Emerges. The Social Technology of Presencing*, Cambridge: Sol.
- Scharmer, C. O.** (z.j.): *Addressing the blind spot of our time. An executive summary of the new book by Otto Scharmer Theory U: Leading from the Future as It Emerges*; <www.presencing.com/docs/publications/execsums/Theory_U_Exec_Summary.pdf> (maart 2011).
- Schibilsky, M.** [Hg] (1991), *Kursbuch Diakonie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Schillebeeckx, E.** (1977): *Gerechtigheid en liefde, genade en bevrijding*, Bloemendaal: Nelissen.
- Schillebeeckx, E.** (1989): *Mensen als verhaal van God*, Baarn: Nelissen.
- Schnabel, P.** [red.] (2004): *In het zicht van de toekomst. Sociaal en Cultureel Rapport 2004*, Den Haag: SCP.
- Scholten, R.** (1991): 'Bouwstenen voor een pastorale organisatieleer', in: *Praktische Theologie*, 1991/5.
- Schuilinga, M.** (2003): *God in de marge*, Antwerpen: Uitgeverij Halewijn.
- Schulte, R.** [Hg] (1980): *Leiturgia, Koinoia, Diakonia. Festschrift für Kardinal Franz König zum 75. Geburtstag*, Wien: Herder.
- Schulze G.** (1992): *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt / New York: Campus Verlag.
- Schuyt, Th.** [red.] (2001): *Geven in Nederland 2001. Het Tweejaarlijks Rapport over geven aan maatschappelijke en goede doelen. Onderzoek naar giften door individuen, huishoudens, fondsen en bedrijven, onderzoek naar vrijwilligerswerk*, Houten / Diegem: Bohm Stafleu Van Loghum.

- Schuyt, Th.** [red.] (2003): *Geven in Nederland 2003. Giften, Legaten, Sponsoring en Vrijwilligerswerk*, Houten/Diegem: Bohn Stafleu Van Lochem.
- Schuyt, Th.** / B. Gouwenberg [red.] (2005): *Geven in Nederland 2005. Giften, legaten, sponsoring en vrijwilligerswerk*, 's-Gravenhage: Elsevier.
- Schwarz, E.** e.a. (2004): *Helpen onder protest. Een handreiking voor kerkelijke, materiële hulpverlening*, Amsterdam / Utrecht: Wekgroep Arme Kant van Nederland/EVA / Kerk in Actie.
- Secretariaat Rooms-Katholiek Kerkgenootschap / Libreria Editrice Vaticana** (1995): *Katechismus van de Katholieke Kerk*, Baarn / Kampen: Gooi & Sticht / Intermedium.
- Senge, P.** / C. Otto Scharmer e.a. (2005): *Presence. An Exploration of Profound Chance in People, Organizations, and Society*, New York: Random House.
- Senge, P.** / C. O. Scharmer e.a. (z.j.), *Review and excerpts from Presence*, <www.emerging-leadership.com/downloads/Presence.pdf> (maart 2011).
- Sengers, E.** / B. Koet [red.] (2010): *Chesed, caritas, diaconie, zakaat. 'Zorg voor de naaste' in Jodendom, Christendom en Islam*, Delft: Eburon.
- Sennett, R.** (2000): *De flexibele mens. Psychogram van de moderne samenleving*, Amsterdam: Byblos.
- Siefer, G.** (1960): *Die Mission der Arbeiterpriester: Ergebnisse und Konsequenzen: ein Beitrag zum Thema: Kirche und Industriegesellschaft*, Essen: Driewer.
- Sobrinho, J.** (2008): 'The Coming Kingdom or God's Present Reign', in: *Concilium* 2008/3.
- Sölle, D.** (1979): *Sympathie. Gedachten over geloof en politiek*, Baarn: Ten Have.
- Sölle, D.** (1980): *Kies het leven*, Baarn: Ten Have.
- SoZaWe Rotterdam** (1998): *Haec libertatis ergo. Vrijwilligersbeleid in Rotterdam*, Rotterdam: SoZaWe.
- SoZaWe Rotterdam** (2007): *Duurzame inzet heeft de toekomst. Definitief concept 4 Voortgangsrapportage Tussenbalans vrijwilligersbeleid, versie oktober 2007*, Rotterdam: SoZaWe.
- Spee H.** / Ph. Cremers (1987): 'Een diakonale gemeenschap? Graag.... maar hoe?', in: *Praktische Theologie*, 1987/5.
- Spee, H.** (1992): *Diaconie. Een hartszaak. Op zoek naar profielverdieping voor diaconaat aan de basis van de geloofsgemeenschap*, Kampen: Kok.
- Speelman, W. M.** (2008): 'Bestemming en contemplatie: Een spirituele lezing van het dagelijks leven', in: *Tijdschrift voor Theologie*, 48(2008)2.
- Spek, J. van der** (2010): *De kramp voorbij. Theologische notities bij zending, presentie en kerk*, Gorinchem: Narratio.
- Spruit, L.** (2000), *De sociale kaart van het dekenaat Leiduin. Een aanzet tot diaconaal beleid*, Den Haag: KASKI.
- Spruit, L.** (2000), *De sociale kaart van het dekenaat Zuid-Holland Zuid. Een aanzet tot diaconaal beleid*, Den Haag: KASKI.
- Stam, Ch.** (2008): *The Church in Relation to the World*, Delft: Eburon.
- Steeg, L. ter** (2001): *De akker is de wereld. Maatschappelijk engagement van katholieken 1975 – 2000*, Budel: Damon.

