

... ALS DE MENS DIE NAAST JE IS

THEOLOGISCH DENKEN OVER ZORG EN ZORGEN

... AS THE ONE NEXT TO YOU

THINKING ABOUT CARE THEOLOGICALLY

(with a summary in English)

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Protestantse Theologische Universiteit te Amsterdam – Groningen,
op gezag van de rector, prof. dr. P.M. Wisse,
ingevolge het besluit van het college voor promoties
in het openbaar te verdedigen te [plaats]
op [dag voluit geschreven, datum, maand voluit geschreven en jaar] om [tijd met tussen uren en minuten
een punt, bijvoorbeeld 12.45] uur

door

DIRK MAARTEN DE JONG

geboren op 1 november 1955 te Alblasterdam

Promotor: Prof. Dr. R.H. Reeling Brouwer (PThU)
Tweede promotor: Prof. Dr. E.P.N.M. Borgman (Tilburg University)
Co-promotor: Dr. P. Dronkers (Universiteit voor Humanistiek)

Inhoud

Aanleiding: gevonden in het ziekenhuis.....	7
DEEL I	11
INLEIDING EN VRAAGSTELLING	11
Hoofdstuk 1	12
Theologische ethiek en zorgethiek: verkenning.....	12
1.1 Theologie en zorg	12
1.1.1 Ter oriëntatie, mijn positie in het vak	12
1.1.2 Contouren van Barths theologische ethiek	14
1.1.3 Enkele theologische visies op zorg.....	18
1.2 Contouren van zorgethiek.....	22
1.2.1 Verkenning	22
1.2.2 Oorsprong: feminisme.....	24
1.2.3 Tronto's definitie en de fasen van zorg.....	26
1.2.4 Agenda's voor de toekomst volgens Tronto en Vosman	27
1.3 Vraagstelling en verdere indeling van deze studie.....	28
Hoofdstuk 2	30
Zorgethiek	30
2.1 Zorgethiek in Nederland.....	30
2.1.1 Inleiding	30
2.1.2 Het begin	30
2.1.3 Kenmerkend voor zorgethiek in Nederland	32
2.2 'Zorgen' en naastenliefde (Joan Tronto, Annelies van Heijst, Frits de Lange, Andries Baart)	35
2.2.1 Zorg.....	35
2.2.2 Liefde	37
2.2.3 Het motief om lief te hebben.....	39
2.2.4 Zorg en presentie.....	42
2.3 Fasen – of aspecten – van het zorgen	44
2.3.1 'Zorg hebben om' en behoeften opmerken (Annelies van Heijst).....	44
2.3.2 'Zorgen dat' en professie (Annelies van Heijst, Andries Baart en Annemarie Mol).....	46
2.3.3 'Zorg verlenen': offer en zelfopoffering (Annelies van Heijst en Inge van Nistelrooij)	48
2.3.4 'Zorg ontvangen': hachelijk vertrouwen (Annelies van Heijst en Frits de Lange)	50
2.3.5 'Samen zorgen': solidariteit (Selma Sevenhuijsen)	52
2.4 Relevantie voor de theologie	54
2.4.1 Vragen aan de theologie	54

2.4.2 Waar zijn we nu?	55
DEEL II	57
MOTIEVEN	57
Hoofdstuk 3	58
Barths ethiek van de naaste	58
3.1 Doel en werkwijze van dit hoofdstuk	58
3.2 De ontwikkeling van Barths denken over 'naaste' tot 1935	59
3.2.1 De naaste als vraag en als crisis	59
3.2.2 Jezus Christus is onze naaste	63
3.3 'Lectio' van Kirchliche Dogmatik § 18: Het leven van Gods kinderen	65
3.3.1 Situering in het eerste deel van de <i>KD</i>	65
3.3.2 Lezing van §18.1: De mens als dader van het woord (p. 397-408)	68
3.3.3 Lezing van §18.2: De liefde tot God (p. 408-442)	71
3.3.4 Lezing van §18.3: De lof aan God (p. 442-504)	77
3.4 Nogmaals de gelijkenis uit Lucas 10,25-37	93
3.4.1 Context: Jezus' verhouding tot God en tot zijn leerlingen	93
3.4.2 Verwijzende woorden	95
3.4.3 Het gesprek als geheel	101
3.4.4 Conclusies voor de interpretatie	102
3.5 Relevantie	103
3.5.1 De naaste als 'gestalte van Gods barmhartigheid'	103
3.5.2 Het vervolg van deze studie	105
DEEL III	107
EEN GESPREK TUSSEN THEOLOGIE EN ZORGETHIEK	107
Hoofdstuk 4	108
Zorgethiek en theologie als metgezellen	108
Theologische reflectie op thema's uit de zorgethiek	108
4.1 Doel en opzet van dit hoofdstuk	108
4.2 Parallele interventies	109
4.2.1 Een kritische inbreng	110
4.2.2 Praktijk	110
4.2.3 Het verdrongene	110
4.2.4 Verbindingen	111
4.2.5 Relaties, deugden	111
4.2.6 Principes	112
4.2.7 Moreel beraad, gemeenteberaad	112

4.3 Theologische vragen.....	113
4.3.1 God die zorgt: welke God?	113
4.3.2 Leed en lijden	114
4.3.3 Christus en het offer: de weg van Jezus Christus	115
4.3.4 Mens-zijn: mensen die zorgen	115
4.3.5 Ethiek: hoe liefde werkt	116
4.4 Zorgen: daden van God en mensen	116
4.4.1. De zorgende God	116
4.4.2 Mensen die zorgen	119
4.5 Aspecten van zorg	123
4.5.1 Ontvangen en delen	123
4.5.2 Opmerkzaam zijn.....	125
4.5.3 Gave.....	127
4.5.4 Zorgen als professie.....	129
4.5.5 Samen zorgen, presentie en politiek.....	131
4.6 Metgezellen en hun onderscheid.....	133
Hoofdstuk 5	135
Theologie van de zorg	135
Elementen voor een theologische visie op zorg en zorgen.....	135
5.1 Doel en opzet van dit hoofdstuk	136
5.2 Naastenliefde als praxis.....	136
5.2.1 Ricoeur over naaste en medemens.....	136
5.2.2 De mens die naast je is.....	138
5.3 Waar we onze naaste kunnen ontmoeten.....	138
5.3.1 De naaste is iemand die iets schenkt	139
5.3.2 De naaste is iemand die iets vraagt.....	140
5.3.3 De naaste is iemand die uitdaagt tot verandering	141
5.4 De naaste als kern van de theologie	141
5.4.1 De weldaad van de naaste: over verzoening	141
5.4.2 De naaste van meet af aan: over schepping	143
5.4.3 De verwachting van de naaste: eschatologie	144
5.5 Mensen in zorgrelaties	146
5.5.1 Acceptatie: ontvangen gaat voor – <i>de naaste ontvangen</i>	146
5.5.2 Participatie: presentie als deelgenootschap – <i>de naaste worden</i>	147
5.5.3 Interactie: geen vaste verhoudingen – <i>de naaste verwachten</i>	149
5.5.4 Inspiratie: ik geef omdat ... – <i>de naaste willen zijn</i>	150

5.6 Gestalten van zorg in de maatschappij	151
5.6.1 Gemeente zijn in de spanning van 'idealisme' en 'realisme'	151
5.6.2 Acceptatie: afhankelijk zijn (tegen 'neoliberalisme') – <i>de naaste ontvangen</i>	153
5.6.3 Participatie: deelgenootschap (solidariteit) – <i>de naaste worden</i>	154
5.6.4 Interactie: geven en ontvangen (en migratie, democratie) – <i>de naaste verwachten</i>	155
5.6.5 Inspiratie (en strategie) – <i>de naaste willen zijn</i>	156
5.7 Antwoord op de hoofdvraag	157
Ter afronding: theologie van de geestelijke verzorging	158
Acceptatie: een geestelijk verzorger is medebetroffene	159
Participatie: een geestelijk verzorger is solidaire participant	160
Interactie: een geestelijk verzorger in de wisseling van posities	161
Inspiratie: een geestelijk verzorger is verkenners en gids	162
SAMENVATTING	164
Thema.....	164
Opzet	165
Achtergrond en bedoeling.....	167
SUMMARY	168
Subject.....	168
Outline	169
Background and purpose	171
Geraadpleegde literatuur	172
Register van namen.....	182
Curriculum vitae	185
persoonlijke gegevens.....	185
opleiding.....	185
werk.....	185

Aanleiding: gevonden in het ziekenhuis

WIE IS DE GAST?

Je mag dan gastgever zijn als ziekenhuis, als zorgverlener betreed je soms de fysieke, emotionele of psychische wereld van de patiënt en dan ben jij bij hem of haar te gast.

Paul van der Ven¹

Gedurende een aantal jaren ben ik werkzaam geweest als geestelijk verzorger in Ziekenhuis Rivierenland in Tiel. Het was een relatief klein ziekenhuis, zo'n 250 bedden met ongeveer 1100 personeelsleden: artsen, verpleegkundigen, medisch psychologen en maatschappelijk werkers, paramedici maar ook schoonmakers, mensen van de maaltijdvoorziening en de receptie, managers, bestuurders, personeels-, communicatie-, secretariaats- en ICT-medewerkers, en een honderdtal vrijwilligers.

Als geestelijk verzorger had ik verschillende taken. Niet alleen was ik pastor, gesprekspartner en vertrouwenspersoon voor patiënten en medewerkers, ik nam ook deel aan moreel beraad en discussies over het ziekenhuisbeleid. In de begeleiding van patiënten werkte ik zij aan zij met het medisch maatschappelijk werk en de medisch psychologen. De samenwerking leverde ook de vraag op naar het specifieke van geestelijke verzorging ten opzichte van het werk van anderen die geleerd hebben goed te luisteren naar anderen en aan wie de tijd vergund was dat ook werkelijk te doen. En is er dan ook nog een aparte rol weggelegd voor theologisch opgeleide geestelijk verzorgers zoals ik, in vergelijking met geestelijk verzorgers met een andere levensbeschouwelijke achtergrond?

Op de zondagen waren er kerkelijke vieringen. Daar konden mijn theologische vaardigheden en mijn ambtelijke zending als predikant tot hun recht komen. Maar wat was door de week mijn specifieke theologische bijdrage aan de zorg? Maakte het uit dat ik theoloog was en predikant? En daardoor kwam ik op de vraag wat theologie te bieden heeft, niet alleen aan mijn beroep als geestelijk verzorger maar ook meer fundamenteel aan 'care' en 'cure'. Wat betekent een ziekenhuis in het licht van het Evangelie?

Op ethisch terrein rezen dit soort vragen ook. Meestal is ethiek in een medisch centrum 'medische ethiek': vraagstukken op het terrein van het levenseinde, de autonomie van patiënten, de verdeling van schaarse middelen en tijd, en dergelijke.² Mijn ethische vorming vanuit de theologie, aangevuld met een gerichte opleiding, bood de mogelijkheden om moreel beraad te organiseren en te leiden, verschillende perspectieven in een bepaalde casus te onderzoeken en te verwoorden en actief deel te nemen aan de medisch-ethische commissie. Het was een ethiek van goede redenen in dialoog gezocht en besproken, in plaats van simpele keuzen op grond van efficiency, gewoonte of paternalisme.

Maar soms waren meer fundamentele noties van belang, zoals gastvrijheid, goede zorg, relaties en een dialogisch gericht-zijn op de betrokken personen, hun geschiedenis, hun context. Dan kwam er

¹ Paul van der Ven was mijn naaste collega als geestelijk verzorger in Ziekenhuis Rivierenland tussen 2002 en 2015; de thematiek van dit onderzoek is niet alleen ontsproten aan 'mijn' werkzaamheden en reflecties, maar ook aan onze samenwerking en gedeelde inspiratie.

² Bijvoorbeeld H. ten Have, R. H. J. ter Meulen, en E. van Leeuwen, *Leerboek medische ethiek*, 4^{de} druk (Houten: Bohn Stafleu van Loghum, 2013). Klassiek standaardwerk is L. Beauchamp and J.F. Childress, *Principles of biomedical Ethics* (7e editie, Oxford UP, 2012).

zicht op thema's als reciprociteit, machtsverhoudingen, geven en ontvangen, het onderscheid tussen patiënt en klant – of tussen 'onze patiënten' en 'onze verzekerden' in de discussie tussen ziekenhuisbestuur en zorgverzekeraar. Christelijke en andere levensbeschouwelijke tradities speelden dan mee en waren soms vindplaatsen van blikverruimende visies, mits vertaald in breed verstaanbare termen.³ Op dit fundamentele niveau van de ethiek – of misschien wel fenomenologie of antropologie, ik kom daar nog op terug – kwam ik in aanraking met de zorgethiek.

Zorgethiek heeft een veel bredere oriëntatie dan alleen medische zorg.⁴ Zorgethici onderzoeken op welke wijze zorgen de kern uitmaakt van onze samenleving en hoe het mogelijk is dat zorgen zo vaak nagenoeg onzichtbaar is en veelal wordt ondergewaardeerd, verstopt achter grenzen van de privésfeer of van anonimiteit, en ook, als het wel zichtbaar is, vaak onderbetaald wordt (bijv. in de schoonmaakbranche). Zorgethiek is een breed veld van onderzoek, discussie en theorieontwikkeling, maar wel met een aantal gemeenschappelijke aandachtspunten zoals afhankelijkheidsrelaties en de verantwoordelijkheid die deze met zich meebrengen, wederzijdsheid in geven en ontvangen, lichamelijke, maatschappelijke arrangementen en de daarin zichtbare machtsverhoudingen. Zorgethiek is op weg om een zelfstandige discipline te worden binnen de sociale filosofie, wereldwijd, en in ons land met name binnen de Universiteit voor Humanistiek.⁵ Zorgethiek biedt nu al oriëntatie bij de opleiding en begeleiding van maatschappelijk werkenden, verpleegkundigen en artsen, en helpt hen hun eigen motieven te verhelderen, te reflecteren op de zorg die ze geven en wat die zorg met hen zelf doet.⁶

Theologische ethiek, en in het bijzonder die in de traditie van Karl Barth, heeft als kernbegrip verantwoordelijkheid, letterlijk als een antwoord.⁷ Gods genadig handelen in Jezus Christus, in Gods verbond met Israël, in de schepping van hemel en aarde en in de belofte van Gods toekomst, heeft invloed op ons leven. Een leven van dankbaarheid en gehoorzaamheid, waarin Gods omgang met mensen een overeenkomstige levenswijze van ons vraagt en oproept.⁸ In de anderen die we ontmoeten, kunnen we onze naasten treffen en het liefhebben van onze naasten is wat de Torah en Jezus zelf ons voorhouden.

Er zijn treffende parallellen tussen Barths fundament onder de theologische ethiek en de inzet van de zorgethiek. Bij beide vindt het nadenken over het goede handelen zijn basis in een specifieke praktijk, beide erkennen het belang van relaties voor het mens-zijn, in onderscheid met een individualistische

³ Een prachtig voorbeeld met het oog op palliatieve zorg bood Carlo Leget, *Ruimte om te sterven. Een weg voor zieken, naasten en zorgverleners* (Tielt: Lannoo, 2003).

⁴ Om die reden gebruik ik de woorden zorgen en zorg door elkaar. Zorg kan immers worden opgevat als de sector in onze samenleving waarin cliënten of patiënten individueel hulp ontvangen ('de zorg'). Zorgen maakt duidelijk dat het mij hier niet om een deelgebied gaat maar om een praktijk op allerlei maatschappelijke niveaus, van het opvangen van een vluchteling tot internationale beleidsdiscussies en van het voeden van een huisdier tot het bestrijden van de opwarming van de aarde.

⁵ Vakgroep zorgethiek UvH, "Zorgethiek", geraadpleegd 10 dec 2020, <https://www.zorgethiek.nu/utrechtse-zorgethici-werken-visie-nader-uit>. Carlo Leget, Inge van Nistelrooij, en Merel Visse, "Beyond demarcation: Care ethics as an interdisciplinary field of inquiry", *Nursing Ethics* 26, nr. 1 (2019): 17–25. We duiden de Universiteit voor Humanistiek verder ook aan met de afkorting UvH.

⁶ Invloedrijk is bijvoorbeeld Inge van Nistelrooij, *Basisboek zorgethiek*, herz ed (Berne Educatie, 2022).

⁷ Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik II/2 (1942)*, 5de ed. (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1974), 607–9. Vgl. G.H. ter Schegget, *Volmacht in onmacht. Over de roeping van de christelijke gemeente in de politiek* (Baarn: Ten Have, 1988), 28, 31.

⁸ Gerald McKenny, *The Analogy of Grace. Karl Barth's Moral Theology* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2010). Gerald McKenny, "Ethics", in *The Oxford Handbook of Karl Barth*, red. Paul Dafydd Jones en Paul T. Nimmo (Oxford, 2019), 482–95, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199689781.013.31>.

antropologie, beide ontkennen de prioriteit van abstracte principes of deugden boven de werkelijkheid van de ontmoeting. Van beide kan gesteld worden dat ze de ethiek – voor zover ze deze term van toepassing verklaren – bouwen op een bredere basis van antropologie of wellicht zelfs ontologie. En waar Barth de identificatie bestrijdt van naastenliefde met de eisen die structuren als familie, gezamenlijke geschiedenis of het behoren tot een bepaald volk (in de jaren dertig van de vorige eeuw!) stellen, waarschuwt zorgethicus Joan Tronto voor de gevaren van paternalisme en van het zich bij het onderzoek beperken tot wat er zichtbaar is vanuit de eigen maatschappelijke positie ('parochialism').⁹

Hierna zal blijken dat de definitie van zorgen die gebruikt wordt in de zorgethiek¹⁰ en de fasen in de zorg die zorgethici onderkennen¹¹ theologische associaties oproepen en zo een heuristische functie kunnen vervullen voor de theologische bezinning. Zorgen, en in het bijzonder 'menslievende zorg', zoals de Nederlandse zorgethicus Annelies van Heijst die bepleit,¹² kan worden opgevat als een interpretatie van naastenliefde en kan eveneens gebruikt worden als een beknopte omschrijving van Gods eigen wezen. De fasen van zorgen en de bijbehorende morele waarden zoals Joan Tronto die omschrijft, kunnen aanduidingen zijn van Gods omgang met zijn volk en met de mensheid.¹³ Ze kunnen ook zinvolle beschrijvingen zijn van Jezus' omgang met mensen en ze kunnen – zoals te verwachten – de structuur aangeven van de naastenliefde zoals die gestalte krijgt in het handelen van de barmhartige Samaritaan in Jezus' gelijkenis.¹⁴

Verschillen zijn er ook. Bijvoorbeeld wanneer Barth bezwaar aantekent tegen wat hij noemt idealisme bij het vaststellen wie de naaste is. Niet de hele mensheid is mijn naaste, schrijft hij in zijn uitleg van die gelijkenis, een uitleg die in deze studie een belangrijke plaats inneemt.¹⁵ Zou zorgethiek dan in zijn ogen een vorm van idealisme zijn, waarin ieder ander mijn naaste is, en waarin het onze opdracht zou zijn om (samen met God) de wereld te verbeteren – wat Barth eveneens weerspreekt? Een ander onderscheid zien we wanneer Barth de veronderstelde opdracht tot zelfliefde afwijst, die wel wordt gelezen in het gebod je naaste lief te hebben 'als jezelf'.¹⁶ Bij sommige zorgethici wordt een feministische kritiek op een ideologie van zelfontkenning onderbouwd door 'als jezelf' zo te interpreteren.¹⁷

Omgekeerd waarschuwt Annelies van Heijst voor de verdeeldheid die ontstaat als niet de praktijk leidend is maar levensbeschouwelijke argumenten onvertaald blijven en zo een gemeenschappelijke

⁹ Joan C. Tronto, "Ethics of care: Present and new directions", in *Moral Boundaries Redrawn [Ethics of Care Vol. 3]*, red. Gert Olthuis, Helen Kohlen, en Jorma Heier (Leuven: Peeters, 2014), 215–28.

¹⁰ Joan C. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* (New York and London: Routledge, 1993), 101–8.

¹¹ Joan C. Tronto, "There is an alternative: homines curans and the limits of neoliberalism", *International Journal of Care and Caring* 1, nr. 1 (2017): 27–43.

¹² Annelies van Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit* (Kampen: Klement, 2005).

¹³ Hoewel de verdenking van pelagianisme zou kunnen opkomen als 'samen zorgen' letterlijk wordt opgevat en niet wordt gezien in het licht van de verkiezing in Jezus Christus.

¹⁴ Jan Delhaas, "De barmhartige Samaritaan en de zorg" (Leiden: preek in de studenteneklesia, 2019).

¹⁵ Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/2 (1938)*, 472; Barth, *Church Dogmatics Doctrine of the Word of God, Vol. 2 (sections 13-24)*, 429, 430.

¹⁶ Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/2 (1938)*, 499; Barth, *Church Dogmatics Doctrine of the Word of God, Vol. 2 (sections 13-24)*, 452.

¹⁷ Frits de Lange, *Loving later life. An ethics of aging* (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Co., 2015), 37–41.

inzet voor menslievende zorg bemoeilijken.¹⁸ Er liggen dus theologische en ethische mogelijkheden en vragen, opgekomen uit mijn praktijk van theoloog en geestelijk verzorger in de zorg. Deze vragen bepalen de richting van de studie die na deze opmaat volgt.

¹⁸ Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 15v.

DEEL I

INLEIDING EN VRAAGSTELLING

Hoofdstuk 1

Theologische ethiek en zorgethiek: verkenning

1.1 Theologie en zorg

In deze studie beweeg ik mij in de discipline van de theologische ethiek. Ik onderzoek in welke zin ze een bijdrage kan leveren aan het denken over zorg in onze samenleving en in het bijzonder aan de gezondheidszorg. En ik doe een poging die bijdrage te formuleren, tegen de achtergrond van de zorgethiek.

1.1.1 Ter oriëntatie, mijn positie in het vak

Theologische ethiek en theologie bestaan niet in het algemeen, er zijn invalshoeken, posities, tradities en scholen. Daarom eerst een korte plaatsbepaling.

Onder theologie versta ik in deze studie de systematische doordenking van het wonder dat God spreekt en met dat spreken de wereld vernieuwt. Gods spreken is creatief, bewogen en vol belofte. Het roept mensen tevoorschijn, helpt overeind, zet aan tot nieuwe daden van verzoening en bevrijding. Die sprekende, roepende God is zelf aanspreekbaar, hoort wie om hulp roept of bevrijding, wil aan de gegeven belofte herinnerd worden. Dit uitgangspunt verraadt dat ik daarin zelf betrokken ben, deelgenoot van een gemeenschap van mensen die het wagen elkaar, zichzelf en de wereld te bezien als 'van God'. Systematische doordenking is bijdragen aan de gezamenlijke poging in hedendaagse woorden en in een zekere samenhang te zeggen wat je beluisterd hebt en waar je voor staat. Deel van die systematische doordenking van het wonder is ook de theologische ethiek. Immers, het spreken van God is aanspraak, roeping die om respons vraagt. Het is protest tegen onrecht, uitdaging tot verandering en belofte van wat onmogelijk lijkt. Het is liefde die tot een antwoord in woord en daad uitnodigt.

Deze inzet in de theologie begint in de kern, bij het initiatief van God dat voorafgaat aan mijn of onze participatie of afwijzing. Dat heeft het voor mij mogelijk gemaakt met een open blik naar mezelf en naar anderen te kijken en naar de prachtige en verschrikkelijke dingen die mensen doen met elkaar en met de aarde. Voordat we onszelf als gelovige of ongelovige, als dader of slachtoffer verstaan is er een woedende sympathie die naar ons uitgaat.¹⁹ Hoe onmogelijk het ook is deze inzet te verankeren of te verantwoorden, deze hachelijke en kostbare zekerheid relateert de grenzen tussen mensen en geeft perspectief op echte ontmoeting en gedeelde ervaring.

Zo kon ik in mijn beroep als geestelijk verzorger zonder betweterigheid of morele zelfoverschatting theoloog en ethicus zijn, meedenken met beroepsbeoefenaren in het ziekenhuis over de druk waaronder ze moeten werken en die betrekkingen schaadt, over ongelijke machtsverhoudingen en beloningen en over de plaats van medische zorg in de samenleving en de wereld. En ik ontdekte met anderen hoe oprechte betrokkenheid die hart en ziel van de zorg is, gewaarborgd kan worden en vruchtbaar kan zijn.²⁰

¹⁹ Vgl. Roger Burggraave, *Ethiek & passie. Over de radicaliteit van het christelijk engagement* (Tielt: Lannoo, 2000), 202, 210, 218.

²⁰ Andries Baart, "Een bevredigende relatie tot het leven helpen ontwikkelen. Over deugdelijke geestelijke verzorging", *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 8, nr. 36 (2005): 30v. "Geestelijke verzorging is niet slechts een zorggevend instantie onder de zorgaanbieders, ze is naar eigen roeping ook een bewaker van goede zorg. (...) Geestelijke verzorging is minder in beslag genomen door de vraag hoe zorg goed gegeven wordt dan door de

Wij verstaan Gods spreken niet in een directe zin. God is verborgen en Gods spreken is bemiddeld door mensen die van dit wonder verhalen: te beginnen bij Mozes en de profeten, de dichters en de wijzen van Israël. Hun geschriften van ooit spreken nog steeds. Ze vertellen van de Naam, Gods kritische trouw en liefdevolle omgang met zijn volk. Ze verwoorden visioenen van een aarde voor alle mensen. Van deze God zou geen sprake zijn zonder het getuigenis van Israël.

Het Evangelie vertelt dat Gods spreken vlees en bloed is geworden in Jezus, het wonder in eigen persoon. Jezus' leven is daadwerkelijke liefde met name voor wie er ogenschijnlijk niet toe doen. Aan zijn lijden en sterven werd duidelijk dat ook afwijzing Gods liefde niet tenietdoet en Gods spreken niet stuit. Jezus' stem is blijven klinken, zijn dood was geen einde maar een ander begin.

Leerlingen van Hem gaven de verhalen van Israël en de tradities over Hem in zijn Geest door aan joden en heidenen. Zijn Geest, dat is Gods actuele spreken als ontroering en bezieling. Mensen vormden in die Geest van Jezus gemeenschappen die naar Hem genoemd zijn: gedeeld gebed, gedeeld leven, gedeelde lasten, gedeeld geloof. Ze zijn wereldwijd verbreid geraakt, vormen het zichtbare en onzichtbare weefsel van de kerk. Die Geest brengt – daarbinnen en daarbuiten – mensen in beweging om voor anderen te leven. Gods spreken schept geschiedenis tot en met bevrijdende daden en verrassende verhalen van vandaag.

Die traditie is – onder meer – tastbaar geworden in de gezondheidszorg als gezamenlijk ondernomen aandacht voor wie door lichamelijke of geestelijke tegenslag getroffen zijn. Aandacht in de vele vormen van behandeling, verpleging en begeleiding. In die zin is de zorg zelf een werking van de Geest van God, die mensen ook buiten de directe werkingssfeer van het Evangelie inspireert. Die inspiratie kon ik bij mijn werk in de zorg erkennen en benoemen zonder pogingen tot annexatie, want de wind waait waarheen hij wil. Zo kon ik als theoloog en predikant algemeen geestelijk verzorger in een zorginstelling zijn, 'klinisch theoloog' zoals we het ooit hebben genoemd.

Zondags voorgaan in een viering, in verbondenheid met de plaatselijke gemeenten, de verhalen beluisteren en brood en wijn delen met patiënten en gasten die van harte deelnemen aan de kerkdienst, en alle dagen vertrouwenspersoon zijn voor patiënten en professionals zonder me te hoeven bekommeren om een expliciet gedeeld geloof. Zo kon ik ook mijn eigen geloof en ongelooft relativeren en soms de genade ervaren van ons leven gedragen te weten door Gods nabijheid.

Voor de systematische doordenking van het wonder ga ik daarom in deze studie – behalve bij zorgerthici en filosofen – te rade bij die theologen die Gods spreken belichaamd zien in Jezus Christus, geboekstaafd in de Bijbel en die ermee rekenen dat zijn Geest telkens weer mensen in beweging brengt. Zij houden gepaste afstand van benaderingen die God – als was God niet verborgen – in meer directe zin menen aan te treffen in de werkelijkheid of de menselijke ervaring. Voor de ethiek betekent dat: op zoek zijn naar manieren van doen die in de lijn van de Bijbelse geschriften en in gesprek met tijdgenoten binnen en buiten de kerk een adequaat antwoord zijn op het spreken van God. Zo kan onderzocht worden of en zo ja hoe die manieren van doen in onze tijd en cultuur gepraktiseerd worden, hoe ze gestimuleerd kunnen worden en hoe ze ook door ons kunnen worden toegepast.

Deze beschrijving wijst op zich niet naar één specifieke theologische school of benadering. Theologie kan echter niet beoefend worden als vrij zwevende vorm van intellectuele arbeid. Theologie staat in verbinding met de kerkelijke praktijk van een liturgische en confessionele traditie – en uiteraard ook

kwestie wat in gegeven omstandigheden goed[e] zorg zou zijn. (...) [G]eestelijke verzorging verkeert *principieel* in de positie om de discussie over zorg op een metaniveau aan te gaan en heeft ook de *opdracht* daartoe." [cursivering van mij ddj]

van een specifieke maatschappelijke en historische positie. De schrijver van deze studie is thuis in een protestantse theologische en kerkelijke context, met name zoals die sinds de eerste decennia van de vorige eeuw gestalte heeft gekregen in de dialectische theologie, waarin aanvankelijk de Zwitserse theoloog Karl Barth (1886-1968) de meest prominente was. Kenmerkend voor zijn theologie waren concentratie op de Bijbel en de daarin verwoorde werkelijkheid van God, politieke betrokkenheid ten behoeve van wie het meest te lijden hebben van de machtsverhoudingen, en het gesprek met de kerk van alle eeuwen en alle plaatsen. Die benadering werd van het begin af aan gekritiseerd en gecorrigeerd, vanaf de tweede helft van de vorige eeuw onder andere door nieuwe aandacht voor het jodendom, door het feminisme, door de oecumenische dialoog en door een voortdurende studie naar de Bijbelse bronnen van de theologie. Er is verbinding met de gemeente die dankbaar Gods initiatief-van-liefde viert en daadwerkelijk hoop koestert voor de wereld. En deze theologie is in voortdurend gesprek met de cultuur en de samenleving waarin de gemeente een kleine maar sprekende minderheid is.

Deze invalshoek maakt het mogelijk zondag en alledag te verbinden, exegese en dogmatiek, kerk en cultuur. Hij geeft me de vrijheid telkens te hopen op nieuw inzicht bij de lezing van de Bijbelse geschriften en met een goed geweten deel te nemen aan de ontmoeting van verschillende (christelijke en anderszins religieuze) tradities. Hij prikkelt me om niet te verzanden in een statische vorm van geloof en niet te versomberen in het zicht van de marginalisering van de kerk in onze samenleving. En intellectueel biedt hij me een enorm scala aan interpretaties en discussies dat mijn theologische nieuwsgierigheid voedt.

Deze studie wil vanuit die invalshoek bijdragen aan de theologische ethiek. In het geschetste kader is ze in die zin ethiek dat ze – haar theologische reflectie steeds hernemend – het ethische debat in de samenleving beluistert, ervan leert en eraan bijdraagt. Ze rekent ermee dat ook daarin God zich niet onbetuigd laat en beseft hoezeer ze het gesprek met alle mensen nodig heeft om Gods spreken in onze eigen context te verstaan en te verwoorden, op hoop van zegen. Ze maakt zich met anderen druk om wat er strijdig is met de belofte van Gods rijk en de menselijkheid van Christus. Ze draagt waar mogelijk bij aan wat naar Gods bedoelingen verwijst.

De vorm waarin de theologische ethiek zich presenteert is de dialoog, in concreto: deelname aan wetenschappelijke discussie, moreel beraad op allerlei niveaus en publieke meningsvorming. Of ze gehoor vindt, hangt om te beginnen af van de mate waarin ze luistert naar anderen, naar wat er aan de orde is aan vragen en mogelijke antwoorden, en naar haar eigen bronnen. Vervolgens hangt het op gang komen van de dialoog af van de taal die ze vindt om datgene te berde te brengen wat haar in het bijzonder beweegt. In de hoop op de Geest die haar inspireert maar niet aan haar gebonden is, rekent ze erop altijd anderen te vinden met wie ze zich verbonden weet in de zoektocht naar een leefbare wereld.

1.1.2 Contouren van Barths theologische ethiek

Barths theologische ethiek die we nu wat nader zullen verkennen, is in zijn rijpe gestalte ingebed in de dogmatiek, die naar zijn opvatting de taak heeft de kerk terug te roepen naar het horen van de Schrift en uit te dagen tot een helder getuigenis in woord en daad. Dat leidt tot een concentratie en een verbreding.

Concentratie doordat de Bijbelse stemmen in hun samenhang ook in de ethiek beluisterd worden. Daarmee brengt Barth binnen de reformatische traditie ogenschijnlijk niets nieuws, maar door de wijze waarop doet hij dat wel degelijk. Gods spreken krijgt bij Barth voorrang, waarbij hij dat spreken typeert als evangelie en wet en niet omgekeerd. De indicatief van Gods genade gaat in Barths interpretatie voor de imperatief van Gods gebod uit. Ethiek in die zin denkt dus vanuit de

kernboodschap van de Bijbel, vanuit God die zich openbaart. Gods liefde en recht roepen op tot liefde en recht.

De *verbreding* vindt plaats doordat zowel de indicatief als de imperatief op de hele aarde betrekking heeft. Dat is de strekking van Gods verbond met Israël, *pars pro toto* voor alle volken, en van de dood en opstanding van Jezus Christus, die alle mensen aangaat. Dat laten ook de scheppingstradities zien en de visioenen van Gods rijk, 'een nieuwe hemel en een nieuwe aarde waar gerechtigheid woont'. Er geldt dus geen *primair* onderscheid tussen gelovigen en ongelovigen. Dat relativeert een 'christelijke' ethiek die zich in haar bezinning en conclusies zou beperken tot een speciaal deel van de mensheid, en die dan ook – heel anders dan Barth - eenkennig zou zijn in de keuze van gesprekspartners. Theologische ethiek is erop uit met alle mensen samen te zoeken naar wat naar haar inzicht beantwoordt aan Gods initiatief en vooruitwijst naar Gods koningschap.

Om Barths ethiek nu al enigszins te typeren maak ik gebruik van het werk van G.H. ter Schegget (1927-2001). Hij was van 1981 tot 1992 kerkelijk hoogleraar in Leiden, met als opdracht christelijke ethiek. Hij was sterk door Barth beïnvloed en voor ons onderzoek kan zijn interpretatie van diens theologische ethiek relevant blijken als voorbeeld van herlezing in een andere context.²¹

In de inleiding van zijn studie *Theologie en ideologie* formuleert Ter Schegget de taken van dogmatiek en ethiek als volgt: "Zo een Woordtheologie (...) waakt in haar dogmatiek tegen het onder menselijke regie nemen van het woord van God en in haar ethiek tegen het verlenen van goddelijk gezag aan menselijke woorden." Dat maakt deze theologische ethiek kritisch. En elders: "Dit houdt in dat de ethiek niet kan worden beoefend, tenzij in het kader van een kritische dogmatiek, waarin de werkelijkheid en haar beweging, de mens en zijn maatschappelijke verhoudingen worden gezet in het licht van de belofte en het gebod van God. Conclusie: dogmatiek en ethiek zijn twee kanten van één zaak."²²

In *Volmacht in onmacht*²³ schetst hij het probleem van de ethiek na de Verlichting als de tegenstelling tussen enerzijds het private, de innerlijkheid van de morele overtuiging, en anderzijds de eigenwettelijkheid van de maatschappelijke structuren en wetenschappelijke ontwikkelingen. Die tegenstelling leidt tot vervreemding. Het ethisch subject waant zich vrij om te kiezen maar die vrijheid is illusoir. De christelijke ethiek heeft in dat dilemma vaak gekozen voor oplossingen die de tweedeling bevestigen, bijvoorbeeld door het geweten of het geloof als onaantastbaar innerlijk los te maken van de maatschappelijke positie en verantwoordelijkheid. Er komt dan geen ethisch debat op gang. Het is echter de taak van de theologische ethiek "de burgerlijke ambivalentie te overwinnen". Ter Schegget wil daarom in de lijn van Barth vanaf de basis anders werken, vanuit de confrontatie met Gods openbaring. "De God van de Bijbel verstoort het kennen van goed en kwaad." Er is niet eerst de menselijke autonomie als een gegeven. We worden ter verantwoording geroepen doordat

²¹ Een uitwerking van theologische ethiek als kritische bezinning in en voor de gemeente biedt Ter Schegget in publicaties als *Het moreel van de gemeente. Essays over de ethiek van Paulus volgens Romeinen 12 en 13* (Baarn: Ten Have, 1985), *Het innigst engagement. Het Onze Vader als zucht* (Baarn: Ten Have, 1991) en *Vrijheid door gehoorzaamheid. Over de Tien Woorden voor onze tijd* (Baarn: Ten Have, 1995). Hij verantwoordt zijn werkwijze in "Liefde en gerechtigheid (afscheidscollege)", in *De zucht naar vrijheid. Ter Schegget doordacht*, red. A. van de Beek, M. den Dulk, en G.G. de Kruijf (Baarn: Ten Have, 1992), 25–36. Ter Schegget heeft zich ook met enkele destijds urgente medisch-ethische vraagstukken beziggehouden zoals biotechnologie, orgaandonatie en de euthanasiewet. Dat zou gezien kunnen worden als voorbeeld van de door hem beschreven werkwijze van de theologische ethiek. De analyse daarvan valt buiten de vraagstelling van ons onderzoek.

²² G.H. ter Schegget, *Theologie en ideologie. Een aanzet tot verantwoordelijk theologiseren onder vervreemdende maatschappelijke verhoudingen*. (Baarn: Ten Have, 1981), 8; 144.

²³ G.H. ter Schegget, *Volmacht in onmacht. Over de roeping van de christelijke gemeente in de politiek* (Baarn: Ten Have, 1988), 23–36, citaten op 32.

Christus zich vereenzelvigd met de slachtoffers en uitgestotenen in onze maatschappelijke orde. En zo worden we pas subject. Ethiek is dan als gemeente van Christus, in diens spoor, zoeken wat nu dienstig is om te doen en kritisch vragen stellen bij alle gebruikelijke antwoorden. Daartoe moeten maatschappelijke verschijnselen in het licht van het Evangelie en in het perspectief van Gods komende rijk worden geanalyseerd met alle beschikbare middelen, op zoek naar handelingsperspectieven en naar analogieën van Gods bevrijdend handelen. De Bijbel is geen leverancier van richtlijnen. Het zoeken gaat vanuit het concrete van de Bijbelse geboden en hun contexten naar de concrete hedendaagse problematiek. Deze theologische ethiek werkt niet normatief (vanuit principes of met het oog op deugden) maar vragend. Antwoorden geeft de theologische ethiek niet: antwoord kan alleen het handelen zelf zijn, in gehoorzaamheid. Voor Ter Schegget is – ook weer in lijn met Barth – de christologie bepalend. Daarin wordt immers doordacht hoe Gods werkelijkheid bevrijdend en vol belofte deelneemt aan de reële materiële maatschappelijke verhoudingen (“het woord is vlees geworden en heeft onder ons gewoond”).²⁴ Voor de ethiek impliceert dat een grondige confrontatie met de machtsverhoudingen waarin we ons bevinden, niet van buiten- of bovenaf maar als participant.²⁵ In het derde hoofdstuk van *Volmacht in onmacht* verdiept Ter Schegget zich expliciet in Barths politieke ethiek, in discussie met opvattingen van de Nederlandse ethicus en theoloog H.M. Kuitert (1924-2017), met name diens *Alles is politiek maar politiek is niet alles* (1985). Kuitert achtte een specifieke theologische ethiek overbodig en kritiseerde bij zijn tijdgenoten (en bij Barth) een kerkelijke neiging macht te willen uitoefenen. Ter Schegget noemt Barths visie wel theocratisch, maar dan juist niet in de zin van een kerkelijke overheersing. Hij spreekt van “een theocratie van het getuigenis en de pro-existentie der gemeente (niet van haar machtsbegeren).” Het is dus de gemeente die in woord en daad, in wat ze zegt en in hoe ze leeft, een nieuw perspectief kan openen voor de samenleving.²⁶ Theologische ethiek is geen poging iets aan anderen op te leggen, maar een prikkelende bijdrage aan maatschappelijke discussies. “Er is dus geen reden om theologische ethiek op politiek en sociaal gebied op te geven.”²⁷ Elders heeft Ter Schegget Barths theologische ethiek met een term die Barth ook zelf gebruikt,²⁸ getypeerd als een ‘storing’ en deze in gesprek met andere theologen en filosofen uitgewerkt als een *vragende* ethiek die de wereld, de opvattingen over recht, vrede en vrijheid beziet in het licht van de profetische en evangelische boodschap. Die vragende ethiek vraagt allereerst naar het handelen van

²⁴ Schegget, *Theologie en ideologie. Een aanzet tot verantwoordelijk theologiseren onder vervreemdende maatschappelijke verhoudingen.*, 142vv; G.H. ter Schegget, *Het lied van de Mensenzoon. Studie over de Christuspsalm in Filippenzen 2:6-11*, 1975.

²⁵ We zullen in deze studie onderzoeken of een analoge benadering aan te treffen is in de zorgethiek waar die ontspringt aan de confrontatie van de onmacht en macht van vrouwen (Ruddick), aan de maatschappelijke miskennen en het levensbelang van zorg (Tronto), aan de verbintenis met wie niet gehoord (Gilligan) en niet gezien worden in het publieke discours (Vosman) en in het algemeen aan de omstreden praxis van het zorgen (Van Heijst).

²⁶ In zijn afscheidscollege beroept Ter Schegget zich op dit punt op Stanley Hauerwas en indirect op MacIntyre: G.H. ter Schegget, “Liefde en gerechtigheid (afcheidscollege)”, in *De zucht naar vrijheid. Ter Schegget doordacht*, red. A. van de Beek, M. den Dulk, en G.G. de Kruijf (Baarn: Ten Have, 1992), 32. Gemeente en geloof hebben “zowel methodologische als sociaal-ethische betekenis”.

²⁷ Schegget, *Volmacht in onmacht. Over de roeping van de christelijke gemeente in de politiek*, 193–243. Citaten op 238 resp. 240.

²⁸ Bijvoorbeeld in de *Römerbrief*, waar ‘de grote storing’ de titel is van Barths bespreking van het ‘ethische’ deel van de brief aan de Romeinen, Rom 12,1-15,13. Karl Barth, *De brief aan de Romeinen, vertaald door Mark Wildschut*, red. Kees van der Kooij, Arie Spijkerboer, en Katja Tolstaja (Amsterdam: Boom, 2008), 404.

de gemeente, en stelt van daaruit ook vragen aan de ethiek in het algemeen. Dat laatste gebeurt zonder betweterij en zonder eigen alternatief.²⁹

Over de wijze waarop die roeping dan praktisch gestalte zou moeten krijgen gaat G.G. de Kruijf (1952–2013) in. Hij bespeurt echter bij Barth een theocratisch denken dat zich niet goed laat inpassen in een democratische discussie. Hij bepleit daarom een dubbele reflectie, tweemaal denken: enerzijds binnen de christelijke gemeente en anderzijds ten behoeve van het gesprek in de samenleving; en dat laatste zonder waarheidsclaims op tafel te leggen of getuigenispolitiek te bedrijven.³⁰ Ik kom op deze discussie terug in het vijfde hoofdstuk van deze studie.³¹ Dit alles is naar mijn overtuiging namelijk van overeenkomstige toepassing op de manier waarop theologische ethiek kan nadenken over zorg met zorgethiek als gesprekspartner. Of en zo ja hoe dat in alle bescheidenheid en toch constructief gestalte kan krijgen, zonder vermeend moreel bezit en met onmiskenbare relevantie, zal in het verloop van ons onderzoek moeten blijken.³²

Mijn uitgangspunt in deze studie is een paragraaf uit het eerste deel van Barths hoofdwerk *Die kirchliche Dogmatik* (het eerste deel verscheen in 1932, het laatste in 1967; in het vervolg vaak aangeduid als *KD*). Dit inleidende hoofddeel (“band”) heeft als titel ‘De leer van Gods woord’. Barth bespreekt hier de vraag hoe theologie aan haar inhoud komt en te werk gaat. En daarbij is die inhoud ook meteen aan de orde. Het gaat om de dynamiek van Gods spreken. Zo opent Barth het hele veld van de kerkelijke ‘leer’ dat in de volgende hoofddelen over God, de schepping, de verzoening en de verlossing zou worden uitgewerkt. In al die hoofddelen zou ook een onderdeel expliciet aan ethiek worden gewijd. Het hoofddeel over de verzoening is echter niet afgekomen en aan het deel over de verlossing is niet eens begonnen. Daardoor zijn de ethische onderdelen behalve in de godsleer en de scheppingsleer niet volledig (of zelfs helemaal niet) uitgewerkt.

Voor mij is van belang dat paragraaf 18, omdat het deel uitmaakt van dat nog niet onderverdeelde stuk uit de *KD*, gelezen kan worden als Barths grondleggende tekst voor de theologische ethiek: hoe God door de Geest ons mensen aanspreekt en in beweging zet. De uitwerking en concretisering volgt in de latere delen wanneer de verschillende loci van de dogmatiek en de daarmee samenhangende ethische vragen worden besproken.³³ Dat alles geldt ongeacht het feit dat Barth in zijn werkwijze de thema’s en aspecten steeds vervlecht en in de loop van de jaren bepaald niet zonder ontdekkingen en koerswijzigingen heeft doorgewerkt. In paragraaf 18 behandelt Barth het leven van de gemeente in het kader van de werking van de heilige Geest. Daarbij is de samenvatting van de wet in het dubbele gebod van de liefde tot God en de naaste het belangrijkste Bijbelse uitgangspunt. In zijn bespreking staat de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan (Lucas 10,25-37) centraal.