- Steinkamp H.** (1985): *Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologische Theorie*, Freiburg: Herder.
- Steinkamp H.** (1994): *Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde*, Mainz: Grünewald.
- Stichting Buurtpastoraat Utrecht** (2009): *Nieuwsbrief – Nr. 1*, maart 2009.
- Stollberg, D.** (1991): "Kirche für andere' – Leidet die Diakonie an einem depressiven Syndrom? Thesen zu Theissen', in: Schibilsky 1991.
- Stoppels, S.** (1996): *Gastvrijheid. Het inloopcentrum als vorm van kerkelijke presentie*, Kampen: Kok.
- Strohm, Th.** [Hg] (1997): *Diakonie in Europa. Ein internationaler und ökumenischer Forschungsaustausch*, Heidelberg: HVA.
- Swaan, A. de** (2004): *Zorg en de staat. Welzijn, onderwijs en gezondheidszorg in Europa en de Verenigde Staten in de nieuwe tijd*, Amsterdam: Bakker.
- Taylor, Ch.** (2007a): *Bronnen van het zelf. De ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit*, Rotterdam: Lemniscaat.
- Taylor Ch.** (2007b): *A Secular Age*, Cambridge Mass. / London England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Temminck, M. – van Dijkhuizen / J.J.** Temminck (1997), *De naamborden, rouwborden en tekstborden in de Grote Kerk te Haarlem*, Haarlem: Vereniging Vrienden van de Grote of St. Bavokerk.
- Terpstra, M.** e.a. (2007): *Sterktes van nu, de kracht van 2015. Sterktes, zwaktes, kansen en bedreigingen voor vrijwillige inzet*, Utrecht: Movisie.
- Thomas Aquinas:** *Quaestiones Disputatae; Summa contra gentiles; Summa Theologiae*; <www.documentat catholicamnia.eu> (maart 2011).
- Thung M.** (1976): *The Precarious Organisation. Sociological Explorations of the Church's Mission and Structure*, The Hague / Paris: Mouton.
- Thung, M.** (1977): 'Een ander model voor een missionaire kerk; een organisatorische benadering', in: *Wereld en Zending* 7(1977)2.
- Thung, M.** (1990): 'Kerken miskennen hun middenveld', in: *Praktische Theologie* 1990/4.
- Todde, M.** / A. Pieri (1985) *Retto uso delle ricchezze nella tradizione patristica*, Milano: Edizioni Paoline.
- Tolsma, P.** (2008): *De interculturele parochie. Symposiumverslag*, Den Haag: Sint Agnesparochie – Parroquia Santa Inés (manuscript).
- Tongeren, P. van** (2003): *Deugdelijk leven. Een inleiding in de deugdedethiek*, Amsterdam: SUN.
- Tongeren, P. van** (2006): 'Competenties en communicatie inzake waarden in het onderwijs', in: *Reflexief*, jg. 5, themanummer 1, maart 2006.
- Touw, H.C.** (1946): *Het verzet der Hervormde Kerk. Deel 1: Geschiedenis van het kerkelijk verzet. Deel 2: Documenten van het kerkelijk verzet*, s Gravenhage: Boekencentrum.
- Tronto J.** (1993): *Moral Boundaries. A political Argument for a n Ethic of Care*, New York / London: Routledge.
- Tuin, L. van der** (1999): *Catechese en diaconie. Een empirisch onderzoek naar de effecten van milieucatechese op milieubewust handelen*, Tilburg: Tilburg University Press.

- Uhlhorn, G.** (1882): *Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche*, Stuttgart: Gundert.
- Valstar, P.** [red.] (2005): *Werven, begeleiden en uitzwaaien. Werkboek voor kerkelijk vrijwilligersbeleid*, Utrecht: Protestantse Kerk in Nederland van het tweede vaticaanse concilie', in: *Tijdschrift voor Theologie*, 46(2006)1
- Veldman, J.** (1998): *Project Bedrijfspastoraat. Een historisch en theologisch onderzoek naar een verantwoord spreken van de gelovige in de economie*, Kampen: Kok.
- Ven, J. van der** (1993) 'Katholieke kerk en katholicisme in historisch en empirisch perspectief', in: Peters 1993.
- Ven, J. van der** (1993): *Ecclesiology in context*, Kampen: Kok.
- Vercammen J.** (1997): *Identiteit in beraad. Theorie en praktijk van het parochieel identiteitsberaad in vier oud-katholieke parochies*, Baarn: Gooi & Sticht.
- Vermeer, H.** (2003a): 'Vrijwilligerswerk. Voorbeelden van vrijwilligerswerk vanuit levensbeschouwelijke verbanden', in: *Markant*, 2003/2.
- Vermeer, H.** (2003b): 'Levensbeschouwelijk vrijwilligerswerk. Een overzicht (2)', in: *Markant*, 2003/3.
- Vermeer, H. e.a.** (2007), *Over het goede handelen. Van sociaal charitatief werk tot maatschappelijke activering, presente professionele zorg en deugdzame vrijwillige inzet*, 's-Hertogenbosch: Actioma
- Vermeulen, F.** (1998): *Patronen van pastoraal leiderschap*, Baarn: Gooi en Sticht.
- Vintges, K.** (2003): *De terugkeer van het engagement*, Amsterdam: Boom.
- Vorstenbosch, J.** (2005): *Zorg. Een filosofische analyse*, Amsterdam: Nieuwezijds.
- Vosman, F.** (1997): *De orde van het geluk. Inleiding in de algemene moraaltheologie*, Baarn: Gooi & Sticht.
- Waaijman, K.** (2001²): *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*, Gent / Kampen: Carmelitana.
- Wal, J. van der** (1994): *Gerechtigheid, solidariteit en Rijk Gods: een studie naar thematiek, methode en doelstelling van het bisschoppelijk sociaal onderricht in elf geïndustrialiseerde landen 1961-1990*, Meppel: Krips Repro.
- Wal, J. van der** [red.] (1996): *De weekeraar en de graanboer. Over de relatie tussen moderne economie en hedendaagse theologie*, Baarn: Gooi en Sticht.
- Weick, K. E.** (1995): *Sensemaking in Organizations*, Thousand Oaks: Sage.
- Weick, K. E.** (2001): *Making Sense of the Organization*, Oxford: Blackwell.
- Well, H. van** (2008): *Dienst doen. Praktijkboek voor diakenen*, Kampen: Kok.
- Westphal, M.** (2008): 'Ricoeur's Hermeneutical Phenomenology of Religion', in: Kaplan 2008.
- Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid** (2003): *Waarden, normen en de last van het gedrag*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Wilbrink, I.** (1999): *Feiten & cijfers. Een overzicht van feiten, cijfers en ontwikkelingen over vrijwilligerswerk in Nederland*, Utrecht: NOV.
- Wissink, J.** (2003a): 'Een buurtpastor, een trainer en de BuurtBoys. Theologische notities bij een case-beschrijving van pastor Bas', in: Baart 2003.