²⁹ Schegget, “Liefde en gerechtigheid (afscheidscollege)”, 33, 34. De vraag die in dit afscheidscollege gesteld wordt, is die van de plaatsvervangende liefde die het discours van de gerechtigheid onderbouwt en op spanning zet. “[De gerechtigheid] moet gestoord worden door de vraag die de gemeente door haar zijn stelt: is het u werkelijk ernst met de justitia socialis?”.

³⁰ G.G. de Kruijf, *Waakzaam en nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie* (Baarn: Ten Have, 1994), 178–230.

³¹ In 5.6.4

³² Waakzaam, nuchter maar niet zonder te zoeken naar analogieën van Gods barmhartigheid. Vgl. Wilken Veen, “Bespreking G.G. de Kruijf, Waakzaam en nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie”, *Om het levende Woord* 5 (1995): 141–43.

³³ Ter Schegget wees in zijn dissertatie op een derde dimensie in de ethiek die bij Barth vanwege het onvoltooid karakter niet in de *KD* te vinden is maar wel in diens ethiekcolleges in Göttingen en Bonn uit 1928. Ter Schegget reconstrueert daarmee het eschatologische element in de theologische ethiek. Mensen worden aangesproken als schepsels van God, als zusters en broers van Christus én als burgers van de wereld die komen zal. G.H. ter Schegget, *Het beroep op de stad der toekomst. Ethiek van de revolutie*, 3^e druk (Haarlem: De Erven F. Bohn N.V., 1972), 79–89. Diezelfde trinitarische benadering vinden we ook in McKenny, “Ethics”.

De stelling die hij na een inleidende verkenning poneert en die de genoemde paragraaf in de *KD* karakteriseert, gaat over de vraag wie nu eigenlijk de naaste is, die ik zou moeten liefhebben. Verrassenderwijze is dat volgens Barth noch degene die van mij afhankelijk is – of in het bijzonder degene die een beroep op mij doet, noch in het algemeen ieder ander. Mijn naaste, zegt Barth, is degene die ten opzichte van mij Gods barmhartigheid belichaamt, in zijn woorden: “De oorspronkelijke en eigenlijke figuur van de naaste is dat deze tegenover ons de drager en vertegenwoordiger is van Gods *barmhartigheid*”.³⁴ Deze stelling intrigeert en ze is het uitgangspunt geworden voor deze studie.

1.1.3 Enkele theologische visies op zorg

Op welke manier heeft een theologische ethiek – in bovenstaande zin georiënteerd op de Bijbel en gericht op de samenleving – ook iets bij te dragen aan de bezinning op zorg? Die vraag kan beperkt en breed gesteld worden, afhankelijk van het gehanteerde begrip zorg. We kunnen daarin globaal drie sporen onderscheiden.

Zorg kan worden opgevat als *gezondheidszorg*. Dan is de theologische ethiek als bijdrage aan de medische ethiek vaak aan de orde van de dag, waar het gaat om vragen over begin en einde van het leven, over de onrechtvaardige verdeling van gezondheidszorg in de wereld, en over allerlei actuele en minder actuele ethische dilemma's. Dit kan zijn in het klein van een instelling of een persoonlijk beraad tot aan grote maatschappelijke kwesties. Zorg kan ook worden opgevat als de *zorgsector* waarin naast het medische ook allerlei maatschappelijke begeleiding en hulpverlening gerekend kan worden. Dan is de theologie minder prominent in beeld maar zijn er wel degelijk ook relevante en maatschappijkritische bijdragen. Bijvoorbeeld waar het gaat om de plaats van mensen met een handicap in de samenleving, mechanismen van uitsluiting en bevoogding, reflectie op en stimulans van kerkelijke activiteiten. Hier is te denken aan de theologie van het diaconaat. Zorg kan ten slotte ook heel breed worden opgevat als *zorgen*, een cruciaal aspect van menselijk samenleven. Dan komt theologische ethiek vooral in beeld als bijdrage aan de sociale ethiek voor zover ze nadenkt over sociale verhoudingen en maatschappelijke vragen. Dan gaat het om kerk en samenleving en om oecumene als kerkelijke bijdrage aan een bewoonbare wereld.

De vragen die mij tot deze studie inspireren, kwamen op in de gezondheidszorg, maar die kan het beste gezien worden als onderdeel van de zorgsector en ingebed in de samenleving, nationaal en wereldwijd, waarin zorgen cruciaal is en hachelijk. In die zin lopen de drie sporen parallel en zijn er ook onderweg wissels. Ik bespreek nu enkele hedendaagse theologische benaderingen die voor onze verdere bezinning relevant zijn omdat ze ieder op eigen wijze het begrip zorg ter sprake brengen.

Op het eerste spoor levert de Britse ethicus Robin Gill³⁵ een indrukwekkend voorbeeld van een theologische bijdrage aan de gezondheidszorg. Hij heeft onderzocht welke waarden vanuit de christelijke ethiek ingebracht kunnen worden in de hedendaagse 'seculiere' medische ethiek en op welke manier dat zou kunnen. Een zinvolle bijdrage zou de morele discussie moeten aanvullen, verdiepen en soms uitdagen, maar zonder de claim van een exclusief beter inzicht. Er moet goed

³⁴ Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/2 (1938)*, 459. "Die ursprüngliche und eigentliche Gestalt des Nächsten ist die, daß er uns gegenüber der Träger und Vertreter der göttlichen *Barmherzigkeit* ist." (curs. Barth)

³⁵ Robin Gill, "Health Care, Jesus and the Church", *Ecclesiology* 1, nr. 1 (2004): 37–55, <https://doi.org/10.1177/174413660400100102>; Robin Gill, *Health Care and Christian Ethics* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006). Gill, priester in de Anglicaanse Kerk, was toen hoogleraar moderne theologie aan de universiteit van Kent.

geluisterd en samengewerkt worden met deskundigen op medisch en filosofisch terrein.³⁶ Maar dan kan een christelijke deugdethiek, met name een die is geïnformeerd door het verhaal van Jezus, van betekenis zijn: “(...) bring *critical depth and parameters, as well as moral motivation*, to health care ethics (...).”³⁷

De gangbare medische ethiek die werkt met de principes van Beauchamp en Childress – weldoen, niet schaden, respect voor de autonomie van de patiënt, rechtvaardige verdeling – is naar Gills overtuiging ‘te dun’.³⁸ Aan de hand van MacIntyre, Taylor en Hare had hij al aangetoond dat een verdieping vanuit de levensbeschouwelijke tradities onmisbaar is in onze seculiere en pluriforme samenleving, en dat blijkt ook uit de dilemma’s binnen de medische ethiek. Zo had MacIntyre betoogd dat de hedendaagse ethiek faalt waar het gaat om het vinden van een gezamenlijke morele oriëntatie. Hijzelf zocht die in de herwaardering van de deugdethiek.³⁹ Gill ontleent nu aan de terugkerende patronen in Jezus’ optreden in de synoptische genezingsverhalen vier deugden: compassie, zorg, geloof (of vertrouwen) en nederigheid. Hij gebruikt voor die afleiding een kwalitatieve analyse als in empirisch onderzoek in de sociale wetenschappen. Hij signaleert dat de deugden van zorg en compassie behalve in Jezus’ eigen optreden ook een rol spelen in de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan in Luc 10.⁴⁰ Compassie, het onmiddellijk reageren op iemands nood, en zorg, adequaat en kundig handelen, zijn beide nodig. De genoemde vier deugden dragen dus bij aan een meer complete, ‘dikkere’ ethiek van de gezondheidszorg. Gill bespreekt vervolgens enkele wereldwijde medisch-ethische kwesties (abortus, levensbeëindiging op verzoek, HIV/AIDS, religie en gezondheid, schaarste) met behulp van zijn gewonnen inzichten.

Ook de Duitse theoloog Günter Thomas doet onderzoek naar ziekte en gezondheid, vanuit een op de Bijbel georiënteerde systematische benadering, die tegelijk de culturele en maatschappelijke aspecten van de gezondheidszorg aan de orde stelt.⁴¹ Zijn werk is onderdeel van het door hem en William Schweiker gestarte project *Enhancing Life*. Daarin onderzoeken medici, juristen, historici, sociologen, filosofen en theologen hoe hedendaagse ontwikkelingen in technologie en wetenschap het leven bedreigen maar ook zouden kunnen bevorderen.

Thomas toont aan hoe theologische reflectie ethische debatten kan verhelderen. Hij formuleert en evalueert in interdisciplinair gesprek vanuit de theologie de bestaande veelheid van visies op eindigheid en benoemt dilemma’s uit de medische praktijk. Dan komt ook de vraag 'wie is mijn naaste' naar boven als hij naar aanleiding van de coronacrisis signaleert hoe daarin de natuurlijke gemeenschappen (staten) hun waarde bewijzen en hun plaats opeisen, maar daarmee schuldig worden aan uitsluiting van anderen. Dat was in 2020 acuut toen de Bondsrepubliek een

³⁶ "Even if theologians are suspicious at times of the depth, critical parameters or motivation of some of their secular colleagues, they have no privileged access to moral discernment (...)." Gill, *Health Care and Christian Ethics*, 57.

³⁷ Gill, 57 {cursivering van mij, ddj}.

³⁸ Gill, 210–14.

³⁹ Diens pleidooi, o.a. verwoord in *After Virtue* uit 1981, heeft veel navolging gevonden, bijvoorbeeld bij Stanley Hauerwas.

⁴⁰ Gill, *Health Care and Christian Ethics*, 129vv.

⁴¹ Günter Thomas, "Krankheit und menschliche Endlichkeit. Eine systematisch-theologische Skizze medizinischer Anthropologie", in *Religion und Krankheit*, red. Gregor Etzelmüller en Annette Weissenrieder (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010), 293–315; Günter Thomas, "Krankheit als Manifestation menschlicher Endlichkeit. Theologische Optionen zwischen Widerstand und Ergebung", in *Endliches Leben. Interdisziplinäre Zugänge zum Phänomen der Krankheit*, red. Markus Höffner, Stephan Schaede, en Günter Thomas (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 161–92; Günter Thomas, "Theology in the Shadow of the Corona Crisis / Gott ist zielstrebig (I-V) Theologie im Schatten der Corona-Krise", *Cursor / Zeitzeichen*, 2020, <https://doi.org/10.21428/fb61f6aa.7fb2004b>.

exportverbod instelde van mondkmaskers en andere persoonlijke beschermingsmaterialen. "In the corona crisis, however, (...) the Church must send out unambiguous and extravagant signals of boundary-transcending care."

Thomas onderzoekt omgekeerd welke theologische vragen in de beleving van artsen en patiënten opgeroepen worden door ziekte, in verzet en overgave. "Die Theologie (...) konzentriert sich - auf eigener Weise indirekt vorgehend - auf die Arbeit am Gottes- und Menschenbild, wie es über formative Texte die Frömmigkeit und die Erfahrungswelten mit prägt."⁴² Thomas houdt vast aan een realistische acceptatie van de eindigheid, waarbij Jezus Christus ruimte biedt voor hoop. Verzet tegen ziekte is gegrond op de overgave aan Gods belofte, en hoeft dus niet tot krampachtigheid te leiden. "Ein angemessener Widerstand gegen lebenszerstörende Krankheit wird die gegenwärtigen realen Möglichkeiten der Medizin in Anspruch nehmen, und doch allen Widerstand gegen die Lebenszerstörung in Gottes Verheißung einer Erlösung der Schöpfung begründet sehen."⁴³ Bij Thomas is de systematische theologie behalve op de kerk ook op de maatschappij gericht. Dat hoort bij een kerkelijke theologie. Zo ziet hij de zorgsector zelf, waarin de kerk van oudsher een belangrijke organiserende en stimulerende rol heeft gehad, naast kerkelijke architectuur en de bemoeienis met het recht, als een publieke uiting van geloof.⁴⁴ Wel waarschuwt hij tegen kerkelijke zelfoverschatting die terecht weerstand oproept, zoals wanneer de grote diaconale instellingen ook meegaan in het marktdenken van de zorgsector.⁴⁵ Alleen een kerk die zich concentreert op het getuigen van geloof, liefde en hoop heeft de samenleving werkelijk iets te bieden: een verwijzing naar de Levende. Geloof dat God aanroept om de nood, liefde die in eenvoud werkzaam is, hoop die uitziet naar Gods koningschap dat de wereld verandert.

Een conceptuele reflectie op theologie en zorg biedt de Amerikaanse filosoof Nicholas Wolterstorff.⁴⁶ Al eerder had hij gepubliceerd over rechtvaardigheid. In *Justice in Love* verzet hij zich tegen een concept van liefde dat liefde en gerechtigheid uiteenhoudt. De door Wolterstorff zo genoemde 'agapisten' doen dat. Zijn stelling is dat liefde niet alleen het welzijn van de ander om niet zoekt (*benevolence*), maar ook de ander wil geven wat haar toekomt. Dat laatste hoort bij het begrip gerechtigheid zoals hij dat interpreteert: erkenning (*due respect*). Wolterstorff ziet zijn opvatting ook terug in de Bijbel. "New Testament agape joins seeking to promote a person's good with seeking to secure due respect for her worth; it seeks both as ends in themselves."⁴⁷ Dan is de scheiding tussen liefde en recht, waarbij liefde pas echt is als ze de grenzen van het recht overschrijdt, niet vol te houden. Onder 'agapisten' rekent hij behalve Kierkegaard en Nygren ook Reinhold Niebuhr en Karl Barth. Wolterstorff gebruikt het begrip zorg (*care*) als omschrijving van zijn eigen bredere opvatting van liefde. "Care combines seeking to enhance someone's flourishing with seeking to secure their

⁴² Thomas, "Krankheit als Manifestation menschlicher Endlichkeit. Theologische Optionen zwischen Widerstand und Ergebung", 164 Anm 7.

⁴³ Thomas, 188.

⁴⁴ Günter Thomas, "Public Theologies - A systematic typology with reference to their functions, forms and perspectives", in *Living Theology. Essays presented to Dirk J. Smit on his sixtieth birthday*, red. Len Hansen, Nico Koopman, en Robert Vosloo (Wellington, S.A.: Bible Media, 2011), 536-53; Günter Thomas, "Care, Stone, and Law. Three Symbolic Forms of Non-discursive Public Theology", in *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology. Proceedings from the Bamberg Conference 23.-26.06.2011*, red. Heinrich Bedford-Strohm, Florian Höhne, en Tobias Reitmeier, Theologie Zürich and Münster: Lit Verlag, 2013), 301-20.

⁴⁵ Günter Thomas, *Im Weltabenteuer Gottes leben. Impulse zur Verantwortung für die Kirche* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020), 318v; Rinse Reeling Brouwer, "De theologische veronderstellingen van kerkelijk beleid. Over een essay van Günter Thomas", <https://www.rinsereelingbrouwer.nl>, 2021.

⁴⁶ Nicholas Wolterstorff, *Justice in Love* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2011).

⁴⁷ Wolterstorff, 93.

just treatment”⁴⁸ Hij laat de zorgethiek als aparte benadering in de ethiek terzijde, ook al doordat hij het daadwerkelijk zorgen (*caring for*) buiten beschouwing laat en zijn analyse beperkt tot het concept zorg als het goede voorhebben met een ander (*care about*).

Wolterstorff besteedt uitgebreid aandacht aan Jezus' leer die de gerechtigheid als billijkheid overschrijdt (vijandsliefde; geen verzet tegen het kwade). Is dat dan geen voorbeeld van het door hem afgewezen agapisme? Hij interpreteert deze aansporingen echter als hyperbolen. Die drukken steeds dezelfde oproep uit tot doorbreking van de reciprociteitscode, de gulden regel, niet alleen de negatieve versie ('Wat gij niet wilt dat u geschiedt doe dat ook een ander niet') maar ook de positieve ('En gelijk gij wilt dat u de mensen doen, doet gij hun evenzo' (Luc 6,31)). Wolterstorff leest het doorbreken van de positieve reciprociteitscode in het Evangelie waar Jezus aanraadt om niet uit te zijn op wederdienst (Luc 14,12-14). Het evenwicht van geven om te ontvangen moet juist doorbroken worden.⁴⁹ Het doorbreken van de negatief geformuleerde reciprociteitscode past hij toe op het strafrecht. Natuurlijk wil niemand straf krijgen. Maar zou straffen daarom altijd verkeerd zijn? Rechtvaardig straffen kan wel degelijk in liefde geschieden als het uiteindelijk het goede voor de dader beoogt. De gulden regel is dus naar Wolterstorffs overtuiging geen juiste beschrijving van gerechtigheid. Gerechtigheid dient zo opgevat te worden dat welwillendheid (*benevolence*) en gerechtigheid (*justice*) samen dezelfde grondslag hebben: liefde, opgevat als zorg (*care*).

De genoemde benaderingen laten de relevantie zien van een theologische ethiek die zich op verschillende manieren op de Bijbel oriënteert en zich op eigen wijze mengt in respectievelijk de medische, sociale en meta-ethiek.

Een benadering als van Gill kan helpen wanneer wij ons in concrete medisch-ethische kwesties begeven en biedt ook een – wellicht wat al te directe – manier om Bijbelse gegevens productief te vertalen in ethische begrippen. Het spoor van Thomas zou goed kunnen helpen bij het vanuit de theologie meedenken in de zorgethiek, in een multidisciplinaire aanpak. De analyses van Wolterstorff verwijzen vooral ook terug naar de filosofische theologie. Dat kan behulpzaam zijn bij bijvoorbeeld het nadenken over de verhouding van concepten als rechtvaardigheid en zorg. Dat alles vraagt dan wel om nader onderzoek in de achterliggende theologie.

Ook de Nederlandse ethicus Frits de Lange heeft onder andere in zijn studies over de zorgrelatie⁵⁰ en over de ethiek van het ouder worden⁵¹ grondig nagedacht over de verhouding van theologische ethiek en zorg, waarbij zorgen, net als in de zorgethiek, opgevat wordt als beroepspraktijk en gezien wordt in haar maatschappelijke en culturele dimensie. Hij ziet de zorgethiek als een belangrijke bondgenoot van een op de samenleving georiënteerde theologie.⁵² Het doel van zorgverlening is volgens De Lange het bevorderen en herstellen van autonomie, en hij herkent daarin het theologische motief van de verhoging van de mens door de zelfvernederings van God in Jezus Christus.⁵³ In een qua doel en opzet aan ons onderzoek verwant artikel vergelijkt hij de godsleer van

⁴⁸ Wolterstorff, 101.

⁴⁹ Wolterstorff, 124v. Het principe van 'do ut des' zal ons verderop nog bezighouden.

⁵⁰ Frits de Lange, *In andermans handen. Over flow en grenzen in de zorg* (Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, 2011).

⁵¹ Lange, *Loving later life. An ethics of aging*.

⁵² Frits de Lange, "Public Theology and Health Care", in *A Companion to Public Theology*, red. Sebastian Kim en Katie Day (Leiden: Brill, 2017), 325 – 346.

⁵³ Geïllustreerd aan Van Goghs beroemde weergave van de barmhartige Samaritaan in Frits de Lange, "Restoring autonomy. Symmetry and asymmetry in care relationships", *Nederduitse Gereformeerde Theologische Tydskrif [=Stellenbosch Theological Journal]* 52 suppl 1 (2011): 61–68, <https://doi.org/10.5952/52-0-38>.

de Heidelbergse Catechismus punt voor punt met centrale elementen uit de zorgethiek. Met die vergelijking hoopt hij bij te dragen aan een "theologie van de zorg".⁵⁴

Zowel de hermeneutische als de ethische vragen willen we in het vervolg nader onderzoeken. We verdiepen ons dan enerzijds in de zorgethiek die zowel de samenleving als de gezondheidszorg onderzoekt met behulp van een eigen conceptueel kader (hierna verkennend in 1.2 en grondiger in hoofdstuk 2). Anderzijds zoeken we (in het verlengde van deze verkenning in 1.1) aan de hand van Barth naar een lezing van de Bijbel die exegetische en systematische theologie (dogmatiek en ethiek) verbindt (hoofdstuk 3).

1.2 Contouren van zorgethiek

De ethische reflectie op zorg en op haar plaats in de samenleving is uiteraard veel breder dan alleen in de sfeer van de theologie: in de medische ethiek, de filosofie van de geneeskunde, en in de sociale ethiek of normatieve sociale filosofie. Sinds de jaren tachtig van de vorige eeuw is vooral onder invloed van de tweede feministische golf op deze terreinen een onderzoeksveld benoemd dat ethiek van de zorg of zorgethiek is gaan heten. We zullen de geschiedenis daarvan in vogelvlucht beschrijven. Eerst een verkenning. Waarmee houdt zorgethiek zich bezig en hoe gebeurt dat?

1.2.1 Verkenning

De zorgethiek⁵⁵ is een onderzoekspraktijk en een daarmee verbonden normatieve sociale filosofie die de samenleving als *geheel* in beeld heeft en dus toegepast wordt op allerlei terreinen, zoals migratie, ontwikkeling, arbeidsdeling, gender. Het kernwoord is zorg. Zorgethiek is niet begonnen in de gezondheidszorg of de zorgsector, maar in de signalering van een blinde vlek in de toenmalige theorieën over mens en maatschappij. Die blinde vlek had alles te maken met de positie van vrouwen en de aan hen toegedachte taken en toegeschreven verantwoordelijkheden. Feministen stelden het opleggen van taken (zorgen) en toedenken van eigenschappen (zorgzaamheid) ter discussie. Maar tegelijk signaleerden ze de enorme onderwaardering van het zorgen zelf. Zorg was en is van levensbelang, maar het feitelijke zorgen zelf, bijvoorbeeld voor kinderen, ouderen, zieken, mensen met een beperking, telt economisch en politiek niet of nauwelijks mee. Wie maatschappelijke macht heeft onttrekt zich eraan.

Het ligt voor de hand dat een van de sectoren die in het onderzoek van de zorgethiek in beeld komt, de zorgsector is, de professionele hulpverlening en gezondheidszorg. Daarbij staan de daadwerkelijke praktijken en relaties in die zorg centraal, maar ook dan is de maatschappelijke context steeds aan de orde.

In welke zin is zorgethiek ethiek? Ze presenteert zich niet als een gesloten ethische theorie maar eerder als een gesprek, een discussie over wat goede zorg zou kunnen zijn. Op allerlei niveaus, in het klein bijvoorbeeld in de opvoeding en op interpersoonlijk vlak, in organisaties zoals de zorgverlening

⁵⁴ Frits de Lange, "The Heidelberg Catechism: Elements for a theology of care", *Acta Theologica* 34, nr. Suppl 20 (2014): 156–73, <https://doi.org/10.4314/actat.v20i1.11s> LK - <https://pthu.on.worldcat.org/oclc/8521692198>. "Though there are strong affinities with theological anthropology, the ethics of care still lacks a theological framework" (p 156).

⁵⁵ Zie bijvoorbeeld Frans Vosman, Andries Baart, en Jaco Hoffman, "After Forty Years: Toward a Recasting of Care Ethics", in *The Ethics of Care: the State of the Art [Ethics of Care, vol. 8]*, red. Frans Vosman, Andries Baart, en Jaco Hoffman (Leuven, Paris, Bristol, CT: Peeters, 2020), 1–15 en Vosmans kritische bestandsopname verderop in dezelfde bundel.

en in het groot van de nationale en internationale samenleving. Een *moral theory of care* die samengaat met een *political theory of care*.⁵⁶

Zorgen wordt gezien als een moreel geladen activiteit en dat maakt zorgethiek ethiek. Ze is multidisciplinair in die zin dat wetenschappers uit verschillende disciplines als sociologie, psychologie, filosofie en antropologie eraan bijdragen. Hoe zorgethiek zich verhoudt tot andere benaderingen in de ethiek staat steeds ter discussie. De gebruikelijke ethische instrumentaria zijn niet of slechts ten dele bruikbaar zoals principes die algemeen geldig zouden moeten zijn, deugden met hun individualistische trekken en consequentialistische (utilistische) berekeningen. Een nieuwe aanpak van de ethiek werd en wordt onderzocht en ontwikkeld.

Afstand wordt genomen van het toepassen van een voorgegeven norm of een principe op een concrete casus. De beweging gaat omgekeerd, vanuit de praktijk van zorgen naar de reflectie. Afstand bestaat er ook van de theorieën van het sociaal contract omdat die hypothetisch uitgaan van individuele belangeloze posities, terwijl de werkelijkheid relationeel is en er geen positie zonder onmacht of macht is. Een *ethics of care* dus naast of tegenover een *theory of justice*.⁵⁷ In ieder geval geldt voorrang voor de werkelijkheid, het concrete, fysieke. De inzichten worden niet onderworpen aan de eis van universaliseerbaarheid. Objectiviteit en abstractie zijn weinig geëigend om de feitelijke praktijk van zorgen in beeld te krijgen en te evalueren. De waarheid van de zorgethiek is concreet. Zorgethiek is dan ook te omschrijven als onderzoek naar en systematische morele reflectie op de plaats van zorg in de samenleving, de toewijzing van die zorg, en de wijze waarop zorg gestalte zou moeten krijgen. Kernbegrippen die in de loop van de tijd zijn benoemd zijn relationaliteit, afhankelijkheid, compassie, concreetheid, lichamelijkheid, uit- en insluiting. Het woord plicht wordt vermeden, het begrip verantwoordelijkheid niet. Voor de werkwijze van zorgethiek wordt wel de omschrijving van Margaret Urban Walker aangehaald: zorgethiek is niet theoretisch-juridisch, maar expressief en collaboratief. “Expressief, omdat wordt vertrokken vanuit daadwerkelijk moreel optreden en hoe mensen daaraan uitdrukking geven in verhalen. Collaboratief, omdat morele kennis wordt gezien als neerslag van gezamenlijke waarheidsvinding in het gesprek tussen groepen.”⁵⁸

In zijn kritische bestandsopname van de internationale zorgethiek geeft de in 2020 overleden ethicus Frans Vosman een overzicht over de veertig jaar die achter ons ligt.⁵⁹ Hij noemt zorgethiek multidisciplinair voor wat de wetenschappelijke herkomst van de onderzoekers betreft, polyfoon qua visie en levensbeschouwelijke inspiratie, gericht op verschillende maatschappelijke thema's en met een wereldwijd perspectief. Er zijn bij al die diversiteit evenwel gemeenschappelijke elementen die hij cruciale of kritische inzichten noemt: aandacht voor relationaliteit en context, erkenning van het normatieve belang van emoties en het beschouwen van zorg als politiek relevante realiteit. Er is

⁵⁶ Petr Urban en Lizzie Ward, “Introducing the Context of a Moral and Political Theory of Care”, in *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State*, red. Petr Urban en Lizzie Ward (Cham: Palgrave Macmillan, 2020), 1–27, https://doi.org/https://doi.org/10.1007/978-3-030-41437-5_1.

⁵⁷ Bijvoorbeeld Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, 166v. Daniel Engster, “Care and Justice”, in *The Ethics of Care: the State of the Art [Ethics of Care Vol. 8]*, red. Frans Vosman, Andries Baart, en Jaco Hoffman (Leuven, Paris, Bristol, CT: Peeters, 2020), 163–85.

⁵⁸ Verwoord door Van Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 299. Vgl. ook Joan C. Tronto, “Moral Boundaries after twenty years: From limits to possibilities”, in *Moral Boundaries Redrawn [Ethics of Care Vol. 3]*, red. Gert Olthuis, Helen Kohlen, en Jorma Heier (Leuven: Peeters, 2014), 20.

⁵⁹ Vosman, Frans. “The Disenchantment of Care Ethics. A Critical Cartography”. In *The Ethics of Care: the State of the Art [Ethics of care Vol. 8]*, red. Frans Vosman, Andries Baart, en Jacobus Hoffman, 17–63. Leuven, Parijs, Bristol: Peeters, 2020.

expliciete aandacht voor verantwoordelijkheid, lichamelijke en kwetsbaarheid. Al deze inzichten komen voort uit de verworteling van de zorgethiek in het feminisme.⁶⁰

In navolging van anderen typeert Vosman de geschiedenis van de zorgethiek als een opvolging van generaties, ieder met eigen accenten. In de eerste generatie was er het debat over de eigen stem, positie en werkelijkheid van vrouwen (vanuit een al dan niet essentialistische visie op gender), en over de verhouding tussen rechtvaardigheid en zorg. In de tweede, waarin Joan Tronto een belangrijke stem is, kwam het accent te liggen op het doorbreken van de grenzen van privé en publiek en van individu en maatschappij, en nam de aandacht toe voor politiek, democratie en burgerschap.⁶¹ Zorg wordt in dit spoor getypeerd als het geheel van bezigheden dat onmisbaar is voor het in stand houden en tot bloei brengen van het menselijke samenleven. De derde generatie is die van de verbreding, sociaal en internationaal. Hierin zijn vragen centraal komen te staan als armoede, globalisering, ecologie en racisme.⁶²

1.2.2 Oorsprong: feminisme

Hoewel de term zorgethiek destijds nog niet gemunt was, wordt als een van de beginpunten van de zorgethiek wel een essay genoemd van de filosoof Sara Ruddick, getiteld 'Maternal thinking' (1980).⁶³ In dit artikel ontleent ze inzichten over het belang en de betekenis van zorgen aan de ervaring van het opvoeden van kinderen en aan de literatuur van vrouwen. Om die zorg, zowel een 'moederlijke' praktijk als een 'moederlijke' manier van denken,⁶⁴ goed te verrichten, is er een houding nodig van behoedzaamheid, van liefde, aandacht, bescheidenheid, respect en realiteitszin. Dat vergt ook onafhankelijkheid en kritische zin ten opzichte van heersende normen en waarden. Met name het opvoeden van een kind tot een 'maatschappelijk acceptabele' volwassene staat onder de druk van de bestaande stereotypen, die zowel vrouwen als mannen klemzetten. Gehoorzaamheid aan die normen is een mechanisme dat die normen reproduceert. Meisjes worden dan opgevoed tot aan mannen onderworpen wezens en mannen tot machthebbers of militairen – en allemaal tot gehoorzame burgers.⁶⁵

Het essay werd door sommigen geduid als een verheerlijking van de traditionele vrouwenrol in een wit, protestants, min of meer welgesteld milieu, maar dat was niet bepaald Ruddicks punt. Ze ging – onder erkenning van haar eigen beperkingen – juist uit van de ervaren paradox van machteloosheid en macht van vrouwen in een patriarchale samenleving. Haar doel was te wijzen op een lacune in de samenleving en de sociale filosofie die het belang van 'moederen' en de daarin geldende manier van

⁶⁰ Frans Vosman, "The Disenchantment of Care Ethics. A Critical Cartography", in *The Ethics of Care: the State of the Art [Ethics of Care Vol. 8]*, red. Frans Vosman, Andries Baart, en Jacobus Hoffman (Leuven, Parijs, Bristol: Peeters, 2020), 36v.

⁶¹ Vosman, 26.

⁶² Joan C. Tronto, "Caring Democracy: How Should Concepts Travel?", in *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State*, red. Petr Urban en Lizzie Ward (Cham: Palgrave Macmillan, 2020), 181–97, https://doi.org/https://doi.org/10.1007/978-3-030-41437-5_1.

⁶³ Urban en Ward, "Introducing the Context of a Moral and Political Theory of Care", 2–6; Sara Ruddick, "Maternal Thinking", *Feminist Studies TA - TT - 6*, nr. 2 (1980): 342–67.

⁶⁴ De term 'moederlijk' ontleent ze o.a. aan het door de psychoanalyse geïnspireerde werk van Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (1978), destijds ook in het Nederlands vertaald onder de titel *Waarom vrouwen moederen* (1993). Met 'moederen' wordt die praktijk aangeduid waarvoor meisjes in het traditionele kerngezin worden voorbestemd. Daarmee worden de stereotypen – vrouwen zijn ingesteld op relaties, mannen op onafhankelijkheid - gereproduceerd. De identificatie van vrouw zijn en 'moederen' wordt dus niet toegeschreven aan de natuur of de biologie maar aan de psychische ontwikkeling binnen de structuur van de familie ('a male-dominant sex-gender system') en de cultureel bepaalde opvoeding, en die staat daarmee open voor verandering.

⁶⁵ Ruddick, "Maternal Thinking", 355.

denken en doen – ze noemt onder andere aandacht en liefde – miskent. Daarbij ging het er haar bepaald niet om dat het vrouwen moeten zijn die dat doen. Integendeel, taken tussen mannen en vrouwen, tussen de publieke werksfeer en het dienstbare werk thuis moeten worden herverdeeld. Het ‘moederen’ – dat dus ook door mannen moet worden gedaan – dient werkzaam te worden in de publieke ruimte. Dat heeft effect op de opvatting van rechtvaardigheid. “All feminists must join in articulating a theory of justice shaped by and incorporating maternal thinking.”⁶⁶

De term *zorgethiek* of *ethics of care* wordt voor het eerst gebruikt in de VS, naar aanleiding van discussies tussen de psychologen Lawrence Kohlberg en Carol Gilligan die al dateren uit hun samenwerking in de jaren zeventig van de vorige eeuw. Kohlberg had de morele ontwikkeling van het kind geschetst in verschillende fasen, die uitkwamen op een volwassene met morele deugden als rechtvaardigheid en onafhankelijkheid. Gilligan kritiseerde het model omdat het eenzijdig was georiënteerd op de jongens die Kohlberg had onderzocht. Haar eigen onderzoek liet een andere ontwikkeling bij meisjes zien. Ze bleken op Kohlbergs schaal lager te scoren. Het ‘morele’ zoals Kohlberg dat definieerde, was dus niet genderneutraal. En de essentiële omissie in diens waardenschaal was volgens Gilligan het ontbreken van het belang van relaties en de afstemming op de concrete situatie. Hier viel ook het sleutelwoord *care*, zorg of zorgen.

Vanaf de publicatie in 1982 van Gilligans *In a different voice*⁶⁷ ontstond daarmee meteen ook een inhoudelijk debat over dat begrip zorg. Gaat het hier om een ‘vrouwelijk’ element dat nodig verder onderzocht moet worden maar gebonden blijft aan vrouwen, of om een werkelijkheid die voor de gehele samenleving essentieel is, maar door een ‘mannelijke’ heerschappij aan het oog (of beter: het gehoor) onttrokken was? Gaat het om liefdewerk in de privésfeer, aan vrouwen toevertrouwd, of om al het werk dat in de schaduw blijft: onbetaald of onderbetaald, verricht door mensen met lage maatschappelijke status (vrouwen, mensen uit minderheden, illegalen)? En hoe werkt dat door in de ethiek? Door sommige feministische en niet-feministische ethici werd de exclusieve toeschrijving aan vrouwen van deugden als zorgzaamheid en gevoeligheid voor relaties verdedigd, door andere werd dit nadrukkelijk afgewezen.

In de uitgave van 1993 staat een interessante *Letter to Readers* waarin Gilligan haar positie verheldert en de ontwikkelingen van twintig jaar na de eerste aanzetten voor haar onderzoek evalueert. Ze verzet zich tegen dichotomieën zoals *nature versus nurture* en clichés, zoals het cliché dat vrouwen moreel beter zouden zijn dan mannen. Ze heeft door haar onderzoek aan Harvard beter inzicht verworven in het conflict dat opkomt als vrouwen hun eigen stem onderscheiden van wat sociaal wenselijk spreken zou zijn, en die stem ook in relaties laten gelden. Een conflict in zichzelf en met de buitenwereld. Dat betekent ook dat verschillen tussen mensen stem krijgen, verschillen die ze niet opvat als storende factor maar als een kenmerk van wat menselijk is. Gilligan verwijst hiervoor naar de narratieve tradities in de Bijbel en in de literatuur van zwarte vrouwen. Haar inzicht in de ontwikkeling van meisjes is verdiept doordat ze beter de innerlijke spanning begrijpt tussen zeggen wat je denkt en daarmee het risico nemen van afwijzing, en zwijgen maar daardoor alleen blijven met je gevoelens. Maar de fundamentele bedoeling van *In a Different Voice* handhaaft ze: de stem van vrouwen inbrengen in de psychologie om de relatie tussen mannen en vrouwen te veranderen en de patriarchale orde te doorbreken.⁶⁸

⁶⁶ Ruddick, 361.

⁶⁷ Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Harvard University Press, 1982).

⁶⁸ Carol Gilligan, “Letter to Readers, 1993”, in *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Harvard University Press, 1993), ix–xxviii., <https://doi.org/10.2307/j.ctvj2wr9.3>.

1.2.3 Tronto's definitie en de fasen van zorg

Voor de verdere ontwikkeling van zorgethiek is de publicatie van *Moral Boundaries* van politicoloog Joan Tronto beslissend gebleken.⁶⁹ Henk Manschot beschrijft dit werk later als een verbreding van de ethiek van de zorg tot een nieuwe theorie van de samenleving, "waarin het zorgen wordt onderkend als een oorspronkelijke en cruciale dimensie van het menselijk bestaan en (...) als een vitale en onmisbare activiteit van het sociale leven."⁷⁰

In *Moral Boundaries* beschrijft Joan Tronto zorgen als inzet ten behoeve van het goede leven. Met Berenice Fisher heeft ze de volgende omschrijving geformuleerd: "On the most general level, we suggest that caring be viewed as *a species activity that includes everything that we do to maintain, continue, and repair our 'world' so that we can live in it as well as possible*. That world includes our bodies, ourselves, and our environment, all of which we seek to interweave in a complex, life-sustaining web."⁷¹ De grens tussen privé en publiek moet dan herzien worden, want zorg is in beide domeinen – die dus juist niet als aparte werelden gezien kunnen worden – wezenlijk. Dat geldt ook voor de grens tussen ethiek en politiek.

Tronto beschrijft de praktijk van zorgen vervolgens in een aantal fasen of aspecten: zorg hebben om (*caring about*), zorgen voor (*caring for*), zorg bieden (*care-giving*), zorg ontvangen (*care-receiving*) en – in een latere aanvulling⁷² – samen zorgen (*caring with*). Bij al die aspecten horen morele kenmerken: opmerkzaamheid, verantwoordelijkheid, competentie, ontvankelijkheid en solidariteit of coöperativiteit.⁷³

Tronto ziet zorgen als een praktijk waarin je al bezig bent voordat je zoiets als een morele keuze maakt, het is een maatschappelijke werkelijkheid. De genoemde fasen zijn dus te lezen als een beschrijving van wat er feitelijk gebeurt als mensen zorgen. Die praktijk heeft een morele lading. Met de genoemde ethische kenmerken – samen met andere – staat of valt de morele kwaliteit van een persoon of een samenleving.⁷⁴

Twintig jaar na het verschijnen van *Moral Boundaries*⁷⁵ vertelt Tronto in een terugblik over haar drijfveren. Zij bedoelde van meet af aan met *care* een concept dat een breekijzer kon zijn in de politieke filosofie om datgene wat maatschappelijk veelal onzichtbaar is zichtbaar te maken. Het was feminisme van meet af aan, bij haar ooit begonnen met de vraag of je het onrecht van de machtsverhoudingen wel echt oplost door als vrouw afstand te nemen van de traditionele vrouwenrol en daarbuiten deel te nemen aan de maatschappij zoals die is, bijvoorbeeld door een carrière. Dat zou immers in de huidige verhoudingen betekenen dat andere vrouwen (uit

⁶⁹ Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. Vgl. Olthuis, Gert, Helen Kohlen, en Jorma Heier, red. *Moral Boundaries Redrawn. The significance of Joan Tronto's Argument for Political Theory, Professional Ethics, and Care as Practice [Ethics of Care, vol 3]*. (Leuven: Peeters, 2014) 1-3. Kaufman-Osborn, Timothy, Nancy J Hirschmann, Daniel Engster, Fiona Robinson, Nicola Yeates, en Joan C. Tronto. "25th Anniversary of Moral Boundaries by Joan Tronto". *Politics & Gender* 14, nr. 4 (2018).

⁷⁰ "Kwetsbare autonomie? Over afhankelijkheid en onafhankelijkheid in de ethiek van de zorg", in *Ethiek van de zorg. Een discussie*, red. Henk Manschot en Marian Verkerk (Amsterdam [etc.]: Boom, 1994), 104.

⁷¹ Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. (cursivering Tronto)

⁷² Tronto, "There is an alternative: homines curans and the limits of neoliberalism", 32.

⁷³ Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*.

⁷⁴ Er is niet een apart moreel gebied van waaruit dan de politiek zou moeten worden beïnvloed. Dat werkt niet omdat je daarmee de werkelijke machtsverhoudingen en rechten veronachtzaamt. Tronto verankert het morele in de conflictueuze maatschappelijke realiteit. Tronto, 158–61. Vgl. ook Tronto, "Moral Boundaries after twenty years: From limits to possibilities", 13. Hier is een vergelijking te maken met Paul van Tongeren's omschrijving van ethiek als 'hermeneutiek van de morele ervaring' in zijn boek *Leven is een kunst. Over morele ervaring, deugdethiek en levenskunst*, Zoetermeer: Klement 2012 (7^e dr 2016), 57 en *passim* (met dank aan Tiemo Meijlink). Van Tongeren begint fenomenologisch in de realiteit van de (individuele en gedeelde) ervaring en kan daarom wel tot een deugdethiek komen.

⁷⁵ Tronto, "Moral Boundaries after twenty years: From limits to possibilities".

minderheden) de slecht betaalde en ongeziene noodzakelijke taken op zich nemen waaruit je zelf weggegaan bent. Er was dus meer nodig. Op de achtergrond staat het feministische debat over gelijkheid en ongelijkheid tussen vrouwen onderling, dat onoplosbaar is zolang je niet nadenkt over machtsverschillen (maatschappelijke status; racisme).⁷⁶

In een vergelijkbare terugblik nog weer vijf jaar later erkent Tronto dat ze destijds vooral heeft gedacht vanuit de zorgverlener en onvoldoende vanuit de ontvanger. Verder benadrukt ze dat maatschappelijke hervormingen noodzakelijk zijn en blijven voor een eerlijke verdeling van de zorg, door haar nu 'democratisch zorgen' of 'zorgzame democratie' genoemd.⁷⁷ Ten slotte benoemt ze de eindigheid van de aarde die in gevaar is door de onbegrensde groei van de productie, niet voor niets dominantie, *mastery*, genoemd. Dat bedreigt het leven zelf.⁷⁸

1.2.4 Agenda's voor de toekomst volgens Tronto en Vosman

In het afsluitende essay in de bundel uit 2014 zet Tronto enkele lijnen uit voor toekomstig onderzoek in zorgethiek. Het moet over *care* gaan, dus niet alleen *care ethics*, maar dan wel met een ethische, normatieve, morele focus. En het onderzoek moet veel meer divers worden zowel ten aanzien van de activiteiten en de mensen die worden onderzocht als wat betreft de reikwijdte van het onderzoek, op macro-, meso- en microniveau. Het zal wereldwijd moeten zijn en ook de zorg om het klimaat is onderzoeksthema.⁷⁹

Tot slot bespreekt ze de vraag of het centraal stellen van *care* een verandering is van paradigma: zijn we al ver genoeg om van een andere sociale filosofie te spreken, die zich onderscheidt van het neoliberalisme of van een 'Aziatische' sociale filosofie, geïnspireerd op de waarden van het confucianisme? In een artikel van enkele jaren later⁸⁰ geeft ze zelf antwoord op die laatste vraag: denken vanuit *care* is een alternatief voor het schijnbaar onverslaanbare neoliberalisme. Dat definieert ze als het geloof dat markten de beste en efficiëntste verdelers van goederen zijn, dat vrijheid opgevat moet worden als keuzevrijheid, en dat dit alles ons mens-zijn meer en meer moet vormen. Bij die benadering past ook een visie op zorgen, namelijk dat het bij zorgen primair gaat om persoonlijke verantwoordelijkheid, dat ook de zorg door de markt moet worden georganiseerd en dat het gezin de focus van het zorgen is.⁸¹ Een maatschappij waarin het belang van zorg erkend

⁷⁶ Tronto, 11.

⁷⁷ Vgl. Joan C. Tronto, *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice* (NYU Press, 2013). Vergelijkbare inzichten zijn verwoord door Selma Sevenhuijsen, bijvoorbeeld in Selma Sevenhuijsen, "The Place of Care: The Relevance of the Feminist Ethic of Care for Social Policy", *Feminist Theory* 4, nr. 2 (2003): 179–97.

⁷⁸ Joan C. Tronto, "Response: Reconfiguring Moral Boundaries over Time", *Politics & Gender* 14, nr. 4 (2018): 27.

⁷⁹ Later, in 2018, schreef ze nog explicieter: "The urgency of caring for our world becomes more stark every day. The solution of economic, productive growth to all human problems has been, for at least several centuries, unchallenged. The idea of unlimited economic productivity focuses our attention on a metaphor of mastery over the material world, one which is incompatible with continued healthy life on this planet." Tronto, 27.

⁸⁰ Joan C. Tronto, "There is an alternative: homines curans and the limits of neoliberalism", *International Journal of Care and Caring* 1, nr. 1 (2017): 27–43. Het enkelvoud 'curans' geeft te denken juist ook voor wie vanuit de theologie nadenkt over zorg en zorgen. Frans Vosman wees erop dat de uitdrukking *homines curans* anders dan Tronto lijkt te veronderstellen niet over zorgzame mensen gaat, maar over Degene die mensen heelt, een toespeeling op het Johannescommentaar van Albertus Magnus. Vosman, "The Disenchantment of Care Ethics. A Critical Cartography", 63 noot 10. Een andere vraag is of Tronto met de bedoelde typering van mensen als *homines curantes* niet eerder op het spoor van *cure* (genezing) zou komen, dat wel wordt onderscheiden van *care* (zorg). Voor Tronto is waarschijnlijk dat onderscheid niet zo relevant gezien de breedte van haar definitie van *care*. Toch levert het denken over Gods zorgen de vraag op of die term alle aspecten van Gods handelen kan dekken, zoals we in 2.2.1 zullen bespreken.