- Wissink, J.** (2003b): 'Missie en diaconie: een pleidooi voor helderheid', in: *CMBR bericht nr. 15, CMC ComMuniCatie* 189, maart 2003.
- Wissink, J.** (2003c): *Thomas van Aquino. De actuele betekenis van zijn theologie. Een Inleiding*, Zoetermeer: Meinema.
- Wissink, J.** (2005a): *Het gezag van de Vrijwilliger*. Lezing bij gelegenheid van het Symposium Oude en Nieuwe Vrijwilligers, Utrecht: KTU/Luce, 3 juni 2005; <www.tilburguniversity.edu/nl/onderzoek/instituten-en-researchgroepen/luce-crc/teksten/pastoraat/2005-wissink.html> (maart 2011).
- Wissink, J.** (2005b): *Diaconiewetenschap in wording: hoever brengt het Handboek ons?* <www.disk-arbeidspastoraat.nl/diaconiewetenschap8.doc> (mei 2011).
- Wissink, J.** (2006a): 'Diaconie: geloof en samenleving', in: Crijns 2006.
- Wissink, J.** [red.] (2006b): *Toptheologen. Hoofdfiguren uit de theologie van vandaag*, Tiel: Lannoo.
- Wissink, J.** (2006c): *Wat moeten diakens in Gods naam doen? Enkele theologische notities bij de diakonale beleidskadernota van het Aartsbisdom Utrecht van 2005*. Inleiding op de Diocesane Diakendag 21 januari 2006; <www.diakenutrecht.nl/info.php?id=6> (maart 2011).
- Wissink, J.** (2010): *Zes diaconale grondwoorden uit de Bijbel over dienstbaarheid en bemiddeling*; <www.dkci-utrecht.nl/dl/wissink.doc> (maart 2011).
- Wolf, D. de** (2006): *Jezus in de Millinx. Woorden én daden in een Rotterdamse achterstandswijk*, Kampen: Kok.
- Wresinski, J.** (1984): *De armen zijn de Kerk. Gesprekken met Père Joseph Wresinski over de Vierde Wereld*, Antwerpen-Breda: Unistad.
- Zegveld, A.** [red.] (1974), *De wolk van niet-weten*, Nijmegen: Gottmer
- Zerfaß, R.** (1991): 'Des Evangelium gehört den Armen. Ökumenische Ressourcen diakonischer Arbeit', in: Schibilsky 1991.
- Zondag, H.** / J. Sanders / L. Spruit (2003): *Nieuwe impulsen aan het pastoraat*, Nijmegen: KASKI.
- Zuidgeest, J.** (1987): '(Parochiële) diaconie. Werkdocument LPO 27-29 november', in: *1-2-1 Informatiebulletin Special*, jaargang 15, 7 augustus 1987.
- Zuidgeest, J.** (1993): *Sociale vernieuwing & katholieken. Inventarisatie van de soorten vindplaatsen en de diverse typen van Sociale Vernieuwing-achtige activiteiten vanuit katholieke hoek*, 's-Hertogenbosch: KLVMA.
- Zuidgeest, J.** / H. Vermeer (1996), 'Pechvogels. De steun van diaconie, welzijnswerk en stadskantoor', in: *Een-twee-een Katern*, 24(1996)16.
- Zwart C.** (1977): *Gericht veranderen van organisaties. Theorie en praktijk van het begeleiden*, Rotterdam: Lemniscaat.