⁸¹ Tronto, "There is an alternative: homines curans and the limits of neoliberalism", 29v.

wordt, en waarin de verantwoordelijkheden voor dat zorgen eerlijker verdeeld wordt, gaat er heel anders uitzien. Democratisch zorgen lost niet zomaar alles op, maar daarmee kunnen wel fundamentele kwesties aan de orde gesteld worden zoals de machtsverschillen in het zorgen, wie waarom welke zorgtaken moeten verrichten en waarom zo veel mensen van zorg verstoken blijven. De stelling is: mensen zijn niet alleen uit op hun eigen belang, ze weten te zorgen. We zijn niet alleen *homo economicus*, maar ook *homo politicus* en vooral ook *homo curans*.

Vosmans artikel waarmee we dit internationale overzicht openden,⁸² impliceert eveneens een radicale agenda voor de toekomst van de zorgethiek. Om te beginnen is een visie nodig op hoe verschillende identiteiten en maatschappelijke posities op elkaar inwerken. Dat raakt niet alleen gender, maar ook kwesties als racisme, armoede, handicap en globalisering. Er zijn steeds weer stemmen in de maatschappij die niet gehoord worden. Een 'machtsvrije communicatie' is een illusie.⁸³ Daarom vraagt Vosman een grondige reflectie op de vraag wie de 'wij' zijn die 'zorgen' in Tronto's klassieke omschrijving: dat kan geen (essentialistisch, antropologisch) gegeven zijn, anders raakt de politiek uit beeld. Wie die 'wij' zijn moet elke keer opnieuw benoemd worden, want de reflectie van de zorgethiek moet blijven uitgaan van daadwerkelijke praktijken. De telkens te hernieuwen verbinding met diverse sociale bewegingen moet kenmerk zijn van de zorgethiek, wil ze niet in een academisch isolement terechtkomen. "Care ethics is both a political movement and a scholarly discipline".⁸⁴ Ten slotte signaleert Vosman in de zorgethiek een lacune waar het gaat om het belang van gemeenschappen en instituties die de ik-jij-verhouding te boven gaan, en die niet zonder meer passen in het patroon van zorg geven en zorg ontvangen.⁸⁵

1.3 Vraagstelling en verdere indeling van deze studie

We hebben een theologische positie gemarkeerd en enkele theologische visies op zorg besproken. We hebben kennisgemaakt met de internationale zorgethiek. De achterliggende vraag van deze studie, namelijk hoe theologie kan bijdragen aan het denken over zorg, kan nu toegespitst worden. Uitgaande van Barths eerdergenoemde opmerkelijke stelling over naastenliefde komen we tot de volgende formulering:

Wat betekent Barths stelling 'de naaste is gestalte van Gods barmhartigheid' (a) en hoe kan dat inzicht bijdragen aan een theologische visie op zorg en zorgen (b) tegen de achtergrond van de zorgethiek (c)?

Het gaat daarbij dus niet om alle theologie maar om een ethiek die is ingebed in de dogmatiek die zich verstaat als systematische reflectie op Gods spreken, ten behoeve van de actuele kerkelijke presentie. En het gaat niet om alle denken over zorg maar om een benadering als die van de zorgethiek die zorgen opvat als werken aan een leefbare wereld en die kritisch onderzoekt wat daarvan terechtkomt en wat dat in de weg staat.

In deel II bespreken we eerst de visie op zorg zoals die gestalte krijgt in zorgethiek, zodat de achtergrond (c) van onze bezinning duidelijk wordt. Vervolgens verdiepen we ons in Barths ethiek

⁸² Vosman, "The Disenchantment of Care Ethics. A Critical Cartography".

⁸³ Habermas' ideaal, dat doorwerkt in Tronto's concept van een "caring democracy", Vosman, 32.

⁸⁴ Vosman, 53. Vosman heeft die politieke aanzet in zijn eigen werk steeds vormgegeven en bepleit. "(...) care in a hospital or in city governance is not about empathy as a feeling or habit but about the competence to engage with the perspective of others and go back to your own position and act more wisely" Frans Vosman, "We should look for fellow travelers", ethicsofcare.org, 2017, <https://ethicsofcare.org/look-fellow-travelers/>.

⁸⁵ Vosman, "The Disenchantment of Care Ethics. A Critical Cartography", 52.

van de naastenliefde om de eerste vraag te beantwoorden, namelijk wat zijn stelling over de naaste als gestalte van Gods barmhartigheid inhoudt (a).

In deel III zoeken we dan parallellen en raakvlakken tussen zorgethische benaderingen en de gevonden inzichten in Barth om zo de tweede vraag te beantwoorden: welke bijdrage aan een theologische visie op zorg en zorgen zo geleverd kan worden (b).

Een volgende inperking dient zich aan. We willen ons concentreren op een aantal Nederlandse bijdragen aan de zorgethiek. Zo'n beperking is, gezien het enorme veld van de zorgethiek, alleen al om praktische redenen verkieslijk. Maar inhoudelijk is er ook een reden omdat veel Nederlandse zorgethici een theologische achtergrond hebben en deze ook in hun werk laten meespelen. Daarom zien we in die bijdragen des te duidelijker thema's die de theologie te denken geven. Die zullen we in hoofdstuk 2 signaleren en verwoorden. Daarmee wordt de achtergrond duidelijk waartegen we onze theologische visie op zorg en zorgen willen ontwikkelen.

De uitwerking daarvan begint in hoofdstuk 3 met de analyse van Barths bezinning op de naastenliefde en zijn interpretatie van de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan. Die zet ons op het spoor van Bijbelse kernwoorden zoals naaste, ontferming, liefde en recht, offer.

Op basis van de gevonden motieven in hoofdstuk 2 en 3 (deel II) kunnen we dan in deel III, in hoofdstuk 4 door een theologische bezinning op thema's uit de zorgethiek en in hoofdstuk 5 vanuit theologische kernwoorden, bezien hoe theologie en zorgethiek elkaars kritische bondgenoot kunnen zijn in de inzet voor een zorg die Gods menslievendheid weerspiegelt, en daarmee het antwoord op de hoofdvraag formuleren.

Samengevat

Ten aanzien van de zorgethiek (hoofdstuk 2):

- Hoe benoemt en waardeert zorgethiek de wijze waarop mensen zich voor elkaar inzetten?
- Wat zijn daarbij de belangrijkste inzichten en hoe geven die de theologie te denken?

Ten aanzien van de theologie (hoofdstuk 3):

- Wat is de basis van Barths theologische ethiek in zijn hoofdwerk?
- In welke zin kan die in de context van de zorg relevant zijn?

Ten aanzien van de parallelle en de eigenheid van theologie en zorgethiek (hoofdstuk 4 en 5)

- Welke theologische inzichten roept zorgethiek op met haar definitie en analyse van zorg?
- Welke kijk op zorgen wordt opgeroepen door de these *de naaste is gestalte van Gods barmhartigheid*?

Hoofdstuk 2

Zorgethiek

In het eerste deel van dit hoofdstuk typeren we de zorgethiek, in het bijzonder zoals die gestalte heeft gekregen in Nederland, als een aan de praktijk van het zorgen ontsprongen visie op zorg in de samenleving en op de feitelijke zorgverlening.

In het tweede deel bespreken we in twee rondes een aantal thema's die daarin aan de orde komen en doen we een poging die te doordenken als aanzetten voor een nader theologisch onderzoek.

2.1 Zorgethiek in Nederland

In het vervolg van dit onderzoek richten we ons op het werk van enkele Nederlandse denkers over zorg, die zorgethiek en theologie met elkaar in verband brengen, onder wie met name Annelies van Heijst. Daarom is het relevant om te proberen de beoefening van de zorgethiek in Nederland enigszins te karakteriseren, hoe divers die ook is.

2.1.1 Inleiding

Uiteraard is zorgethiek in Nederland deel van het internationale veld. Veel van de recentere publicaties zijn ook in het Engels. Selma Sevenhuijsen droeg met haar studie *Citizenship and the ethics of care* (1998, vertaling van *Oordelen met zorg* uit 1996) bij aan de genoemde verandering van perspectief in de 'tweede generatie' door burgerschap en politiek als thema van de zorgethiek te agenderen⁸⁶ en ook Annelies van Heijst's *Menslievende zorg* verscheen in Engelse vertaling.⁸⁷ Frans Vosman heeft bijgedragen aan de verbreiding van de zorgethiek in de Duitstalige wereld.⁸⁸ De Universiteit voor Humanistiek werkt zoals andere universiteiten in Nederland samen met allerlei buitenlandse instellingen.⁸⁹ Omgekeerd was en is Joan Tronto in ons land van grote invloed. In 2014 ontving zij een eredoctoraat aan de Nederlandse Universiteit voor Humanistiek waar ze ook als gasthoogleraar werkzaam is geweest en waarmee ze nog steeds samenwerkt.⁹⁰ Maar wat kenmerkt de beoefening van zorgethiek in Nederland?

2.1.2 Het begin

Als beginpunt voor de Nederlandse zorgethiek kan de verschijning in 1994 van de hierboven al even genoemde bundel *Ethiek van de zorg. Een discussie*⁹¹ gezien worden. De zorgethiek wordt in die jaren al wel op academisch niveau behartigd, zij het nog niet in de benaming van leerstoelen: drie van de

⁸⁶ Sevenhuijsen, Selma. *Citizenship and the ethics of care: feminist considerations on justice, morality, and politics*. London; New York: Routledge, 1998. Tronto, "Moral Boundaries after twenty years: From limits to possibilities", 19; vgl. ook Sevenhuijsen, "The Place of Care: The Relevance of the Feminist Ethic of Care for Social Policy".

⁸⁷ Annelies van Heijst, *Professional Loving Care : An Ethical View of the Healthcare Sector, Ethics of Care, Vol. 2* (Leuven: Peeters, 2011).

⁸⁸ Elisabeth Conradi en Frans Vosman, red., *Praxis der Achtsamkeit. Schlüsselbegriffe der Care-Ethik* (Frankfurt and New York: Campus Verlag, 2016).

⁸⁹ Vgl. <https://www.uvh.nl/university-of-humanistic-studies/about-our-university/collaboration> (geraadpleegd 5 juni 2023)

⁹⁰ Tronto, "Moral Boundaries after twenty years: From limits to possibilities", 18, 20. Inge van Nistelrooij, *Basisboek zorgethiek*, herz ed (Berne Educatie, 2022), 3; 164.

⁹¹ Henk Manschot en Marian Verkerk, red., *Ethiek van de zorg. Een discussie* (Amsterdam [etc.]: Boom, 1994).

auteurs zijn hoogleraar, de andere vier universitair docent, aan de Universiteit voor Humanistiek, de Rijksuniversiteit Utrecht, de Vrije Universiteit en de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken. In hun inleiding schrijven de redacteuren dat zorg (zorgbeleid, zorgsector, gezondheidszorg) een onderbelicht thema is in de gangbare medische ethiek. Daarnaast is er in de sociaalwetenschappelijke tak van vrouwenstudies een belangrijk debat gaande over een ethiek van de zorg waarin 'zorg' als aanduiding van het geheel van formele en informele zorgtaken gezien wordt als bron van morele kennis. Reden genoeg om "een begin (te) maken met een dergelijke 'ethiek van de zorg'" in de Nederlandse context. In 1994 was er dus nog sprake van een *begin*, want, zo schrijven de redacteuren, de artikelen in de bundel "bieden nog niet het bredere theoretische raamwerk dat een ethiek van de zorg in de ruime betekenis on[ze]s inziens behoeft, maar beogen een probleemveld in kaart te brengen."⁹²

In het bovenstaande is de spanning voelbaar tussen 'zorg' in de zin van de zorgsector (en wel met name de gezondheidszorg en de zorg voor gehandicapten) en de bredere politieke opvatting van zorg zoals Tronto die omschrijft (1993). Verder zijn enkele kenmerkende aspecten van de Nederlandse discussie te vinden in de artikelen die beide redacteuren zelf aan de bundel bijdroegen en waartoe we ons nu beperken.

In zijn artikel⁹³ stelt Henk Manschot, destijds hoogleraar wijsbegeerte aan de Universiteit voor Humanistiek, na een uitgebreide introductie van *Moral Boundaries*, vragen bij Tronto's autonomiebegrip waarin afhankelijkheid en autonomie elkaar uitsluiten. Hij brengt als alternatief een socratisch begrip van autonomie ter sprake. Bij die autonomie gaat het om zorg voor jezelf in het besef van je menselijke eindigheid en gebrekkigheid. In plaats van 'zorg' zou de omgang met een ander 'filia', vriendschap moeten heten, want zorg is behept met de asymmetrie van helper en geholpene. Vriendschap is de onderlinge bijstand van mensen die – in 'existentiële gelijkheid' – beiden de zorg voor zichzelf beoefenen en hun autonomie ontwikkelen. "Vanuit de socratische visie zou niet afhankelijkheid, maar zouden de eindigheid van het lichamelijke bestaan en het streven naar onafhankelijkheid en zingeving de uitgangspunten zijn voor een theorie van de zorg."⁹⁴ De zorg voor een ander – als daarvan nog gesproken kan worden – krijgt dan dus het karakter van een vriendschap die de autonomie van de ander helpt bevorderen.⁹⁵

Marian Verkerk, destijds werkzaam als docent ethiek aan de Rotterdamse Erasmus Universiteit, bespreekt in haar bijdrage⁹⁶ onder meer Gilligans boek *In a Different Voice* en het onderscheid in de ethiek tussen het zorgperspectief en wat zij noemt het contractuele rechtvaardigheidsperspectief. Ze definieert zorg als "het gevoelsmatige en ondersteunende antwoord op de situatie en omstandigheden van de kwetsbare en hulpbehoevende medemens".⁹⁷ Ze kiest voor een op het zorgen georiënteerde ethiek die ze onderscheidt van een ethiek op basis van veronderstelde contractuele verhoudingen. De tweedelingen tussen privaat en publiek, en individu en samenleving worden dan doorbroken. De ander kan worden gezien als 'naaste', te kennen in een ontmoeting, en als 'medemens', deelgenoot aan dezelfde maatschappij. Met Paul Ricoeur aan wie dit onderscheid

⁹² Henk Manschot en Marian Verkerk, "Inleiding", in *Ethiek van de zorg. Een discussie*, red. Henk Manschot en Marian Verkerk (Amsterdam [etc.]: Boom, 1994), 9, 10.

⁹³ Manschot, "Kwetsbare autonomie? Over afhankelijkheid en onafhankelijkheid in de ethiek van de zorg".

⁹⁴ Manschot, 116.

⁹⁵ Een toespitsing op professionele en institutionele zorgverlening ('voorziening' in onderscheid met 'meeleven') is daarmee minder eenvoudig, maar ook die zou aan het begrip 'filia' ontleend kunnen worden. Vergelijk ook n.a.v. de presentietheorie Manschots artikel "Als een vriend...", *Markant*, nr. 1 (2003).

⁹⁶ Marian Verkerk, "Zorg of contract: een andere ethiek", in *Ethiek van de zorg. Een discussie*, red. Henk Manschot en Marian Verkerk (Amsterdam [etc.]: Boom, 1994), 53–73.

⁹⁷ Verkerk, 54.

ontleend is,⁹⁸ stelt Verkerk dat aan beiden, naaste en medemens, eenzelfde betrokkenheid toekomt. Dan zijn zorg en rechtvaardigheid geen tegenstellingen. En zijn zorggever en zorgvrager verbonden in reciprociteit, want wie zorg geeft, ontvangt.

2.1.3 Kenmerkend voor zorgethiek in Nederland

In het bovenstaande worden accenten gelegd die in het zich ontwikkelende veld van de zorgethiek in Nederland nog steeds merkbaar zijn. We hebben al gezien dat de inzet van Joan Tronto een belangrijke plaats inneemt. Verder valt op dat de zorgsector, en meer in het algemeen de hulpverlening, steeds in het blikveld is gebleven. Hetzelfde geldt voor specifieke Europese filosofische en theologische achtergronden, met name Ricoeur, Foucault en de Franse fenomenologie.⁹⁹

De maatschappelijke en politieke context van de zorgsector wordt serieus genomen maar de aandacht gaat daarbij toch vooral uit naar wat er gebeurt in concrete zorg- of hulprelaties. De sociologische en politieke aspecten van de zorgethiek stonden in de begintijd – afgezien van het sociaal-politieke onderzoek van Selma Sevenhuijsen – in ons land minder op de voorgrond. In die zin legde Vosman, zoals hierboven geschetst, aanvankelijk eigen accenten die in de loop van de tijd ook bij de andere Nederlandse zorgethici belangrijker zijn geworden.¹⁰⁰

Voor de ontwikkeling van zorgethiek in Nederland is het onderwijs en onderzoek van de leerstoel zorgethiek (aanvankelijk Zorg, Cultuur en Caritas) aan de Universiteit van Tilburg (sinds 2010 Tilburg University) en na 2012 aan de Universiteit voor Humanistiek in Utrecht, van grote betekenis. Op 1 mei 2009 werd Annelies van Heijst, die al sinds de jaren '90 onderwijs en onderzoek in de zorgethiek verricht had, hoogleraar op deze leerstoel, waar zij in 2012 werd opgevolgd door Carlo Leget.¹⁰¹ Haar werk is van bijzonder belang voor ons onderzoek omdat zij theologie, filosofie en de praktijk van de zorg op elkaar betreft. Zij is gepromoveerd in de theologie op een hermeneutische studie in de feministische theologie¹⁰² en heeft onder andere onderzoek gedaan naar de zorgvisie in een 19^e-eeuwse Amsterdamse orde van religieuzen.¹⁰³ Haar *Menslievende zorg*, dat ze zelf beschouwde als

⁹⁸ Paul Ricoeur, "Medemens en naaste (oorspr. La relation à autrui. Le 'socius' et le prochain, in: Cahiers de la vie spirituelle, Paris 1954)", in *Politiek en geloof. Essays van Paul Ricoeur*, red. Ad Peperzak (Utrecht: Ambo n.v., 1968), 18–32. In het slothoofdstuk komen we op dit belangrijke essay terug.

⁹⁹ Tronto, "Moral Boundaries after twenty years: From limits to possibilities", 18 "(...) because continental philosophy is much less fixated on the question of Kantian autonomy, they were able to explore more fruitfully the relationships of the ethic of care with such ideas as phenomenology, hermeneutics, and other forms of critical theory". Tronto schrijft verder over haar tijd als gasthoogleraar bij de UvH in Utrecht: "My colleagues there had begun to think of care ethics in more practical as well as more interesting philosophical terms, and such collaboration has continued ever since".

¹⁰⁰ Een voorbeeld: de herziene uitgave van Van Nistelrooij's *Basisboek zorgethiek* uit 2022 besteedt uitdrukkelijk meer aandacht dan de eerdere versie (2008) aan de organisatorische inbedding en de politieke context van de zorgverlening, echter zonder het karakter te verliezen van een werkboek voor beroepsbeoefenaren in de zorgsector.

¹⁰¹ In Groningen (RUG en UMCG) is Marian Verkerk hoogleraar zorgethiek vanaf 1995; Selma Sevenhuijsen was hoogleraar Algemene sociale wetenschappen in het bijzonder ethiek en politiek van de zorg, resp. Vrouwenstudies en Zorgethiek, aan de Rijksuniversiteit Utrecht vanaf 1999.

¹⁰² Annelies van Heijst, *Verlangen naar de val : zelfverlies en autonomie in hermeneutiek en ethiek (diss. Nijmegen)*, (diss theo (Kampen: Kok Agora, 1992). Annelies van Heijst, *Longing for the fall* (Kok Pharos, 1995).

¹⁰³ Annelies van Heijst, *Liefdewerk : een herwaardering van de caritas bij de Arme Zusters van het Goddelijk Kind, sinds 1852* (Hilversum: Verloren, 2002); Annelies van Heijst, *Models of Charitable Care. Catholic nuns and children in their care in Amsterdam 1852-2002* (Leiden: Brill, 2008); Annelies van Heijst, "The disputed charity of catholic nuns: Dualistic spiritual heritage as a source of affliction", *Feminist Theology* 21, nr. 2 (2013): 155–72.

sluitstuk van het onderzoek dat met *Liefdewerk* was begonnen,¹⁰⁴ was zeer invloedrijk. Ze gebruikte onder andere het werk van Hannah Arendt en Andries Baart om de morele werkelijkheid van de zorg goed te kunnen benoemen en verwerkte veel ervaringen uit de praktijk van de zorg, door middel van interviews en ook op basis van eigen bevinding. Enkele jaren later publiceerde ze *Iemand zien staan*,¹⁰⁵ waarin ze inzichten uit de zorgethiek verbond met het begrip erkenning van de Duitse socioloog Axel Honneth. Haar verlate inaugurele rede wijdde ze aan het begrip ontferming.¹⁰⁶

De later aan de leerstoel bij de Universiteit voor Humanistiek verbonden academici, onder wie Carlo Leget en Inge van Nistelrooij, hebben in 2015 een omschrijving van zorgethiek geformuleerd, waarin het vak wordt aangeduid als een lemniscaat: een doorgaande beweging van theorie naar empirie en terug. De theorie is verbonden met de toen inmiddels dertig jaar durende geschiedenis van de zorgethiek, gezien als een ontmoeting van onderzoekers uit verschillende disciplines rond de maatschappelijke praktijk van zorg. Die zorgpraktijk – de zorgsector in brede zin – wordt empirisch onderzocht met een veelvoud aan methoden, met de theorie als ‘multifocale lens’. Op basis van de empirie kan de theorie verder verfijnd en ontwikkeld worden. Deze theorie kan ‘ethiek’ heten omdat de praktijk moreel geladen is; het goede licht op in zorgpraktijken. De grondvraag is steevast: ‘wat is het goede om te doen in deze omstandigheden, vanuit een zorgethisch perspectief?’¹⁰⁷

Voor een aantal zorgethici in Nederland is het werk van andragoloog en filosoof Andries Baart van belang. Zijn presentietheorie, gegroeid uit een diepgaand onderzoek naar het werk van enkele buurtpastores in stadswijken met veel problemen, bleek in allerlei velden van hulpverlening toepasbaar en heeft geleid tot verder onderzoek en theorievorming.¹⁰⁸ Hun normatief-reflexieve professionaliteit, zoals door Baart in kaart gebracht, kon ook toegepast worden in de zorgsector. Annelies van Heijst, een van de centrale figuren van de ‘tweede generatie’ gaf zijn benadering een centrale plaats in haar presentatie van de zorgethiek in *Menslievende zorg* en later in *Iemand zien staan*.¹⁰⁹ Hun samenwerking heeft geleid tot een omvangrijke praktijkstudie in het St. Elisabeth Ziekenhuis in Tilburg waarin onder andere onderzocht is hoe het concept menslievende zorg in ziekenhuisbeleid kan doorwerken.¹¹⁰ De groep rond Baart presenteert zich de laatste jaren met een eigen website die zich beijvert een kritische vorm van zorgethiek te bepleiten. Met behoud van de

¹⁰⁴ Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 16.

¹⁰⁵ Annelies van Heijst, *Iemand zien staan. Zorgethiek over erkenning* (Kampen: Klement, 2008).

¹⁰⁶ Annelies van Heijst, *Ontferming voorummies : zorgverhoudingen in een religieus verleden en een pluriform heden. Rede uitgesproken door Prof. dr. Annelies van Heijst, Tilburg University* (Tilburg: Tilburg University, 2011).

¹⁰⁷ UvH, “Zorgethiek”. Vakgroep zorgethiek UvH, “Zorgethiek”, geraadpleegd 10 december 2020, <https://www.zorgethiek.nu/utrechtse-zorgethici-werken-visie-nader-uit.:> “Het theoretisch kader is opgebouwd rond het concept zorg, dat breed verstaan wordt. Zorgen is een sociale praktijk. Dat betekent dat mensen voortdurend afstemmen op anderen en zichzelf, al dan niet in professionele settings, en altijd binnen een geordende samenleving. Dat ‘afstemmen’ doen mensen om de gedeelde wereld te handhaven, voort te zetten, te herstellen of bij te stellen, zodanig dat zij daarin zo goed mogelijk kunnen leven. In praktijken kan het moreel goede aan de betrokkenen verschijnen en ervaren worden (emergentie). In dit proces spelen degenen die zorg ontvangen een cruciale rol.” Vgl. ook de verantwoording in Leget, Nistelrooij, en Visse, “Beyond demarcation: Care ethics as an interdisciplinary field of inquiry”.

¹⁰⁸ Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 128“(....) een toegankelijke taal die 'als Esperanto' voor uiteenlopende beroepen in mensgerichte professies verstaanbaar blijkt”.

¹⁰⁹ Heijst, 121–211, 258–62; Heijst, *Iemand zien staan. Zorgethiek over erkenning*, 154–77.

¹¹⁰ Een interview hierover uit 2014 met onderzoeker Gert Olthuis (destijds verbonden aan de Universiteit van Tilburg) staat op <https://www.youtube.com/watch?v=8LxjlxSzSEO>

oorspronkelijke inzet is het zaak een individualistische benadering te vermijden en aan te sluiten bij brandende kwesties in de praktijken van zorg.¹¹¹

Antropoloog Klaartje Klaver, destijds verbonden aan de Universiteit van Tilburg, bepleit met Eric van Elst en Andries Baart¹¹² de zorgethiek niet te blijven beschouwen als een gezamenlijk multidisciplinair veld van onderzoek, maar te streven naar zorgethiek als een zelfstandige discipline waarin kennis en methoden van andere disciplines en ook bronnen van kennis van groepen buiten de wetenschap kunnen worden benut (de term intradisciplinair wordt daarvoor gemunt). Het zal toch duidelijk moeten zijn wat zorgethiek is en wat niet, wat bij de kern hoort en wat perifeer is. Klaver e.a. stellen de volgende criteria voor. Zorgethiek moet ten eerste altijd gekenmerkt worden door aandacht voor relaties. Ze gaat – ten tweede – in op concrete contexten en beoogt te komen tot situatiegebonden oordelen (die dus niet noodzakelijk universaliseerbaar zijn). Op de derde plaats staat het politieke karakter van zorgethiek: de onderzochte relaties zijn niet alleen persoonlijk maar ook institutioneel en systemisch. En ten vierde is wezenlijk dat zorgethiek op empirische grond staat, zodat conceptueel, hermeneutisch en fenomenologisch onderzoek altijd met kwalitatief-empirisch onderzoek samengaat.

Voor de kring rond de leerstoel Zorgethiek geldt echter zo'n afgrenzing als een verarming van de mogelijkheden van het onderzoek.¹¹³ Relationaliteit, een van de criteria die Klaver e.a. noemen, moet ook op epistemologisch vlak bepalend zijn. Ook in de kennisontwikkeling past geen afgrenzing.¹¹⁴

Hiermee is een schets gegeven van de zorgethiek in de Nederlandse context. Daarmee werd geen volledigheid beoogd, maar zijn wel een aantal elementen en aspecten aangeduid die in het vervolg relevant zullen blijken voor een voortgezet gesprek in en met de theologie. Zoals gebleken hebben in Nederland theologen bijgedragen aan de zorgethiek, ook zonder zich expliciet als zorgethicus te bestempelen.¹¹⁵ Maar ook buiten hun toedoen zijn er in de zorgethiek thema's aan de orde die de theologie te denken geven. Op het grensgebied van zorgethiek en theologie is nader onderzoek te doen.

Voor het vervolg hebben we enkele begrippen uit de zorgethiek gekozen die door Nederlandse auteurs centraal gesteld zijn en die de theologie uitdagen. Ze beschrijven een aspect van de zorg of de zorg als geheel, of duiden een problematiek aan waarin de zorgethiek positie kiest, maar spelen ook een belangrijke rol in de theologie. Met die woorden worden dus theologische discussies opgeroepen. Het zal blijken dat met name het werk van Annelies van Heijst zulke naar de theologie verwijzende woorden bevat.

We bespreken de gekozen begrippen in twee paragrafen. De eerste betreft het begrip 'zorgen' dat we bespreken aan de hand van de definitie die Tronto daaraan heeft gegeven en die door Annelies

¹¹¹ <https://ethicsofcare.org>

¹¹² Klaartje Klaver, Eric van Elst, en Andries Baart, "Demarcation of the ethics of care as a discipline: Discussion article", *Nursing Ethics* 21, nr. 7 (2014): 755–65, <https://doi.org/10.1177/0969733013500162>.

¹¹³ Inge van Nistelrooij en Carlo Leget, "Against dichotomies: On mature care and self-sacrifice in care ethics", *Nursing Ethics* 24, nr. 6 (2017): 694–703. In dit artikel wordt de omschrijving van de UvH uitgebreid toegelicht.

¹¹⁴ In de woorden van Inge van Nistelrooij, universitair hoofddocent zorgethiek aan de UvH: "Het kennisgebied van 'de' zorgethiek is geen afgebakende discipline - vandaar liever geen lidwoord - maar verstaat zich als een voortgaande interdisciplinaire dialoog." Daarbij geldt zorgen – met een verwijzing naar Tronto: het bijdragen aan een leefbare wereld voor allen - als het beslissende gezamenlijke uitgangspunt. In: *Tijdschrift voor gezondheidszorg en ethiek* 30/2 (2020), 38.

¹¹⁵ Zowel Annelies van Heijst, Frans Vosman, Carlo Leget als Inge van Nistelrooij hebben hun achtergrond in de theologie. We noemden in 1.1.3 al Frits de Lange; aan de introducerende bundel van Manschot en Verkerk werkten ook de theologen Lieke Werkman en Hans Reijnders mee.

van Heijst is toegepast op de zorgsector en nader ingevuld met haar concept van menslievende zorg (2.2). Daarna bespreken we een aantal andere thema's van zorgethiek en wel aan de hand van de aspecten van zorg zoals Tronto die heeft onderscheiden. We brengen daarbij steeds een of twee Nederlandse bijdragen aan de zorgethiek ter sprake (2.3).

2.2 'Zorgen' en naastenliefde (Joan Tronto, Annelies van Heijst, Frits de Lange, Andries Baart)

In deze paragraaf bespreken we het *algemene begrip zorgen* zoals dat in de kringen van de zorgethiek wordt gehanteerd. We verbinden dat met het concept 'menslievende zorg' dat Annelies van Heijst heeft geïntroduceerd en met het begrip liefde dat daarin meeklinkt. In de bespreking formuleren we telkens heel beknopt enkele vragen over zorgen die vanuit de nadere kennismaking met de zorgethiek aan de theologie te stellen zouden zijn, en omgekeerd.

2.2.1 Zorg

De eerdergenoemde omschrijving van Joan Tronto en Berenice Fisher geldt nog steeds als basis in veel publicaties en onderzoeken:

On the most general level, we suggest that caring be viewed as
a species activity
that includes everything that we do to maintain, continue, and repair our 'world'
so that we can live in it as well as possible.
That world includes our bodies, our selves, and our environment,
all of which we seek to interweave in a complex, life-sustaining web."¹¹⁶

Tronto en Fisher beoogden een aspect van het menselijk leven centraal te stellen, dat in de sociale filosofie verwaarloosd was. Zorgen is een onmisbaar element in de samenleving, werk dat ongezien en als vanzelfsprekend gedaan wordt, meestal door onbetaalde of onderbetaalde mensen. Als die verborgen werkelijkheid aan het licht wordt gebracht, maakt dit een grondige maatschappijkritiek mogelijk. Allerlei nadere bepalingen en inzichten die de zorgethiek heeft opgedaan en verder uitgewerkt, hangen aan deze brede omschrijving.

Zorgen wordt een 'species activity' genoemd en daarmee verankerd in de antropologie. Dit is wat mensen doen, zorgen. Het gebruik van 'wij' heeft, zoals we zagen, vragen opgeroepen,¹¹⁷ maar in deze algemene omschrijving betekent het niet minder dan 'wij mensen'. Een associatie met Feuerbachs denken over de menselijke soort ('Gattung') is bewust gesuggereerd.¹¹⁸ Lichaam, persoon en omgeving zijn alle aan de orde. Zorgen is een activiteit, niet een principe, een deugd of een houding. Maar de omschrijving is wel moreel geladen. Het doel van deze inherent menselijke activiteit is immers een wereld waarin het goed leven is. Mensen werken samen aan een netwerk dat het leven ondersteunt,¹¹⁹ dragen het hunne bij aan een bewoonbare wereld, voor al het leven op aarde.

¹¹⁶ Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. (cursivering Tronto); Tronto, "There is an alternative: homines curans and the limits of neoliberalism". Op 31v vat Tronto haar omschrijving van zorgethiek samen.

¹¹⁷ Vosman, "The Disenchantment of Care Ethics. A Critical Cartography", 48–52.

¹¹⁸ Tronto, "Ethics of care: Present and new directions", 216. Overigens typeert Ter Schegget Feuerbachs begrip met Marx als een vorm van idealisme, anders gezegd een stiekeme theologie. Schegget, *Volmacht in onmacht. Over de roeping van de christelijke gemeente in de politiek*, 47.

¹¹⁹ Een liturgische associatie: het "Lied van alle dagen" van Huub Oosterhuis en Antoine Oomen, met daarin de zinsnede "Maar er was daglicht, / alle dagen, wat ook gebeurde, / alsof wij liepen / over een onzichtbaar weefsel / boven de afgrond gespannen, / dat niet scheurde. / / (...) soms even / wordt lijden opgeschort/ of

Het begrip zorg stelt meteen al een vraag aan de theologie. Welk handelen wordt in de theologie met 'zorgen' omschreven en hoe wordt dat begrip gehanteerd? En wat wordt er zichtbaar als we dat met Tronto's omschrijving vergelijken?

Dat begint met een taalkundige complicatie. *Care* met *zorg* vertalen roept de associatie op met bezorgdheid.¹²⁰ In één spoor van de christelijke traditie wordt zorgen opgevat als *je zorgen maken* of *bezorgd zijn*, wat ons afhoudt van de vrije beaming van het leven of het zoeken naar Gods koninkrijk, of van het 'ene nodige' uit het verhaal van Maria en Martha (Lucas 10,38-42): de zorgarbeid van gastvrouw Martha is dan een voorbeeld van de vergeefse moeite die voorbijgaat aan het wezenlijke, het als leerling aan Jezus' voeten zitten zoals Martha's zuster Maria doet.¹²¹ In de Duitse filosofie is een vergelijkbaar spoor te vinden.¹²² 'Wees niet bezorgd' is de evangelische raad die samenhangt met vertrouwen in God. Gods zorg zou dan die menselijke zorg overbodig maken en van ons afnemen.¹²³

Er is echter een heel andere visie op zorgen mogelijk. Daarbij concurreert het handelen van God niet met het menselijke, integendeel. Dat wat *God* doet om de wereld in stand te houden en menselijk leven mogelijk te maken, kan dan ook heel goed 'zorgen' genoemd worden, ook al wordt die term in de Bijbelse theologie zelden zo gebezigd.¹²⁴ Het zou dan een begrip zijn dat het geheel van de daden van God omvat – klassiek gezegd, in schepping, verzoening en verlossing – en dat *mensen* uitnodigt elkaar in dat spoor te behoeden en te bewaren, elkaars naaste te zijn, de aarde te behoeden en zo bij te dragen aan een leefbare wereld. Zo biedt Tronto's definitie van zorgen woorden voor het spreken over God en mens.

Een vervolgvraag zou dan wel zijn of met de omschrijving in de geest van Tronto ook de *bevrijdende* daden van God voldoende gezien zijn. Het lijkt er immers op dat hier het 'onderhoudende', behoedende aspect overheerst, 'zegen' meer dan 'verlossing'. Allereerst moeten we dan opmerken dat dit een accent is dat onder andere volgens Kune Biezeveld (1948-2008) in protestantse kring te lang is verwaarloosd.¹²⁵ In die zin is de zorgethiek een vraag aan een theologie die vanouds juist te weinig oog heeft voor de ervaringen van vrouwen en voor het concrete, fysieke en dagelijkse, voor 'het gewone leven'.

Blijft staan dat het radicaal nieuwe, het verrassende en creatieve in de Bijbelse theologie een centrale plaats heeft. Dat zou dan ten opzichte van de zorgethiek voor zover ze zich op de

dragen mensen het samen. / Zo zouden wij moeten leven." *Liturgische Gezangen II* no 60, Huub Oosterhuis, *Gezongen Liedboek. Verzamelde teksten*, 2e druk (Kampen: Kok Agora, 1993), 276.

¹²⁰ Vgl. ook Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, 107; in een noot zegt ze dat "Zorg" wellicht beter met concern dan met care kan worden vertaald. Eerder had ze Heidegger al met ere genoemd die er met zijn term "Zorg" (ook daar in het Nederlands!) blijk van gaf het gewone leven anders dan veel andere filosofen, niet uit het oog te verliezen (ibidem p 3, noot 9).

¹²¹ Maar vergelijk de exegese van Maria de Groot: "De roeping van Martha", in *De vrouw bij de bron. Fragmenten intuïtieve theologie* (Haarlem: Uitgeversmaatschappij Holland, 1980), 46–58.

¹²² Van Heijst verwijst naar Heideggers begrip "Sorge" als de loden last van het bestaan. Annelies van Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit* (Kampen: Klement, 2005), 93. Vgl. ook Schegget, *Vrijheid door gehoorzaamheid. Over de Tien Woorden voor onze tijd*, 90–95.

¹²³ In het Engels speelt dit probleem minder, de betekenis van 'care' als bezorgdheid of 'Sorge' (*anxiousness*, *worry*, *concern*) bestaat wel, maar is uitzondering. Zo wordt het Griekse *merimnan*, bezorgd zijn, in Mt 6,25v en in Lc 10,41 en in Fil 4,6 in de RSV niet met een variant op 'caring' vertaald maar met 'being anxious' of 'anxiousness'. Het in het Engels met 'to care' of 'to take care of' vertaalde werkwoord in het Nieuwe Testament is (*epi*)*meleomai*, zich bekommeren om, bv. in Lc 10,35 en 1 Petr 5,7, daar in onderscheid met *merimnan*.

¹²⁴ Prof. Reeling Brouwer wees me op de Hebreeuwse stam *pakad*, toezien op, die hier en daar met 'zorgen' wordt vertaald (bijvoorbeeld Job 10,12b in de NBV21).

¹²⁵ Kune Biezeveld, *Als scherven spreken. Over God in het leven van alledag* (Zoetermeer: Meinema, 2008), 11, 20, 40, 122. Ze verwijst voor de term 'alledag' onder andere naar Maaïke de Haardt en Mary Daly

gezondheidszorg richt, de vraag naar het curatieve aan de orde stellen. Hoe is genezing te denken in het kader van zorgethiek: is dat enkel 'reparatie' of gebeurt er toch ook werkelijk iets nieuws? Vermoedelijk wel: waar een nieuwe of vernieuwde relatie met het leven of met een ander kan worden gelegd, is immers geen reparatie aan de orde, geen louter herstel van iets wat verloren is gegaan, maar een toekomstperspectief, heling. Voor zover zorgethiek zich als *politieke filosofie* presenteert, levert die associatie met de Bijbelse theologie de vraag op naar de nodige maatschappelijke verandering. Hoe radicaal is de kritiek en wat betekent dat?¹²⁶ Daarbij kan worden aangetekend dat Tronto's omvattende perspectief van een bewoonbare wereld voor allen sterk doet denken aan wat in de Bijbel *shalom* heet, het theologische motief van de verlossing, 'alle dingen nieuw', en de inzet daarvoor aan het joodse begrip *tikkun olam*.¹²⁷ De verhouding van eschatologie en ethiek is daarmee aan de orde.¹²⁸

In *Menslievende zorg* sluit Annelies van Heijst zich in veel opzichten bij Tronto's definitie aan, zij het niet zonder kanttekeningen -.¹²⁹ Daarnaast duidt ze en passant nog een interessant aspect van zorgen aan, op basis van een autobiografische schets van Hella Haasse: "Zorgen is een manier van doen, in op unieke mensen afgestemde betrekkingen, waarbij de zorgdrager ook afstemt op zichzelf".¹³⁰ Een zorgzame praktijk dus, in zorgzame relaties, met zorg voor jezelf. Ook deze omschrijving zou als vraag aan de theologie kunnen gelden. De Bijbelse verhalen vertellen van Gods handelen, dat wordt geprezen, herinnerd en verwacht. Het relationele uit Van Heijsts omschrijving is herkenbaar in wat in Bijbelse taal verbond heet. De theologie vraagt naar de aard van die betrekking. Herkenbaar is ook het afstemmen op unieke personen in Gods omgaan met mensen, met Israël en de volken. *Een theologische vraag die door deze omschrijving wordt opgeroepen is dan wel: in welke zin stemt God ook op zichzelf af? Verliest God zichzelf of laat God zich juist kennen in dat zorgen voor mensen?* Grote thema's van de theologie (triniteit, Gods 'zijn' in het 'worden' of in het 'komen', de ontleding van de Mensenzoon, de God die zich laat wegdrücken en alleen zo de Ene is) liggen daarmee open, zoals in de zorgethiek de discussie over zelfgave en zelfontkenning.

2.2.2 Liefde

Met haar begrip 'menslievende zorg' heeft Annelies van Heijst een brug geslagen tussen de christelijke, en in het algemeen levensbeschouwelijke, tradities en de zorgsector. Het is een uitstekend uitgangspunt voor ons theologische gesprek over de zorg. We verdiepen ons nu in hoe Annelies van Heijst het begrip liefde inbrengt in de zorgethiek. Dat begrip houdt zich evenmin als Tronto's begrip zorg aan de grenzen van privé en publiek, van ethiek en politiek en aan de eis van onpartijdigheid. De basis van liefde is dat mensen iets met elkaar hebben, een relatie dus. Dat geldt alleen niet in beperkte zin. Professionals in de zorgsector – en op hen richt Van Heijst de aandacht –

¹²⁶ Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 70. "Ik beschouw zorgethiek ten diepste als een cultuurkritiek op heersende waarden en op gevestigde menselijke verhoudingen." In haar voorwoord op *Moral Boundaries* gaat Tronto in op het mogelijke verwijt dat haar benadering niet radicaal genoeg zou zijn. Maar waar ze met haar feministische analyse van de zorg een progressieve, democratische en pluriforme samenleving beoogt, is haar benadering wel degelijk radicaal. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. In 2020 stelt Vosman de vraag of zorgethiek nog wel voldoende verbonden is met maatschappelijke bewegingen. "The Disenchantment of Care Ethics. A Critical Cartography", 22.

¹²⁷ *Tikkun olam* of het herstel van de gebroken wereld is een term oorspronkelijk uit de Luriaanse kabbala (zo Shaul Magid, "Gershom Scholem", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013), die in sommige joodse kringen wel wordt aangehaald als moreel appel (zie bv. www.chabad.org).

¹²⁸ Vragen over tragiek, omgaan met eindigheid, hoop, volharding, verlangen en verwachting 'boven alle denken' komen dan op.

¹²⁹ Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 72–77.

¹³⁰ Heijst, 66.n de

zijn mensen die zich willens en wetens in de nabijheid van anderen opstellen.¹³¹ Ze hebben met deze 'vreemden' van doen. Anders gezegd: we hebben *als mens* met elkaar te maken – en dat is de ene reden voor het begrip 'menslievende zorg'.¹³² De andere is liefde.

Op de achtergrond van het begrip menslievende zorg staat bij Van Heijst het christelijke motief van de naastenliefde. In discussie met Paul Moyaert werkt ze dat uit.¹³³ In diens visie is de eis van de naastenliefde onbegrensd. Dat gebod kan alleen hanteerbaar worden door de kerkelijke traditie van de werken van barmhartigheid.¹³⁴ Naastenliefde is zijns inziens allesbehalve privé. Volgens Moyaert zijn namelijk alleen de niet-nabij onze naasten, en aan hen zijn we zonder aanzien des persoons, zonder singularisatie, liefde verschuldigd. Liefhebben is het inlossen van een onafzienbare schuld ten opzichte van de liefhebbende God. We zijn niets dan het kanaal van Gods liefde. Het lijden van anderen roept bij ons onweerstaanbaar zulke betrokkenheid op. Tot zover Van Heijsts weergave van Moyaert.¹³⁵

Van Heijst gaat eerst in op die singularisatie. Ze haalt de parabel van de barmhartige Samaritaan aan om te benadrukken dat naastenliefde niet alleen om gevoelens gaat, opgeroepen door het leed van de ander, maar ook om nuchter en praktisch handelen: daarin bestond de liefdevolle verbondenheid.¹³⁶ Vanuit haar onderzoek naar de praktijk van de zusters in Amsterdam kritiseert ze echter ook de verplichte afstandelijkheid van een onpartijdige liefde die afziet van eigen gevoelens. "(...) zo gauw de ene mens zorgend met de andere begint om te gaan, is singularisatie wel degelijk gewenst, zelfs geboden. Een mens moet altijd worden benaderd als *déze* persoon".¹³⁷

Van Heijst vraagt tegenover Moyaerts nadruk op zelfopoffering aandacht voor de wederzijdsheid die kan ontstaan, zodat degene die liefheeft niet enkel geeft maar ook iets kan ontvangen. Er is ook humor, plezier en bevrediging in de zorg voor anderen. Menslievendheid is niet zwaar, niet een schuld die ingelost zou moeten worden, maar een gave die ontvangen en gedeeld wordt. Daarbij is compassie niet een vanzelfsprekende reactie op leed, zoals Moyaert stelt, maar vrucht van interpretatie. Compassie kan op verschillende manieren worden opgeroepen, existentieel, religieus en professioneel. En er zijn ook minder fraaie reacties op het lijden van de ander.

Waarom kiest Van Heijst niet, zoals anderen, voor het begrip *filia*, vriendschap?¹³⁸ Haar keuze voor liefde maakt het haar mogelijk naastenliefde opnieuw ter sprake te brengen in de zorg, zoals in de

¹³¹ Heijst, 309, 392. Zie ook Heijst, *Iemand zien staan. Zorgethiek over erkenning*, 57.