SUMMARY

Diakonia.

From foundational research to a plea for a diaconal mystagogy.

This study deals with *diakonia*, understood as the caring commitment for people in need such as performed by volunteers within or from a local faith community (specifically Roman Catholic parishes). In this context, I ask whether a clearer profile for a diaconal policy is both desirable and possible.

This issue was part of the 2004 *Ad Limina* report of the Dutch Bishops Conference but it remained unanswered at the time but also subsequently. The impulse to make this question the subject of my study must be found in a problematic development in both the conception and policy towards *diakonia* in the church. Faced with a significant decrease in the number of church members and an increasing marginalization of the church in society, the report opts for a concentration on the “core business” of the church. In it the *diakonia* is not - or only secondarily - valued as essential for a vital faith community.

Such a conception and policy regarding *diakonia* I consider problematic. In such a context *diakonia* is seen unilaterally as an external activity (an action ad extra) which is judged to flow from a prior, internally- acquired, spiritual vitality. It then becomes a moral outcome of a prior well-grounded and lived faith identity that has little to do with diaconal action. In such a situation, there is no – or a deficient - recognition that *diakonia* itself can contribute to spiritual vitality or to an authentic faith identity, and to a strengthening of ecclesial identity. The “potency” of *diakonia* to build up the church is hardly recognized. In accordance with the whole Christian tradition, did not Benedict XVI stress in *Deus caritas est*: “The Church’s deepest nature is expressed in her three-fold responsibility: of proclaiming the word of God (*kerygma-martyria*), celebrating the sacraments (*leitourgia*), and exercising the ministry of charity (*diakonia*). These duties presuppose each other and are inseparable” (25)? When *diakonia* becomes separated from the other responsibilities, not only will the church be diminished, but it also strengthens the separation between social engagement and spirituality. When this happens, a disservice is done to those who, in their love for the other, try to work for their fellow human beings in need.

Against this background and mindful of the diaconal work done by volunteers within and without local religious communities, I reformulate the issue of this study into the following question: How can people be so accompanied in their diaconal commitment that their experiences in this activity may gain in depth and that they may interpret this as a faith experience, i.e. as a way of encountering God which is as original and as essential in and for the life of the Church and the life of faith of Christians as the proclamation of God’s Word and the celebration of the sacraments?

To answer this question, I have followed a path that leads from a conception of the organization of *diakonia* in a faith community to a focus on the subjects of *diakonia* and finally to a reflection on the identity of *diakonia*. It is my hypothesis that in following this route, I will be able to provide a useful profile for a clearer diaconal policy for the benefit of those who do the diaconal work and for the local faith community / church as such.

The path which I follow in answer to the question of my study will consist of six stages. At each stage *diakonia* will be researched in a different way.

In Chapter 1, *Diakonia in question*, I examine the actual state of *diakonia* (specifically, in the Catholic Church in the Netherlands), its main problems and challenges. In order to provide an image of the factual, diaconal practice, the first chapter formulates a first pragmatic definition of *diakonia*. At the end of my exploration, I conclude that, given the state of affairs in *diakonia*, I must seek an answer to three questions. First, what is required for a proper organization of *diakonia* under the conditions of modern developments in church and society? The second chapter follows this up. Hence the second question: what can be done to find and commit (new) volunteers for diaconal work? This is dealt with in the third chapter. Finally, what is the substantive and normative vision of *diakonia* so that in light of faith, its intrinsic value for the faith community and for individuals can be acknowledged and lived as a way of encountering God? This is the content of the fourth, fifth and sixth chapter.

In Chapter 2, *Diakonia - well organized*, I ask what a well organized *diakonia* in faith communities looks like. After an analysis of a few important, relevant, recent developments, I present a "case study" which was part of an earlier research project on the promotion of parochial *diakonia* in the Diocese of Breda. In this research, I presented a very detailed organizational model. In the thesis I give an abbreviated version of it. This organizational model is based on a normative conceptual determination of *diakonia*. It is normative, because to ensure a 'good' organization of *diakonia*, it is necessary to determine beforehand what is a good *diakonia*. In reflecting on the underlying assumptions of the pragmatic definition of *diakonia*, given in Chapter 1, I arrive at a broader substantive description of *diakonia*. In light of this description I determine what constitutes "parochial *diakonia*".

In a critical evaluation of the case study and of its reception, I arrive at the following two findings. First, an organizational improvement of *diakonia* is necessary but falls short if due regard is not paid to the subjects (the volunteers) who are the real carriers of *diakonia* in and through the parishes. Second, an organizational improvement of *diakonia* depends totally on being clear about what we are actually organizing when we organize "*diakonia*". What emerged is that my earlier theological and substantive concept of *diakonia* was insufficiently clear and was hotly contested. It forced me to ask again: "What is *diakonia*?"

In Chapter 3, *Diakonia – borne by volunteers*, I take a look at what “due regard to the carriers of *diakonia*” might mean. I do so based on the question of what is fundamentally necessary in order for a *diakonia* borne by volunteers to thrive. In my answer I go back to my findings of previous research on possible scenarios for volunteerism at the level of ‘lived beliefs’ (view of life) and complement it with further research, making use of a number of relevant publications.

First, I take a look at “the work of volunteers” (after all, the *diakonia* we are speaking about is a form of voluntary work) and then at “lived belief” (because *diakonia* is a form of volunteering at the level of lived beliefs). We explore the meaning of these two terms (volunteering and lived beliefs), the developments within these two areas, and the dynamics and dimensions within them.

With the results of this research I then turn to some current reflections on developments in the area of secularization, religion and spirituality. In the end I arrive at the following conclusion: for *diakonia* to thrive it is essential that in the voluntary commitment to people in need one must respect its basic nature. This means that we must honor the commitment of the diaconal subjects and take to heart that their existential basic structure is a triadic relationship, characterized by an intrinsically religious transcendence.

The findings of this chapter lead me to the question of what outlook on *diakonia* is required to let the diaconal commitment to people in need to be honoured and promoted in accordance with its basic nature? The fourth and fifth chapters are dedicated to answer this question. I undertake a search for the reality that is hidden behind or in the word “*diakonia*.” It is a return to the basics. I will use the term “worship” as my guide.

In Chapter 4, *Diaconia – back to the basics I*, I explore the reality hidden behind the word “*diakonia*” by searching for the “sublime” in the “ordinary”. To that end, I consult some philosophical analyses of ordinary-human care, the formation of theories of presence, some empirical studies on “doing good”, and reflections on charity and on what is “religious”. Why? Because *diakonia* is after all in one way or another a form of care for people in need, a wanting to be present to a sufferer, in some way a ‘doing good’, an expression of charity, whether or not (explicitly) religiously motivated or appreciated.

Based on these studies and partly in discussion with them, I argue that all ‘ordinary-human’ care, presence, doing good, charity (regardless whether explicitly religious or Christian) is characterized by a dimension of ‘transcendence’. This transcendent dimension, I argue, has a structure of a tri-polar (triadic) relationship. This relationship, moreover, is basically concerned with the reception and transmission (or at least the expression) of the gift of authentic “life”. This gift can be further specified as a giving of the “surplus

of love". I further argue that this triadic relation is inherently religious. And finally I maintain that people in their "ordinary" caring love for the other in need both honor the neighbor as fundamentally lovable and honor themselves as people who live by the grace of love and thus offer religious worship to the source of love without which no one can live.