¹³² Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 313. Heijst, *Professional Loving Care : An Ethical View of the Healthcare Sector*, 152. Vergelijk ook hierboven Verkerks verwijzing naar Ricoeur en diens onderscheid en verbintenis tussen 'socius' en 'prochain', medemens en naaste.

¹³³ Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 320–34. De discussie met Zygmunt Bauman als vertegenwoordiger van wat Van Heijst een authenticiteitscultuur noemt, laten we hier buiten beschouwing, evenals haar bespreking van Luc Ferry's humanistische idealisering van de liefde. Rode draad is haar verzet tegen zelfopoffering enerzijds en gevoelsmatige willekeur anderzijds. Haar grondovertuiging is "dat lijden een kwaad is en ieder mens kostbaar" (387).

¹³⁴ Vergelijk ook Paul van Tongeren, "De verdeeldheid van Paul Moyaert. Over: De mateloosheid van het Christendom", *Tijdschrift voor Filosofie* 61, nr. 4 (1999): 789–95.

¹³⁵ Omdat het mij hier om opvattingen van Van Heijst gaat, neem ik deze polemiek als achtergrond voor haar visie op, zonder na te gaan hoe ze Moyaert leest en of ze hem daarmee recht doet.

¹³⁶ Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 322, vergelijk ook 256 waar het andere aspect wordt benadrukt.

¹³⁷ Heijst, 329.

¹³⁸ Zoals aan de orde in Andries Baart, *Een theorie van de presentie (tweede, herziene druk)* (Utrecht: Lemma, 2001), 630; Henk Manschot, "Als een vriend...", *Markant*, nr. 1 (2003); Maartje Kersemaekers, "Een verheldering van vriendschap bij Baart aan de hand van Aristoteles' 'philia'", 2003; Ben de Boer, "Een vorm van vriendschap", *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 15, nr. 65 (z.d.): 10–16. De Boer verwijst ook naar een

traditie van de *caritas*. “Twee zaken zijn voor mij dus koersbepalend. Dat zijn het beeld van God, van wie in de christelijke traditie wordt gezegd dat God liefde is; en hoe in het evangelie (Mattheüs hoofdstuk 25 en Lucas hoofdstuk 10) verlichten van lijden wordt afgeschilderd als kenmerk van naastenliefde. (...) Deze kern van het christendom is zowel open voor morele communicatie met andere levensbeschouwingen als door en door christelijk.”¹³⁹ Dat is dus expliciet haar oogmerk¹⁴⁰ en het sluit daarnaast naadloos aan bij de bewoordingen die zij vaak van zorgverleners hoort. Gevraagd naar hun motief, zeggen ze van mensen te houden.¹⁴¹ Het begrip liefhebben maakt het ook des te beter mogelijk dit maatschappelijke domein niet over te laten aan contractdenken en abstract opgevatte rechtvaardigheid.

Met de opdracht tot naastenliefde is evenwel nog niet alles gezegd. Liefde en recht horen ook bij Van Heijst bij elkaar. Als Moyaert benadrukt dat liefde – in haar mateloosheid – het recht te buiten en te boven gaat, komt barmhartigheid tegenover rechtvaardigheid te staan; Van Heijst verzet zich daartegen.¹⁴² Wel signaleert ze in haar oratie dat het een kenmerk van ontferming is dat degene die zich erop beroept geen *rechten* kan doen gelden, noch de smekeling in de religie, noch de bedelaar in de maatschappij.¹⁴³ Echter, gezien de discussies over waardigheid en erkenning die ze voert, is er volgens Van Heijst naast de liefde minstens nog een aspect nodig, uit de sfeer van recht doen: menswaardigheid. Menswaardigheid is de ondergrens, de algemeen verbindende norm, menslievendheid is het doel, de aanstekelijke waarde.¹⁴⁴ *Hoe liefde en recht zich in theologisch opzicht verhouden, kan dus een vraag zijn die zorgethiek opwerpt.*

2.2.3 Het motief om lief te hebben

Op welke manier is nu het verplichtende of appellerende van menslievende zorg te denken? Van Heijst beklemtoont dat om die aanspreking te laten slagen een vorm van – gegeven, maar in de professionele context: gekozen – verwantschap nodig is, op zijn minst die van het gedeelde mens-zijn zelf. Hier wordt de zogeheten triadische relatie belangrijk. Geven doe je niet uit plicht en niet om er iets voor terug te krijgen (al is in de professionele zorg uiteraard ook sprake van salaris), maar omdat jou al zoveel geschonken is. Jurist Dorien Pessers onderscheidde in de sociale interactie een dual en

publicatie van Frans Vosman over vriendschap als model voor professionele zorg. Zie ook hierboven in 2.1.2 naar aanleiding van Manschot, “Kwetsbare autonomie? Over afhankelijkheid en onafhankelijkheid in de ethiek van de zorg”.

¹³⁹ Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 389. Vergelijk ook haar artikel “Zorgen voor mensen om de liefde Gods”, *Praktische Theologie* 4 (2003): 420–31.

¹⁴⁰ Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 46. Vergelijk ook haar rede bij de ambtsaanvaarding in Tilburg, *Ontferming voor dummies : zorgverhoudingen in een religieus verleden en een pluriform heden. Rede uitgesproken door Prof. dr. Annelies van Heijst. Tilburg University. Tilburg: Tilburg University, 2011, 5*, en Els van Wijngaarden en Ella Lobrecht-van Buuren, “Zorgethiek als cultuurkritiek”, *Wapenveld* Jaargang 6, nr. 2 (2011): 4–9.

¹⁴¹ Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 9. Heijst, *Iemand zien staan. Zorgethiek over erkenning*, 57.

¹⁴² Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 322. Via zijn eigen invulling van recht doen als waarborgen van de waardigheid van een ander komt Nicholas Wolterstorff tot een vergelijkbaar standpunt. Hij verwijt de ‘agapisten’ (onder wie Kierkegaard) dat ze de liefde en het recht te veel uiteenhouden. Er is geen liefde die de waarde van de ander niet zou willen bevorderen. Hier zijn ook in de theologie (godsleer, verzoening) cruciale kwesties aan de orde. Wolterstorff, *Justice in Love*. Ter Schegget houdt het erop dat de liefde nodig is om telkens de rechtvaardigheid richting te geven om te voorkomen dat deze ontaardt in baatzucht. Schegget, “Liefde en gerechtigheid (afscheidscollege)”, 30, 34.

¹⁴³ Heijst, *Ontferming voor dummies : zorgverhoudingen in een religieus verleden en een pluriform heden. Rede uitgesproken door Prof. dr. Annelies van Heijst*, 16.

¹⁴⁴ Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 47–48.

een triadisch model: *do ut des* tegenover *do quia mihi datum est*.¹⁴⁵ Dat laatste model heeft Van Heijst gebruikt in haar studie *Liefdewerk* om de motivatie van de religieuzen voor de opvang van weeskinderen te beschrijven. Pessers ziet in de samenleving drie gestalten van deze bijzondere soort van indirecte wederkerigheid: affectief (in het gezin), sociaal (in maatschappelijke solidariteit) en rationeel (in de wetgeving). Van Heijst vult dit drietal aan met een vierde: religieus (i.c. in het werk van de religieuze orde).¹⁴⁶ Het overschot van (Gods) liefde dat ik heb ontvangen geeft mij reden om anderen lief te hebben.

Een vergelijkbare poging om het *motief* tot liefhebben te verhelderen doet de ethicus Frits de Lange. In zijn studie *Loving later life. An ethics of aging*¹⁴⁷ werkt hij dat uit met het oog op de zorg voor ouderen en de zorg van ouderen voor zichzelf. Hoofdstuk 2 van dat boek is een uitgebreide bespreking van het dubbele liefdesgebod uit de Bijbel onder de titel 'The ethics of love'. Met Nicholas Wolterstorff¹⁴⁸ vat De Lange liefde breed op, in het spoor van de manier waarop de Bijbel over Gods liefde spreekt. Je kunt dan voor liefde ook het woord 'zorg' gebruiken: het goede van de ander gaat je ter harte, maar dat geldt dan ook ten aanzien van het goede voor jezelf. Tussen zelfliefde en liefde voor de ander ligt namelijk géén kloof. Dat is voor De Langes project essentieel: ouderen lopen immers het risico zichzelf te verwaarlozen, door gebrek aan zelfliefde.¹⁴⁹ De Lange verstaat het gebod van de naastenliefde vanuit het gebod van de liefde tot God, en die interpreteert hij als: de dankbare acceptatie van het leven als gegeven. Het motief van de schepping is daarbij bepalend. Dat accepteren betreft jezelf – in liefde tot jezelf – en de ander – in liefde tot de ander. Liefde tot jezelf is dan niet het motief voor de liefde tot een ander maar wel een opstapje, een leermoment, een voorwaarde. Ook al kan liefde tot de ander tot een offer leiden, toch kan ook dat niet zonder dat je je eigen waarde hebt erkend en bevestigd. Doel van de liefde – ook wanneer die tot lijden voert – is het stichten of herstellen van gemeenschap.¹⁵⁰ Zowel ik als de ander zijn immers schepsels van de Ene en daarin zijn we elkaars alter ego. De Lange maakt bij zijn analyse gebruik van

¹⁴⁵ Dorien Pessers, *Liefde, solidariteit en recht. Een interdisciplinair onderzoek naar het wederkerigheidsbeginsel (diss. UvA 1999)* (Amsterdam: Universiteit van Amsterdam, Faculteit der Rechtsgeleerdheid, 1999). Hierbij is nog interessant te vermelden dat Frans Vosman 'do ut des' niet zozeer als reciprociteit maar als transactie leest en dus als motto van het marktdenken. "Ook de markt heeft een moraal, maar dat is de moraal van *do ut des*, jij betaalt, dan lever ik." Frans Vosman, "Geestelijk verzorger in 2015: naar de bron of naar de bliksem?", *Annalen van het Thijmgenootschap* 101, nr. 1 (2013): 123. Er wordt door Pessers noch door Vosman verwezen naar de herkomst van de uitdrukking, bijvoorbeeld uit de godsdienstwetenschappelijke analyse van het offer als daad van verwachting ten aanzien van de godheid ('ut' als 'opdat') ofwel als magische wijze de godheid te beïnvloeden ('ut' als 'zodat') - of ook uit het Romeinse recht (in de sfeer van de transactie).

¹⁴⁶ Heijst, *Liefdewerk: een herwaardering van de caritas bij de Arme Zusters van het Goddelijk Kind, sinds 1852*, 200; 293; in een later artikel herleidt ze Pessers triadische model – met Pessers zelf die dat echter verder niet uitwerkt - op Paul Ricoeur, "volgens wie alle wederkerigheid teruggaat op een religieuze grondslag, omdat ze wortelt in de gegevenheid van Gods schepping aan de mens". De achtergrond is dus religieus, maar het is niet iets voor gelovigen alleen. "Gelovigen zullen als bron van dat aanstekelijke surplus aan God denken, maar het is ook geloofwaardig uit te leggen onder verwijzing naar aardse vormen van genereuze en overdadige liefde", bijvoorbeeld de liefde van ouders voor kinderen. Heijst, Annelies van. "Zorgen voor mensen om de liefde Gods". *Praktische Theologie* 4 (2003): 420–31 (de citaten op 226 en 430).

¹⁴⁷ Lange, *Loving later life. An ethics of aging*. Een andere benadering van deze problematiek geeft Rowan Williams; hij doet een beroep op de algemeen gevoelde intuïtie dat mensen niet gereduceerd mogen worden tot eenheden van consumptie en productie en dat iedereen het recht toekomt het eigen levensverhaal in vrijheid te vertellen. Rowan Williams, *Faith in the Public Square* (London: Bloomsbury Continuum, 2015), 243–51.

¹⁴⁸ Wolterstorff, *Justice in Love*.

¹⁴⁹ Lange, *Loving later life. An ethics of aging*, 28.

¹⁵⁰ Lange, 43.

de fenomenologische benadering van de Deense theoloog en ethicus Knud Ejler Løgstrup (1905-1981). "Inspired by Løgstrup, I suggest the following reading: 'Love your neighbor as another self. And love yourself as another neighbor' ".¹⁵¹

Maar kan een theologische ethiek in een seculiere pluriforme cultuur aansprekend zijn als de motivatie zozeer in het geloof te vinden is?¹⁵² De Langes ethische analyse is zeker theologisch, hij citeert expliciet de Bijbel en ook andere theologische bronnen om zijn positie te markeren. Tegelijk zorgt hij er met Løgstrup echter voor, deze traditie niet zo te gebruiken dat anderen ermee worden buitengesloten. Løgstrup gaat uit van een *fenomenologische* analyse van ontmoeting en onderlinge afhankelijkheid. Vandaaruit klinkt de ethische eis van vertrouwen en betrouwbaarheid, en daar is geen metafysica of theïsme voor nodig. In De Langes eerdere publicatie *In andermans handen* is er mogelijk één uitzondering: in Løgstrups analyse is het zijn zelf georiënteerd naar het goede. De Lange suggereert dat dat kan worden gelezen als een geloof in de goedheid van de Schepper, al hoedt Løgstrup zich voor zo'n theologische uitspraak.¹⁵³

Kijken we weer vanuit onze theologische interesse naar deze analyse, dan is over het motief van de schepping nog een andere vraag te stellen. In *Loving later life* verduidelijkt De Lange in een voetnoot dat de liefde van God niet alleen in de schepping maar ook in de verzoening geschiedt; *chèsed* ('Gods betrouwbare liefde') omvat beide. Waarbij hij echter toevoegt dat verzoening daarbij te verstaan is als Gods "voortdurende schepping".¹⁵⁴ Dan blijft de vraag: *doet hij daarmee recht aan het actuele, de dynamiek van verzoening? Schepping ligt immers achter ons, kan gelden als een soort feitelijkheid, verzoening betreft een gebeuren tussen God en mens waarin juist ook afwijzing, schuld en vergeving een rol spelen.* En moet dan schepping niet veeleer omgekeerd verstaan worden vanuit het verbond, dus niet als basis van alles maar als de belijdenis van Gods goedheid zoals die nu net in dat gebeuren blijkt? Dan zou dat Bijbels-theologische kernwoord *chèsed* (weldaad, 'barmhartigheid') een betere basis kunnen zijn dan schepping.

Tenslotte zou de vraag gesteld kunnen worden *of in die kwetsbare ontmoeting zelf niet ook iets gebeurt dat een verwijzend karakter heeft.*¹⁵⁵ *Kan bewezen zorg toonbeeld zijn van Gods zorg?*¹⁵⁶ En is dan omgekeerd aan Gods goedheid en betrouwbaarheid niet ook juist heel kritisch te meten wat een zorgontvanger soms pijnlijk van zorgverleners mist en wel mag verwachten? Dan zou een theologische inbreng in de zorgethiek zowel bevestigend als kritisch kunnen zijn.

¹⁵¹ Lange, 39.

¹⁵² Vgl. Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 15v die immers eveneens een breed bereik beoogt.

¹⁵³ Lange, *In andermans handen. Over flow en grenzen in de zorg*, 73.

¹⁵⁴ Lange, *Loving later life. An ethics of aging*, 31. Vgl. ook de noot op p 34 waarin hij Ricoeurs 'economy of the gift' met David Hall aanduidt als een beschrijving van zowel schepping als verzoening: beide zijn geschenk van God, samen zijn ze de gave van de overvloed, het leven. Die gave is niet terug te betalen dan door het liefhebben van de naaste.

¹⁵⁵ Ten aanzien van de Utrechtse buurtpastores in Baarts onderzoek beschrijft Stijn Van den Bossche het in die termen. Stijn Van den Bossche, "Presentie: onwillekeurig sacramenteel", in *Present. Theologische reflecties op verhalen van Utrechtse buurtpastores*, red. Andries Baart en Frans Vosman (Utrecht: Lemma, 2003), 45–60. Ten aanzien van het werk van verpleegkundigen: Ruth Groenhout, Kendra Hotz, en Clarence Joldersma, "Embodiment, Nursing Practice, and Religious Faith: A Perspective from One Tradition", *Journal of Religion and Health* 44, nr. 2 (2005): 147–60.

¹⁵⁶ Vgl. ook de uitspraak van Erik Borgman in: Renske Oldenboom en Tiemo Meijlink, "Voorbij de zelfmarginalisering. Interview met Erik Borgman", in *De kunst van het pastoraat in een seculiere en pluralistische context*, red. Dick van Kampen, Tiemo Meijlink, en Elise Woertman (Gorinchem: Narratio, 2008), 47; 49 "Alsof de verpleegsters en de dokters niet in het centrum van het ziekenhuis geregeld iets belichamen van Gods ongehoorde compassie"; "Hoe je deze aanwezigheid moet zien? Ik gebruik daar het woord 'sacramenteel' voor".

2.2.4 Zorg en presentie

Voor Van Heijst is Baarts presentietheorie een belangrijke bron.¹⁵⁷ Baarts studie *Een theorie van de presentie* is een visie op hulpverlening op basis van een nauwgezette analyse van de werkzaamheden van twee pastorale buurtwerkers in achterstandswijken in Utrecht.¹⁵⁸ Baart beschrijft hun werkwijze in de omgang met buurtbewoners en hun dagelijkse problemen, die verschilt van het gebruikelijke in de hulpverlening die Baart omschrijft met het kernwoord interventie. Ze waren niet direct gericht op hulpverlening maar op het bouwen van een verstandhouding, een relatie met de buurtbewoners.¹⁵⁹ Alleen binnen de relaties die zo ontstonden, konden de werkelijke vragen aan de orde komen. Veel problemen, zoals slechte huisvesting, werkloosheid, geweld, ziekte en psychische problemen, slechte voeding en gebrek aan scholing waren niet van tijdelijke aard en ook niet oplosbaar. Wat er gebeurde was niet dat er een oplossing werd gevonden voor die problemen, maar dat er in de loop van de tijd iets anders groeide: vertrouwen en sympathie.¹⁶⁰ In sommige gevallen bleek dat voor de betrokkenen de basis te zijn voor een hervonden gevoel van eigen waarde. Zij moeten dan ook niet beschouwd worden als zorgobjecten, hetzij zelf verantwoordelijk voor hun problemen of gewoon verliezers in de maatschappelijke strijd, maar waardevolle kinderen, vrouwen en mannen, die de vriendschap van anderen waard zijn.¹⁶¹ Zo herontdekken zij ook zichzelf.

Met zijn *theorie* van de presentie had Baart ook een professionele *methodiek* geïntroduceerd, die hij de presentiemethode noemde, die van toepassing is op veel terreinen. Hoe die bijdrage eruitziet en verder bevorderd kan worden, 'het presentiegehalte verhoogd' kan worden, moest per werksoort verder uitgetoetst en onderzocht worden.¹⁶² Daarbij vraagt Johan Bootsma, docent aan een opleiding sociaal werk, zich echter af of die methodiek niet een ethische en levensbeschouwelijke keuze vergt die voorafgaat aan de professionaliteit.¹⁶³ En theoloog Stijn Van den Bossche vraagt zich zelfs af of 'presentie' wel een functie kan zijn.¹⁶⁴ Hoe dan ook is deze professionaliteit moreel geladen. Van Heijst meent dat de presentiebenadering over te zetten is naar andere sectoren en in de zorg, met name naar complexe en chronische zorg.¹⁶⁵

Baart maakt gebruik van spirituele, Bijbelse, praktisch-theologische en systematisch-theologische beschouwingen zowel bij het analyseren van de ervaringen van de pastores als bij het nadenken over de kerkelijke – en goddelijke – presentie in de wereld.¹⁶⁶ Met het oog op onze theologische reflectie is dat begrip presentie cruciaal. *De vraag is dan met welke presentie die van deze pastores of sociaal werkers of andere 'presentiebeoefenaars' kan worden vergeleken. Moeten we denken aan de belofte*

¹⁵⁷ Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, met name hoofdstuk 4 en 5; Heijst, *Iemand zien staan. Zorgethiek over erkenning*, hoofdstuk 9.

¹⁵⁸ Baart, *Een theorie van de presentie*; Andries Baart, "Een beknopte schets van de presentietheorie", *Markant*, nr. 1 (2003), 1-5; Andries Baart, "Globale schets van de presentietheorie, achtergrond bij de praktijkverhalen", in *Present. Theologische reflecties op verhalen van Utrechtse buurtpastores*, red. Andries Baart en Frans Vosman (Utrecht: Lemma, 2003), 1–12.

¹⁵⁹ Baart, *Een theorie van de presentie*, 67. 819.

¹⁶⁰ Baart, 825.

¹⁶¹ Baart, 687–719.

¹⁶² Andries Baart, "Ongemakkelijk - zoals het hoort. In gesprek met kritische bemerkingen bij de presentietheorie", *Sociale interventie* 2 (2003): 76–94.

¹⁶³ Johan Bootsma, *Is het te doen? Over ethiek en methodiek van de presentiebeoefenaar in het boek Een theorie van de presentie van A. Baart* (Zwolle: Christelijke Hogeschool Windesheim, 2008).

¹⁶⁴ Van den Bossche, "Presentie: onwillekeurig sacramenteel", 57.

¹⁶⁵ "Grofmazig gezegd is bij te verhelpen en enkelvoudig leed interventie de aangewezen aanpak, terwijl bij complex en meervoudig leed presentie veel beter past (cursivering van Van Heijst). Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 176-180, citaat op p 180.

¹⁶⁶ Baart, 81vv; 131vv; 257–83; 783–91.

die in de Naam van de God van Israël gegeven is? Of is presentie met Jezus' aanwezigheid te verbinden, en is de door Baart in zijn methode zo genoemde 'exposure' dan te verbinden met het christologische motief van de ontleding?¹⁶⁷ Of moeten we het in de pneumatologie zoeken, de Geest die bij mensen woont en hen tot volharding en daden van trouw aanzet en tot communicatie over grenzen heen?¹⁶⁸ Baart zelf kiest niet één theologisch model, maar hij vindt in de spiritualiteit van de buurtpastores, hun ervaringen en reflecties, verschillende theologische motieven die opkomen uit de praktijk, de ontmoeting met de nood en de vitaliteit van de buurtbewoners. Theologie interpreteert en bevestigt die praktijk.

Baart heeft tussen presentie en interventie een nogal scherp onderscheid gemaakt.¹⁶⁹ Van meet af aan is de vraag gesteld of die benaderingen wel zo strikt uiteengelegd kunnen worden. Van Heijst sluit zich aanvankelijk aan bij de tweeslag waarbij interventie, net als bij Baart, staat voor een doelgerichte aanpak die minder recht doet aan de relatie, maar ze neemt daar later afstand van.¹⁷⁰ Zij wijst er dan in aansluiting bij Mol op dat in de gezondheidszorg interventies aan de orde van de dag zijn, zowel door professionals als door patiënten: daadwerkelijk zoeken naar mogelijke oplossingen en manieren om de problemen hanteerbaar te maken. In de methode van onderzoek wil ze dan ook het analyseren van werkverslagen van de professionals, zoals Baart dat deed, aanvullen met het doen van nauwkeurige observaties in de praktijk, zoals Mol dat beoefende in haar studie naar de zorg.¹⁷¹ Dat geldt zowel in de medische sfeer als in het maatschappelijk werk en andere vormen van professionele hulpverlening.

Welke invalshoek ook wordt gekozen, de hierboven genoemde verhalen uit de Bijbelse traditie kunnen niet verteld worden zonder ook aan interventie te denken.¹⁷² De theologische vraag over welke presentie het gaat in de Bijbel en de theologie, kan wellicht ook gebruikmaken van die tweeslag presentie en interventie. We denken aan Barths veelgeciteerde woord: *die real verändernde Tatsache daß Gott ist*.¹⁷³

¹⁶⁷ Baart, 214.

¹⁶⁸ Dat alles werkt ook door in onze visie op de geestelijke verzorging, waarop we aan het eind van onze studie nog terugkomen.

¹⁶⁹ „Interventies wortelen in 'diagnoses' en dat is een Grieks en samengesteld woord. (...) Diagnostiek is zo beschouwd de leer van de borende blik, van het dóórzien, van het begrijpen dóór de dingen heen. (...) Maar neem nu het kernwoord van de presentiebenadering: aandacht. (...) Aandacht schiet er niet aan voorbij op zoek naar wat anders, wat anders, wat diepers, wat hogers, maar houdt zich in zodra ze raakt aan de ander.” Baart, “Globale schets van de presentietheorie, achtergrond bij de praktijkverhalen”, 7. Ook in Baart, “Een beknopte schets van de presentietheorie”, 3. Uitbreider in Baart, *Een theorie van de presentie*, 808–817.

¹⁷⁰ Heijst, *Iemand zien staan. Zorgethiek over erkenning*, 157–58.

¹⁷¹ Annemarie Mol, *De logica van het zorgen. Actieve patiënten en de grenzen van het kiezen*. (Amsterdam: Van Gennep, 2006). Annelies van Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit* (Kampen: Klement, 2005), 180; Annelies van Heijst, *Iemand zien staan. Zorgethiek over erkenning* (Kampen: Klement, 2008), 154–76; de “bepaalde reikwijdte” van Baarts benadering 164, 165, 166. Overigens benadrukt ook Baart de empirische basis van zorgethisch onderzoek. Andries Baart, “Empirically Grounded Ethics of Care. An Argument”, in *The Ethics of Care: the State of the Art [Ethics of Care Vol. 8]*, red. Frans Vosman, Andries Baart, en Jaco Hoffman (Leuven, Paris, Bristol, CT: Peeters, 2020), 261–98.

¹⁷² In de Bijbelse theologie zijn vak het profetische en het priesterlijke motief onderscheiden, waarbij het een niet zonder het ander kan.

¹⁷³ *Die Kirchliche Dogmatik II/1* (Zollikon: Evangelischer Verlag AG., 1958), 289, geciteerd door Friedrich-Wilhelm Marquardt, “Exegese und Dogmatik in Karl Barths Theologie”, in *Die kirchliche Dogmatik, Registerband*, red. Helmut Krause (Zürich: EVZ-Verlag, 1970), 675.

Baarts benadering staat aan de basis van een solidair omgaan met wie er in de samenleving niet toe doen. Of om met Simone Weil te spreken, liefde ziet wat onzichtbaar is.¹⁷⁴ Daarmee zijn we bij het door Tronto eerstgenoemde aspect van zorgen, aandacht.

2.3 Fasen – of aspecten – van het zorgen

In deze paragraaf worden, net als in de vorige, discussiepunten aangeduid voor de theologie die opgeroepen worden door het betreffende aspect van de zorgethiek, en omgekeerd. In het vervolg van deze studie zullen diezelfde thema's theologisch verder worden onderzocht.

De opbouw van deze paragraaf is ontleend aan de inmiddels klassieke beschrijving van de vier (later aangevuld tot vijf) fasen of elementen van zorg uit Tronto's *Moral Boundaries* en de daarbij behorende morele waarden.¹⁷⁵ We zullen later in deze studie de vrijheid nemen af te wijken van de gegeven volgorde. Mede daarom zijn we terughoudend met de term fasen. Al in het onderstaande variëren we door ook over aspecten en elementen in het zorgen te spreken. Ze bieden een breed gebruikte omvattende beschrijving van wat er in de zorg gebeurt. Zodoende kunnen ze – ook in een wat andere volgorde – straks een bruikbare ordening opleveren voor de in de Nederlandse zorgethische reflecties gevonden uitdagingen voor de theologie, die we in paragraaf 4.5 nader zullen bespreken.

2.3.1 'Zorg hebben om' en behoeften opmerken (Annelies van Heijst)

In de fasen die Joan Tronto onderscheidt in het zorgproces is het eerstgenoemde moment de waarneming van een behoefte: 'zorg hebben om', 'caring about'. De houding die bij die fase in het zorgproces nodig is, is opmerkzaamheid, aandacht voor hoe het er met een ander aan toe is.¹⁷⁶ Tronto noemt Simone Weil die sprak van aandacht als cruciaal voor alle menselijke interactie, en ze verwijst ook naar het tegendeel, de verschrikkelijke onverschilligheid die Hannah Arendt waarnam bij Eichmann in diens proces.¹⁷⁷ Mensen leven ervan dat ze gezien worden, erkend in wie ze zijn en in wat ze nodig hebben. Zorgethiek neemt die menselijke afhankelijkheid serieus.¹⁷⁸ We gebruiken dit aspect van het zorgen om te onderzoeken hoe die aandacht gestalte krijgt en waarop die zich richt.

¹⁷⁴ Simone Weil in *Waiting for God*, trans. Emma Craufurd (New York: Harper Collins, 2009), 92 geciteerd door Sophie Bourgault, "Beyond the Saint and the Red Virgin: Simone Weil as Feminist Theorist of Care", *Frontiers: A Journal of Women Studies* 35, nr. 2 (2014): 12.

¹⁷⁵ Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, 126–37 beschrijft de morele aspecten van caring about, taking care of, care-giving en care-receiving, respectievelijk attentiveness, responsibility, competence en responsiveness. In *Caring Democracy* (2013) verantwoordt ze de aanvulling met een vijfde fase *democratizing caring*, met de waarden van *solidarity* en *trust*. Zie ook Joan C. Tronto, "Caring Democracy: How Should Concepts Travel?", in *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State*, red. Petr Urban en Lizzie Ward (Cham: Palgrave Macmillan, 2020), 181–97. Vgl. voor deze indeling ook Nistelrooij, *Basisboek zorgethiek*. Van Heijst kritiseert het model van fasen in *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 74.

¹⁷⁶ Tronto, "Response: Reconfiguring Moral Boundaries over Time", 19 "(C)aring requires that one start from the standpoint of the one needing care or attention. It requires that we meet the other morally, adopt that person's, or group's, perspective and look at the world in those terms".

¹⁷⁷ Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, 128.

¹⁷⁸ Bijvoorbeeld in Stephanie Collins, *The Core of Care Ethics* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015), 87-96.169; Frans Vosman, "The Disenchantment of Care Ethics. A Critical Cartography", in *The Ethics of Care: the State of the Art [Ethics of Care Vol. 8]*, red. Frans Vosman, Andries Baart, en Jacobus Hoffman (Leuven, Parijs, Bristol: Peeters, 2020), 36.

Erkenning van personen en behoeften

Aan het begrip erkenning wijdde Van Heijst haar studie *Iemand zien staan*.¹⁷⁹ Erkenning is niet alleen een recht waarvoor gestreden moet worden, zoals Honneth dat uitlegt, het is ook een geschenk dat gegeven en ontvangen wordt.¹⁸⁰ Een samenleving die niet van meet af aan degenen in beeld heeft die niet voor zichzelf kunnen zorgen en opkomen, schiet tekort. Van Heijst gaat na wat zowel erkenning als het ontbreken daarvan (miskenning) in de zorg betekenen voor zorgontvangers, voor zorgverleners en voor de nabije anderen van de zorgontvangers. Met dit instrumentarium verdiept en bevestigt ze het begrip menslievende zorg. Ze doet de aanbeveling erkenning te zien als onmisbaar concept in de opleiding en nascholing van professionals, voor de politieke besluitvorming over de zorg en voor kwaliteitsstandaarden.¹⁸¹

Wat neemt de aandacht waar? De paragraaf 'Zorgethiek als verontrustend verhaal' in *Menslievende zorg* scherpt een aantal klassieke begrippen uit de zorgethiek aan. Van Heijst noemt afhankelijkheid daar als een van de aspecten van zorgethiek die vatbaar zijn voor een al te rozige invulling.

Afhankelijkheid kan een nietszeggend begrip worden, de vanzelfsprekende wederzijdse afhankelijkheid. Of het wordt – zoals door Henk Manschot is gedaan¹⁸² – als tegengesteld begrip van autonomie vervangen door het begrip eindigheid. Het gaat dan niet meer om de schrikbarende nood, behoeftigheid of ellende van een ander. Het concrete is er dan van af, en ook het ongemak van de machtsverschillen tussen de een die hulp nodig heeft en de ander die deze hulp wellicht kan geven. Van Heijst gebruikt dan ook liever het woord behoeftigheid, waarin gekwetstheid en broosheid samenkomen. Waarbij ze, zoals we zagen, aantekent dat ook degene die zorg geeft, deelheeft aan de menselijke conditie van behoeftigheid, en dat het bijhouden van het een (verschil) en het ander (overeenkomst) een van de uitdagingen is waarvoor de zorgethiek staat.¹⁸³

Er is in de zorg geen vrije transactie tussen zorgaanbieder en zorgontvanger als tussen verkoper en klant. Er is iemand die een nood heeft, een vraag, een klacht, een behoefte.¹⁸⁴ En iemand – of een institutie – die geroepen is om die nood te erkennen, te helpen dragen en bestrijden, en het uit te houden als er geen oplossing is.

Het idee van de individuele autonomie als vanzelfsprekend gegeven dringt mensen die zichzelf niet kunnen redden, weg uit het publieke bewustzijn. Zorgethiek confronteert met de ongemakkelijke realiteit van behoeftigheid. Erkenning daarvan is een eerste stap in erkenning van menswaardigheid. Autonomie is daarbij geen vooronderstelling maar een in de zorgrelatie te ontwikkelen vermogen, dat een mens niet isoleert maar de plaats erkent die iemand inneemt tussen anderen.¹⁸⁵ Hulpvrager en hulpverlener komen beiden op een nieuwe manier tevoorschijn als een uniek persoon. Want mensen hebben over en weer iets te geven.¹⁸⁶

Niet alle lijden is oplosbaar. Maar als de hulpverlener moet zeggen: ik kan niets meer voor u doen, hoeft de relatie nog niet ten einde te zijn, en evenmin de verantwoordelijkheid. Ook dat is een ongemakkelijke waarheid die zowel in de presentiebenadering als in de zorgethiek gesignaleerd wordt.¹⁸⁷ Het met een ander uithouden bij wat onopgelost blijft, hoort bij menslievende zorg. Zulke

¹⁷⁹ Heijst, *Iemand zien staan. Zorgethiek over erkenning*.

¹⁸⁰ Heijst, 50v.

¹⁸¹ Heijst, 177–83.

¹⁸² Zie terug, in 1.2.3.

¹⁸³ Annelies van Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit* (Kampen: Klement, 2005), 14, 39–45. En in aansluiting bij Baart: 240–246

¹⁸⁴ Heijst, 41.

¹⁸⁵ Vgl. Lange, "Restoring autonomy. Symmetry and asymmetry in care relationships".

¹⁸⁶ Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 118.

¹⁸⁷ Heijst, 14 "In mijn zorgvisie is de uiteindelijke horizon van zorgverlening niet: oplappen of genezen, maar de praktijk van iemand bijstaan in diens nood en niet in de steek laten".

zorgverlening ontleent haar betekenis niet aan de opgeloste problemen maar aan nabijheid en trouw, aan de erkenning en ondersteuning van degene die ermee van doen heeft.¹⁸⁸

Lijden

Aan de theologie zou van hieruit de vraag gesteld kunnen worden hoe daarin het lijden, en met name het niet-oplosbare lijden, gezien en benoemd wordt. Schuld, schande, smet, iets wat er niet zou moeten zijn, het onvermijdelijke gevolg van de zonde? Is er iets ‘achter’ of ‘onder’ aftakeling, ziekte en behoefteigheid? Is er een verdieping nodig die het ervaren leed ziet in het verband van bijvoorbeeld de macht van het kwaad, de onverlostheid van de wereld, de ervaren afwezigheid van God? Of leiden zulke duidingen af van de (mede)menselijke verantwoordelijkheid? Ziet de theologische ethiek het leed als afschuwelijke werkelijkheid, concreet, lichamelijk, of zoekt ze manieren het buiten te sluiten uit de waarneming (bijv. door verdringing of juist idealisering) of in te passen in een theorie (bijv. noodzakelijke contrastervaring of voorwaarde voor groei) en het zo minder onrustbarend te maken? Anders gezegd: hoe kan de klacht van hen die lijden verstaan en gearticuleerd worden?

2.3.2 ‘Zorgen dat’ en professie (Annelies van Heijst, Andries Baart en Annemarie Mol)

De tweede fase van zorgen in Tronto’s onderscheiding, is ‘ervoor zorgen dat’: het nemen van verantwoordelijkheid. Er is een behoefte of nood opgemerkt, er zal daadwerkelijk iets gedaan moeten worden. Maar dan zal er nu iemand, een groep, een instantie, moeten zijn die de *verantwoordelijkheid* daarvoor op zich neemt. Op dat punt gaat het aangesproken worden over in zich laten aanspreken, en het zien over in betrokkenheid. Wat maakt dat mensen het op zich nemen om hulp te organiseren of zelf te verlenen?¹⁸⁹ Verantwoordelijkheid nemen betekent het op je nemen dat er werkelijk iets gebeurt. Dat raakt aan professie, een beroep uitoefenen.

Professionele zorg en liefde

Annelies van Heijsts *Menslievende zorg* gaat over *professionele* zorgverlening. Het is voor haar wezenlijk ook daar het woord liefde te gebruiken. Ze verzet zich, zoals we zagen, tegen de opdeling van het zorgen in privé en publiek, in persoonlijk en professioneel. In de praktijk van de zorg worden die grenzen voortdurend overschreden, omdat er zowel fysiek als emotioneel een grote persoonlijke nabijheid is in een niet-persoonlijke, professionele omgeving. Voor de zorgontvanger is de zorginstelling zowel een onpersoonlijke omgeving als een – tijdelijk of langdurig bewoonde – privésfeer.¹⁹⁰

In dat breed op te vatten domein acht Van Heijst liefde, opgevat als *caritas* of *agapè* een essentiële term. Het gaat dan om liefde die wel degelijk die ene mens betreft, en dus niet onpersoonlijk of afstandelijk is.¹⁹¹ Tegelijk is het in de professionele zorg een liefde die samenhangt met een gekozen positie van verantwoordelijkheid voor meer dan die ene persoon. Het woord menslievendheid duidt zowel die brede blik als de concrete toespitsing aan. De ondertitel van het boek *Menslievende zorg*

¹⁸⁸ Heijst, 169, 173, 177, 250, 388–90.

¹⁸⁹ Een zorgvuldige analyse van opvattingen van verantwoordelijkheid waarbij de fenomenologie van J.L. Marion wordt geïntroduceerd als opening naar een visie op verantwoordelijkheid als antwoord op een roeping die zich prereflexief aandient geven Inge van Nistelrooij en Merel Visse, “Me? The invisible call of responsibility and its promise for care ethics: a phenomenological view”, *Medicine, Health Care and Philosophy* 22, nr. 2 (2019): 275–85, <https://doi.org/10.1007/s11019-018-9873-7>.

¹⁹⁰ Geestelijk verzorger Beate Giebner analyseert in haar dissertatie het verblijven van professionals en hun patiënten in eenzelfde ‘sfeer’ (in de betekenis van Peter Sloterdijk). Inge van Nistelrooij citeert een verpleegkundige: “Zorgen, dat is intimiteit delen” Nistelrooij, *Basisboek zorgethiek*.

¹⁹¹ Zie terug over Van Heijsts discussie met Paul Moyaert, in 2.2.2.

drukt dat ook helder uit: *een ethische kijk op professionaliteit*; de titel van de Engelse vertaling luidt: *Professional loving care*.¹⁹²

Voor de theologische ethiek ligt hier een probleemveld. *Er is een traditie die een scherpe grens trekt tussen Gods rechtvaardigheid en Gods liefde. In de ethiek gebeurt dan iets dergelijks. Met een beroep op Paulus' uitspraken in Romeinen 13 is er dan de overheid met haar macht en geweldsmonopolie die het recht moet dienen en daarnaast een gemeente waar met 1 Corinthe 13 geloof, hoop en liefde de leidende waarden zijn. In het persoonlijke leven kan zo'n grens (in Tronto's termen: 'boundary') worden gezien tussen een beroep, een maatschappelijke positie, waar billijkheid en rechtvaardigheid leidend zijn, en de intimiteit van persoonlijke relaties, het gezin, de opvoeding, waar liefde zou moeten heersen. Als die domeinen zo niet gescheiden kunnen worden, hoe verhouden ze zich dan wel?*

*Het is dan ook relevant na te gaan hoe er in de theologische ethiek nagedacht is over de 'geografie van verantwoordelijkheden'.*¹⁹³ Is er een overkoepelende term die de verschillende aspecten en gebieden van het leven betreft, dus ook de professionele? Dan zou naastenliefde in aanmerking komen,¹⁹⁴ maar die wordt vaak beperkt opgevat, als een bereidheid tot incidentele daden van liefde in een wereld waar andere waarden voorgaan. *Dit aspect verdient nader onderzoek, zowel ten aanzien van de reikwijdte van het gebod van de naastenliefde zelf als ten aanzien van de inbedding daarvan in de Bijbelse theologie. Gedacht kan worden aan de reflectie op het begrip beroep en roeping. Of is verantwoordelijkheid ook in de theologie de meest hanteerbare term?*¹⁹⁵

Verantwoordelijkheid delen

In haar bespreking van Margaret Urban Walkers opvatting over de geografie van verantwoordelijkheden – haar alternatief voor het ideaal van een onpersoonlijke ethiek, die Walker theoretisch-juridisch noemt – besteedt Annelies van Heijst ook aandacht aan het delen van die verantwoordelijkheid. Morele kennis ontstaat in samenwerking. Daarom is moreel beraad onmisbaar. Dat geldt uiteraard ook in de praktijk van het zorgen. Als professioneel zorgen een gezamenlijke onderneming is, is de afstemming van de verschillende inzichten wezenlijk.¹⁹⁶ Erkenning van elkaars expertise hoort daarbij, waarbij de gebruikelijke hiërarchische kijk op de samenwerking minder belangrijk is dan het delen van de feitelijke, in de praktijk opgedane ervaringen.¹⁹⁷ Dit krijgt in de zorg

¹⁹² In haar oratie stelde ze: "Het *professioneel* scherp van de zin voor hulpbehoevendheid kan in de beroepsopleiding en -begeleiding van werkers in zorg en welzijn. Ontvankelijkheid voor het hulpbehoevende is voor hen niet iets bijkomstigs, of iets dat een werker al of niet heeft. Het is een kwaliteit die kan worden aangeboord en ontplooid en die in het beroepsprofiel hoort." Heijst, *Ontferming voor dummies : zorgverhoudingen in een religieus verleden en een pluriform heden. Rede uitgesproken door Prof. dr. Annelies van Heijst*, 31 (curs. Van Heijst).

¹⁹³ Een term van Margaret Urban Walker Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 302. Vgl. ook Marian Verkerk, "Zorgethiek: naar een geografie van verantwoordelijkheden", in *In gesprek over goede zorg. Overlegmethoden voor ethiek in de praktijk*, red. Henk Manschot en Hans van Dartel (Amsterdam: boom, 2003), 177–91.

¹⁹⁴ Ricoeur, "Medemens en naaste (oorspr. La relation à autrui. Le 'socius' et le prochain, in: Cahiers de la vie spirituelle, Paris 1954)".

¹⁹⁵ Van Heijst bespreekt in dit kader Hans Jonas' Das Prinzip Verantwortung Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 269–87. In de Bijbel vindt een theologische ethiek van de verantwoordelijkheid allerlei aanknopingspunten. Menselijk gedrag kan beschreven worden als antwoord op Gods woord (aanspraak, roeping, gebod, opdracht, aanklacht, belofte).

¹⁹⁶ Heijst, 300; 307.

¹⁹⁷ Heijst, *Iemand zien staan. Zorgethiek over erkenning*, 83–90.

gestalte in verschillende vormen van moreel beraad.¹⁹⁸ *Dat alles kan ook de theologie opnieuw aan het denken zetten, want als theologische ethiek voortkomt uit, verbonden is met en leidt naar een praktijk, waar vindt dat soort beraad dan plaats?*

2.3.3 ‘Zorg verlenen’: offer en zelfopoffering (Annelies van Heijst en Inge van Nistelrooij)

Het derde aspect in Tronto’s omschrijving van de zorgpraktijk is het daadwerkelijk uitvoeren van zorg (‘care-giving’), het veelal onzichtbare werk, vaak ondergewaardeerd en onderbetaald en ontlopen door mensen die zich dat kunnen veroorloven (traditioneel mannen, bevoorrechten in het algemeen), werk dat evenwel essentieel is voor de samenleving. Voor dit aspect van zorg is volgens Tronto competentie een vereiste. Je moet ertoe in staat gesteld worden en bekwaam zijn. Als een samenleving pretendeert de zorg afdoende georganiseerd te hebben (goed te hebben ‘gezorgd voor’), zonder te hebben gelet op de ruimte voor en de competentie van degene die de zorg moet uitvoeren, dan is er sprake van moreel falen.

Professionaliteit, die we hierboven als ‘verantwoordelijkheid nemen’ besproken hebben, maakt deel uit van dit aspect van zorg. Wij verbinden er nu de vraag aan naar het opgeven van eigen wensen en belangen, al dan niet gedwongen. Zorgen kan zowel een gave zijn, een geschenk, als een vorm van gebruikt worden, uitbuiting. Relationaliteit is niet zomaar een ontologisch gegeven in de antropologie maar moet ook geduid worden als machtsverhouding. In de zorgethische discussie is hiervoor de laatste jaren meer aandacht gekomen.¹⁹⁹ Dus is zorgen in deze situatie vrijwillig of opgelegd? Beide lijnen komen samen in het begrip offer.

Verzet tegen zelfopoffering

Annelies van Heijst verzet zich met andere feministische auteurs tegen het ideaal van de zelfopoffering.²⁰⁰ Dat ideaal heeft wortels in wat Van Heijst het ‘sacrificiële denken’ noemt. Ze vond het ook in haar analyse van de zorgvisie van de religieuze orde die ze onderzocht in *Liefdewerk*. Heiliging gaat dan gepaard met zelfverloochening en dienstbaarheid. Verzet tegen deze traditie wordt gevoed door de overtuiging dat ik er zelf toe doe, dat zelfvernietiging aantasting is van het ontvangen leven en vooral dat in de zorgethiek de relatie vooropstaat. In een relatie past geen zelfontkenning van een van beide partijen. Dat wil niet zeggen dat geven – en ook iets eigens opgeven ten behoeve van een ander – niet wezenlijk is in de zorg. Er zal alleen gezien moeten zijn dat er bij het geven ook van ontvangen sprake is.

Van Heijst wijst een gods- en mensbeeld af waarin lijden iets positiefs zou kunnen zijn. Ze trapt daarbij niet in de val van het louter oplossingsgerichte denken. Er is ook lijden dat niet te verhelpen is en dan past blijvende betrokkenheid. Maar dat iemand lijden op zich neemt ten behoeve van een ander, kan alleen goed zijn als dat gebeurt op basis van een gedeeld perspectief, niet als een ontkenning of verwaarlozing van het zelf.

¹⁹⁸ Henk Manschot en Marian Verkerk, red., *In gesprek over goede zorg. Overlegmethoden voor ethiek in de praktijk* (Amsterdam: Boom, 2003); Hans van Dartel en Bert Molewijk, red., *In gesprek blijven over goede zorg : overlegmethoden voor moreel beraad* (Amsterdam: Boom, 2016); Mariël Kanne, *Co-creatie van goede zorg (diss. UvH)* (Delft: Eburon, 2016). Jelle Backhuis, “Een menslievend Moreel beraad?” (Radboud Universiteit Nijmegen, 2018), <https://doi.org/https://theses.uibn.ru.nl/items/99f3b3b1-cda5-46be-a766-96baaebf69ea>.

¹⁹⁹ Vosman, “The Disenchantment of Care Ethics. A Critical Cartography”, 32, 35. Tronto, “Caring Democracy: How Should Concepts Travel?”, 190.

²⁰⁰ Annelies van Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit* (Kampen: Klement, 2005), 15 “Als ik over menslievendheid schrijf, klinkt erin door wat christenen naastenliefde noemen maar ook de kritiek van vrouwen op het ideaal van zelfopoffering”. Vgl. 304 “Afwijzen van het ideaal van zelfopoffering acht ik nodig, wil er in de zorgsituatie een echte subject-subjectverhouding tot stand kunnen komen”. Uitgebreider in hoofdstuk 7 en 8.

Een vraag aan de theologische ethiek zou zijn op welke manier het door Van Heijst gekritiseerde 'ideaal van de zelfverloochening' zich verhoudt tot opvattingen over het lijden van Christus en de navolging. Kan in die traditie wel voorkomen worden dat het als een ideologie ingezet wordt ten koste van mensen die toch al in een machteloze positie verkeren? Eveneens komt de thematiek van het offer op. In welke zin is het een bruikbaar concept om het lijden van Christus te duiden? En wat bedoelt de apostel Paulus in zijn brief aan de Romeinen als hij zijn lezers aanbeveelt hun lichaam in te zetten als offer (Romeinen 12,1)?

Is zelfopoffering zelfontkenning?

In haar proefschrift uit 2014, *Sacrifice: A Care-Ethical Reappraisal of Sacrifice and Self-Sacrifice*, pakt Inge van Nistelrooij dit thema op. Van het begin af aan wilden zorgerthici 'offer' in geen enkele zin als model zien voor de zorg. Het werd beschouwd als repressief. Zelfopoffering hoort bij zorg vanuit een onderworpen positie, en die rol werd aan vrouwen opgelegd. Een zorgvuldige filosofische en theologische analyse geeft echter een andere visie op offer. Offer is een waagstuk, bijdragen aan het goede leven en aan menselijke relaties en de relatie tussen mensen en de aarde, zonder garanties.²⁰¹ In een discussie met Dolores Williams' kritiek op de theologie van de plaatsbekleding, die in Williams' ogen een toonbeeld is van hoe zwarte vrouwen slachtoffer worden gemaakt, maakt Van Nistelrooij het onderscheid tussen vervanging (*surrogacy*) en plaatsbekleding (*substitution*). Bij het eerste wordt de eigen waarde van datgene dat – diegene die – wordt geofferd, niet van belang geacht. Dat is het maken van slachtoffers. Bij plaatsbekleding echter is juist de erkenning van die waarde van het grootste belang. Daarom betekent zelfopoffering iets heel anders dan zelfontkenning.²⁰²

Van Nistelrooij gebruikt de fenomenologie van Jean-Luc Marion van het geven en de gave om een eigen visie op offer en zelfopoffering te ontwikkelen. Moreel goed handelen is in de eerste plaats een respons op het leven zelf als geschenk, en onverschilligheid is de ontkenning daarvan. In het geven erkent het subject het gegeven-zijn van het leven zelf.²⁰³

Een vraag zou zijn in hoeverre ook een fenomenologische analyse van de gave een gever veronderstelt. Kan het 'gegeven'-zijn van de werkelijkheid gestipuleerd worden zonder een beroep te doen op geloof? Waar komt de imperatief vandaan die ons zegt niet onverschillig te zijn?²⁰⁴

En vanuit een ander perspectief: zou zelfopoffering – anders dan zelfontkenning – niet ook het risico lopen van óverschating van de mogelijkheden en het gewicht van het subject? Dan zou de christelijke nadruk op het offer van Christus juist waarschuwen tegen te zware lasten van eigen verantwoordelijkheid.²⁰⁵ En dat zou ook een kritisch voorbehoud zijn tegen een indirecte vorm van machtsuitoefening, namelijk wanneer iemand zichzelf zozeer geeft dat het hem of haar een recht, en

²⁰¹ Inge van Nistelrooij, "Sacrifice : A Care-Ethical Reappraisal of Sacrifice and Self-Sacrifice = Opoffering : Een Zorgethische Herwaardering van Opoffering En Zelfopoffering (Diss UvH)" (Uitgeverij BOXPress, 2014), 76; vgl. Nistelrooij, Inge van. "Self-sacrifice and self-affirmation within care-giving". *Med Health Care and Philosophy* 17 (2014): 519–528.

²⁰² Nistelrooij, 77ff; vgl. Nistelrooij en Leget, "Against dichotomies: On mature care and self-sacrifice in care ethics".

²⁰³ Nistelrooij, "Sacrifice : A Care-Ethical Reappraisal of Sacrifice and Self-Sacrifice = Opoffering : Een Zorgethische Herwaardering van Opoffering En Zelfopoffering (Diss UvH)", 106–11.

²⁰⁴ Nistelrooij, 122.

²⁰⁵ We denken aan het aangrijpende boek *Stilte* van Endo uit 1966, waarin de hoofdpersoon uiteindelijk afziet van het eigen martelaarschap op instigatie van Christus zelf: Shūsaku, Endō. *Stilte*, uit het Japans vertaald door C.M. Steegers-Groeneveld. Utrecht: Kok 2017

dus macht, geeft ten opzichte van degene voor wie dit wordt gedaan. Dan is manipulatie niet uitgesloten.²⁰⁶

En ten slotte zou nog gevraagd kunnen worden *welk perspectief het offer heeft* als we het lezen in verband met het lijden en de dood van Jezus Christus. Die zijn immers voor de nieuwtestamentische getuigen niet te denken zonder de boodschap van zijn opstanding.

2.3.4 ‘Zorg ontvangen’: hachelijk vertrouwen (Annelies van Heijst en Frits de Lange)

In het vierde aspect in Tronto’s beschrijving van het zorgen staat aandacht voor de ontvangende partij centraal: ‘receiving care’. Zorg kan alleen goede zorg zijn als die wordt aanvaard. Dat opent een ethische reflectie die het wederzijdse van de hulprelatie, maar ook de ongelijkheid en de machtsverhouding daarin in kaart kan brengen. De daarmee door Tronto verbonden waarde is die van de ontvankelijkheid (‘responsiveness’).

We signaleren hier een verdubbeling.²⁰⁷ Het gaat Tronto dan namelijk eerst om de respons van de ontvangende partij in haar kwetsbaarheid en afhankelijkheid.²⁰⁸ Het werkelijk horen daarvan vraagt echter, omgekeerd, ontvankelijkheid van de zorggever voor de behoeften van degene die zorg ontvangt. En het gaat daarbij ook om de vraag of de geboden hulp daaraan tegemoetkomt. Daarbij tekent Tronto aan dat ze met *responsiveness* iets anders bedoelt dan je verplaatsen in de ander onder de aanname dat je dan wel weet wat die voelt of nodig heeft. “Responsiveness suggests (...) that we consider the other’s position *as that other expresses it.*”²⁰⁹

Wij gebruiken dit dubbele aspect van deze fase in het zorgproces om te onderzoeken hoe er in de zorgethiek en de zorg aandacht wordt gegeven aan *de positie van zorgontvangers*, en aan het *vertrouwen* dat nodig is om – in individuele zin – je in een anders handen te geven, en in bredere zin om antwoord te geven op de geboden zorg. In de ethiek is dit aspect van zorg wezenlijk waar het gaat om het afwijzen van dwang en het evalueren van de zorg. Dan is de stem van de ontvangende de belangrijkste.

Hoe komen zorgontvangers in beeld?

Annelies van Heijst geeft nadrukkelijk aandacht aan de ontvangers van zorg.²¹⁰ Meermalen brengt ze daarbij ook haar eigen ervaring als patiënt en als naaste van een patiënt ter sprake. De zorgontvangers zijn niet alleen de onmisbare schakel in het zorgproces, maar ook degenen aan wie de evaluatie van de zorg primair toekomt. Verder vraagt ze wat zorgverleners ontvangen in het

²⁰⁶ De vraag is met het oog op pastores gesteld door Annemie Dillen: Annemie Dillen, “Beyond a sacrificial spirituality: Enhancing flourishing pastoral ministers”, *HTS Theologische Studies / Theological Studies* 73, nr. 4 (2017), <https://doi.org/10.4102/hts.v73i4.4694>.

²⁰⁷ Van Heijst: er bestaat “onder haar interpretatoren verwarring over wat ze er precies mee bedoelt” (...) “Bedoelde Tronto (...) dat het *oordeel* over zorg toekomt aan de ontvanger ervan” of “(...) zei ze niet meer dan: communicatie tussen geveer en ontvanger is nodig om het zorgproces *gaande te houden?*” Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 75.

²⁰⁸ Zulks in tegenstelling tot het burgerlijke zelfbeeld, “the myth that we are all independent, and potentially equal, citizens” Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, 135. De ervaring van eigen kwetsbaarheid werkt ontvullend. Tronto schrijft zelf aan het slot van het voorwoord in *Moral Boundaries*: “I literally owe my life to the care I received from the staff, doctors, and nurses of the Westchester County Medical Center”. Het boek is mede aan hen opgedragen.

²⁰⁹ Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, 136 (mijn cursivering), in onderscheid met Kohlbergs opvatting van reciprociteit. Vgl. ook 144 waar ze de ‘morele stoelendans’ afwijst als dé manier om de ander werkelijk te begrijpen. *Responsiveness* vergt dus intense communicatie.

²¹⁰ Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 49, 74–77. Heijst, *Iemand zien staan. Zorgethiek over erkenning*, 184.

geven van zorg.²¹¹ In de relatie van zorggevers en van zorgafhankelijken is er met andere woorden sprake van een (complexe maar daarmee niet irreële) uitwisseling. Als in de zorg voor die uitwisseling al aandacht is, leidt die echter naar Van Heijsts inzicht te vaak tot veronachtzaming van het onderscheid. De ongemakkelijke machtsverhoudingen worden dan aan het oog onttrokken.²¹² Maar feit is dat mensen ieder op hun beurt zowel zorgontvangers of zorggevers zijn. Dat betekent dat onder de ongelijkheid wel degelijk ook sprake is van een diepere gelijkheid van de behoeftige mensen die we zijn: we hebben elkaar nodig en we hebben over en weer iets te geven, zonder dat er een reciprociteit ontstaat.²¹³

Het is prikkelend ook hier de analogie te onderzoeken met het spreken over God en mens als gever en ontvanger van zorg. Misschien loopt de analogie hier vast. Toch heeft het zin te vragen naar het belang van de menselijke en goddelijke ontvankelijkheid, naar de reële verschillen tussen God en mens, en, wie weet, ook naar een onderliggende gemeenschappelijkheid. *Is het verbond te denken als de eenheid van verschillen en is 'asymmetrische reciprociteit' dan een zinvol concept? Is van hieruit iets te ontdekken in de christologie en de godsleer? Of komen we op dwaalsporen als we vragen naar Gods behoefte aan mensen²¹⁴ en de onmisbaarheid van de menselijke inbreng ('correlatie')²¹⁵ De beide zijden van de ontvankelijkheid die we ook bij Tronto onderscheidden komen zeker tot uiting in het *gebed*: noden kenbaar maken en dank verwoorden aan de kant van de ontvangende partij ('haast u mij te helpen'; 'vergeet niet een van zijn weldaden'), en de opmerkzaamheid (beloofd, verhoopt, gemist, gebleken) van Degene die hoort en ziet. Van Heijsts stelling over *de gelijkheid van mensen bij alle ongelijkheid* roept een *theologische vraag op*. Is dat te vergelijken met het schepsel-zijn, beeld-van-God (d.w.z. in het beeld van God en naar de gelijkenis van God geschapen zijn)? Het aangeraakt zijn door Gods liefde? Het deelgenoot zijn aan de Messias die zich met mensen vereenzelvigd? Of de menselijke natuur?²¹⁶*

Het hachelijke toevertrouwen

De Langes boek *In andermans handen*²¹⁷ is geschreven voor zorgprofessionals. Als hij omschrijft wat ze doen, dan is de essentie ervan: werken aan een ander. Die ander is dan in jouw handen, aan jou toevertrouwd, 'in andermans handen'. Een kostbaar maar ook precair moment, van beide kanten. De Lange vergelijkt het met een dans waarin de beweging van de een beantwoord wordt door de ander in een subtiel spel van geven en nemen,²¹⁸ en met het interval in de muziek. Fundamenteel is het

²¹¹ Die vraag is onderzocht in Beate J.C. Giebner, *Gedeelde ruimte: De ontvankelijkheid van zorgverleners in patiëntencontacten (diss. UvA)* (Delft: Eburon, 2015). Vgl. voor het begrip ruimte ook Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 23, 173 en vooral 106 noot "(Ruimte) is wat zich afspeelt tussen hen (zorgdragers en zorgontvanger, ddj) afspeelt terwijl ze (samen) 'handelen'".

²¹² Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 39–44 "Zorgethiek als verontrustend verhaal".

²¹³ Sevenhuijsen gebruikt het begrip 'asymmetrische reciprociteit' in navolging van Iris Young om aan te duiden dat de posities in zorgrelaties niet uitwisselbaar zijn. Ethiek vergt erkenning van die onherleidbaarheid. Sevenhuijsen, "The Place of Care: The Relevance of the Feminist Ethic of Care for Social Policy", 186, 187.

²¹⁴ "Hebt Gij mensen nodig / valt eeuwigheid u zwaar // is God niet God genoeg / zijt Gij uzelf te veel", Huub Oosterhuis, 'Waarom bezoekt Gij mij' in: *Gezongen Liedboek* (Kampen: Kok Agora; Kapellen: DNB/Pelckmans, tweede druk 1993) 316

²¹⁵ K.H. Miskotte, *Het wezen der Joodsche Religie* (1932), *Verzameld Werk 6*, hoofdstuk 7 en 8

²¹⁶ Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 312–14.

²¹⁷ Lange, *In andermans handen. Over flow en grenzen in de zorg*. De Lange handhaaft die uitdrukking maar is zich zeer bewust van het feit dat driekwart van de professionals in de zorg vrouw is.

²¹⁸ Vgl. Groenhout, Hotz, en Joldersma, "Embodiment, Nursing Practice, and Religious Faith: A Perspective from One Tradition". Hier wordt hetzelfde beeld van een dans gebruikt, maar is het theologisch perspectief veel explicieter, met een reformatorische invulling van het sacramentele: in de fysieke ontmoeting tussen

moment van vertrouwen: jezelf toevertrouwen als patiënt aan degene die zorg verleent, en – gezien vanuit het perspectief van de zorgverlener – daarin betrouwbaar zijn.

Op een centrale plaats in zijn redenering bespreekt hij met de Deense ethicus Løgstrup het dubbele liefdesgebod.²¹⁹ Zonder een metafysische basis te willen leggen, ziet hij de normativiteit voortkomen uit de kwetsbaarheid van degene die zichzelf aan mijn handen toevertrouwt. Ik weet wat mij te doen staat op basis van mijn eigen kwetsbaarheid en mijn eigen verwachtingen. De morele eis is geen andere dan die van de Gulden Regel, gegrond in het mens-zijn zelf.²²⁰ Het doel van zorg – niet haar vooronderstelling – is autonomie, omschreven als de mogelijkheid meester te zijn van je eigen leven.²²¹ Geen ander kan bepalen wat het goede is voor iemand. Het doel van de zorg is dan ook open (zelfs eschatologisch), want het goede is altijd deel van iemands levensgeschiedenis, en die blijft zich ontwikkelen.

Een theologische vraag zou kunnen zijn *of een fenomenologische (of wellicht scheppings-theologische) basis voldoende grond geeft om ook het – in muzikale termen – niet-harmonische te kunnen plaatsen*. Hoe zijn zonde en dood en wat wel is genoemd het ‘radikal Böse’ bedacht in deze benadering? We kunnen denken aan de machtsverhoudingen in zorgrelaties waarvoor zowel Van Heijst als Tronto bij dit aspect van de zorg aandacht vragen en aan Vosmans kritische blik op de zorg en op de zorgethiek. Heeft de ethische eis, het gebod, niet een kritischer karakter, en is het niet op een andere manier bevestiging en tegenspraak dan in Løgstrups analyse?²²² Als dat zo is, zou een meer expliciete theologische ethiek van belang kunnen zijn waarin ten aanzien van nog andere categorieën gezegd kan worden vanwaar die aanspraak komt.²²³

Ten slotte: al eerder kwamen we met verschillende opvattingen van autonomie in aanraking. Het burgerlijke ideaal van de autonome mens, doorkruist door de realiteit van gebrek en kwetsuur, de autonomie als inbegrip van een moedig mens-zijn dat de eigen eindigheid onder ogen ziet, de zelfbepaling van de ander die het doel is van alle zorg – *welke sporen zijn er te vinden in een theologie die de heteronomie van het gebod een plaats wil geven, en die ermee rekent dat we niet van onszelf zijn en voor onszelf leven?*

2.3.5 ‘Samen zorgen’: solidariteit (Selma Sevenhuijsen)

In een latere aanvulling op de vier aspecten van het zorgproces die ze in *Moral Boundaries* had gepresenteerd, beschreef Tronto als vijfde aspect het zorgen als gezamenlijke onderneming. Dat bedoelde ze niet alleen praktisch institutioneel, maar ook maatschappelijk: zorg vergt een daarop ingerichte samenleving. Haar denken over gedeelde verantwoordelijkheid, democratie en ‘the caring

verpleegkundige en patiënt kan Gods zorg ervaren worden. Afhankelijkheid en vertrouwen hebben daarin beide een plaats.

²¹⁹ Lange, *In andermans handen. Over flow en grenzen in de zorg*, 66-68.84-89.

²²⁰ Lange, 68, 88.

²²¹ Lange, 91. Vgl. Lange, “Restoring autonomy. Symmetry and asymmetry in care relationships”. Vergelijk hierboven de omschrijving die Manschot van zorg gaf: vriendschap, die de autonomie van de ander bevordert.

²²² De Lange besteedt hier wel degelijk aandacht aan (“het afgrondelijke kwaad, dat ook, zo niet nog machtiger, in de structuur van het bestaan lijkt te zijn ingebakken”), maar individualiseert het probleem door terug te verwijzen naar de ethische eis en haar radicaliteit waarmee we van doen hebben. Lange, *In andermans handen. Over flow en grenzen in de zorg*, 73.

²²³ Vgl. de analyse van de “fenomenologie van de liefde” in Theo de Boer, “Hermeneutiek van de transcendentie”, in *Langs de gewesten van het zijn. Spiritualiteit van de woestijn en andere opstellen*. (Zoetermeer: Meinema, 1996), 182-185. Wie in gangbare filosofische categorieën het wonder van de openbaring, de Heer in knechtsgestalte, probeert te denken, vertekent het. Dan is ofwel Gods liefde de immanente bevestiging van het bestaan (God is dan “de medemens met een krans om het hoofd”) ofwel is Gods transcendentie de aanval daarop (en dan is God concurrent, “spelbreker of inbreker”). Een Bijbelse theologie vraagt om een eigen paradoxale aanpak, filosofisch en theologisch, een “spirituele antropologie”.

state' hangt hiermee samen. De bijbehorende waarden zijn vertrouwen en solidariteit.²²⁴ Inge van Nistelrooij heeft de suggestie gedaan dit vijfde element een andere plaats te geven in het proces, omdat dit al de situatie is vóórdat het proces van zorgen op gang komt. Bij vertrouwen en solidariteit begint het. Daarom zou dit 'caring together' voorafgaan aan de cyclus van de zorg en ook weer gewijzigd aan het einde staan van de cyclus, die daarmee opnieuw kan beginnen.²²⁵

Zorg in de samenleving

Voor wat de Nederlandse zorgethici betreft kan hier gedacht worden aan het werk van Selma Sevenhuijsen, dat ook voor Tronto van groot belang is geweest.²²⁶ In haar inaugurele rede in Utrecht signaleerde Sevenhuijsen de toen actuele verschuiving van de politiek naar 'het politieke', waarbij beleid op veel meer plaatsen vorm krijgt dan louter bij de rijksoverheid. Politieke discussies vinden plaats in talloze instellingen, bedrijven, organisaties en overheden. Beleid wordt dus gevormd door een veelheid van betrokkenen. Een tweede verschuiving is die van de zorg: die wordt vermaatschappelijkt, verruimd van de privésfeer naar de samenleving als geheel, zonder uit die privésfeer te verdwijnen. Dat alles betekent dat een nieuwe visie op zorg, zoals in de feministische zorgethiek ontwikkeld, relevante argumenten oplevert voor de in den brede gevoerde beleidsdiscussies. Naast zorg is dan vertrouwen een kernwoord. Waar zorg niet langer geïndividualiseerd wordt gezien als het mogelijk maken van het kostwinnerschap van de partner maar als gezamenlijke verantwoordelijkheid, zal in het beleid ruimte moeten zijn voor mensen in hun afhankelijkheid én hun zelfstandigheid, in hun zorgzaamheid én hun productiviteit. Sevenhuijsen toont het belang van deze benadering aan door twee beleidsnota's op het gebied van arbeidsdeling en keuzen in de ouderenzorg kritisch te bespreken.²²⁷

Sevenhuijsens analyse is vooral sociologisch en beleidsmatig. Dat lijkt veraf te staan van een systematisch-theologische vraagstelling, maar dat is schijn. De werken van barmhartigheid (geënt op Mattheüs 25) en het diaconaat, de aloude bemoeienis met armenzorg en ziekenzorg, komen uit het hart van de christelijke traditie en zijn bepalend geweest voor de inrichting van onze samenleving. Hoe daarin gedacht en gewerkt is, welke theologische en geloofsmotieven daarin hebben meegespeeld en nog steeds werkzaam zijn, is een immens onderzoeksveld.²²⁸

²²⁴ Tronto, "There is an alternative: homines curans and the limits of neoliberalism", 32. Tronto, "Moral Boundaries after twenty years: From limits to possibilities", 22 "(...) I realised that the 'feedback loops' through which people began to rely upon and share care relations with others, and can rely upon those loops when they are embodied in laws, practices and institutions, were the place to see democrating caring at work".

²²⁵ Inge van Nistelrooij, *Sacrifice. A care-ethical reappraisal of sacrifice and self-sacrifice [Ethics of Care Vol. 4]* (Leuven: Peeters, 2015), 53. Dat dient dan niet opgevat te worden als een noodzakelijk vooronderstelde grondhouding of deugd, maar als de maatschappelijke – en dus hachelijke - voorwaarde voor goede zorg. Deze reflectie op wat *voorafgaat* aan het proces is structureel verwant aan haar latere analyse van verantwoordelijkheid in Nistelrooij en Visse, "Me? The invisible call of responsibility and its promise for care ethics: a phenomenological view".

²²⁶ Tronto, "Moral Boundaries after twenty years: From limits to possibilities", 19. Ze verwijst naar Selma Sevenhuijsen, *Citizenship and the ethics of care: feminist considerations on justice, morality, and politics* (London; New York: Routledge, 1998).

²²⁷ Sevenhuijsen, "The Place of Care: The Relevance of the Feminist Ethic of Care for Social Policy".

²²⁸ We hebben gezien dat Annelies van Heijst daarin theologie en zorgethiek als analyse-instrument heeft gebruikt. Heijst, *Liefdewerk : een herwaardering van de caritas bij de Arme Zusters van het Goddelijk Kind, sinds 1852*. Vergelijk ook de hierboven genoemde studie van Günter Thomas, "Care, Stone, and Law. Three Symbolic Forms of Non-discursive Public Theology". Een verbinding met de Joodse traditie legt Aartjan van den Berg in zijn *Het Pentateuch Plan. Een Bijbelse onderneming in zorg en onderwijs*. Vught: Skandalon, 2014. Voor diaconaat als wetenschap: Thijs Tromp, *Kerk in de marge. Het diaconaat als inclusieve praktijk. Rede geschreven ter gelegenheid van de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar Diaconaat aan de*

Voor onze studie is dit accent in die zin relevant dat het voorkomt dat de theologische ethiek als een tijdloze en individuele ethiek wordt opgevat. Die vraag zullen we dus ook steeds aan de theologische reflectie moeten stellen: *in welke zin is hier de omstreden inrichting van de samenleving als uitgangspunt en als perspectief aan de orde?* De door Frans Vosman geagendeerde noodzakelijke verbinding tussen maatschappijkritische bewegingen en de zorgethiek (zie hierboven, 1.2.4) kan daarbij ook een prikkelende vraag aan de kerkelijke theologie zijn.

2.4 Relevantie voor de theologie

We hebben hierboven en passant steeds theologische vragen benoemd die voortkwamen uit de kennismaking met zorgethisch denken. Dat gebeurde associatief, maar niet willekeurig. Steeds ging het erom of datgene wat over zorg en zorgen aan de orde werd gesteld, ook kan worden doordacht in theologische termen.

2.4.1 Vragen aan de theologie

Aan de hand van die theologische vragen kan de zorgethische reflectie later in deze studie de achtergrond vormen voor een theologische reflectie, die op haar beurt mogelijk van betekenis is voor het denken over zorg. We roepen deze vragen hier in herinnering en proberen ze enigszins te ordenen: het zijn vragen over God, over Christus, over mens-zijn en over ethiek.

God die zorgt

Kiezen we 'zorgen' als mogelijke aanduiding voor Gods wezen en Gods daden²²⁹, dan komen daaruit een aantal specifieke vragen voort.

Ligt het zwaartepunt in Gods zorg bij scheppen en onderhouden of valt er ook iets over te zeggen vanuit de gezichtspunten van bevrijding en vernieuwing? En welke visie op schepping ondersteunt de zorg om de uitbuiting van de aarde?²³⁰ Is 'presentie' te gebruiken als aanduiding van Gods zorg, en gaat dat samen met interventie? Stemt God al zorgend behalve op mensen ook af op zichzelf? Zijn God en mens op een dieper niveau 'gelijk' in hun behoefte aan gemeenschap? Is het verbond van God en mensen een 'asymmetrische reciprociteit'?

Leed en lijden

Hoe concreet neemt de theologie het lijden? Is er iets 'achter' of 'onder' het lijden? Hoe voorkom je dan dat een theologische verdieping afleidt van concrete verantwoordelijkheid? Hoe kan de klacht van wie lijden verstaan en gearticuleerd worden?

Kan lijden van waarde zijn, ook lijden voor een ander? Worden degene die lijdt en degene die hulp ontvangt, als subject gezien en aangesproken?

Christus en het offer

Als het in de zorgethiek gaat over offer, dan wordt de theologie uitgedaagd over Christus te denken en te spreken.

Is 'offer' – zelfgave zonder zelfontkenning – een adequate aanduiding voor Christus' lijden en dood? Wat betekent het lijden van Christus vergeleken met dat van andere mensen? Hoe te spreken over

Protestantse Theologische Universiteit. Vestiging Amsterdam. 16 oktober 2020 (Amsterdam: Protestantse Theologische Universiteit, 2020).

²²⁹ Thomas, "Krankheit und menschliche Endlichkeit. Eine systematisch-theologische Skizze medizinischer Anthropologie".

²³⁰ We ontleen deze vraag aan de onderzoeksagenda voor zorgethiek die Tronto formuleerde in 2014 (hierboven 1.2.4)

de plaatsbekleding van Christus? Hoe is Christus' lijden te verstaan in het licht van de opstanding? Hoe is zelfoverschatting en machtsuitoefening van wie zich voor anderen opoffert te herkennen en hoe kan bezinning op Christus' lijden dat helpen ontmaskeren?

Mens-zijn

Als er in de zorgethiek gesproken wordt over mens-zijn, daagt dat de theologie uit haar visie op de mens te preciseren.

Wat maakt mensen werkelijk en gelijkelijk mens? Welke gaven hebben mensen ontvangen, en van wie? In welke zin kunnen mensen als *homines curantes* beschreven worden, mensen die zorgen voor mensen en hoe is dan het kwade te denken? Kan de ontmoeting in de zorg (geven en ontvangen) sacramenteel zijn, een verwijzend karakter hebben? Hoe zijn autonomie en heteronomie te denken als beleden wordt dat we niet voor onszelf maar voor God leven?

Ethiek

Waar begint ethiek? Bij een gebod? Vanwaar komt de verplichting, het appel om niet onverschillig te zijn? En hoe kan theologische ethiek een breed bereik hebben? Via een verhaal? Hoe verhouden zich de liefde tot God, tot de naaste en tot jezelf? En recht en liefde, gerechtigheid en barmhartigheid? Ziet theologische ethiek wel meer dan het individu?

Het is duidelijk dat de vragen nu nog in zekere zin ongedekt zijn, omdat nog niet grondig is besproken welke theologische invalshoek in deze studie gekozen wordt. In het volgende hoofdstuk wordt daartoe één stem uit de theologische traditie beluisterd die vanuit het centrale verhaal van de barmhartige Samaritaan naar mijn overtuiging een originele basis legt voor een theologische visie op zorgen. Ik kom daarna op deze vragen terug.²³¹

2.4.2 Waar zijn we nu?

De vraag die we in deze studie beantwoorden luidde:

Wat betekent Barths stelling 'de naaste is gestalte van Gods barmhartigheid' (a) en hoe kan dat inzicht bijdragen aan een theologische visie op zorg en zorgen (b) tegen de achtergrond van de zorgethiek (c)?

We hebben de laatste zinsnede 'tegen de achtergrond van de zorgethiek' nu recht gedaan door enkele belangrijke vertegenwoordigers van de Nederlandse zorgethiek te leren kennen. Zorgethiek blijkt vanuit het centrale concept 'zorg' of 'zorgen' een kritische bijdrage te leveren aan het denken over de maatschappelijke verhoudingen. Het doel van zorgen is de wereld leefbaar te maken, en 'de' zorg in de zin van de zorgsector moet onderzocht en veranderd worden om menslievend en menswaardig te kunnen zijn. Zorgethiek helpt de machtsverhoudingen en blokkades die een menselijker samenleving in de weg staan te benoemen.

Al doende hebben we theologische vragen gesteld die opkwamen bij de zorgethische analyses en de daar gebruikte woorden. De volgende stap is nu een theologische basis te vinden voor de omgang met deze vragen door een centraal element uit de theologische ethiek, namelijk het gebod van de naastenliefde en de daarbij vaak aangehaalde parabel van de barmhartige Samaritaan, nader te onderzoeken. We doen dat door één uitleg daarvan zo precies mogelijk te lezen. Daarmee zoeken we

²³¹ In 4.3, 'Theologische vragen'

een antwoord op de eerste zinsnede in de vraagstelling, 'wat betekent Barths stelling "de naaste is gestalte van Gods barmhartigheid"?'

DEEL II

MOTIEVEN

Hoofdstuk 3

Barths ethiek van de naaste

3.1 Doel en werkwijze van dit hoofdstuk

In het vorige hoofdstuk hebben we de zorg gezien als veld van menselijk handelen, zoals in kaart gebracht door de zorgethiek. We ontdekten dat er analogieën te trekken zijn tussen dat zorgend handelen en wat er in theologische tradities over Gods handelen wordt verteld. Die analogieën waren voor ons aanleiding vragen te formuleren aan de systematische theologie en de theologische ethiek. In detail kom ik later op de vragen terug (in het algemeen in hoofdstuk 4, en meer specifiek in 4.2 en 4.3). Daarbij zal moeten blijken of een expliciet theologische bezinning tot het christelijke isolement leidt dat Annelies van Heijst wilde vermijden, of juist de mogelijke versterking biedt van de alliantie voor menslievende zorg die sedertdien mede dankzij haar inzet is ontstaan.²³²

In dit hoofdstuk belichten we de andere kant, en wel de theologische ethiek van Karl Barth, en in het bijzonder zijn bezinning op de naastenliefde. Niet alleen om de basis te leggen voor de verdere reflectie op de vragen die we hebben gesignaleerd, maar ook om te onderzoeken of en hoe zijn inzicht kan 'bijdragen aan een theologische visie op zorg en zorgen' zoals de kernzin van onze hoofdvraag luidt. Gingen we in hoofdstuk 2 van zorg en menslievende zorg naar de liefde van God en de naastenliefde, vanaf nu volgen we het spoor van het dubbele liefdesgebod naar de zorg.

De gekozen werkwijze is een nauwkeurige lezing van een paragraaf uit de prolegomena van de *Kirchliche Dogmatik*. Weergave, verbindingen en gevolgtrekkingen wisselen elkaar af. Geïnspireerd door de wijze waarop eerder Jozef Wissink dat deed,²³³ doen we een poging Barths gedachtegang weer te geven en stil te staan bij betekenisvolle momenten. Opmerkingen en vragen onderstrepen Barths eigenaardige keuzen en verbinden die met hedendaagse thema's.

Wissink noemt zijn methode *lectio*, en dat is stap één in de vier van de *lectio divina* (*lectio, meditatio, oratio en contemplatio*), die een geduldige lezing en weergave beoogt met ruimte voor eigen inbreng, en die uitloopt op een dialoog met de tekst. Deze *lectio divina* is een monastieke traditie die historisch voorafging aan de universitaire analytische benaderingen.

Wissink praktiseert behalve deze lezing in strikte zin, die in de vroege middeleeuwen hardop geschiedde toen leestekens en spaties nog ontbraken in de handschriften, ook de *meditatie*, die oorspronkelijk bestond uit herhaling en memorisering, en de *contemplatie*, de verdere overweging. Wissinks *meditatie* is het verbinden van de gelezen tekst met andere onderdelen van Barths werk, met name de *KD*; zijn *contemplatie* stelt hem in staat een en ander in de eigen context te plaatsen en te bespreken.

Doel is een legitieme, zij het nooit uitputtende, interpretatie. Dat betekent niet te snel oordelen en de lezing niet alleen gebruiken voor eigen gewin, i.c. gedachtegang (dan geldt: "de ontmoeting is dodelijk voor de partner"). Wissink hanteert vier vuistregels: mee theologiseren met de auteur in een gezamenlijke zoektocht; de tekst staat centraal, niet de culturele of historische context of de biografie, al kunnen die behulpzaam zijn; als lezer 'socius' oftewel medemens proberen te worden

²³² Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 15–16.

²³³ Jozef Wissink, *De inzet van de theologie. Een onderzoek naar de motieven en de geldigheid van Karl Barths strijd tegen de natuurlijke theologie* (Amersfoort: De Horstink, 1983), m.n. p 433 noot 14.

met de tekst: ruimte voor eigen vragen, beelden, bijgedachten in een dialoog met de tekst;²³⁴ en ten slotte terug naar de tekst: de tekst is een 'tegenover' waarvan je mag veronderstellen dat die consistent is (tenzij ook na lang zoeken het tegendeel zou blijken).²³⁵

Waar Wissink Barths verzet tegen de natuurlijke theologie, zoals verwoord in de paragrafen 25 en 26 van de *KD*, onderzoekt en in een oecumenisch theologisch gesprek actualiseert, is de context van mijn lezing van paragraaf 18 de ethiek, in het bijzonder de zorgethiek. Het gesprek daarover zal niet zozeer in dit hoofdstuk maar vooral in het derde deel van deze studie vorm krijgen.²³⁶

In deel I/2 van de *Kirchliche Dogmatik*²³⁷ bespreekt Barth het Bijbelse gebod van de naastenliefde.²³⁸ De verrassende invalshoek die hij daarbij kiest, is dat de naaste niet primair gezien wordt als iemand die hulpbehoevend is. Wil je echt begrijpen wat er in dat gebod gezegd wordt, dan zul je de naaste in de eerste plaats moeten verstaan als iemand die iets te bieden heeft. De naaste is de manier waarop Gods goedheid ons aanraakt en in beweging brengt. Hoe komt Barth daaraan? Om een en ander in Barths ontwikkeling te kunnen plaatsen, volgen we eerst zijn denken over de naaste tot aan het schrijven van deel I/2 van de *KD* (3.2). Vervolgens bezien we de plaats van de gekozen paragraaf in de opbouw van het eerste deel van de *KD* en gaan we stap voor stap in gesprek met de tekst (3.3). Daarna bezien we de gelijkenis waaraan Barth refereert nog wat nader (3.4). In de slotparagraaf (3.5) kijken we vooruit naar het gesprek over de zorg dat op basis van deze theologische inzet te voeren is.

3.2 De ontwikkeling van Barths denken over 'naaste' tot 1935 ²³⁹

In de jaren die voorafgingen aan de start van het project dat de *KD* werd, is er in Barths denken een opmerkelijke verschuiving te zien in zijn spreken over de naaste. De grotere concentratie op Jezus Christus is de rode draad. Daarmee is ook de toon anders, van een confrontatie met de naaste als naar aangeraakt worden door zijn barmhartigheid. Ook de verhouding van wet en evangelie speelt mee in deze ontwikkeling. In deze paragraaf zullen we daar enkele momenten van bezien.

3.2.1 De naaste als vraag en als crisis

²³⁴ Naast losse tussenzinnen dienen de rubriekjes "In gesprek" bij de weergave van Barths tekst hieronder dit doel

²³⁵ Zie met name Wissink, *De inzet van de theologie. Een onderzoek naar de motieven en de geldigheid van Karl Barths strijd tegen de natuurlijke theologie*, 9–15.

²³⁶ Mede daardoor is de bespreking van de tekst van Barth in mijn onderzoek beduidend beknopter dan in Wissinks gedetailleerde dogmatische studie.

²³⁷ Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/2 (1938)*.

²³⁸ Barth, 442–504.

²³⁹ Anders dan Gerald McKenny, die Barths hele 'moral theology' tot aan de ethiek in de godsleer in *KD II/2* reconstrueert als zoektocht naar een eigen reformatorische theologische-ethische invalshoek, concentreer ik me hier op de gestalte van de naaste omdat die zo centraal staat in §18. Wat McKenny pas in *KD II/2* vindt, erkenning van het belang van ethiek zonder tekort te doen aan Gods initiatief, lijkt me ook in § 18 al aan de orde. Gerald McKenny, *The Analogy of Grace. Karl Barth's Moral Theology* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2010), 23-73; vgl. ook Gerald McKenny, "Ethics", in *The Oxford Handbook of Karl Barth*, red. Paul Dafydd Jones en Paul T. Nimmo (Oxford, 2019), 482–95; Gerald McKenny, "Barth on Love", in *The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth: Barth and Dogmatics, Vol I*, red. George Hunsinger en Keith L. Johnson (Chichester (UK) and Hoboken, NJ (USA): John Wiley & Sons, Ltd, 2020), 381–91.

Römerbrief II

In de hernieuwde uitgave uit 1922 van zijn commentaar op de brief aan de Romeinen²⁴⁰ spreekt Barth over de liefde tot de naaste naar aanleiding van Romeinen 13,8-14. Hij geeft zijn interpretatie van dat gedeelte de titel 'de grote positieve mogelijkheid', en dat is de liefde.²⁴¹ In dat kader bespreekt hij het gebod van de naastenliefde. Het valt op dat de naaste (alleen) verschijnt als de concretisering van de vraag die God voor ons is.²⁴²

Naar aanleiding van Rom 13,8: 'wie de ander liefheeft, heeft de wet vervuld', schrijft Barth dat de ontmoeting met een ander mij de vraag stelt 'wie ben ik?'. Dat geldt voor de ontmoeting met God, de geheel Andere, maar ook voor elke ontmoeting met een naaste, een ander. De naaste vraagt om een antwoord metterdaad. Dat antwoord van ons is de proef op de som: zijn we in Christus werkelijk door God aangesproken? Liefde herkent in het 'gij' van de naaste in de tijd het eeuwige 'Gij' van God. Als we dan antwoord geven, zal blijken dat we één zijn met de naaste omdat we in Christus één zijn met God; dat wordt beoogd met het gebod de naaste lief te hebben 'als jezelf'.²⁴³ Een gebod, dat wil zeggen niet afhankelijk van onze willekeur. Tegenover de ander in wie we de Ene zien, staan we dus

²⁴⁰ Karl Barth, *Der Römerbrief - neue Bearbeitung (1922) Gesamtausgabe / Karl Barth. II, Akademische Werke*, red. Cornelis van der Kooi en Katja Tolstaja (Zürich: Theologischer Verlag, 2010). [de paginanummers in de noten verwijzen naar de zesde druk, München: Chr. Kaiser Verlag, 1933, die ook aangeduid worden in de *Gesamtausgabe*]

²⁴¹ " Die 'große positive Möglichkeit' aber nennen wir die Liebe eben darum, weil in ihr der *revolutionäre* Sinn alles Ethos an den Tag kommt, weil es sich in ihr tatsächlich um das Verneinen und Zerschlagen des Bestehenden handelt. (...) Liebe ist das existentielle Vor-Gott- Stehen des Menschen: sein Angerührtwerden von der Freiheit Gottes und eben in dieser Berührung das Begründetwerden seiner Persönlichkeit, seine 'Individuation' dürfen wir vielleicht sagen." (...) "Liebe ist das durch die Erkenntnis Gottes in Christus begründete (und darum gebrochene!) Verhältnis zum Mitmenschen, das Verhältnis, in dem nicht Mensch dem Menschen, sondern Gott Gott gegenübersteht. Ob in diesem Verhältnis Friede oder Streit geboten ist, also das, was wir etwa 'Liebe' heißen oder etwas viel Herberes und Härteres, das ist eine zweite Frage (12,9)." Barth, 476v; 479.

²⁴² Barth, 437. "Der Mitmensch ist die anschaulich gestellte und anschaulich zu beantwortende Gottesfrage. Die Antwort des Begnadeten (...) ist (...) mit fast unendlicher Wahrscheinlichkeit Agape als Menschenliebe. Anlaß, den Nächsten in ihm zu erkennen, ist der unter die Räuber gefallene und nur als solcher ist er - unanschaulicherweise - mein Nächster. Mehr darf nicht gesagt zu werden. Eine direkte allgemeine 'Nächsten'- und Bruder- oder auch Fernsten- und Negerliebe [*sic, ddj*] ist nicht gemeint."