To complete the quest undertaken in this chapter, I clarify - by way of transition to the next, theological chapter - what is implied when the church honors and promotes *diakonia* as "worship." It would recognize basic human service not just as a commendable expression of an (only) human morality but as a tribute to the sublime, maintaining that the Sublime manifests itself in the ordinary. In this way it would honor *diakonia* as intrinsic, as belonging to the "core business" of the church - to its own delight. If it does not, then *diakonia* does not offer authentic worship.

In Chapter 5, *Diakonia - back to basics II*, I continue my quest for the reality that lurks behind the word *diakonia*, but this time from a theological perspective. I continue to look for the ordinary in the sublime, where "ordinary" stands for the loving service that we call *diakonia* and "the sublime" stands for the celebration, proclamation and service of God's gracious presence and work among people.

There are four stages to this quest. First, I discuss some more or less recent definitions and descriptions of *diakonia*. I am looking for what in it is and is not (explicitly) said, in order to determine what needs to be further explored. Then I discuss the implications of what Benedict XVI said in *Deus caritas est* about the inalienable, intrinsic relationship between proclamation, celebration and the service of love. What does this mean for our vision of *diakonia* and more specifically for the valuation of the subjects of *diakonia*? Then I raise the issue of the sacramental nature of *diakonia*. In light of the insights thus gained, I return once again to my earlier, broad concept of *diakonia*. I enter into the criticism voiced against this concept by the editors of *Handboek diaconiewetenschap* and present some second thoughts to the claims made by John N. Collins in his much discussed publications on '*diakonia*.'

At the end of the pathway followed in this chapter, I retake the word "worship" and maintain that *diakonia* is indeed authentic worship. Because simply as an expression of love - and not on the basis of a Christian motivation or as an ecclesiastical organization or an official blessing - *diakonia* is a sign and instrument of the presence and action of God's love among people: where there is charity and love, there is God, and, vice versa, where God is, there is charity and love. This broad view of *diakonia* is necessary so that the church can honor *diakonia* according to its deepest nature as an act of divine worship.

In Chapter 6, *Diakonia - a clearer profile of a diaconal policy*, I return to what I said in the Introduction about the aim of my study. There I said that I want-

ed to make a contribution to the way the Dutch Bishops Conference's Ad Limina report 2004 responded to this question. They asked whether a clearer profile of diaconal policy is desirable and possible. In the previous chapters it has become clear that such a policy is not only desirable but also necessary. If that is the case, we now ask whether and how such a more clearly profiled diaconal policy can come about.

To answer this question, I take as my first step the discussion of some text passages of the New Testament. They point us in the direction of 'mystagogy'. In the chapter I explore what is today understood by mystagogy and what it entails. In a third step, I report on how in recent studies *mystagogia* and *diakonia* are shown to be related through the use of the concept of 'mystagogical *diakonia*'. I examine the limits of this relation and propose an alternative concept for 'diaconal mystagogy'. In the fourth part, I try to operationalize this concept in a schema of "practicing diaconal mystagogy". I put forward a proposal consisting of three exercises: an exercise in living belief (a receptivity to truth, goodness and beauty); an exercise in spirituality (receptivity to the hidden source); an exercise in worship (receptivity to the Giver).

To conclude this chapter and the whole study, I propose a theological vision which would indeed allow *diakonia* to be honored and promoted in ecclesial self-understanding as worship, a service of God-encounter which is as essential for becoming church, as constitutive for the church, as *leiturgia* and *kerugma/martyria*.

In the Epilogue, on the basis of an example from the church's life, I illustrate (it is an illustration, not a "proof") that the pathway put forward by my hypothesis and the practice of diaconal *mystagogia*, proposed at the end of the pathway, although theoretically drawn but not empirically tested, is not just a more or less "visionary" theoretical exercise but is validated in practice. I tell the story of how one parish, in a journey from darkness, arrived at a clearly profiled diaconal policy, which is not only well organized but is experienced by the faith community as indeed belonging to its core business, for the benefit of its needy, and in honor of God, and, as such, to its own joy, an enrichment of its celebrations and a deepening of its proclamation.

Tr. John van den Hengel