²⁴³ "Der Nächste, erkannt als die Antwort auf die Frage: Wer bin denn Ich? erkannt als der *Eine*, der Du ist und Ich und Er, das ist die Betätigung und Bewährung der Liebe zu Gott, den wir nicht sehen". Barth, 479. Dietrich Bonhoeffer was kritisch op deze gedachtegang. Hij schrijft: "Gott will von dem ihn liebenden Menschen die wirkliche Nächstenliebe". Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (1930)*, 4de ed. (München: Chr. Kaiser Verlag, 1969), 118. In de bijgevoegde noot levert hij kritiek op passages uit de *Römerbrief*: "(...) behaupten wir, daß die Liebe wirklich den anderen liebt, nicht den Einen im anderen (...) daß gerade diese Liebe zum anderen als den anderen "Gott verherrlichen" soll (438). Woher nimmt Barth dat Recht zu sagen, der andere sei "an sich unendlich gleichgültig" (437), wenn Gott befiehlt, gerade ihn zu lieben. Gott hat den "Nächsten an sich" unendlich wichtig gemacht und ein anderes "an sich des Nächsten" gib es für uns nicht. Der andere ist nicht nur „Gleichnis des ganz Anderen“, „Mandatar des unbekanntes Gottes“, sondern er ist an sich unendlich wichtig, weil Gott ihn wichtig nimmt. Soll ich denn letztlich doch wieder mit Gott allein in der Welt sein? Soll der andere nicht als konkreter Mensch unendlich durch Gottes Gebot sein Recht bekommen?" (noot 2, p 119). Vervolgens haalt hij Bultmann aan, met diens stelling dat de naaste niet een werktuig kan zijn waarmee ik mijn liefde tot God kan uitoefenen. Rudolf Bultmann, *Jesus (1926)* (Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1964), 99 (in Bonhoeffers uitgave S. 106). Zie ook Andreas Pangritz, *Karl Barth in der Theologie Dietrich Bonhoeffers: eine notwendige Klarstellung* (Westberlin: Alektor Verlag, 1989), 32v.

belangeloos, zonder vooroordeel, en tegelijk onafhankelijk, het enige wat we zoeken is gemeenschap. Zo wordt de gemeente van Jezus Christus gebouwd.²⁴⁴

In onze daden leggen we een getuigenis af: een protest tegen de loop van de dingen in de huidige wereld. Dat is een uiting van de liefde tot God. Onze daden verwijzen naar Gods revolutie. Het heden ligt tussen de tijden: de huidige wereld waartegen we protest aantekenen in naam van de komende nieuwe wereld van God.²⁴⁵

Polemiek met Von Harnack

Kort na het verschijnen van die opzienbarende tweede uitgave van de *Römerbrief* zegt Adolf von Harnack, kerkhistoricus en voormalig hoogleraar van Barth, de 'verachters van de wetenschappelijke theologie onder de theologen' publiekelijk de wacht aan. In het liberaal theologische tijdschrift *Die Christliche Welt* hekelt hij in vijftien kritische vragen een theologische aanpak als die van Barth, en deze neemt de handschoen op.²⁴⁶

Von Harnack (1851-1930), prominent kerkhistoricus en hoogleraar in Berlijn, pleit behalve voor wetenschap als kritisch nadenken en historische kennis, voor een opvatting van geloof als Godsbeleving die deel uitmaakt van de menselijke ervaring. In zijn vijfde vraag gaat hij in op het probleem van de ethiek, en de liefde tot God en de naaste. Wat hem zo bevreemdt in de nieuwe stroming is dat de afstand tussen God en mens zo absoluut wordt gemaakt, alsof er een tegenstelling is tussen leven in God en leven in de wereld. Bewijst de gelijkstelling in het Evangelie van de beide geboden van de liefde tot God en de liefde tot de naaste niet dat God en mens juist heel dichtbij elkaar staan – en dat er dus alle reden is de moraal zeer hoog te achten?²⁴⁷ In een volgende ronde van het gesprek schrijft Von Harnack dat hij niets begrijpt van Barths begrip openbaring.²⁴⁸

Barth riposteert met zestien antwoorden. De tegenstelling tussen ons 'leven in de wereld' en 'leven in God' is er en die kan alleen door een wonder van God zelf overwonnen worden. Dat blijkt juist aan de naaste: er is in de wereld geen onrustbarender feit dan de naaste. Die werkelijkheid is zonder de openbaring al helemaal niet te vatten. De kwestie is niet of we de moraal hoog achten maar of we onze naaste liefhebben of niet. En zo nee, hoe zit het dan met onze liefde tot God?²⁴⁹

En wat de openbaring betreft zegt Barth het onbegrip van Von Harnack te delen. Een weg van God tot ons, dat is immers niet te geloven. Alleen is het echt onbegrijpelijke daarvan niet het begrip openbaring, maar de openbaring zelf: dat God spreekt en handelt. En afgezien van onze (on)mogelijkheid dat te geloven is het een nuchtere constatering dat het christendom toch echt met dit getuigenis is begonnen.²⁵⁰

Wat opvalt in deze twee teksten is de centrale plaats die de naaste inneemt. De naaste is de onrustbarende vraag die ons van Godswege wordt gesteld. De werkelijkheid of het gebeuren van de naaste en de werkelijkheid of het gebeuren van de openbaring verwijzen naar elkaar. Maar ook de geboden liefde tot de naaste en de liefde tot God. Hoe precies de naam van Jezus Christus in dit verband te duiden is, blijft wat ongrijpbaar. Is Hij het verbindende principe tussen de een en de

²⁴⁴ Barth, *Der Römerbrief - neue Bearbeitung (1922) Gesamtausgabe / Karl Barth. II, Akademische Werke*, 479.

²⁴⁵ Barth, 476.

²⁴⁶ 'Auseinandersetzung zwischen A. von Harnack und K. Barth' *Die Christliche Welt* (1923 nr. 1/2, 5/6, 9/10 16/17 en 1925 nr. 20/21) in: *Offene Briefe 1909-1935*, herausgegeben von Diether Koch (Zürich: TVZ, 2001) 55-89

²⁴⁷ Karl Barth en Adolf von Harnack, "Auseinandersetzung zwischen A. von Harnack und K. Barth, in *Die Christliche Welt* (1923 nr. 1/2, 5/6, 9/10 16/17; 1925 nr. 20/21)", in *Offene Briefe 1909-1935 Gesamtausgabe / Karl Barth. V, Briefe*, red. Diether Koch (Zürich: Theologischer Verlag, 2001), 60.

²⁴⁸ Barth en Harnack, 67.

²⁴⁹ Barth en Harnack, 64.

²⁵⁰ Barth en Harnack, 76.

ander, zoals Hij God en mens verbindt? En is daarom ook in de ontmoeting met een ander zijn aanwezigheid het geheim? Het lijkt soms of de ontmoeting met een ander een vereenzelvinging moet zijn, en of die vereenzelvinging de gemeenschap in Christus is. Van een geschiedenis van Jezus, zijn dood en opstanding, is hier geen sprake.²⁵¹

Christliche Dogmatik im Entwurf

In 1927, vijf jaar voor het eerste deel van de *Kirchliche Dogmatik*, publiceert Barth een eerste poging tot een dogmatiek, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, ondertitels: *Erster Band. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik*.²⁵² Barth wilde in de eerder in Göttingen ontworpen structuur de thema's bespreken die in een geloofsleer thuishoren. In dit eerste deel vult hij het begrip Prolegomena in vanuit wat er gezegd moet worden (de 'Legomena' zagezegd). Daarin onderscheidt hij zich van andere theologische ontwerpen, vanaf de 17^e tot de 19^e eeuw, die begonnen met een steeds verder uitdijende verantwoording op basis van een leer van de Schrift, de natuurlijke godskennis, de religie of de vraag naar de geloofszekerheid. Wel zegt hij te delen in dezelfde 'armoede' van de theologie die ertoe leidt dat er vooraf zoveel gezegd wordt, als opstap, aanloop en verdediging van wat volgt. Barth wil echter, hoezeer hij nog zoekende is ('ontwerp' immers), van meet af aan vanuit de inhoud werken, de weg van de "Erkenntnis" begaan op basis van de "Bekentnis", en zich daarmee aansluiten bij veel oudere – voormoderne – theologie.²⁵³ Barth bespreekt in de prolegomena hoe de theologie aan haar inhoud komt: de 'leer' (datgene wat gezegd en te zeggen is) over Gods woord. Theologie, spreken over God, is bezinning op het spreken door God.

Gods woord bereikt mensen door de werking van de heilige Geest. Dat werkt Barth uit in de paragraaf 'Het geloof en de gehoorzaamheid'. Deze woorden omschrijven samen de ware dienst aan de God van de openbaring. Ze staan als weten en doen tegenover Schleiermachers visie op religie. Deze zag de grond van de religie in de beleving van volstreekte afhankelijkheid, in het aanschouwen en ervaren van het universum.²⁵⁴ Barth grijpt nu terug op de reformatie en zegt: geloof en gehoorzaamheid samen vormen door de werkzaamheid van de heilige Geest onze existentie, zoals weten en doen samen nodig zijn in een en dezelfde handeling.²⁵⁵ Polemisch ten opzichte van Luther

²⁵¹ Vgl. Edward van 't Slot, "Die christologische Konzentration: Anfang und Durchführung", *Zeitschrift für dialektische Theologie* 31, nr. 1 (2015): 18. "In dieser Entwicklungsstufe des Barthschen Denkens scheint doch eine merkwürdige Unzeitlichkeit an den Betrachtungen über Jesus zu haften", schrijft hij over de Römerbrief tweede oplage. Uit 'Das Problem der Ethik in der Gegenwart' (1922) komt een vergelijkbaar beeld. Barth werkt in de aporie van het staan in Gods gericht (en dát is het probleem van de ethiek) toe naar Jezus Christus, en noemt daar wel diens nederige geboorte en zijn dood en opwekking, maar dat komt eigenlijk alleen als verwijzing. Cruciaal is Gods vrijheid, de dubbele predestinatie, waarmee een mens niet kan rekenen. De openbaring is alleen in geloof te ontvangen en de cruciale vraag is of we dat doen. Karl Barth, "Das Problem der Ethik in der Gegenwart (1922)", in *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925 Gesamtausgabe / Karl Barth. III, Vorträge und kleinere Arbeiten*, red. Holger Finze (Zürich: Theologischer Verlag, 1990), 98–143.

²⁵² Karl Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf Gesamtausgabe / Karl Barth. II, Akademische Werke 1927*, red. Gerhard Sauter (Zürich: Theologischer Verlag, 1982).

²⁵³ Barth, 6; 24-32.

²⁵⁴ "Die Religion ist weder Denken noch Handeln sondern Anschauung und Gefühl des Universums", zoals ik me de zinswending herinner uit de *Reden über die Religion* (1799). Een wat uitgebreider citaat bij Barth, uit Schleiermachers *Glaubenslehre* (1830/31): „Die Frömmigkeit ... ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins, nämlich diejenige Bestimmtheit, kraft welcher sich der Mensch seiner selbst als schlechthin abhängig oder – was dasselbe sagen will - als in Beziehung mit Gott bewußt ist“ (Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (1946) (Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1975), 384.

²⁵⁵ Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf Gesamtausgabe / Karl Barth. II, Akademische Werke 1927*, 421.

benadrukt Barth dan, dat de gehoorzaamheid, het menselijk handelen onder de inspiratie van de Geest – anders gezegd de heiliging – net zozeer deel uitmaakt van de kern van het geloof als het begenadigd worden van de zondaar, de rechtvaardiging. In deze paragraaf komt Barth dan te spreken over het dubbele liefdesgebod.²⁵⁶

En daar, bij de beschrijving van de ons geboden gehoorzaamheid, komt in een korte zin de naaste aan bod: "de naaste in wie Gods 'Gij' ons onrustbarend concreet wordt en blijft".²⁵⁷ De ontmoeting met de naaste is dus een ontmoeting waarin Gods werkelijkheid de onze aanraakt, een werkelijkheid die ons van slag brengt en ons tot handelen uitdaagt. Wie die naaste is, blijft hier onbesproken. Van een vereenzelviging met onszelf zoals in de *Römerbrief* leek te worden bedoeld, is hier geen sprake. Dat we in die naaste naar Christus verwezen worden, zoals we hierna zullen zien, wordt evenmin genoemd. Dat zou hoogstens indirect af te lezen zijn aan het spraakgebruik: waar de Geest ons aan Christus 'bindt', 'bindt' het gebod ons aan de naaste.²⁵⁸

3.2.2 Jezus Christus is onze naaste

Ethiek²⁵⁹

Barth heeft de teksten van zijn colleges ethiek, gehouden in Münster en Bonn in 1928 en 1930, zelf nooit gepubliceerd, al circuleerden er wel manuscripten van.²⁶⁰ Toen hij aan zijn uiteindelijke grote dogmatiekproject begon, nam hij de ethiek daarin op. In de inleiding op de ethiekcolleges geeft hij daarvan als het ware vooraf al een verantwoording, die tegelijk een leeswijzer is voor zijn dogmatiek. Het object van de dogmatiek, zegt hij daar, is Gods woord. Maar het object van Gods woord is de handelende mens.²⁶¹ Je belandt in de metafysica wanneer je over Gods woord denkt te kunnen spreken zonder meteen te beseffen dat dat woord mensen aanspreekt en hun leven verandert. En God zelf is een afgod als je denkt die te kunnen begrijpen op zichzelf, buiten de betrekking tot onze existentie.²⁶² Ethiek is daarom uitsluitend nog uit praktische gronden apart te behandelen, – en ook daarvan zal Barth, zoals bekend, later afzien.

Ook qua inhoud is er echter een reden waarom Barth deze colleges niet zelf heeft willen publiceren.²⁶³ Ze markeren een overgang in zijn denken. Hij werkt hier nog grotendeels in een soort chronologische opzet, van het gebod van de Schepper naar het gebod van de Verzoener en dat van de Verlosser. Klassieke Lutherse thema's als de scheppingsordeningen neemt hij hier nog in zijn reflectie op. En in het hoofdstuk 'Het gebod van de Verzoener' is niet het evangelie het eerste, maar de wet en de mens als (begenadigde) zondaar.

Later zal hij meer in het midden beginnen, en de centrale positie van Jezus Christus ook in de ethiek laten gelden. Toch vinden we ook in deze colleges al de grondtrekken die we later in de *KD* terugzien. Als was het een ontdekking die nu pas echt doordringt, noemt hij Christus het draaipunt, en vat hij de openbaring, de verzoening, samen met de zin "dat God in Jezus Christus onze allernaaste wordt".²⁶⁴

²⁵⁶ Barth, 417–35.

²⁵⁷ Barth, 433.

²⁵⁸ Zo respectievelijk Barth, 430, 433.

²⁵⁹ Karl Barth, *Ethik I Gesamtausgabe / Karl Barth. II, Akademische Werke 1928*, red. Dietrich Braun (Zürich: Theologischer Verlag, 1973).

Karl Barth, *Ethik II Gesamtausgabe / Karl Barth. II, Akademische Werke 1928/29*, red. Dietrich Braun (Zürich: Theologischer Verlag, 1978).

²⁶⁰ Vgl. het voorwoord van de bezorger Dietrich Braun in het eerste deel, IX. Ter Schegget citeert dankbaar uit zo'n gestencilde uitgave in *Het beroep op de stad der toekomst. Ethiek van de revolutie*, 79–89.

²⁶¹ Barth, *Ethik I Gesamtausgabe / Karl Barth. II, Akademische Werke 1928*.

²⁶² Barth.

²⁶³ Vgl. het woord vooraf van Dietrich Braun, Barth.

²⁶⁴ Barth, *Ethik II Gesamtausgabe / Karl Barth. II, Akademische Werke 1928/29*, 57 vgl. ook 137vv.

Hij is een naaste maar wel degelijk een ander, niet met mezelf te identificeren.²⁶⁵ Dat markeert het onderscheid tussen het gebod van de Schepper en dat van de Verzoener.

Jezus volgen betekent aan de naaste gebonden te zijn, als degene aan wie we ons leven schuldig zijn. Het beeld van het offer (Romeinen 12,1) als boete tegenover God en dienst aan de naaste is leidend voor de beschrijving van het gebod van God de Verzoener. De aanspraak die Jezus Christus op ons maakt, gebeurt namelijk ook door andere mensen, in genade en gebod. De naaste is drager van Gods goedheid, als verborgen, verhulde aanwezigheid.²⁶⁶ We zullen moeten leren ervoor open te staan dat we in het gelaat van een medemens Christus' gelaat zien. Onze afhankelijkheid van de genade van Jezus Christus kan zich weerspiegelen in onze afhankelijkheid van de vergeving door een ander. En omgekeerd, ons is geboden van Christus te getuigen in de omgang met anderen die een beroep op ons doen.²⁶⁷ Zo doen we boete voor onze eigen zonde, namelijk ons boven anderen verheven te achten.²⁶⁸ Juist in hun zondigheid zijn de anderen onze broeder en zuster.²⁶⁹

Naaste-zijn, wederzijds getuige van Christus, is het onuitwisbare stempel dat op ons leven is gedrukt door Jezus Christus. We zijn nooit zonder de ander. Dat geldt in de eerste plaats voor het getuigenis van de Schrift en de gemeenschap in de kerk, en via deze voor mijzelf, maar die kring is open. "God heeft mij zo serieus genomen dat Hij eerst mijn naaste serieus genomen heeft en hem tegenover me heeft gezet als verkondiger van zijn woord, verhuld en ingekleed als een uiterst menselijke aanspraak".²⁷⁰

Die aanspraak werkt Barth uit in paragrafen over autoriteit, deemoed en liefde. In de paragraaf over de deemoed bespreekt hij de dienst aan de naaste die geboden is. Hij zegt dat we ermee moeten rekenen dat de ander die wij ontmoeten, Jezus Christus kan vertegenwoordigen in zijn knechtsgestalte, en dat de ander omgekeerd aan mij kan vragen ten opzichte van hem of haar Christus te vertegenwoordigen.²⁷¹ In beide aspecten geldt dat het om een wonder gaat als dat daadwerkelijk gebeurt. Maar we hebben de opdracht van dat wonder te getuigen, symbolisch, bij wijze van demonstratie, en zo te rekenen met Gods genade, voor de ander en voor onszelf.

'Christologische concentratie'

De these 'de naaste is primair degene die mij Gods barmhartigheid bewijst' wordt in § 18 van de *KD* in eerste instantie onverhoeds gepresenteerd. Gezien de voorgeschiedenis komt deze gedachte echter niet bepaald uit het niets. Ze heeft wortels in Barths vroegere reflectie op de naaste als de gestalte waarin God ons tegemoetkomt.

Er is veel gesproken over de zogeheten christologische concentratie in Barths werk in de loop van de jaren '30.²⁷² Die tekent zich ook al af in de interpretatie van de naaste als weerspiegeling van Jezus'

²⁶⁵ Barth, 59v, 137 vgl. de vraag hierboven in 3.2.1 n.a.v. Römerbrief. 478v. en Bonhoeffers kritiek. Het lijkt erop dat Barth op dit punt anders is gaan denken en meer nadruk legt op de ander als ander, in de lijn van Bultmann en Bonhoeffer. We zagen hierboven dat die verandering al te bespeuren is in *Die christliche Dogmatik im Entwurf*.

²⁶⁶ Barth.

²⁶⁷ Barth.

²⁶⁸ Barth.

²⁶⁹ Barth.

²⁷⁰ Barth.

²⁷¹ Niet zomaar als een tweede Christus, zoals Luther schreef, Barth, 141, 154, 307. Wel als getuige en analogie van Hem, Barth.

²⁷² Vgl. Barths eigen terugblik in 1939 in Karl Barth, "How my mind has changed (oorspr. in *The Christian Century* 1939, 1949, 1960)", in *"Der Götze wackelt"*, red. Karl Kupisch (Berlin: Käthe Vogt Verlag, 1961), 185–86. In Barths ethiek bevestigd door McKenny *The Analogy of Grace. Karl Barth's Moral Theology*, 68–72. Slot, "Die christologische Konzentration: Anfang und Durchführung".

mens-zijn zoals we die uitgewerkt vinden in de colleges ethiek uit 1928.²⁷³ De hierna te bespreken paragraaf uit de *KD* onderstreept dat. Een vergelijkbaar accent vinden we in Barths lezingen over de Schotse geloofsbelijdenis van 1560, uit de tijd dat hij de colleges die tot ons deel van de *KD* leidden, had afgerond.²⁷⁴

De ontmoeting met Jezus Christus is een ontmoeting met het menselijke. En omgekeerd betekent elke ontmoeting met een naaste ook een indirecte ontmoeting met Jezus Christus, een herinnering aan diens mens-zijn. Hoe krijgt dat vorm in de *Kirchliche Dogmatik*?

3.3 'Lectio' van *Kirchliche Dogmatik* § 18: Het leven van Gods kinderen

In deze paragraaf in het inleidende deel van de *KD* legt Barth naar onze overtuiging de basis voor de theologische ethiek zoals hij die in de latere delen van de *KD* heeft uitgebouwd. Dat ethiek en dogmatiek elkaar veronderstellen, hebben we hierboven gezien in de ethiekcolleges uit Münster en Bonn²⁷⁵ en dat moet nu uitvoerig worden uitgewerkt. Barth werkt daarbij in een samenspel van systematische theologie en exegese van een Bijbelgedeelte. Het een is bij Barth niet goed zonder het andere te denken, en we zullen in de bespreking zowel de systematische als de exegetische lijn volgen.

Barths systematische bezinning gaat hier over het leven van de gemeente in de kracht van de heilige Geest en concreet om het dubbele gebod uit het Evangelie, God liefhebben en je naaste. De exegetische bezinning gaat over de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan, die in het evangelie van Lucas deel uitmaakt van de discussie over dat gebod van de liefde.

3.3.1 Situering in het eerste deel van de *KD*²⁷⁶

De context is van belang.²⁷⁷ Paragraaf 18 maakt deel uit van het eerste deel van de *KD*, over Gods Woord. Dat Woord van God is het criterium voor de dogmatische en ethische bezinning. Barth wijdt

²⁷³ Cornelis van der Kooi, *Als in een spiegel. God kennen volgens Calvijn en Barth. Een tweeluik* (Kampen: Kok, 2002), 349. meent dat daarmee nog steeds onvoldoende recht wordt gedaan aan Jezus' mens-zijn en aan het onze als staan voor God. "Het mens zijn van Jezus (...) is predikaat van openbaring. Alle ruimte wordt ingenomen door God die handelt." (...) "In de latere delen van de van de *KD* komt er meer ruimte voor de mens als partner van God." Juist de naaste als iemand in wie wij die barmhartig handelende God kunnen verwachten lijkt mij echter een kostbare opening naar de werkelijkheid van ontmoeting, ook in zorg en politiek.

²⁷⁴ Een vergelijkbaar accent vinden we in Barths lezingen over de Schotse geloofsbelijdenis van 1560, uit de tijd dat hij de colleges die tot ons deel van de *KD* leidden, had afgerond. Karl Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre (Gifford Lectures) (1937/38)* (Zollikon: Verlag der Evangelischen Buchhandlung, 1938), 134–43. Jezus Christus deelt in de armoede van ons mens-zijn. Maar dan zien we Hem ook in andere, evenzeer arme mensen. Met die anderen, die tekenen van Hem zijn, zijn we dankbaar verbonden. We zijn hun verschuldigd wat we Hem verschuldigd zijn. Dit alles in de vrijheid die ons ten deel valt omdat God in Jezus Christus onze broeder is geworden.

²⁷⁵ In 3.2.2

²⁷⁶ Eberhard Busch, *Karl Barth's Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1976), 226v;295v. Karel Blei, *Karl Barth en zijn theologische weg door de tijd* (Utrecht: KokBoekencentrum Uitgevers, 2018), 98v.

²⁷⁷ Ook de politieke; over de datering van deze gedeelten van de *KD* valt het volgende te zeggen. Het manuscript voor zijn colleges brak af in § 17.2 op *KD* I/2, 340, waar Barth Jeremia 31,33 citeert, over de levendmakende wet die het ware Israël in het hart geschreven is: "Ik zal hun God zijn en zij zullen mijn volk zijn". Op dat punt kwam namelijk op 26 november 1934 het telefoontje, waarin werd meegedeeld dat hij was 'gesuspenderd' als Pruisisch ambtenaar (zie *Gesamtausgabe / Karl Barth. III, Vorträge und kleinere Arbeiten 1934-1935* (2017), 550). Nadat hij van Bonn naar Bazel was verhuisd, hervatte hij daar in oktober 1935 het

er, na een eerste verantwoording, in dit deel van de *Kirchliche Dogmatik* drie grote hoofdstukken aan: over de openbaring, over de heilige Schrift en over de verkondiging van de kerk. In het hoofdstuk over de openbaring bespreekt Barth eerst dat en hoe God zichzelf is en zich in zijn Woord te kennen geeft als de Drie-ene (§ 8-12), vervolgens hoe dat spreken mens wordt in Jezus Christus (§ 13-15) en ten slotte hoe het gehoord wordt en in mensen doorwerkt: de gave van de heilige Geest (§ 16 -18).

In het kader van dat laatste gaat het om vrijheid. Waar de Geest is, daar is vrijheid. Vrijheid voor, vrijheid van en vrijheid tot: ontvankelijkheid en onbevangenheid ten opzichte van God (§ 16), het losraken van de onderwerping aan eigen projecties (§ 17) en een leven dat zin krijgt als het eren van God en daarom het dienen van elkaar (§ 18). Dus daarin komt Gods openbaring tot haar bestemming.²⁷⁸

We overzien nu kort de twee eerdere paragrafen binnen dit onderdeel over de gave of uitstorting van de heilige Geest.

Vrijheid voor God

In § 16 stelt Barth dat aandacht voor de mens in het kader van de pneumatologie zeker legitiem is. De mens die het getuigenis hoort, bevindt zich in een bepaalde ruimte, de kerk. De kerk heeft het nodig telkens aan haar oorsprong te worden herinnerd: ze is alleen kerk vanuit Christus. En wie bij Christus hoort, hoort bij alle anderen die bij Hem horen. Wat er in die ruimte gebeurt, heeft twee zijden. Er zijn tekenen, menselijk uiteraard maar verwijzend, de sacramenten van doop en avondmaal²⁷⁹, naast de verkondiging en de Bijbel. En er zijn mensen die in die werkelijkheid van de openbaring leven, die het verstaan hebben. Vooraf zijn er die tekens, achteraf deze mensen - "Was dazwischen liegt, kann darum nicht ausgesprochen und angegeben werden, weil es uns nicht offenbar ist. Und es ist uns darum nicht offenbar, weil es die Offenbarung selber ist." (255). Maar zo zijn ze er dus, de kinderen van God. Zo blijken wij er te zijn.

De categorie van het *geheimen*²⁸⁰ is een argument zowel tegen de vrome zelfbespiegeling (subjectivisme) als tegen een dode orthodoxie (objectivisme). Wie de openbaring eerst objectiveert en het subjectieve vervolgens alsnog recht wil doen in ethiek of zielzorg, bestrijdt de ene fout met de andere. De menselijke kant van de openbaring is steeds verwijzing naar Gods handelen, de scheiding van objectief en subjectief is het verlies van beide.

Ook hier komt Barth op de politieke actualiteit uit. De 'vreemde goden waarmee we nu van doen hebben', zegt hij in deze dagen van zijn gedwongen vertrek uit Duitsland (275), zijn een uitvloeisel

voorlezen van § 17 en maakte deze paragraaf af. De rest van de deelband las hij voor in vier semesters tot de zomer van 1937; § 18 zal goeddeels in het Wintersemester 1935-1936 tot stand zijn gekomen. Deze datering is ontleend aan een mededeling van prof. Reeling Brouwer.

²⁷⁸ Zie de titels van de paragrafen: 16. Die Freiheit des Menschen vor Gott, 17. Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion, 18. Das Leben der Kinder Gottes

²⁷⁹ Barth vermijdt in eerste instantie de term sacrament, hij geeft de voorkeur aan de term 'Zeichen' en 'Zeichengeben', om te benadrukken dat er - net als bij het menszijn van Jezus Christus - door God gekozen en telkens weer door de Levende gebruikte middelen zijn om zich in de menselijke werkelijkheid te openbaren. Geen *analogia entis*, het gaat niet om substanties met ingebouwde 'openbaringskracht'. In de reeks van kerk en doop en avondmaal noemt Barth hier ook steeds de prediking - en de reeks begint met de verkiezing van Israël en de boodschap van profeten en apostelen. Alleen binnen dat bredere kader zijn doop en avondmaal in hun bijzonderheid goed te verstaan, als tastbare en eens voorgoed gegeven tekens in onze lichamelijke werkelijkheid. Omgekeerd is dat bredere kader en dus ook de kerk als sacrament te benoemen omdat het de manier is waarop Gods openbaring tot ons komt. De kerk is sacramentele ruimte waarin Gods kinderen leven, met de doop als begin en het avondmaal als voeding.

²⁸⁰ Vgl. het voorwoord van Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik I/1 (1932)*, 8ste ed. (Zürich: EVZ-Verlag, 1964), X.

van wat in het neo-protestantisme gebeurde en daarvoor bij de Dopersen en dat zelfs al in de Franciscaanse vernieuwing een begin maakte: dat de heilige Geest wordt losgemaakt van Jezus Christus. Die is – met de eerste van de Barmer Thesen – het ene woord van God.²⁸¹

In deze paragraaf is een duidelijke lijn naar de ethiek te ontwaren. De mens die door God wordt aangesproken, is en blijft zelf verantwoordelijk. We worden in onze existentie aangesproken, in onze autonomie. Als 'kind van God' ben je niet anders dan gewoon jezelf. Dát je in het krachtveld van God bent, staat vast, hoe en in hoeverre is een verborgenheid. Het geheimenis van Jezus Christus staat midden in het leven van een kind van God. Gods woord is onze meester. Dat krijgt – hoe verborgen ook – vorm in ons leven: als een doorlopend gesprek met Gods woord, als een aansporing die een beroep op je doet ("bei voller Aufrechterhaltung und Betätigung [unserer] menschlichen Selbstbestimmung" (298)), zonder de dwang van een door ons te behalen resultaat en ondanks onze mislukkingen, maar wel zo dat in ons die meester ook door anderen gevonden kan worden. We hoeven onszelf niet te redden, de Geest betreft ons bij de zaak van God en die concurreert niet.

Opheffing van de religie

In § 17 bespreekt Barth de religie, de menselijke poging bij God uit te komen. Maar midden in die poging stoort ons de openbaring. Religie is de grootse, maar tot mislukken gedoemde onderneming die niet wenst uit te gaan van Gods 'eerstigheid' (Miskotte).²⁸² Het is met name de christelijke religie die Barth hier op het oog heeft. Het begrip religie is immers de apologetische basis waarop het 19^e-eeuwse protestantse zelfbewustzijn gebouwd is. Anders dan in de 16^e tot de 18^e eeuw heeft de Duitse evangelische theologie van de 19^e eeuw zich bijna unaniem aan dat thema van de religie gewonnen gegeven. De openbaring werd verstaan vanuit de religie in plaats van omgekeerd. Maar ga je niet uit van de openbaring dan loochen je die. Religie is ongelooft.

Religie gaat – ook in de mystiek die schijnbaar de religie overstijgt en ook in het atheïsme dat heftig de religie weerspreekt – aan haar eigen spanning te gronde. Steeds is het de mens die zich op eigen kracht een plaats probeert te verwerven in de kosmos. Dat is vergeefse moeite in het licht van Gods genade. Maar ook gevaarlijk zoals blijkt uit 'de tumultueuze doorbraak van de natuurlijke religie in onze dagen', zegt Barth in de late jaren '30.²⁸³

Dat de openbaring de religie 'opheft' is ook in de dubbele zin van het woord Barths bedoeling. Er is namelijk een ware religie, maar die is geen menselijke mogelijkheid. Het is Gods daad, analoog aan de menswording van het Woord. Centraal staat dan de naam van Jezus Christus die de kerk telkens schept, verkiest, rechtvaardigt en heiligt. De kerk leeft van vergeving en niet van een of andere vorm van zelfrechtvaardiging of zelfbewustzijn.

De christelijke religie kan zich op niets anders beroepen dan die keuze van God. En alleen zo kan ze middel van de openbaring zijn. Ook hier zien we Barths politieke context, in de opsomming (en volgorde) van mogelijke andere manieren waarop het christendom zich pleegt te legitimeren: met moraal, vroomheid, rede, cultuur, "Volkstum" (393).

Over het 'praktisch christendom' schrijft Barth dat dit het evangelie als een nieuwe wet propageert, na eerst een scheiding te hebben aangebracht tussen evangelie en wet. Dan wordt het Nieuwe

²⁸¹ Even verderop: Gods woord, Jezus Christus, is onze ene leermeester. „Wir können statt Meister auch sagen: Lehrer, Führer, Herr.“ Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/2 (1938)*, 294. Dat dat woord *Führer* hier klinkt zal geen toeval zijn. Hoeveel heren en meesters en leiders er ook zijn, niet één is voor ons die ene die ons 'door God vrij maakt voor God'.

²⁸² K.H. Miskotte, *Bijbels ABC*, 8e druk (Utrecht: Uitgeverij Kok, 2016), 27. Miskotte citeert daar de slotregels van een gedicht van Gezelle, "O wilde en overvalschte pracht" dat als motte een woord van Ruusbroecs *Brulof* droeg: "Alre creature sake ende yersticheit". Een analyse van Gezelles gedicht door Jan J.M. Westenbroek in: *Verslagen en mededelingen van de Koninklijke Academie voor Nederlandse taal- en letterkunde (nieuwe reeks)* 1991, 212 (www.dbnl.org, laatst geraadpleegd op 29 mei 2023).

²⁸³ Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/2 (1938)*, 316.

Testament een religieus boek, wat het niet is. Steeds klinkt in deze zinnen de eerste zondag van de Heidelbergse catechismus mee: we zijn Christus' eigendom. Onze eigen verantwoordelijkheid is niet ons maar Gods geheimenis.

In deze paragraaf komen al een aantal thema's uit het vervolg, en dus uit de ethiek, aan de orde. Zo spreekt Barth van de menselijke zelfbepaling die door de openbaring in het kader gezet wordt van Gods voorbestemming (en daarmee wordt 'opgeheven'). En de 'ware' religie heeft – zoals in de vorige paragraaf (243-264) was geschetst – de dubbele gestalte van de kerk en haar sacramenten ('tekenen') enerzijds en de door de openbaring aangeraakte mensen ('kinderen van God') anderzijds (394v; 397). Dat geheel is en blijft een gebeuren, geen bezit en een geheimenis, geen aantoonbare entiteit. De uitstorting van de Geest is een daad van Gods genade die de kerk en de kinderen van God tot leven roept.

We zijn na dit overzicht toe aan een nauwkeurige lezing van § 18. Over de vrijheid tot het eren van God, in het dienen van elkaar, betiteld als 'Het leven van Gods kinderen'. Barth merkt daarbij op dat hij deze titel gekozen heeft als een eerbewijs aan een van zijn leermeesters, de kerkhistoricus Karl Gustav von Harnack, die in 1930 was overleden, en met wie hij zoals eerder in dit hoofdstuk (3.2.1) is beschreven, juist ook op het punt van de ethiek zo van mening verschilde. De titel had wat hemzelf betreft evengoed kunnen luiden: 'Het leven van de kerk'.²⁸⁴

'Religie als ongelof'. Die titel van § 17.2 roept de vraag op wat geloof dan wel kan zijn (§ 17.3 'De ware religie'). Op deze vraag gaat § 18 in. In de *Leitsatz* is Gods openbaring het scheppende subject.

397

Gods openbaring
geloofd en gekend door de heilige Geest,
schept mensen
die niet kunnen bestaan zonder God in Jezus Christus te zoeken, en
die het niet kunnen laten ervan te getuigen dat Hij hen gevonden heeft.²⁸⁵

398

3.3.2 Lezing van §18.1: De mens als dader van het woord (p. 397-408)

Het moet nu gaan over de mens die de openbaring ontvangt. Zoals het in het voorgaande hoofddeel, de christologie, over het Woord ging dat 'vlees' wordt en deel gaat uitmaken van de van God afgewende mensheid om die met God te verzoenen (§ 13-15), zo is hier, in analogie, de Geest aan de orde die ons 'vlees' heilzaam bestrijdt en mensen de vrijheid schenkt God te kennen, lief te hebben en te eren (§ 16-18). De mens is dus nu steeds thema, maar evenmin als in de voorgaande paragraaf over de religie (§ 17), de christelijke mens op zichzelf, in abstracto: ook hier volgen we de beweging van de openbaring.

Gods Zoon is de ware mens. Zij die in Hem geloven zijn opgenomen in de eenheid met Hem en in de eenheid van zijn lichaam op aarde. Dat is kind-van-God zijn; zo werkt de heilige Geest. De 'christelijke mens' is dan ook geen entiteit die je psychologisch kunt vaststellen, kunt fotograferen. Er is steeds de dynamiek van de gunst van God die een mens ontvangt. Altijd actueel dus. Zoals de openbaring dat is. Die mens, dat is ook de mens die dit schrijft (en die dit leest). Dat noopt de theoloog tot complete bescheidenheid.

²⁸⁴ Barth, 403v.; vgl. ook Busch, *Karl Barth's Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, 179.

²⁸⁵ "Gottes Offenbarung schafft, wo sie im Heiligen Geist geglaubt und erkannt wird, solche Menschen, die ohne Gott in Jesus Christus zu suchen nicht mehr da sein und die es nicht lassen können, zu bezeugen, daß er sie gefunden hat." Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/2 (1938)*, 397.

De tussenzin op pagina 400: “wir selbst als seine Betrachter mögen des zunächst Zeugnis sein”, gaat over die eigen positie van schrijver en lezers, in casu over de mens die existeert in de vrijheid, de mens die zich verwerkelijk in het kiezen. Dat kunnen we blijkbaar aan onze eigen levenservaring bevestigd zien. De existentialistische toon is opmerkelijk, het gaat om ‘Selbstbestimmung’. Jüngel ziet hier een analogie met Gods zijn-in-de-daad;²⁸⁶ ik bemerk ook de eenheid van woord en daad zoals die in de Bijbelse theologie gestalte heeft in het woord *dabar*. Zoals bekend wilde Barth – contra Brunner – niet weten van een aanknopingspunt in mensen voor Gods openbaring (bijv. ons zoeken naar zin, onze religie). *De rationalis creatura* die aangesproken wordt in haar zelfbestemming lijkt daar toch op. Maar Barth benadrukt dat die zelfbestemming geen gegeven is, maar juist wordt geschapen door de aanspraak. Het is paradoxaal, en dialectisch uitgewerkt: zéker zelfbeschikking, maar tegelijk zéker onder het voorteken van Gods voorbeschikking.

De volgorde is: de humaniteit wordt door de genade van de openbaring bepaald. Er is geen concurrentie, Gods barmhartigheid scheidt de menselijke vrijheid. Het Woord wil onze vrije, eigen, spontane gehoorzaamheid, ons zelf, zodat we daders van het Woord worden. Er is geen tegenstelling tussen Jacobus, die de werkzaamheid van het woord benadrukte, en Paulus die de klemtoon legde op het geloof tegenover de werken van de wet. Woord en werk (Jacobus) respectievelijk geloof en werk (Paulus) horen bij elkaar, als vrije beslissing en vrije daad van de mens. De zelfbeschikking van de mens, onder het voorteken van Gods vóórbeschikking, daarover gaat theologische ethiek, dat is ‘het christelijke leven’. Dat het christelijk karakter van het doen en laten niet zichtbaar en aantoonbaar is, betekent echter wel dat christelijke ethiek in de zin van ethiek alleen van en voor christenen problematisch is.

In gesprek 1: reikwijdte

Kan dit nu zinnig alle mensen betreffen, ook hun die niet door het Woord zijn aangesproken? Dan zou het in deze theologische antropologie niet alleen om gelovigen gaan maar om alle mensen, en zijn alle mensen in Barths termen ‘kind van God’. Dan zou de theologie weet hebben van iets wat iedereen insluit. Maar spreekt Barth van ‘christelijke existentie’ – hoe niet-aanwijsbaar ook – dan lijkt het toch anders te liggen. Kortom: wie zijn de ‘wij’ over wie dit gaat? Even verderop, bij de uitleg van ‘Hoor Israël’ wijst Barth op Israël, op de gemeente uit joden en heidenen, op de kerk van Jezus Christus. Niet alle mensen zijn dat, niet die of gene, maar zij die horen, zij die kind van God zijn. Ook dat lost de vraag naar de reikwijdte echter niet op.

Later, in de antropologie van de scheppingsleer,²⁸⁷ zal Barth hier een duidelijke positie kiezen. Mens-zijn is (‘ontologisch’) samenzijn met Jezus Christus. Dat geldt voor alle mensen, en zelfs – maar dat is voor ons verborgen – voor alle schepselen. Dat is hoe Barth dan onze vrijheid en ons bepaald-zijn door Gods voorbeschikking invult: dat we Jezus Christus als onze “Nachbar, Genosse und Bruder” hebben. (Merkwaardigerwijze vermijdt Barth hier het woord “Nächster”; wellicht is de reden dat hij met deze drie termen het woord naaste treffend omschrijft.) In Hem is Gods transcendentie concreet. Zo hebben alle mensen met God van doen, doordat Jezus Christus mens was als wij, in onze geschiedenis. Het niet gehoor geven aan deze eigenheid is de ‘ontologische onmogelijkheid’ van ontkenning, afval en zonde, maar die is niet beslissend. Op welke wijze dan ook – ook in ontkenning en afkeer – hebben we met Jezus Christus als onze medemens te maken, zijn we dus in dit

²⁸⁶ Eberhard Jüngel, “Evangelium und Gesetz. Zugleich zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik”, in *Barth-Studien*, Ökumenische Theologie, Band 9 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1982), 202–9.

²⁸⁷ Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik III/2 (1948)*, 3de ed. (Zürich: Theologischer Verlag, 1974), 158–241. De woorden *Nachbar*, *Genosse* en *Bruder* komen op p 159 en 161 voor; het bepaald zijn van onze vrijheid door het samenzijn met Jezus Christus op p 170.

krachtveld. Christus' mens-zijn is het eigenlijke en van daaruit kunnen allerlei andere bepalingen van wat mens-zijn is hun plaats krijgen als 'fenomenen van het menselijke'.

Zo betreft deze ethiek dus inderdaad alle mensen en heeft de theologie, beter gezegd het geloof, weet van iets wat alle mensen aangaat. De kern is duidelijk, de reikwijdte ook. Zo kan de theologische antropologie het gesprek zoeken in wetenschap en filosofie, inclusief de ethiek.

404
405 De werkelijkheid, het wezenlijke, van de 'christelijke' existentie is dus Gods openbaring, en die is onzichtbaar, verborgen. Dat wat die existentie christelijk máákt, is niet anders aanwijsbaar dan als verwijzing. Alleen indirect is ons leven verwijzend, alleen indirect is die werkelijkheid van Gods troosten, vermanen, oordelen, begrenzen, waarneembaar aan ons handelen, maar niet eenduidig aantoonbaar. De eschatologische grens: Hij is God, wij zijn mensen.²⁸⁸

407 De 'Leitsatz' van deze paragraaf heeft twee aspecten: zijn en handelen. Met 'zijn' staan parallel de woorden innerlijk, zoeken en eenzaam/op zichzelf. Met 'handelen' verbindt Barth: uiterlijk, getuigen en gemeenschap. Zijn: God zoeken. Handelen: van God getuigen. Zijn: God liefhebben. Handelen: God loven, de naaste liefhebben.

Bij dat 'loven' introduceert Barth een drieslag van 'openbaren, betuigen, belijden'. Met name dat 'openbaren' geeft te denken. Openbaring is immers een kernbegrip in Barths theologie, en deze schijnbaar in het voorbijgaan gegeven aanduiding zou implicaties kunnen hebben voor wat Barth onder openbaring verstaat. In hun handelen, in hun naastenliefde, belijden Gods kinderen dat God ons heeft gevonden. Ze zijn er getuige van en daarmee spelen ze een eigen rol in ... de openbaring. Barth schreef al eerder dat de heilige Geest de menselijke kant van Gods openbaring is, Gods werkelijke openbaar-zijn aan ons.²⁸⁹

We noteren dat Barth in deze tweeslag van de begrippen zijn en handelen de grondslag voor de theologische ethiek ziet als keerzijde van, en dus innig verbonden met, de dogmatiek. Daarmee heeft hij beide dan ook werkelijk aan de orde gesteld.

In gesprek 2: Barths werkwijze

Barth zet eerst algemene fenomenologische begrippen neer om ze later Bijbels in te vullen. Had hij niet beter meteen met 'God liefhebben' en 'God loven' kunnen beginnen? Jüngel oefent kritiek uit op de abstracte inzet van de triniteitsleer (*KD* § 8 en 9) in de stelling "God openbaart zich als de Heer".²⁹⁰ Is hier iets dergelijks aan de hand, een abstracte inzet die vanuit de Bijbel wordt ingevuld? Evenwel: hier kan Calvijns opvatting over de heiliging een rol spelen: zijn en handelen staan van meet af aan op gelijke hoogte, evenals rechtvaardiging en heiliging. Wie je bent en wat je doet kunnen niet uit elkaar gehaald worden. Ethiek komt niet achteraan en is geen aanhangsel. Dat niet-abstracte en ook niet zozeer fenomenologische maar eerder dogmatisch-ethische onderscheid opent dan ook de ogen voor de betreffende denklijnen in de Bijbel.

²⁸⁸ Barth verzet zich consequent tegen de menselijke zelfoverschatting. Dat is een polemiek tegen het zelfgenoegzame van de burger en het daarmee verbonden beeld van God, d.w.z. tegen de liberale theologie van de 19^e eeuw: "Harnack sprach offenbar für den Neuprottestantismus, dessen eigentlicher Glaubensgegenstand nicht Gott in seiner Offenbarung, sondern der an ein Göttliches glaubende Mensch selber gewesen ist." Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/2 (1938)*, 404. Die polemiek kan een steun zijn tegen de vertwijfeling die dreigt als het Verlichtingsproject - het oplossen van alle problemen - mislukt.

²⁸⁹ Barth, 222v.

²⁹⁰ Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1977), 482.

Vergelijk Barths eigen *retractatio* in een eerdere paragraaf van de *KD*.²⁹¹ Hij komt daar terug op zijn – op het oog meer fenomenologische – benadering van de geloofs zekerheid in *Die christliche Dogmatik im Entwurf*. De juiste volgorde is niet van vraag naar antwoord, van vertwijfeling naar vertrouwen, ook al veranker je dat antwoord, en dus de geloofs zekerheid, nog zozeer via het sacrament van de doop in Gods genade. Dat blijft behelpen, een poging de vraag te sussen of te dempen. De goede benadering is vanuit dat Godgegeven antwoord de vraag bezien en relativeren. *Fides quaerens intellectum*.

3.3.3 Lezing van §18.2: De liefde tot God (p. 408-442)

410

Liefde omvat het leven van Gods kinderen, hun zijn en hun handelen. We worden als kind van God geboren doordat Gods liefde ons bereikt. Die liefde gaat dus vooraf ('zijn'). Maar tegelijk is liefhebben een daad van menselijke, creatuurlijke zelfbepaling. Het christologisch dogma is het analogon voor de werking van de Geest in mensen, de maagdelijke geboorte is beeld voor het wonder dat Gods liefde ons tot kinderen van God maakt door Jezus Christus. De liefde gaat helemaal van God uit en is tegelijk en daardoor helemaal van de mens, ongedeeld en ongescheiden, ongemengd en onveranderd. Onze menselijkheid, ons mens-zijn, heeft Jezus Christus, als subject, die bij God is; Hem zoeken en liefhebben is daarom de enig mogelijke manier van doen ('handelen').

Deze redenering is een essentiële denklijn bij Barth. De reden: de "höchst indirekte Identifikation des glaubenden Menschen mit Gott in Christus".²⁹² Hoezeer dat indirecte van die identificatie ook benadrukt wordt, Christus is aan ons gelijk geworden. In zijn mens-zijn hebben wij deel aan God, ons leven 'is met Christus verborgen in God' (Col 3,3). Dat betekent ook dat ons subject-zijn geen gegeven is; hier ligt een verwantschap tussen Barth en veel hedendaagse filosofie. We zijn niet zomaar wie we denken te zijn.²⁹³

413

'God is liefde' definieert de liefde: die liefde waardoor God zijn Zoon zond, die is de basis van de liefde van Gods kinderen en alleen daardoor kennen we de liefde. In die ruimte en in dat licht hebben wij lief. Maar wel degelijk: wij als zelf handelende mensen. Het is dus niet zo dat de Geest ons handelen overneemt. Wat liefde is, is ontleend aan en moet ook gekend worden vanuit Gods liefde. Ons liefhebben is antwoord daarop en bevestiging daarvan.

Barth noemt drie andere benaderingen, van Thomas, Hegel en Ritschl, waarbij de definitie van liefde eerst elders gevonden wordt en vervolgens op de liefde van God en tot God wordt toegepast. Thomas neemt zijn uitgangspunt in de vriendschap tot God en breidt die dan uit tot een omschrijving

²⁹¹ Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/2 (1938)*, 225, in paragraaf 16.1.

²⁹² Barth, 413, vgl. ook 404v.

²⁹³ Twee voorbeelden die te denken geven. In *Oneself as another* schetst Ricoeur de problematiek die sinds Descartes en Nietzsche het subject ('cogito', 'zelf') omgeeft en de filosofie te denken geeft, en die hij in de studies in dit werk zowel vanuit de analytische als vanuit een narratieve filosofie benadert. Dat hij daarbij zelf gevormd is door de Bijbelse theologie verheelt hij niet, maar hij is daarmee terughoudend om niet te worden misverstaan als probeerde hij alsnog een vaste grond voor de filosofie aan te brengen, integendeel. Juist de Bijbelse benadering zou een zekerheid bieden die ten diepste ongefundeerd is, niet een kwestie met een oplossing, maar een roeping waarop het antwoord alleen een getuigenis kan zijn: 'hier ben ik' (*hinnen*). Paul Ricoeur, *Oneself as Another [Soi même comme un autre, 1990]*, vertaald door Kathleen Blamey (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992), 1–25. - In het werk van Emmanuel Levinas wijst Renée van Riessen een denklijn aan waarin Gods wijze van zijn ('contractie') bepalend is voor de onze en waardoor ons subject-zijn als *kenosis* getypeerd kan worden, ook af te lezen aan de weg van de Messias uit de Christushymne in Filippenzen 2. Renée van Riessen, *Van zichzelf bevrijd. Levinas over transcendentie en nabijheid* (Amsterdam: Sijbbolet, 2019), 15–39, 165.

van de wederzijdse liefde en omgang van God en mens, maar dat draait de zaak om. Gods liefde gaat immers voor. Barth kritiseert ook Hegels romantische omschrijving, je wederzijds in elkaar verliezen, omdat dat het onderscheid van God en mens ongedaan maakt. Hij wijst ten slotte Ritschls antropologische, “om niet te zeggen burgerlijke”, opvatting af, waarin je de ander nodig hebt en gebruikt voor je eigen verwerkelijking. Zowel ten opzichte van Gods liefde tot ons als ten opzichte van de liefde tot God falen deze algemene definities.

Uitgangspunt is Gods liefde: je kijkt in Gods hart, dat is uitgedrukt in de omschrijving van de triniteit, waarbinnen die liefde heerst en van waaruit die liefde daadwerkelijk handelt in verkiezing, leiding, hulp en redding, zoals de naam Jezus Christus vertelt. Hij draagt onze schande en vloek en maakt ons tot kinderen van zijn Vader. Handelen dus, het feitelijke toewenden van God naar ons, de openbaring van de verzoening. De heilige Geest maakt dat deze feiten spreken als een liefdesverklaring. Gods liefde in Jezus Christus is dus niet alleen de feitelijke grond maar ook de kenbron van de verzoening.

417

Die liefde is die van de Schepper, dus compleet in natuur en geschiedenis, maar daar niet te vinden buiten Jezus Christus om, in de “Kräfte und Ordnungen der geschaffenen Welt”. In deze woorden klinkt Barths verzet tegen een ethiek die direct uitgaat van die zogeheten ordeningen van de schepping, en klinkt de echo van de Barmer Thesen.

418

Gods liefde is een liefde zonder voordeel voor God zelf, in alle vrijheid en onbegrijpelijkheid, gezien de staat en stand van de wereld en de mensheid. We hebben het nergens aan te danken behalve aan Hemzelf. Onze liefde nu beantwoordt die liefde van God. Onze liefde moet daarom aan die maatstaf gemeten worden, als menselijk antwoord op Gods woord. Die maatstaf wordt aangegeven in de *locus classicus* in de synoptische evangeliën, waarbij Barth Marcus’ versie (Mc 12,29vv) kiest om die woord voor woord te bespreken. De nummering is van Barth.

Deze werkwijze, een centraal Bijbelgedeelte of een belangrijke tekst uit de confessie woord voor woord bespreken, komt vaker voor in de *KD* en niet alleen in de klein gedrukte nadere exegetische of dogmenhistorische onderbouwing. Barth verantwoordt zijn keuzen door bronteksten geduldig en uitgebreid toe te lichten. In deze eerste band is te wijzen op *KD I/1*, pagina 445-470 en 492-514 waarin het tweede en het derde artikel van de geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel worden geïnterpreteerd (met in de bespreking meer dan eens het woord ‘bewijs’) en op *KD I/2*, pagina 145-187 over ‘het Woord is vlees geworden’ en pagina 202-221 over ‘natus ex Maria virgine, conceptus de Spiritu sancto’.²⁹⁴

419

1. *Hoor Israël*. De aangesprokene is de geliefde, die telkens opnieuw moet horen geliefd te zijn. Wie horen, beseffen dat de kracht, ernst en waarde van het liefhebben daarin gelegen is dat God in Jezus Christus voor hen is. Geliefd zijn leidt tot daden van liefde. Dat is de belofte die in het gebod zit.

De keuze voor Marcus, als de meest uitgebreide, geeft Barth de gelegenheid Deut 6,4vv in de bespreking te betrekken, ook al zal hij verderop Lucas’ versie gebruiken vanwege de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan. Dat is een Bijbels-theologisch interessante beslissing. Hij schakelt echter snel van Israël naar de gemeente. Even verderop vertaalt hij ‘Egypte’ met ‘vloek en schande’. De mogelijkheid Deuteronomium 6 uitgebreider bij de uitleg te betrekken, inclusief de theologische reflectie op de plaats van Israël, het jodendom en de betekenis van de Torah, gebruikt hij niet.

Voor wie is deze ethiek nu bestemd? Het gaat om Israël, de gemeente uit joden en heidenen, degenen die ‘horen’, ‘kind van God zijn’. Iedereen kán die beslissing nemen. “Es ist aber die

²⁹⁴ Vgl. ook de verantwoording hiervan in de voorwoorden van andere banden, bijvoorbeeld Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik II/2* (1942), VII, en *III/2* (1948), VII.

Möglichkeit, das Gebot ... zu hören, nicht jedermanns Sache“. Niet iedereen is dus ‘Israël’, telkens weer klinkt de oproep om te ‘horen’. Redeneert Barth hier nu toch van de mogelijkheid naar de werkelijkheid? Het klinkt wel zo: “Denken wir uns aber einen Augenblick diese beiden Bedingungen erfüllt ...”. Het horen geldt als voorwaarde, en alleen als daaraan is voldaan, geldt het gebod als belofte. Irrealis of realis? Wie horen, zijn de kinderen van God. Maar ook omgekeerd: wie kinderen van God zijn, zijn mensen die horen. We houden het erop dat Barth hier de aansluiting afwijst bij een eigen aard van de mensheid of een gelovige, een volk (“Israel im völkischen Sinn”) of een traditie (“irgendwelche natürliche oder geschichtliche Gemeinschaft”), en de nadruk legt op het telkens weer nodige horen. Zo wordt het ware Israël, de gemeente uit Joden en heidenen, telkens tevoorschijn geroepen.²⁹⁵ In de latere delen van de *KD* komt dit enigszins anders te liggen, met name op grond van Barths nieuwe inzicht in de verkiezingsleer waar niet de menselijke keuze maar Gods keuze in Jezus Christus beslissend is.

- 420 2. *De Heer onze God is een enig Heer. De Bevrijder* gebiedt, het gebod is daarmee allereerst belofte, geschenk. Dat te erkennen houdt in dat het gebod geen vraag om een wederdienst is. Als de kerk haar eigen heiligheid en vroomheid zou willen laten gelden, verraadt ze “haar orde en boodschap aan heerschappijen, machten en principes van de wereld”, en dát is verwereldlijking. Geen eigen prestaties dus, geen eigen christelijke waarden om trots op te zijn, maar erkenning van Jezus Christus, van Gods liefde.

Dat zet de verhouding kerk en wereld anders neer dan gebruikelijk waarbij secularisatie juist gevreesd en betreurd wordt als het verlies van kerkelijke of christelijke invloed op de samenleving. Het gevaar zit niet buiten maar binnen. Juist het christelijke zelfbewustzijn is verraad. Ook hier klinkt de eerste van de Barmer Thesen mee, het verzet tegen de “Deutsche Christen”.

- 423 3. *Je zult liefhebben!* Dat lijkt tegenstrijdig, liefde gebieden, maar het is “de meest categorische imperatief”, omdat je *bent* liefgehad, *wordt* liefgehad. Het gebod (“Du sollst!”) ontleent zijn kracht aan de belofte (“Du wirst!”). Een gebod zonder die belofte is een abstractie, kan niet werkelijk bindend zijn, leidt tot vertwijfeling omdat het onhaalbaar is, of tot lichtzinnigheid omdat het er niet echt toe doet. Het gebod van deze God die liefheeft, kan niet anders dan liefde zijn en dat neemt ons van binnenuit voor zich in. God wil – een woord van Calvijn – *sponte et liberaliter* gediend worden (ook op 437).

De wijze waarop dat gestalte krijgt, kan dan ook niet aan toeval of willekeur van mensen worden overgelaten, moet wel geboden zijn. Met Polanus (gebod) en Kierkegaard (plicht) onderstreept Barth dat geboden-zijn. Echter (“Aber”, een bij Barth niet ongebruikelijke wending in de dialectiek), met Kohlbrugge legt hij er de nadruk op dat deze last licht is: wees wie je goddank in Christus bent. Het gebod komt dus van buiten maar spreekt van binnenuit, het gebiedt en belooft de bevestiging van je bestaan, van je vrijheid.²⁹⁶

Barth kritiseert het artikel in Kittels *TWNT* s.v. *agapao* (G. Quell, 1896-1976, van 1928-1958 hoogleraar Oude Testament te Rostock). Quell poneert dat het gebod lief te hebben alle geboden *ad absurdum* voert, de liefde tot God en de naaste is een nagenoeg onhaalbare inspanning. Barth

²⁹⁵ Vgl. het hierboven over §16 gezegde, het geheimenis van het ‘zijn’ van de kinderen van God Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/2 (1938), 255.

²⁹⁶ Deze vrijwilligheid is – anders dan de vrijheid die in onze dagen centraal staat als keuzevrijheid - van manipulatief gebruik gevrijwaard door de concrete solidariteit die “tatsächlich” in Gods daden blijkt, de liefde die om niet wordt gegeven als God zichzelf geeft. Het is een werkelijke, geschonken vrijheid die daardoor wordt geschapen.

ridiculiseert die interpretatie.²⁹⁷ Hij ziet het precies omgekeerd: dit gebod maakt nu juist duidelijk wat al het gebieden van deze God betekent.

425

4. *God de Heer*. Liefde heeft een tegenover, een *ander*. Zelfliefde is geen liefde, en dus beslist niet geboden, of met de schepping gegeven en dan door de zondenvall heen bewaard als ware het eigenlijk het 'eerste'. We moeten kritisch zijn op liefde voor een ander die heimelijk zelfliefde is. Bijna eentonig zegt Barth: alléén liefde tot God, met die voor de naaste daarin ingebed, is echte liefde, heeft werkelijk een ander als partner. Zelfliefde is een gegeven, geen gebod. Barth legt 'Heer' uit als meester die regeert, altijd en onder alle omstandigheden: die is God. Hij gaat helemaal mee in de taalkundige betekenis van het woord 'Heer'. Hij doet niets met de Bijbels-theologische lijn van "Ik ben" (Exodus 3). Zelfs in de exegetische opmerking legt hij JHWH ("Jahve") uit vanuit *kurios*. Desondanks vult hij dat heer-zijn wel in met het verbond en de bevrijding.²⁹⁸

429

5. *Liefhebben*. Ja zeggen tegen deze God die ons liefheeft is ook inzien dat je mens bent en God niets te bieden hebt. Liefde tot God is dus ook boete, een besef hoezeer je tekortschiet (Kohlbrugge), zelfkritiek. Ons mens-zijn is veranderd want Christus heeft onze natuur aangenomen. Christus heeft de gehoorzaamheid waargemaakt die wij weigerden. We zijn wat we zijn en we doet wat we doen 'in Christus': in ons zijn en handelen zijn we op zoek naar Hem. En ook dat zoeken geldt niet alsnog als prestatie. 'Zijn' en 'doen' hebben hun kern buiten ons, ondanks ons presteren of ook falen. We zijn ontworteld omdat Hij onze toekomst is. We zijn en blijven 'zoekenden'. Barth gebruikt de termen "wurzellos, bodenlos, heimatlos": in onszelf hebben we geen wortel, bodem of thuis meer. Kinderen van God zijn mensen die op zoek zijn en daarom nu nog nergens helemaal thuis zijn, behalve in Hem, behalve in dat zoeken.²⁹⁹

431

Ook al confronteert dit alles je met je eigen onvermogen en weerstand tegen God, kritiseert het je afgodendienst en je werkgerechtigheid, dan nog wil je het graag, omdat je Gods Woord liefhebt, gaarne hoort. Dat geeft je de zekerheid van je roeping. De 'zoekenden' worden door Gods Woord bevestigd als kinderen van God, juist ook wanneer ze door het Woord gekritiseerd worden.

Het is opmerkelijk hoe bevindelijk Barth hier klinkt, om steeds door totale kritiek heen (zonde, huichelarij, etc.) een ruimte te creëren aan de andere kant van de zelfverbetering. Er is geen groei in

²⁹⁷ De term mateloosheid i.c. van de christelijke ethiek heeft nogal opgeld gedaan sinds Paul Moyaert die introduceerde. Dat leverde dan steeds de vraag op hoe het gebod te beluisteren opdat het niet onleefbaar en ondraaglijk wordt. Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 320–35; Tongeren, "De verdeeldheid van Paul Moyaert. Over: De mateloosheid van het Christendom"; meer in de lijn van Barth Burggraave, *Ethiek & passie. Over de radicaliteit van het christelijk engagement*, 83, 127, 130–34.

²⁹⁸ Volgens R. Kendall Soulen "YHWH the triune God", *Modern Theology* 15, nr. 1 (1999): 25–54 loopt Barths op zich revolutionaire aanduiding van JHWH-Kyrios als de Drie-ene God in *KD I/1* het risico van het opheffen van de naam JHWH (de God van Israël) in de nieuwtestamentische aanduiding kyrios, Heer. Een verzelfstandigde entiteit 'naam' zou dan tussenstap zijn, een menselijke bereikbare 'gestalte' van JHWH zelf, de God die woont in de tempel, en die uiteindelijk verschijnt als Jezus de Christus. Maar dan verbleekt de eigenheid van de Naam in de trinitarische theologie. Over deze kritische Barth-lezing zie de discussiebijdrage van Rinse Reeling Brouwer over de identificatie van godsnaam met de naam Jezus Christus bij Miskotte in: "Wel 'JHWH is de drie-ene God', niet 'de Naam is Jezus Christus'? Een gesprek met Jan Muis over de ene Naam", *Kerk en Theologie* 68, nr. 3 (2017): 237–48.

²⁹⁹ Dit lijkt een kritische toespeling op een van de antisemitische clichés, het zwerven, nergens thuis zijn van het joodse volk. Het betichten van politici met een dubbele nationaliteit van gebrek aan loyaliteit aan Nederland is een hedendaagse variant.

volmaaktheid, maar deemoed en groei in het besef van eigen onwaardigheid. Het is een vrijheid die geen moeizame inspanning is, maar die wel degelijk inspanning *kost* om haar als geschenk te laten gelden. Geloofszekerheid is dan ook geen prestatie van een religieus mens, maar een geschenk van God; die is ons die Gods woord horen, zelfs geboden.

- 434 6. *Met heel je hart, je hele ziel, met heel je verstand en al je kracht*. Er is geen scheiding tussen 'in Christus' en 'in mezelf', of tussen innerlijk en uiterlijk of tussen de verschillende verhoudingen waarin ik me bevind, geen voorbehoud: dat is een weerspiegeling van de éénheid van God. Een analogie, "Ähnlichkeit", tussen God en mens, in dit geval tussen de uniciteit van God en de exclusiviteit van ons zoeken naar de Ene (Barth gebruikt voor beide ook het woord 'Ausschliesslichkeit'). Ook dit is genade, dat God ons niet alleen wil liefhebben, maar ook door ons liefgehad wil worden. Onze liefde tot God komt niet voort uit angst (niet voor God maar ook niet voor welke 'Mächte und Gewalten' in de wereld dan ook)³⁰⁰, of uit berekening, maar is er, vrijwillig, omdat Hij ons eerst heeft liefgehad.

437 Als we God liefhebben, hebben we alle angst al weggedaan, en al onze daden hebben het oordeel al achter zich. We hebben die God lief die ons in Woord en Geest heeft geroepen en bereikt, met zijn openbaring en verzoening. Die liefde kun je niet verliezen.

Hebreeën 6 en andere nieuwtestamentische plaatsen die lijken te suggereren dat onze liefde tot God wél verloren kan gaan, duidt Barth als onderstreping van de onmogelijkheid daarvan, als een soort bewijs uit het ongerijmde. Zonde is ons verleden en dat werkt uiteraard door, maar liefde heeft en is onze toekomst, voorgoed. Echte liefde kun je niet verliezen. De liefde ontleent haar kracht alleen aan haar bron en haar Beminde. Die belofte geldt. En daarom kan ze niet gaan rekenen met de mogelijkheid van verlies. Barth wil daar dus eenvoudigweg niet bij stilstaan. Ons 'zijn in Christus' kun je je onmogelijk voorstellen als iets wat we ook weer kwijt zouden kunnen raken.

- 440 Barths positie wordt nog duidelijker in de polemieken met Polanus. Die beschouwt de liefde als een door de Geest ingegoten kwaliteit van de gelovige: ben je bekeerd dan *heb* je die in je. Barth zegt daarentegen dat ons zijn in het geloof geen bezit is (in plaats van Polanus' *habitus*) maar blijvend bepaald wordt door Gods Woord en Geest, toezegging, belofte.

In gesprek 3: Barth en deugdethiek

In zijn recensieartikel over pogingen van Werpehowski en Nolan om Barths ethiek in verbinding te brengen met de traditie van de deugdethiek ziet Pieter Vos beiden daarin slagen, zij het op verschillende wijze.³⁰¹ Ze komen overeen in het signaleren dat Gods initiatief en de ontologische voorrang van het goede de menselijke verantwoordelijkheid niet uitsluit maar oproept. Ze zien ook beiden terecht dat er bij Barth sprake kan zijn van groei (ook als telkens opnieuw beginnen) in het leven van een christen en van invulling van deugd met maatschappelijke betrokkenheid. Waar ze echter verschillen is hoe je vanuit Barth recht kunt doen aan de menselijke ethiek buiten de kerk: is dat met Werpehowski op basis van de breedte van de schepping (incl. de *primus usus legis*) in de lijn van Calvijn, of zoals Nolan bij Barth vindt, op basis van de verkiezingsleer en de christologie waarin in Christus' mens-zijn de hele mensheid in beeld komt. Vos honoreert Nolans interpretatie van Barth, maar acht beide benaderingen relevant voor de toekomst van de theologische ethiek. Hoe dat ook zij, de lijn van Nolan, die deze ontleent aan *KD IV/2*, lijkt mij in de door ons bestudeerde paragraaf al herkenbaar aanwezig.

³⁰⁰ De machten in de wereld die Barth in een tussenzin aanduidt, bewijzen weer hoe zijn dogmatisch-ethische reflectie politiek geladen is. Wie aan dit gebod gehoorzaamt, kan onbevreesd weerstand en mogelijk lijden tegemoetzien.

³⁰¹ Pieter Vos, "recensie artikel Kirk Nolan, Reformed Virtue after Barth en William Werpehowski, Karl Barth and Christian Ethics", *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 63, nr. 2 (2016): 202–5.

Al eerder had Gerald McKenny Barths ethiek geëvalueerd vanuit het perspectief van de deugdethiek.³⁰² Hij ziet Barth allerlei deugden benoemen, maar dat is voor hem niet voldoende. Om te beginnen ontbreken de intellectuele deugden die toch in de ethiek onmisbaar zijn. McKenny is verder kritisch op de resoluutheid, vrolijkheid en het goede geweten die door Barth worden benadrukt wanneer een beslissing genomen wordt die gehoorzaam is aan het concrete gebod van God, ook al gebeurt dat volgens Barth in vertrouwen op de vergeving van zonden en in het besef dat het gebod ook verkeerd verstaan kan zijn. Juist de grensgebieden die Barth aanwijst, beslissingen van leven en dood, nopen volgens McKenny tot bescheidenheid, tot handelen in vrees en beven. In termen van de deugdethiek: moed, maar geen roekeloosheid. Verder mist McKenny met Hauerwas bij Barth een aanduiding van hoe een christen nu in de praktijk van het leven tot die beslissingen en grondhoudingen komt, anders gezegd tot die deugden van gerichtheid op en gehoorzaamheid aan het gebod van God. Hoe kun je ethiek dan leren? Daarmee verbonden is zijn bezwaar – anders dan in de interpretaties van Werpehowski en Nolan – dat het bij Barth niet duidelijk is of en hoe er groei is in het leven van een christen.³⁰³ Dus ook al spelen deugden een rol, deugdethiek is volgens McKenny niet echt wat Barth beoefent.³⁰⁴

Daarbij blijft voor mij de vraag wat dan de *winst* is van de verbinding met de deugdethiek voor de Barth-interpretatie en omgekeerd. Vertrouwen in de werkelijkheid? Groei in geloof en moraliteit? Openheid voor het goede van 'buiten'? Barths hierboven gesignaleerde nadruk op Gods Woord en Geest – inderdaad geen ontkenning maar inspiratie voor een menselijk antwoord – staat kritisch tegenover een benadering die de ethiek kan individualiseren en moralisme kan bevorderen. Door afstand te nemen van een te ontwikkelen of na te streven perfectie is de theologische ethiek van Barth bevrijdend voor wie – calvinistisch of anderszins – bezig zijn zichzelf te redden. Dat hoeft geen actualisme te zijn, maar prikkelt telkens opnieuw tot openheid, moreel beraad, tot studie en tot gebed.³⁰⁵

Wat weer niet wil zeggen dat deugd niet een begrip is dat in de ethiek grote waarde kan hebben, zoals Robin Gill³⁰⁶ en op andere wijze Paul van Tongeren³⁰⁷ aantonen. De bijdrage vanuit Barth zal dus vooral een verwijzing zijn naar het telkens opnieuw zoeken naar de weg en een argwaan tegen deugdzaamheid als moreel kapitaal. Die waarschuwing en die verwijzing kunnen evenwel in de breedte van de ethische discussie en in de ontwikkeling van een persoonlijke of kerkelijke stijl wel zinvol ter sprake gebracht worden, zoals in § 18.3 onder liefhebben als houding blijkt.

441

Terug naar de lezing van § 18.2 Liefhebben met heel je hart, je hele ziel, heel je verstand en al je kracht, zoals het gebod vraagt, betekent ook: uit dankbaarheid. Ook die dank is weer geen verdienste, kan ons niet rechtvaardigen, ook de liefde tot God kan dat niet. Maar God wil “dat de existentie in de bestemming die we haar *zelf* geven, een *teken* daarvan wordt dat wij onder zijn voorbestemming staan” (cursivering ddj). Liefde tot God is dat we met heel ons bestaan teken zijn van wat God voor ons heeft gedaan – en dat kan dus niet zonder daden. Daarom is het volgende onderdeel van de paragraaf het handelen: de lof van God, getuigenis van Gods handelen, werkzame

³⁰² McKenny, *The Analogy of Grace. Karl Barth's Moral Theology*, 275–79.

³⁰³ McKenny, 293.

³⁰⁴ “Does Barth actually assign virtue a positive role in the hearing of the command of God? The answer is that he does, but that this role is inadequate”. McKenny, 276.

³⁰⁵ Bonhoeffer's beroemde fragment over het streven naar heiligheid lijkt mij daarin nog steeds een heilzame en troostrijke herinnering aan de voorrang van de genade. Brief uit Tegel aan Eberhard Bethge, 21 juli 1944; *Verzet en overgave* (zesde druk van de nieuwe editie Baarn: Ten Have 1995) 305.

³⁰⁶ Gill, *Health Care and Christian Ethics*.

³⁰⁷ Paul van Tongeren, *Leven is een kunst. Over morele ervaring, deugdethiek en levenskunst* (Zoetermeer: Klement, 2012) m.n. 174, waarbij Aristotelische en 'theologische' deugden elkaar versterken.

liefde. Zo luidt dan ook het laatste deel van de *Leitsatz*: "... und die es nicht lassen können zu bezeugen daß er sie gefunden hat." (397)

3.3.4 Lezing van §18.3: De lof aan God (p. 442-504)

442

God liefhebben en God loven staan in een bijzondere verhouding. Er is geen liefde tot God die zich niet uit in de liefde tot de naaste. En er is geen naastenliefde dan die voortkomt uit de liefde tot God. Waar Barth eerder sprak van de liefde van en tot God, spreekt hij nu van de *lof* aan God. De liefde tot God breekt uit in het loven van God en wel door het liefhebben van de naaste. De God-zoekenden zijn – in de woorden van de *Leitsatz* – ook mensen die niet anders kunnen dan getuigen dat God hen heeft gevonden.

Barth bespreekt nu eerst de verhouding van de beide geboden, God lief te hebben en de naaste, in een poging niet te blijven hangen in voorgegeven begrippen van God, mens en liefde. Twee losse geboden passen niet in de wijze waarop er in de evangeliën over wordt gesproken, ze hangen samen, worden zelfs 'aan elkaar gelijk' genoemd. Maar ze worden wel beide overgeleverd. Dus identificeren stuit ook op problemen. Wie naastenliefde ziet als de enige manier om God lief te hebben zet de mens op Gods plaats en verliest de werkelijke mens, onze zonde en de verzoening, uit het oog. De mens wordt dan ófwel het geïdealiseerde menselijke geslacht, ófwel de verplichtende instantie die dan direct uit geschiedenis en scheppingsorde zou blijken. Dat is dus niet de oplossing. Maar is naastenliefde dan ondergeschikt aan de liefde tot God, als consequentie van het geloof en is

449

naastenliefde dus in eigen menselijke reflectie te beoefenen? Dat past weer niet bij het gegeven van een expliciet, apart en apert gegeven gebod, ook al is dat in een andere ruimte of betekenis ("Raum und Sinn").

Nee, er is sprake van een dubbel gebod van de ene God voor dezelfde kinderen van God, in hun 'zijn' in Jezus Christus en in hun 'handelen' als de ledematen op aarde van Hem die hun hemelse hoofd is.

450

Er zijn dus twee oriëntaties, twee tijden, waarin we tegelijk leven. We zijn burgers van de toekomstige en blijvende wereld van God én we leven en handelen in de tegenwoordige wereld die vergaat. Er is de nieuwe werkelijkheid waarin we, ook al zijn we zondaars, gerechtvaardigd zijn, maar ook de oude en huidige waarin we ook als gerechtvaardigde zondaars, nog steeds zondaars zijn.

Hiermee grijpt Barth terug op wat al eerder in de inleiding tot § 18 was gezegd (407). Welnu, in de huidige verhoudingen, in die verdwijnende wereld, geldt het gebod van de naastenliefde.

451

Deze twee oriëntaties, de twee tijden, staan niet stil., De ene vergaat, de andere komt. Barth gebruikt hiervoor het woord 'wending'. Dat is ook een aanknopingspunt voor een opvatting die naarmate de paragraaf vordert meer tastbaar wordt, namelijk dat God onze naaste is geworden in Jezus Christus en dat daarmee de liefde tot God en de liefde tot de naaste wel heel dicht bij elkaar komen.³⁰⁸

Na deze verheldering bespreekt Barth het gebod: "Je zult je naaste liefhebben als jezelf" in vier rondes met op een centrale plaats zijn uitleg van het verhaal van de barmhartige Samaritaan.³⁰⁹ Ook hier volgen we Barths nummering.

³⁰⁸ Thomas J.M. Naastepad, *Acht gelijkenissen uit Mattheus en Lukas (Verklaring van een Bijbelgedeelte)* (Kampen: Kok, 1978), 76 "Leest men zo in het antwoord van de wetgeleerde de beide citaten tezamen, dan wordt daarin veel stringenter dat onze liefde tot God en tot de naaste niet twee is, maar één; want God is één! In zijn weldadigheid aan mij baant God zich een weg naar mij in de gestalte van de naaste; God zelf wordt op die weg 'aan mij gelijk', God zelf wordt mij het naast (...)."

³⁰⁹ Een lezing van Barths uitleg in de context van de globalisering geeft Eric Gregory, "The Gospel within the Commandment. Barth on the Parable of the Good Samaritan", in *Reading the Gospels with Karl Barth*, red. Daniel L. Migliore (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017), 34–55. Hij meent dat de christelijke ethiek veel te leren heeft van Barth, die noch universalist noch particularist wil zijn, en wiens

453 1. Allereerst: 'je zult'. Waarom een gebod? Het gaat hier om het loven van God als de concrete gestalte van het liefhebben van God in deze wereld, in deze tijd. Ook dit gebod is evangelie, belofte, gebaseerd op de naam van Jezus Christus. Gebod is ordening. Daarom is ons niet zomaar een of andere lof aan God opgedragen, want dat kan tot allerlei wonderlijke religieuze verschijnselen leiden,³¹⁰ maar naastenliefde.

Opmerkelijk is hoe Barth op deze wijze de indicatief en de imperatief verbindt, en ook de beide geboden die aan elkaar gelijk zijn maar niet samenvallen, recht kan doen. Zo rijst er bij nader inzien wel een vraag. Want als God liefhebben de opdracht is die voortvloeit uit Gods liefde voor ons, waaruit vloeit dan de opdracht voort de naaste lief te hebben? Is er behalve de liefde van God nog een indicatief die leidt tot deze imperatief? Of is er alleen Gods liefde en het gebod zelf? Wat hééft God precies met onze naaste? Daarop gaat het vervolg in.

457 2. Maar eerst: wie is 'de naaste'? Een medemens in nood ('idealisme')³¹¹? Vaak is een naaste inderdaad op onze hulp aangewezen maar dat maakt hem op zichzelf nog niet tot naaste. Iemand die op basis van de gegeven maatschappelijke verhoudingen een claim op mij zou hebben ('realisme')?

459 Dan zou het bij naastenliefde om een 'wet' gaan. Maar het evangelie gaat voor! Nu komt Barth tot zijn centrale these: de naaste is "drager en vertegenwoordiger van Gods *barmhartigheid*".³¹² Dat is 'evangelie': dat God ons deze mogelijkheid geeft om Hem te loven. De naaste zet ons in het krachtveld, de ordening, waarin we God kunnen loven.

De polemieken met een algemene mensenliefde is in eerste aanleg wat bevreedend. Maar voor Barth is de verhouding evangelie en wet onomkeerbaar. Daarbij zijn er alleen al in exegetisch opzicht redenen om het begrip naaste (in Leviticus *re'a*, volks- of landgenoot) niet zomaar op te vatten als medemens in het algemeen.³¹³ Barth zoekt het bijzondere op om van daaruit het algemene te kunnen belichten. Op deze wijze kan hij, zoals in §18.3 bleek, ook afstand houden van de liberale theologie ("Humanitätstheologen") en van het religieus socialisme.³¹⁴

Ook de polemieken met het zogeheten realisme is duidelijk te situeren. In de leer van de mandaten of scheppingsordeningen, een belangrijk gegeven, met name in de behoudende Lutherse theologie, past het dat een ander tot wie ik in een vaste gegeven verhouding sta, recht op mij heeft. Dat geldt dan binnen de kringen van huwelijk, arbeid, kerk, maar ook die van volk en staat (hierbij verwijst Barth naar de "Geschichtstheologen").³¹⁵ Langs deze weg is een groot deel van de kerk op het

bijdrage aan de ethiek beslist ook pastorale kanten heeft doordat hij de geboden solidariteit baseert op de genade, niet de wet.

³¹⁰ Spelend met die gedachte: dit zou kunnen leiden „zu seltsamen und vielleicht aufsehenerregenden Eruptionen und Explosionen, zu allerlei wunderlichen Geräuschen und Rauchentwicklungen" (456). Het siervuurwerk van de religie.

³¹¹ De achtergronden van Barths gebruik van deze begrippen idealisme en realisme worden duidelijk in zijn opstel "Schicksal und Idee in der Theologie, 1929", in *Gesamtausgabe / Karl Barth. III, Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930*, red. Hermann Schmidt (Zürich: Theologischer Verlag, 1994), 354–402. We komen hier in hoofdstuk 5 nog op terug.

³¹² *KD I/2*, 459, cursivering van Barth. Hij onderstreept 'barmhartigheid' tegenover een wettische interpretatie van het gebod met de naaste als "Mandatträger" of "fordernde und verpflichtende Instanz".

³¹³ *KD I/2* p 459; vgl. Ernst Fuchs, "Was heißt: 'Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst'?" (1932)", in *Zur Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze II*, 2. Aufl., *Gesammelte Aufsätze*; 2 (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965), 3.

³¹⁴ *KD I/2* p 444v.472

³¹⁵ *KD I/2* p 445v

dwaalspoor van de Deutsche Christen gekomen. Ook daarvan houdt Barth zich verre. Bekend is zijn polemiek met Emil Brunner in 1934. Maar vooral Friedrich Gogarten – die in 1933 ook enige tijd tot de Deutsche Christen toetrad – en diens visie op de geschiedenis zal hier in beeld zijn geweest. Beiden werden tot aan de jaren '30 beschouwd als geestverwanten van Barth.³¹⁶

460-63

De naaste is drager en vertegenwoordiger van Gods *barmhartigheid*.³¹⁷ Om deze these te onderbouwen, bespreekt Barth – in een van zijn verdiepende passages in kleine druk – Lucas' versie van het verhaal waarin het dubbele gebod van de liefde wordt geformuleerd in het gesprek van Jezus met een wetgeleerde en daarin met name de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan (Lucas 10,25-37).³¹⁸ Overall waar – ook in Barths eigen werk – het begrip naaste wordt gebruikt, is immers dit verhaal impliciet aan de orde. Barths exegese is een bespreking stap voor stap, hij neemt de tijd en bij elke zin staat hij even stil.³¹⁹ Dat geeft hem de gelegenheid te laten zien of, en zo ja hoe, in dit verhaal de eerder gevonden lijn van de naaste, die de gestalte is waarin God ons ontmoet, wordt bevestigd. Hoe is de naaste gestalte, niet van de wet maar van het evangelie?

Barth citeert niet alleen in het Duits (de letterlijke citaten komen overeen met de Luthervertaling) maar heeft ook de Griekse tekst voor zich liggen. Hij neemt niet het woord schriftgeleerde over van de vertaling, maar vertaalt *nomikos* als 'wetsleraar' (net als de Zürcher Bibel overigens) zodat hij kan terugrijpen op de tegenstelling van wet en evangelie die hij eerder maakte. We volgen nu Barth op de voet.

461

De wetgeleerde vraagt hoe het eeuwig leven te vinden is, en citeert op Jezus' wedervraag de relevante geboden over de liefde tot God en de naaste. Hij blijkt ze echter niet te kennen want – zo vertelt Lucas – 'hij wilde zichzelf rechtvaardigen' en stelt daarom de vraag 'Wie is mijn naaste?'³²⁰ Jezus vertelt³²¹ over de man die slachtoffer wordt van een overval, genegeerd wordt door een

³¹⁶ Christiane Tietz, *Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch. 2. durchgesehene Auflage* (München: C.H. Beck, 2019), 153–60; 242–48. Met name p 248: "Gogarten sprach davon, dass die Herrschaft Jesu Christi den Menschen dort trifft, wo er unter dem geschichtlichen Gesetz steht, zu dem insbesondere das Gesetz des Volkes gehört. Barth sah – wie er in seinem letzten Beitrag für *Zwischen den Zeiten* ausführte - darin eine unakzeptable Nähe Gogartens zu der Vorstellung „daß das Gesetz Gottes für uns identisch sei mit dem Nomos des deutschen Volkes“. Eine solche Identifikation aber sei „Verrat am Evangelium“.

³¹⁷ Het laatste woord is beklemtoond om de voorrang van evangelie voor wet nog eens te signaleren.

³¹⁸ Eric Gregory schrijft: "Unlike most Christian ethicists, Barth, with devotional joy, showed rather than theorized the place of scriptural exegesis in the Christian life" Gregory, "The Gospel within the Commandment. Barth on the Parable of the Good Samaritan", 54.

³¹⁹ Marquardt noemt dat treffend "Ausharren beim Text durch Vertrauen zum Text" "Exegese und Dogmatik in Karl Barths Theologie", in *Die kirchliche Dogmatik, Registerband*, red. Helmut Krause (Zürich: EVZ-Verlag, 1970), 661.

³²⁰ Tom Naastepad volgt Barth als hij zegt dat uit deze vraag blijkt dat de wetgeleerde niet beseft dat hij van barmhartigheid leeft en daardoor zelf het probleem is. Barth noemt hem in de ogen van de arts Lucas doodziek, en Naastepad 'ten dode gedoemd', 'halfdood' en zijn vraag een 'roep om hulp', en 'een doodskreet', daarmee bij voorbaat al zinspelend op het slachtoffer in de gelijkenis. Thomas J.M. Naastepad, *Acht gelijkenissen uit Mattheus en Lucas (Verklaring van een Bijbelgedeelte)* (Kampen: Kok, 1978), 78.

³²¹ Henk Veltkamp beschrijft de werking van de gelijkenis als het transparant worden van alledaagse gebeurtenissen tot op de werkelijkheid van het Koninkrijk Gods. "Gelijkenissen hebben dikwijls een of meer buitengewone trekken, destabiliserende elementen, die de hoorders confronteren met hun eigen verhaal, en met de consequenties van hun vanzelfsprekende, gesloten werkelijkheidsvisie. De gelijkenis werkt daardoor als uitnodiging en tevens als een instrument om de eigen situatie open te breken, te decoderen en te herdefiniëren. Deze nieuwe visie wordt door de hoorders ervaren als een openbaring: het eigen verhaal wordt gerelateerd aan het verhaal van het Koninkrijk Gods". De gesignaleerde omkeringen in de gelijkenis zijn te lezen als zulke destabiliserende elementen. Henk Johan Veltkamp, *Pastoraat als gelijkenis. De gelijkenis als model voor pastoraal handelen (diss. VU Amsterdam)* (Kampen: Kok, 1988), 104.

priester en een Leviet, en hulp krijgt van een passerende Samaritaan. Dan stelt hij een vraag. Je zou verwachten dat de vraag luidt: 'Wie was de naaste van de hulpvaardige Samaritaan?' Die had immers al doende zijn naaste gevonden: het slachtoffer van de rovers. Dan was de les duidelijk: Doe het ook zo!

Maar Jezus stelt een andere vraag: 'Wie was de naaste van de overvallen reiziger?' Met die vraag wordt de wetgeleerde uitgenodigd een andere positie in het verhaal in te nemen: die van degene die langs de weg ligt.³²² De gelovigen lopen hem voorbij zonder op te kijken. Hij moet gevonden worden door de vreemdeling en van hem barmhartige hulp ontvangen. Die werd de naaste.

Dat is een eerste omkering die Barth in het verhaal van Jezus signaleert: de gelijkenis ontregelt het gesprek waarin iemand zich afvraagt wie hij zou moeten liefhebben. Het verhaal laat hem ontdekken dat je niet zomaar kunt overwegen hoe je goed kunt handelen, maar dat je afhankelijk bent van een ander, die jou liefheeft. Een uitnodiging tot een positiewisseling, een bibliodrama in het klein.³²³

Als dat gezien is, komt de oproep 'Doe jij net zo!' Dus: wéés zelf naaste, breng troost en hulp. Zou de vraagsteller naaste zijn geweest, dan had hij niet hoeven vragen wie zijn naaste is. Wie barmhartigheid doet, zal barmhartigheid ondervinden (Mattheüs 5,7). Die ziet ook in degene die hem niets te bieden heeft, een naaste: iemand die hem barmhartig is en aan wie hij liefde verschuldigd is. Wie zo handelt, hoeft zichzelf niet meer te rechtvaardigen.

Dat is een tweede omkering, namelijk die tussen theorie en praktijk. Ook dat ontregelt het leergesprek over de ethiek. Het begint met betrokkenheid. Alleen al gaande ontdek je de weg. Barth leest het zich willen rechtvaardigen niet als de opmerking waarmee de geleerde alleen zijn bedoeling verduidelijkt. Hij vermijdt echter ook de anti-joodse interpretatie waarin zelfrechtvaardiging het kenmerk van farizeïsme is. Hier betekent jezelf willen rechtvaardigen dat je jezelf buitenspel zet, buiten de dynamiek van de barmhartigheid.³²⁴ In dat licht gebruikt Barth de termen werkgerichtigheid en gebrek aan openbaringskennis.

³²² Heel anders Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1931) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995), 192. De door Barth zo serieus genomen omkering in de vraag berust volgens Bultmann op een onnauwkeurigheid van Lucas bij de invoering van het oorspronkelijke verhaal in de structuur van zijn evangelie. In dezelfde lijn later Joachim Jeremias ("eine formale Inkonzinnität", wat waarschijnlijk zoveel betekent als inconsistentie). En hoewel Jeremias de reikwijdte van de wending in de vraag goed verwoordt: denk vanuit degene die hulp nodig heeft, acht hij die vervolgens toch voor de uitleg irrelevant, omdat 'naaste' nu eenmaal als zodanig een reciproom begrip is. Hoed u voor 'eisegese', zegt hij. Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962), 203. Wij willen met Barth proberen zo mogelijk de betekenis in Lucas' woorden te zoeken.

³²³ Ruard Ganzevoort en Jan Visser gebruiken in het voetspoor van Veltkamp de termen herkenning, vervreemding, ontsluiting en antwoord voor de structuur van de gelijkenis, die ze vervolgens vergelijken met die van de pastorale ontmoeting. Ruard Ganzevoort en Jan Visser, *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding* (Zoetermeer: Meinema, 2009), 120–25.

³²⁴ In *Die Kirchliche Dogmatik I/2* (1938), 338–43 bespreekt Barth ook deze zinsnede. Daar komt het jezelf willen rechtvaardigen ter sprake als kenmerk van ongelooft, van religie, juist niet van het 'ware Israël'. In discussie met Luther leest hij de wet (zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament) als de vorm waarin de boodschap van Gods barmhartigheid wordt gebracht. Ongelooft is echter geloof van de mens in zichzelf. Met zijn citaten uit de brief aan de Romeinen scheert Barth wel langs de afgrond. Is het aan ons om onderscheid te maken tussen het ware en het verblinde Israël? Alleen als religiekritiek zelfkritiek is – en dat is het.

Die oproep verwijst dan ook terug naar Jezus zelf, degene met wie de wetgeleerde in gesprek is, die hem, evenals de Samaritaan, nabij is,³²⁵ die hem niet veroordeelt maar genadig is. 'Doe jij net zo!' betekent daarom ook: 'Volg mij!'. Dit zijn dezelfde woorden waar het gesprek met de rijke jongeling uit Lucas 18 op uitloopt, dat met exact dezelfde vraag aan Jezus begint.

Dat is de derde omkering. Nu wordt het kader van het gesprek doorbroken. Er staan niet twee geleerden over een kwestie te discussiëren, het gaat om de ontmoeting zelf tussen de wetgeleerde en zijn gesprekspartner.³²⁶ De naaste is geen object van ethisch beraad maar Jezus zelf, tot wie hij zich had gewend.³²⁷

Uit deze bespreking trekt Barth vervolgens conclusies. Daarin trekt hij lijnen door die zo niet in de gelijkenis te vinden zijn. De naaste is geen gegeven maar een gebeurtenis. De naaste treedt naar voren, handelt als mijn weldoener en heeft daartoe een volmacht, een opdracht.

464v

Maar om dat te ervaren moet ik bezig zijn met mijn eigen opdracht. Ik ben er dus zelf bij betrokken dat een medemens mijn naaste wordt. Ook dat is geen gegeven, maar een gebeuren. Ik moet daar zelf bij zijn, naaste zijn, ook zelf drager van Gods barmhartigheid. Maar omgekeerd, om God te kunnen loven, ben ik van die naaste afhankelijk. Hier klinkt vooral de tweede omkering mee. In de ontmoeting weerspiegelt zich het *Ereignis*-karakter van de openbaring.

Er zijn mensen met een bijzondere opdracht en volmacht, die ons in die bepaalde ordening plaatsen. Dat zijn allereerst de profeten en apostelen met hun getuigenis. Dat is de kerk als getuige van Jezus Christus. Niet alleen als een zichtbare institutie, als mensen die zich van deze opdracht en volmacht bewust zijn. Er is daarbuiten een kring van mensen die onder de voorwaarde dat er een gemeente is, deze opdracht kunnen hebben: niet zelf direct getuige te zijn maar wel – indirect – het gegeven getuigenis van Gods liefde te bevestigen. De mensheid als geheel komt hier in beeld. Ik zie daarom ieder mens als iemand die voor mij Samaritaan kan blijken te zijn. "Ik zou niet in de kerk kunnen geloven, als ik niet door de kerk ten opzichte van ieder ander deze hoop koesterde".³²⁸ Hier klinkt

³²⁵ Opmerkelijk genoeg staat Barth hier niet expliciet stil bij het 'met ontferming bewogen zijn' van de Samaritaan, dat toch net als elders in het Nieuwe Testament een verwijzing lijkt te zijn naar Gods ontferming, vgl. Naastepad, *Acht gelijkenissen uit Mattheus en Lukas (Verklaring van een Bijbelgedeelte)*, 84. Gregory verwijst naar *KD III/2* p 252, waar Barth daar wel op ingaat, "The Gospel within the Commandment. Barth on the Parable of the Good Samaritan", 46. Ook de exegeet Erlemann legt deze verbinding, Kurt Erlemann, *Gleichnisse. Theorie-Auslegung-Didaktik*, utb. 5494 (Tübingen: Naar Francke Attempo Verlag, 2020), 253. Karel Deurloo wijst hierbij op het gebruik van dezelfde uitdrukking *eleos poiein* in de lofzang van Zacharias in Lucas 1,72 waar Gods verlossende daden worden bezongen, in *Exodus en exil*, Kleine Bijbelse theologie deel 1 (Kampen: Kok, 2003), 110 - met dank aan prof. Reeling Brouwer voor deze laatste aanvulling.

³²⁶ Rowan Williams merkt iets dergelijks op: de wetgeleerde stelde een goede vraag, maar besepte kennelijk niet dat zijn naaste "was under his nose", tegenover hem stond. Rowan Williams, *Where God happens: discovering Christ in one another* (Boston, Mass.: Shambhala Publications Inc., 2005), 115.

³²⁷ O. Noordmans: "Daarom mogen wij de gelijkenissen ook niet te zeer van de retorische zijde bekijken. (...) zo los staat Jezus niet in zijn eigen onderwijs; ook niet in de hele Bijbel. Hij is zelf het beeld en de gelijkenis Gods". En even verder: "Op dat verborgen Woord, de Gelijkenis in de gelijkenis, komt dus alles aan.(...) Daarom komt het bij de gelijkenissen vooral aan op Hem die ze spreekt." O. Noordmans, *Dingen die verborgen waren (1935)*, Verzamelde werken 2 (Kampen: Kok, 1979), 59, 51.

³²⁸ *KD I/2*, p 466v. Een 'christelijke humaniteitsgedachte' noemt Barth het zelf: mensen zijn hoe dan ook in aanraking met de kerk van Jezus Christus en dat geeft hun – niet van nature, niet als bezit, niet als aan te leren deugd – een onuitwisbare eigenschap (*character indelebilis*, onuitwisbaar stempel, een term uit de RK ambtsleer, vgl. Barth, *Ethik I Gesamtausgabe / Karl Barth. II, Akademische Werke 1928.*): een belofte. Er valt wat van hen te verwachten.

vooral de eerste omkering mee. De leer van de Schrift en die van de kerk vinden hier hun basis en worden tegelijk opengebroken.³²⁹

468 Dat een medemens naaste wordt, is weerschijn van de menselijke natuur van Jezus Christus. In de
469 Bijbel zijn er gestalten van buitenaf met die opdracht, zoals Bileam, Rachab, Ruth, de magiërs uit het Oosten en de Syrofenicische vrouw.³³⁰ Melchisedek is wel de meest bijzondere onder hen.³³¹ Met de verwachting dat anderen zo verschijnen zullen we hun tegemoet treden: dat ze voor ons die naaste, die barmhartige naaste zouden kunnen worden.

Hier en in het vervolg klinkt vooral de derde omkering mee. De christologische inzet van Barths denken krijgt gestalte. En die is tegelijk de opening naar de medemens. Dat is bij Barth dus geen gedachte die pas veel later, in de beroemde *Lichterlehre* – en daar uitgebreider, vanuit de opstanding van Jezus Christus – gestalte krijgt.³³² De kern ligt in de vleeswording van het Woord, in het mens-zijn van Jezus Christus.³³³ Die betreft alle mensen – of we dat beseffen of niet beseffen, als waarheid willen laten gelden of niet – bij de dynamiek van Gods genade, zoals Barth verderop als een refreinwoord zal zeggen: “faktisch”.

471 Behalve 'naaste' kent de Bijbel ook het begrip 'broeder' (zuster), iemand aan wie je je niet kunt onttrekken, en zonder wie je geen 'kind van God' kunt zijn. In de Bijbel wordt deze term alleen binnen de gemeente gebruikt, maar je kunt anderen ook zo tegemoet treden, in hen de boodschapper van Gods woord verwachten. Ook als dat nog niet blijkt, herinnert ieder ander met zijn of haar menselijkheid feitelijk, als zodanig, aan het mens-zijn van Jezus Christus.

Waar Barth dus enerzijds binnenkerkelijk lijkt te redeneren als hij benadrukt dat de naaste een volmacht heeft van God, en dat de getuigen die in de Bijbel aan het woord zijn en de medechristenen deze volmacht hebben ontvangen, rekent hij er anderzijds tegelijk mee dat we niet bij voorbaat weten welke ander die op onze weg komt, diezelfde opdracht van Godswege heeft, geweten of ongeweten. Ik zal dus ieder ander tegemoet moeten treden met de openheid in hem of haar mijn naaste te ontmoeten, die mij barmhartigheid bewijst en aan wie ik omgekeerd verschuldigd ben naaste te zijn. De grenzen van de kerk zijn dus open.³³⁴ Waar dat naaste-zijn plaatsvindt, is de kerk.

472

³²⁹ De categorie van het getuigenis is een essentieel onderdeel van Barths leer van de Schrift (*Leitsatz* van § 19).

³³⁰ Bileam, waarzegger uit de regio van de Eufraat, ingehuurd om Israël te vervloeken, spreekt een zegen uit (Numeri 22-24); Rachab ontvangt en beschermt de Hebreeuwse spionnen in haar stad Jericho (Jozua 2); Ruth uit Moab blijft haar berooide schoonmoeder trouw en wordt moeder in Israël (Ruth); de magiërs uit het Oosten komen de nieuwgeboren ‘koning van de joden’ eer bewijzen (Mattheüs 2); de Syrofenicische vrouw brengt Jezus op een nieuw spoor ten opzichte van de niet-joden (Marcus 7,24-30). Deze gestalten zijn niet-joden die Israël zegen brengen.

³³¹ Melchisedek, koning van Salem, is de raadselachtige ‘priester van de Allerhoogste’ die verrassenderwijze Abraham met brood en wijn tegemoet komt, hem zegent en van hem een offergave ontvangt (Genesis 14,18-20); in de Brief aan de Hebreëen staat zijn priesterschap – met een beroep op een zinsnede uit Psalm 110 - model voor dat van Christus (Hebr. 5,6.10;6,20; 7,1-20).

³³² Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik IV/3 (1959)* (Zürich: Evangelischer Verlag, z.d.), 122–53.

³³³ D.w.z. bij de verkiezing van Jezus Christus zoals Barth het later uitwerkt. Zie ook Barth, *Die kirchliche Dogmatik III/2 (1948)*, 173–79; en Dominik A. Becker, *Sein in der Begegnung*, red. Georg Plasger (Berlin: LIT VERLAG, 2010), 133vv., die ook de uitdrukking *character indelebilis* gebruikt.

³³⁴ "Our neighbor can emerge from within or without the church as the one who wittingly or unwittingly attests the divine mercy exercised in Christ." Paul D. Molnar, "Love of God and love of neighbor in the theology of Karl Rahner and Karl Barth", *Modern Theology*, nr. 4 (2004): 599 noot 124.

473

Het helpen van de medemens in nood is dus niet de ons van Godswege opgedragen taak om samen met God de wereld een beetje beter te maken. Een mens in nood is geen opdracht maar een geschenk, ook die is voor ons een barmhartige naaste. Dat is zo omdat ook die naaste een verwijzing naar Christus is, die 'tot zonde is gemaakt'³³⁵ en die onze ellende gedragen heeft. Dat geldt niet alleen voor zichtbare nood, maar ook voor de ellende die je niet zomaar ziet, die verstopt zit onder succes en gezondheid ("Kraft und Sieg").³³⁶ Daarom vraagt deze naaste om onze betrokkenheid, om zo voor haar of hem tot getuige van Christus te zijn.

Waar het hier op aankomt, is dat Barth ons steeds zelf ziet als mede getroffen door het kwaad, de vervreemding van God, de ellende. Gods verzoening in Jezus Christus en de te verwachten voltooiing zijn beslissend. Daarvoor opent de hulpbehoevende ander ons de ogen. Dat is een geschenk. Onze taak is vervolgens die vernieuwing te verkondigen in woord en daad. Wij zijn dus zelf in het geding, we staan er niet buiten of boven.

474

Dat de naaste in de Bijbel vaak een noodlijdende ander is, is, zoals gezegd, niet bepalend voor het naaste-zijn. Maar vanuit de christologie is dit wel te plaatsen. De nood van een ander doet immers denken aan Jezus' mens-zijn: niet geëerd, geslagen en vernederd. Of dat al dan niet door mij herkend wordt ('in de medemens Jezus zien') verandert daar niets aan. Christus solidariseert zich *feitelijk*, daadwerkelijk, met wie in nood is, zo getuigt het verhaal van het oordeel van de Mensenzoon uit Mattheüs 25.³³⁷ En zo is ons handelen ten opzichte van de naaste *feitelijk* handelen ten opzichte van Hem.³³⁸

Teruglezend uit Mattheüs 25 moeten we daarom zeggen dat de man in Lucas 10 die in handen van de rovers was gevallen, ook de *barmhartige* naaste is van de Samaritaan.³³⁹ Barth gaf hiervoor al eerder een handvat door te zeggen dat de belangrijkste gave die we ontvangen van de ander die een beroep op ons doet, de gelegenheid is die we daarmee ontvangen om God te loven.³⁴⁰ Wordt de ander dan niet louter een instrument voor onze dienst aan God? Dat zou de werkelijke ontmoeting

³³⁵ Paulus in 2 Cor 5,21

³³⁶ De feitelijke nood is niet alleen de misère van hulpbehoevende mensen, maar kan ook de gestalte aannemen van kracht. Ook de successen van de Duitse legers kunnen die ellende dus illustreren.

³³⁷ Barth schrijft 25,1v maar doelt op Mt 25,31-46.

³³⁸ Een bevestiging van bovenstaande christologische concentratie in de ethiek vinden we in de *Gifford Lectures*, over de Schotse Geloofsbelijdenis van 1560. Barth heeft zoals eerder gezegd deze lezingen gehouden na afronding van de colleges in Bonn en Bazel die aan *KD I/2* ten grondslag lagen. In de lijn van de *Confessio Scotica* volgt hij in het deel over de dienst aan God de uitleg van de Tien Geboden. Maar hij zet wel Jezus Christus in het midden. Zijn mens zijn is de grond voor het gebod tot naastenliefde. In Hem zijn wij uitverkoren en gered. Hij deelt in de armoede van ons mens zijn. Maar dan zien we Hem eveneens in andere arme mensen. Met hen zijn wij dankbaar verbonden. We zijn hun verschuldigd wat we Hem verschuldigd zijn. Onze verhouding tot hen is de proef op de som van onze verhouding tot God. Aan hen bewijzen we onze dienst als broers en zusters onder elkaar. Niet als weldoeners, niet als opvoeders, en zeker niet als goden. Dat alles doen we in de vrijheid die ons ten deel valt omdat God in Jezus Christus onze broeder geworden is. Karl Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre* (Gifford Lectures) (1937/38) (Zollikon: Verlag der Evangelischen Buchhandlung, 1938), 136, 138, 141 en de hele twaalfde lezing, getiteld 'Die Ordnung des christlichen Lebens'.

³³⁹ "Auch der Samaritaner hat empfangen: von dem unter die Räuber Gefallenen empfangen, indem er ihm gab. Es war dies: dass er ihm der barmherzige Nächste wurde, nur das Zeugnis, dass er selbst in dem Halbtoten den barmherzigen Nächsten gefunden hatte". (*KD I/2*, 462)

³⁴⁰ *KD I/2*, p 459, daar ook de term *Werkzeug*, namelijk het door God gegeven instrument van de ordening waarin we door Gods goedheid leven. De naaste herinnert ons niet primair aan ons tekortschieten, is niet primair een opdracht, maar primair een geschenk.

ondergraven.³⁴¹ Het weerwoord daartegen is dat dit een abstractie is. Als de naaste mij *namens God* na komt, ligt alles anders. Dan is de naaste ook in deze zin nooit een instrument voor ons maar een geschenk, een ons door God geboden mogelijkheid werkelijk lief te hebben. En zo is God dichterbij dan we ons kunnen indenken.

In gesprek 4: de door Barth genoemde exegetische bronnen

Barth verwijst naar twee exegetische publicaties, een boekje van Bultmann en een artikel van Fuchs.³⁴² Rudolf Bultmann (1884-1976) was aanvankelijk medestander van Barth in de dialektische theologie. Hij was betrokken bij de *bekennende Kirche*, nieuwtestamenticus in Marburg, waar hij onder invloed van Heidegger zijn ontmythologiseringsprogramma zou ontwikkelen. In zijn boekje *Jesus* dat Barth noemt, heeft Bultmann minder oog voor de door Barth gesignaleerde omkeringen. Alle nadruk ligt op de gehoorzaamheid aan God die ons tot liefde oproept, gericht op ieder die in nood is. Dat Jezus zelf de naaste zou zijn, van de wetgeleerde in de gelijkenis en dus ook van ons, is bij hem niet aan de orde.

479

Barth beticht Bultmann ervan dat bij hem de liefde tot God verdwijnt in de opgedragen naastenliefde en dat daarmee alle ruimte voor liturgie en contemplatie, voor het gebed en de viering van de zondag zou worden weggedrukt. Bultmann legt inderdaad alle nadruk op gehoorzaamheid, in de concrete situatie van mens-zijn met anderen. "Es gibt also keinen Gehorsam, (...) der sich direkt auf Gott richtete",³⁴³ zodat de vraag open moet blijven welke gestalte die liefde tot God voor Bultmann kan hebben buiten de daadwerkelijke naastenliefde.³⁴⁴

Ernst Fuchs (1903-1983) is de tweede exegeet die Barth noemt. Ook hij was betrokken bij de *bekennende Kirche*, werkzaam als nieuwtestamenticus in Bonn tot hij in 1933 van de universiteit werd verwijderd. In de jaren na de Tweede Wereldoorlog werd hij samen met Gerhard Ebeling naamgever van de hermeneutische theologie.³⁴⁵ Fuchs leest het gebod van de naastenliefde 'streng' christologisch en binnenkerkelijk. Hij ziet het in het Nieuwe Testament uitlopen op het geloofsgetuigenis in woord en daad, een opdracht binnen de gemeente tot onderlinge liefde en dus onderscheiden van de 'heidens-humanistische' interpretatie.³⁴⁶ Ten opzichte van hem heeft Barth dus meer ruimte gemaakt door de openheid van de gemeente en de verwachting ten aanzien van de naaste te benadrukken (zijn 'christelijke humaniteitsgedachte').

³⁴¹ Rudolf Bultmann, *Jesus* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1926), 99 had zich expliciet verzet tegen deze term werktuig: "Was ich dem Nächsten erweise an Güte, Mitleid, Erbarmen, usw. ist (...) was ich wirklich für den Nächsten tue; der Nächste ist also nicht gleichsam ein Werkzeug, mittels dessen ich die Gottesliebe übe, und die Nächstenliebe kann nicht gleichsam mit einem Seitenblick auf Gott geübt werden". Waarbij Barth het evenwel over een heilzaam werktuig in Gods hand heeft en Bultmann over de heilloze instrumentalisering van de naastenliefde. Ook is niet goed in te zien hoe ook bij Bultmann het gebod van de naastenliefde gedacht kan worden en gevolgd zonder een oriëntering op de Gever van dat gebod. Dat die Gever zelf ons naar de naaste verwijst, betekent dat het in het gebod werkelijk om de ander - en om onszelf - gaat. De ontmoeting met de werkelijke naaste wordt niet belast door maar is een gestalte van de ontmoeting met de werkelijkheid van God. Hierboven, in 3.2.1 hebben we gezien dat Bonhoeffer zich in zijn kritiek op Barths *Römerbrief* op deze passage beroept.

³⁴² *KD I/2*, 442; Bultmann, *Jesus* (1926); Fuchs, "Was heißt: 'Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst'? (1932)". Bultmann, *Jesus* (1926); Fuchs, "Was heißt: 'Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst'? (1932)".

³⁴³ Bultmann, *Jesus* (1926), 99 (in Barths uitgave S. 106). Barth citeert ook een nagenoeg gelijklopende zin van Ritschl uit 1875.

³⁴⁴ Intrigerend en zeer consequent is wel dat Barth zelf later zijn ethiek van de schepping opbouwt vanuit de viering van de zondag en die van de verzoening vanuit het gebed.

³⁴⁵ Vgl. Ingolf U. Dalferth, *Radikale Theologie*, 2de ed. (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012), 77-82.

³⁴⁶ Fuchs, "Was heißt: 'Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst'? (1932)", 19.

In gesprek 5: drie andere ethici over de gelijkenis

Om het eigene van Barths interpretatie beter in beeld te krijgen, leggen we er nu drie andere interpretaties naast, in zekere zin verwant maar met een eigen invalshoek, alle drie ingebed in een theologisch-ethisch betoog. G.H. ter Schegget, sterk door Barth beïnvloed, daagt de christelijke gemeente uit de werkelijkheid van Jezus als Messias te laten gelden in de maatschappelijke crisis van de jaren '70 van de vorige eeuw, waarin het marxistisch geïnspireerde verzet tegen het kapitalisme onttaardt in het geweld van onder andere de Rote Armee Fraktion.³⁴⁷ Roger Burggraeve wil aantonen dat een filosofische lezing van de Bijbel relevant is voor de ethiek en het maatschappelijk debat. Het appel dat de ander op ons doet, onverwacht en vaak onwelkom, kan ons niet onverschillig laten. Hij oriënteert zich op Ricoeur en vooral op Levinas, zoals veel Nederlandse zorgethici.³⁴⁸ Frits de Lange refereert meer dan eens aan het verhaal van de Samaritaan als centrale tekst in de christelijke ethiek, ook in zijn reflectie op de zorgethiek. Christelijke ethiek is narratieve ethiek, dat wil zeggen dat telkens weer de omweg van het lezen van de Bijbelse verhalen wordt bewandeld. Die omweg geeft nieuwe perspectieven.³⁴⁹

Ter Schegget

In zijn exegese van Lucas 10,25-37 gaat Ter Schegget uitgebreid in op (veronderstelde) historische omstandigheden. Zo schetst hij de farizeeën, de zeloten en de priesters, maar ook de gewone mensen die werken voor hun brood en van wie er een de 'mens' is die van Jeruzalem naar Jericho afdaalt. Aan de tegenstelling van religie (farizeeën) en terreur (zeloten) valt de mens ten prooi. De religie, het moreel idealisme, probeert zichzelf te redden en geschikt te maken voor het eeuwig leven. Dat wordt dan opgevat als een hiernamaals en dus niet als een perspectief voor het leven hier en nu.³⁵⁰ Het revolutionaire geweld komt van de terrorist die zich inbeeldt dat hij een oorspronkelijk Israël kan herstellen dat samenvalt met Gods rijk. Die conservatieve guerrilla vervalt tot roof en moord. Daartussen wordt het werkelijke leven verpletterd.

De priester in de gelijkenis hoort bij de evenwichtskunst van de aangepaste middenklasse. Die houding wordt door de Zeloten afgewezen. Zo komt zicht op de twee kanten van de religie die Marx heeft onderscheiden, protest en opium. "Eén ding is zeker: de *anthroopos* (...) vindt tussen beide 'willen tot macht' de dood" (26). De Samaritaan is nu Gods eigen actie van ontferming, "het concrete humanisme van God in actie" (27). Hij is de enige die zonder eigenbelang handelt.

³⁴⁷ G.H. ter Schegget, "Tussen religie en terreur", in *De andere mogelijkheid. Bijbelse theologie voor de kritische gemeente* (Baarn: Ten Have, 1979), 9–29, oorspronkelijk Duits, in: *Richte unsere Füße auf dem Weg des Friedens: Hellmut Gollwitzer zum 70. Geburtstag* (München: Kaiser, 1978), 76–92. Deze context is voelbaar in de uitleg, die in de Duitse ondertitel *Meditation* heet. Eerder schreef Ter Schegget een miniatuurtje waarin de wetgeleerde uit de raamvertelling in gesprek is met de beroofde man uit de gelijkenis: G.H. ter Schegget, "Het enige verlangen van een slachtoffer (n.a.v. de barmhartige Samaritaan)", in *Zoals er gezegd is over gelijkenissen en genezingen*, red. N.A. (e.a.) Dodeman, Phoenix Bijbelpockets deel 22 (Hilversum en Antwerpen: W. de Haan en N.V. Standaardboekhandel, 1967), 55–59.

³⁴⁸ Roger Burggraeve, *Ethiek passie. Over de radicaliteit van het christelijk engagement* (Tiel: Lannoo, 2000), 84–117 "De passie voor en door de ander"; in iets andere context Burggraeve, *Eigen-wijze liefde. Fragmenten van Bijbels denken* (Leuven/Leusden: Acco, 2000), 65–98 "Wie is mijn naaste?". Over zijn volgen van Levinas daarin m.n. de voetnoten op p. 78 en 91.

³⁴⁹ Frits de Lange, "Worden we een ander mens van Bijbel lezen? Of: de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan, esthetisch gelezen", in *Joden, christenen en hun Schrift. Een bundel opstellen aangeboden bij het afscheid van C.J. den Heyer*, red. C. Houtman en L.J. Lietaert Peerbolte (Baarn: Ten Have, 2001), 99–115. Lange, "Restoring autonomy. Symmetry and asymmetry in care relationships".

³⁵⁰ Dit legt Ter Schegget de wetgeleerde in de mond; op basis van de joodse traditie leest Burggraeve hier iets anders, namelijk de nadruk op de praxis.

Ter Schegget actualiseert (zelf)kritisch. De wetgeleerde³⁵¹ staat voor een religiositeit die de wet gebruikt om eigen heil te vestigen, die uit is op zichzelf, een ambivalente houding, religieus en wettisch, zoals door Paulus omschreven (Romeinen 7,19). Hij wil zichzelf rechtvaardigen. De vraag naar de naaste is een mogelijkheid om de verantwoordelijkheid in te perken en je de ander van het lijf te houden: het draait om mijzelf. Ter Schegget zegt, evenals Barth zoals we later zullen zien, dat liefde tot jezelf in het gebod als gegeven wordt verondersteld en alleen wordt gebruikt om het goede recht van de ander te motiveren, de (positieve) gulden regel dus (15).

De omkering in Jezus' vraag krijgt de volle aandacht. Daarbij verspringt het perspectief. De naaste is degene die de liefde gééft en als zodanig naar de Eeuwige verwijst. De laatste wending die Barth signaleert, waarin Jezus de naaste van de wetgeleerde is, komt niet bij Ter Schegget terug. De Samaritaan is *God*-in-actie en wordt niet specifiek als beeld voor *Jezus'* ontferming geïnterpreteerd.

Burggraeve

Roger Burggraeve ziet in het verhaal de altruïstische autonomie van de weldoener ondergraven. Het is de ander die ongevraagd en onverwacht gezag uitoefent en wel door zijn nood. Dat doet een appel op mijn verantwoordelijkheid. Het appel van de ander gaat vooraf aan mijn vrijheid tot handelen of niet-handelen. Het is geen voorschrift maar eerder een verbod: laat mij niet in de steek. De barmhartigheid die daardoor wordt opgeroepen is niet begrensd, zij het dat die, zoals het verhaal laat zien, niet totaal is maar bescheiden, ingebed in een ethische spaarzaamheid zoals die van Jezus zelf, die streeft naar het 'eindig goede'.³⁵² Barmhartigheid is een lichamenlijk gebeuren, zowel in het geraakt worden als in het doen. Ethiek is echter meer dan het verhaal van de barmhartige Samaritaan. Het kan niet blijven bij de aandacht voor de interactie met die ene ander. Er is ook altijd een derde. Daarom is er naast barmhartigheid ook behoefte aan rechtvaardigheid: niet alleen slachtofferhulp maar ook (denk aan de overvallers) criminaliteitsbestrijding.

Ook Burggraeve besteedt aandacht aan de omkering in het verhaal door Jezus' vraag 'wie is de naaste geweest?' Dat het nu juist een Samaritaan was 'een door joden geminachte vreemdeling en vijand' die barmhartigheid bewijst, is een ordeverstoring element.

Er is een indirecte verbinding van de gelijkenis met de christologie. Het gedrag van de Samaritaan weerspiegelt Jezus' optreden. Ook wijst Burggraeve op de vereenzelving met de behoeftigen van God in Jezus Christus.³⁵³

Zijn polemieek betreft zowel een vergeestelijkt spreken over ethiek als een antropologie die van het subject uitgaat. De fysieke verstoring die de ander in mijn leven is, is de grond voor de ethiek. Dit alles lijkt voort te kunnen komen uit een fenomenologische analyse. Toch kan Burggraeve ook met nadruk de relatie leggen van naastenliefde en de liefde van God. Dan spreekt hij van de verbinding van gave en opdracht.³⁵⁴ "Sterker nog, ethiek is een vorm van intimiteit met God."³⁵⁵ Hoe beide benaderingen zich tot elkaar verhouden blijft onduidelijk. Is de bijdrage van de christelijke ethiek een

³⁵¹ Door Lucas overigens niet als Farizeeër aangeduid

³⁵² Burggraeve, *Eigen-wijze liefde. Fragmenten van bijbels denken*, 97. Vgl. Linus Vanlaere en Roger Burggraeve, *Gekkenwerk. Kleine ondeugden voor zorgdragers* (Leuven: LannooCampus, 2013) en Marcel ten Hooven, "Een nuchtere ethiek van de naastenliefde 'Je hoeft je vijanden niet aardig te vinden' - interview met Roger Burggraeve", *De Groene Amsterdammer*, nr. 51/52 (2015).

³⁵³ Burggraeve, *Eigen-wijze liefde. Fragmenten van bijbels denken*, 259. Toch acht hij het ook een risico om de Samaritaan met Christus te vereenzelvigen. Dat kan immers leiden tot het soort idealiseren van de Samaritaan dat zijn praktische handelen aan het oog onttrekt, en zijn zelfzorg, want zijn hulp is niet ongelimiteerd. Zie Hooven, "Een nuchtere ethiek van de naastenliefde 'Je hoeft je vijanden niet aardig te vinden' - interview met Roger Burggraeve".

³⁵⁴ Burggraeve, *Ethiek & passie. Over de radicaliteit van het christelijk engagement*, 75.

³⁵⁵ Burggraeve, 198.

(Bijbelse) doublure van een filosofische analyse als die van Levinas (wiens denken overigens ook een dialoog is met Bijbelse en Talmoedische bronnen)³⁵⁶ of is ze toch van een eigen theologische aard?

De Lange

Voor Frits de Lange is de omgang met de Bijbel het proprium van de christelijke ethiek. De christelijke ethiek laat zich door de verhalen uit de Bijbel prikkelen. De kerk is te beschrijven als een leesgemeenschap. Sommige verhalen, zoals de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan, hebben in de westerse cultuur een veel bredere doorwerking dan alleen in de kerk, en zolang die verhalen die rol spelen, is er sprake van christelijke ethiek.³⁵⁷

Dit verhaal nodigt uit tot identificatie met de hoofdfiguren, die daarmee ook aanknopingspunt zijn voor het nadenken over wat goed is.³⁵⁸ De identificatie kan meelevend zijn (de overvallen reiziger), afwijzend (priester en Leviet) of ook bewonderend (Samaritaan). Zo oefen je als lezer als het ware rollen in en die verbeelding stimuleert de morele reflectie. De gelijkenis is dus niet een illustratie bij een of andere vast te stellen ethiek. De gelijkenis daagt uit, neemt je mee, en kan zo een verandering in gang zetten. De verrassing in het verhaal, dat de hulp van onverwachte zijde komt, maakt het lezen van deze gelijkenis tot een ontdekking. Tot welke keuze dat leidt, blijft open.

Het valt op dat de aanvankelijk afgewezen allegorese die de Samaritaan met Christus identificeert, in zekere zin terugkomt bij de interpretatie, wanneer die het handelen van de Samaritaan als genade bestempelt en in verband brengt met de komst van Gods rijk. En in een later artikel blijkt ook De Lange wel degelijk die traditionele identificatie te kunnen plaatsen, als hij Vincent van Goghs schilderij bij de gelijkenis interpreteert in het theologische kader van vernedering en verhoging. Dat verbindt hij dan met het zorgethische kader van autonomie, symmetrie en asymmetrie. De zorgrelatie is gericht op het optimale herstel van de autonomie van de zorgontvanger. De mogelijke identificaties in de omgang met de gelijkenis zijn dus niet beperkt tot de inleving van de lezers zelf met de hoofdfiguren. De verbeelding heeft ook de historische gestalte van de beeldende kunst en die geeft opnieuw te denken.³⁵⁹

De Lange lijkt zich vooral op de vertelling zelf te concentreren. Maar bij de onderbouwing van het appellerende karakter daarvan gebruikt hij juist wel de raamvertelling. "De transformerende kracht van het appel van Jezus op de wetgeleerde (..) ligt in de uitnodiging om het verhaal zelf te (willen) ondergaan."³⁶⁰

Opbrengst

Wat hebben deze drie andere lezingen van de gelijkenis te bieden? Een voorbeeld van politieke contextualisering, zorgvuldige aandacht voor de details van het verhaal en een visie op de verhouding van Bijbellezing en ethiek. Het verhaal staat open voor politieke en persoonlijke toespitsingen en laat zich goed lezen in het kader van de zorgethiek. De omkering in Jezus' vraag werkt activerend en ontmaskerend.

³⁵⁶ Riessen, *Van zichzelf bevrijd. Levinas over transcendentie en nabijheid*, 9–14.

³⁵⁷ Er lijkt hier een vereenzelviging plaats te vinden tussen de westerse cultuur en de doorwerking van de Bijbel, en dat geheel is dan 'christelijk'. Kun je dan niet beter spreken van een Bijbels geïnspireerde ethiek of van een ethiek die door bronverhalen (uit onze of andere culturen) gevoed is?

³⁵⁸ Ook Ruben Zimmermann, "Berührende Liebe (Der barmherzige Samaritaner)", in *Kompendium der Gleichnisse Jesu (2e Aufl.)*, red. Ruben Zimmermann (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015), 538–56 ziet het inleven in de verhaalfiguren als didactische mogelijkheid.

³⁵⁹ Lange, "Restoring autonomy. Symmetry and asymmetry in care relationships".

³⁶⁰ Lange, "Worden we een ander mens van bijbel lezen? Of: de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan, esthetisch gelezen", 107.

Barths benadering van de naaste als degene die ons barmhartigheid *doet* komt alleen bij Ter Schegget expliciet terug en dan nog pas in tweede instantie.³⁶¹ Die invalshoek past bij de identificatie van de hoorder met de overvallen reiziger, en die hoorder is zowel de gesprekspartner van Jezus in de raamvertelling als ieder die het verhaal hoort en leest. Die identificatie opent de mogelijkheid van de klassieke lezing die in de Samaritaan Christus ziet. Dat Barth *vervolgens* alsnog de naaste als hulpbehoevende ander ter sprake brengt en via de christologie zorgt dat dit niet in mindering komt van de naaste als getuige van Gods barmhartigheid, blijft voor zover ik kan zien, uniek. Op korte noemer gebracht: zie de ander die je ontmoet erop aan dat zij of hij voor jou getuige kan zijn van Gods barmhartigheid. Zie jezelf erop aan dat je dat voor haar of hem kunt worden.

475

3. En wat is dat 'liefhebben' dan? Het komt erop aan dat we ons door de naaste laten storen. Niet de ander die je goed uitkomt, bijvoorbeeld om je te laten bewonderen of om jezelf te bevestigen door je hulpvaardigheid, maar de ander die je liever niet wilt. Pas als je medemens voor jou een probleem wordt, zie je je naaste, de drager van Gods barmhartigheid. Alleen die herinnert je aan je eigen zondigheid en mislukking, je eigen hulpbehoevendheid. En zo aan Jezus Christus die de zonde heeft gedragen, deelhad aan onze ellende, ons tot Gods kinderen heeft gemaakt.

479

De crisis en de redding door Gods openbaring herhaalt zich in de ontmoeting met die lastige naaste. God zelf brengt ons in deze crisis om ons bij Jezus te bepalen. Hij kruist de weg van de zijnen in zijn solidariteit en in zijn identiteit met de zondige en ellendige medemens, als onze naaste. Zo is het evangelie de grond van de wet.³⁶²

Ook hier speelt de eerstgenoemde omkering een rol. De opdracht lief te hebben begint passief, bij het geconfronteerd worden met een ander die – hoe dan ook – aan Christus doet denken. Dat hoeft dus geen prettige ervaring te zijn, integendeel, want het is een confrontatie met jezelf, maar het is daarin juist heilzaam.

Mijn taak kan nu echter niet zijn de ander op te roepen of te bewegen tot liefde tot God. Ook de ander is niet gebaat bij een opdracht, een wet, van mijn kant. Ik zou me daarmee van hem of haar afkeren. Echte naastenliefde zal nooit of te nimmer wet zijn. Wat dan? Wat ik kan doen en zal doen is getuigen:

488

³⁶¹ Al komt de oproep zelf naaste te *zijn*, die uit die omkering in Jezus' vraag voortvloeit, ook bij de anderen voor.

³⁶² In zijn artikel "Evangelium und Gesetz (1935)", in *Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde [u.a.]* (Zürich: Theologischer Verlag, 1998), 81–109, geschreven in de tijd dat hij werkte aan *KD I/2*, benadrukt Barth die voorrang. De wet is de 'vorm', het evangelie de 'inhoud'. Hij gebruikt daarbij het beeld van de stenen platen met de Tien Woorden die in de ark van het verbond liggen. Eerst was er het verbond en de belofte, toen de wet. In een uitleg van Romeinen 5 en 7 zet hij het geloof *van* Jezus Christus en het geloof *in* Hem op volgorde. Het geloof *van* Jezus Christus is Gods werk dat de door mensen verbroken relatie herstelt. Dat is het evangelie van Gods liefde. De wet zonder dit evangelie ('je moet' in plaats van 'je zult') is onze poging onszelf te rechtvaardigen en daarmee een miskenning van Gods liefde. Dat kan allerlei vormen aannemen, van hard werken, burgerlijkheid en gezinsleven, of avontuur, van eenvoud en genialiteit, van orthodoxie en nauwgezet theologisch werk, 'steeds maar lachende evangelische vrijheid', weldadigheid en wereldverbetering. De wet zal zich dan toch laten gelden, en wel als oordeel want het *gáát* niet, het is nooit genoeg. In die crisis wordt een mens die dacht zichzelf te kunnen en moeten redden, alsnog in de vrijheid van Gods kinderen gezet, want Jezus Christus heeft dat oordeel op zich genomen. Geloven *in* Jezus Christus is dit laten gelden. De wet die de vorm is van het evangelie, is de werking van de heilige Geest. - Voor de context van deze lezing nog het volgende. Om de presentatie ervan in Barmen in 1935 bij te wonen was Barth uit Bazel nog een keer naar Duitsland gereisd, enkele maanden na zijn gedwongen vertrek als hoogleraar in Bonn. Omdat hij een spreekverbod had, werd de tekst door een ander voorgedragen. Hij werd diezelfde avond nog op een trein naar Zwitserland gezet, begeleid door de politie. Het artikel wordt wel gezien als zijn afscheidswoord aan Duitsland. (Busch, *Karl Barth's Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, 279).

a. in woorden: niet over mijn nood of mijn gered-zijn, wel over de naam van Jezus Christus. Dat spreken moet duidelijk en bescheiden gebeuren. Verwijzen naar Hem is ook uitleg van de Schriften die van Hem getuigen. Kritisch tegenover andere namen, in eerbied voor zijn majesteit, in belijdende taal. Kerkelijk dus, uitnodigend.

492

b. in hulp: ik kan in alle betrekkelijkheid verwijzen naar de hulp die Jezus Christus is. Doe ik dat niet daadwerkelijk, dan was mijn woord een leugen. Doe ik het wel, dan moet het zinvol en effectief gebeuren. Of de verwijzing slaagt, is niet aan mij. Maar met dat wonder moeten we wel rekenen. Dat geldt zowel voor ingrijpende als voor minder spectaculaire vormen van hulp en bijstand. Nooit is de effectiviteit van de hulp gegarandeerd, ook niet als verwijzing naar Jezus Christus, maar dat is geen reden om niet te handelen in de gegeven situatie. Naastenliefde wordt geboden, niet gemeten.

495

c. in houding: evangelisch, niet heidens (alleen bezig met jezelf), niet wettisch (een ander iets opleggend), maar geduldig, verwijzend naar Gods vergeving.³⁶³ Daar kun je wel degelijk zelf aan bijdragen, met hart en ziel.

In deze drie aspecten schetst Barth de contouren van kerkelijk handelen als eredienst: in verkondiging, diaconaat en levenshouding, evenzeer als de contouren van het leven van individuele leden van de gemeente. Hier ligt ook bij Barth het recht van een 'evangelische' levenswijze, namelijk als grondhouding. Een positief aanknopingspunt voor een gesprek met de deugdethiek: hieraan kan gewerkt worden! Zonder apologetiek maar met overtuiging, zonder fanatisme maar met verwachting. In het spoor van Hem die ons heeft liefgehad en tot navolging uitnodigt. "Een loflied voor de Heer, heel mijn leven, een psalm, tot het laatst, voor mijn God" (Ps 146,2 in de vertaling van Ida Gerhardt en Marie van der Zeyde).

499

4. Ten slotte: 'als uzelf'. Dat betekent: we zijn geroepen als de mens die we zijn. Dit is geen gebod tot het liefhebben van jezelf, het is ook niet de oervorm van liefde als model dat vervolgens op de ander toegepast kan worden. Liefde tot jezelf is geen liefde.

Hier verwijst Barth terug naar wat hij eerder schreef. Op dit punt zou een grondiger verwerking van de oudtestamentische basis van dit gebod (Lev 19,18) hebben kunnen helpen. Van een gebod tot het liefhebben van jezelf is daar geen spoor.³⁶⁴ En anders dan Barth later formuleert³⁶⁵ is de verbinding

³⁶³ Een vergelijkbare drieslag is in de Nederlandse theologie doordacht in het werk van K.H. Miskotte. Alleen heeft hij niet van 'wettisch' gesproken maar – dankzij zijn ontmoeting met de joodse godsdienstfilosofie - van 'joods'. Daarmee komen de verhoudingen anders te liggen. Joods is juist niet wettisch maar leven in het dankbare besef van de uitverkiezing tot dienst. Miskotte leest in de joodse godsdienstfilosofie van zijn tijd de correlatie, de wederzijdsheid van God en mens. In beide gevallen geldt de wet niet als iets dat iemand een ander oplegt maar als levensweg. Dat sluit aan bij de door Barth centraal gestelde verhouding van evangelie en wet. Miskottes hele oeuvre is met de zo ingevulde drieslag getypeerd door Gerrit de Kruijf, *Heiden, Jood en Christen. Een studie over de theologie van K.H. Miskotte* (Baarn: Ten Have, 1981), passim, m.n. 77-93.

³⁶⁴ Buber vertaalt in Lev 19,18 'dir gleich', 'die is net als jij', en daarmee kan verderop ook verwezen worden naar de gedeelde ervaring van verdrukking met hen die nu vreemdelingen zijn in jouw land (Lev 19,34). Dat deze vertaling ook voor de Griekse woorden *hoos seauton* in de LXX en in Lucas 10 kan passen, lijkt me onwaarschijnlijk. In het Grieks is deze accusatief een bepaling bij het liefhebben van de naaste als in een verkorte objectszin, 'zoals je jezelf liefhebt' (vgl. Lc 15,19). Deze woorden te lezen als bijstelling bij *plèsion* als verkorte bijvoeglijke zin, 'die is zoals jijzelf bent', lijkt me gewrongen. Bij mijn weten zijn er geen vertalingen die dat doen. Wat de uitleg betreft zou er het risico zijn dat de uiteindelijke grond van mijn gehoorgeven aan het gebod niet in het gebod zelf ligt, maar in mezelf, namelijk in de herkenning. Het niet-herleidbare, het anders zijn, de erkenning van de ander kan dan alsnog tekortkomen.

³⁶⁵ KD IV/2, 932

met de bevrijdende liefde van God ook daar tastbaar, namelijk in het refrein: “Ik ben de Ene jullie God”. Daarbij tekent Rasji aan, de vreemdeling insluitend: “jullie God – en ook zijn God”.³⁶⁶

Waarom dan wel ‘als uzelf’? Het verwijst naar de kwalijke realiteit van onze zelfliefde. Er is in het gebod mee gerekend dat we op onszelf gericht zijn, dat we zondaars zijn. Ook als we onze naaste liefhebben, zijn we met onszelf bezig en staan we onder het gericht. Maar ook ons gebrek aan naastenliefde, vanuit onszelf, maakt het gebod niet ongedaan.³⁶⁷

Later (in § 68, ‘De heilige Geest en de christelijke liefde’) wijst Barth op een vorm van liefde die zichzelf zoekt in de ontmoeting met een ander. Dat is niet instaan voor een ander, maar zorgen voor jezelf. Hij suggereert dan dat *hoos seauton* niet alleen moet worden begrepen als het Duitse ‘wie’ (en al helemaal niet in de zin van eerst jezelf liefhebben en dan zo ook de ander) maar vooral ook als het Duitse ‘als’. Het zou dan dus niet alleen om een vergelijking gaan (‘zoals je van jezelf houdt’) maar ook om de inzet (‘helemaal, als de mens die jij bent’). Dat lijkt niet zozeer als vertaling van *hoos seauton* bedoeld te zijn, dat is immers ook grammaticaal aanvechtbaar (*seauton* is accusativus). Het tekent echter wel de nadruk waarmee Barth alle halfslachtigheid terzijde schuift. Hij past de bepalingen bij het eerste gebod (‘met heel je hart’, etc.) ook toe op het tweede.³⁶⁸

Ondanks onszelf zijn we geroepen, door het gebod in dienst genomen. Dat geeft vrijheid. We bouwen niet op onszelf, dus is er geen reden tot trots maar ook niet tot valse terughoudendheid, niet tot optimisme maar ook niet tot verlamdend pessimisme. We zijn in Gods hand, dat is ook hier het evangelie in het gebod. We hoeven onszelf niet te verstoppen, we zijn zondaars die ook in ons handelen op God vertrouwen, op de betrokkenheid van Jezus Christus bij wat wij doen. Dat vertrouwen is:

503

a. objectief: dit doen we – met de moed tot deemoed – in de dienst van de kerk. Want de opdracht en de belofte zijn aan de kerk gegeven, en wie deelt in doop en avondmaal, deelt in deze belofte en opdracht. Onze existentie is daarmee in een sacramentele ordening gezet, waaraan we vertrouwen kunnen ontlenuen.³⁶⁹

³⁶⁶ Bij Lev 19,34, A.S. Onderwijzer, *Nederlandsche vertaling van den Pentateuch benevens eene Nederlandsche verklarende vertaling van Rashie’s Pentateuch-commentaar (deel III Wajjiqra’)*, 2e herdruk (Amsterdam: Nederlands-Israëlieisch Kerkgenootschap, 1977), 264.

³⁶⁷ Een vergelijkbaar argument vinden we bij Bultman, in het spoor van Kierkegaard: zelfliefde is een goed aanknopingspunt, want die kennen we maar al te goed. Door ‘als jezelf’ worden we klemgezet. Rudolf Bultmann, *Jesus* (1926) (Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1964), 105–10. Zo interpreteert later ook Martin Noth Lev 19,18, ‘waarschijnlijk de bekendste zin uit Leviticus’, namelijk dat hier de veronderstelde ‘Selbstliebe’ tot maatstaf gemaakt wordt voor de omgang met de andere leden van de rechtsgemeenschap. *Das alte Testament Deutsch 6* (Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1962), 122. Barth interpreteert ‘als jezelf’ nog sterker, namelijk als impliciete beschuldiging of beter uitsluiting van een mogelijke verontschuldiging, waardoor het gebod des te dringender wordt. Dat we nu eenmaal van onszelf houden is geen alibi.

³⁶⁸ Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik IV/2* (1956), 2de ed. (Zürich: EVZ-Verlag, 1964), 929–32.

³⁶⁹ Deze ‘objectieve’ visie op kerk en sacrament die we – genuanceerd - ook in §16 aantreffen, zal Barth later verlaten (zie bijvoorbeeld Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik IV/4* (1967) (Zürich: EVZ-Verlag, 1967), 35, 41, 120. Strikt genomen spreekt hij in onze passage niet over de doop en het avondmaal zelf als sacramenten maar zoals gezegd over een sacramentele (bijvoeglijk gebruikt) ordening van onze existentie. In dit deel van de *KD* gelden doop en avondmaal nog als tekenen “die von der objektiven Offenbarung in Christus” niet te scheiden zijn. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/2* (1938), 248. Maar ook hier gaat het niet om de kerk en de sacramenten zelf. De kerk en de doop zijn de werkingssfeer van de heilige Geest en die maakt het ons – gewone mensen - mogelijk werkelijk lief te hebben, schreef hij hiervoor in §18.2 (p 412). Dat is ook waar in de latere passages over de doop met de heilige Geest in onderscheid met de waterdoop op aankomt. In die zin leidt de latere wending niet tot subjectivisme.

b. subjectief: dit doen we al biddend, voor onszelf en voor onze naaste. De kerk staat niet tussen de enkeling en God in. Bidden is ons beroepen op Gods vrije genade. We 'werpen' onze zorgen 'op God' (1 Petrus 5,7), de zorg om onszelf en om ons liefhebben, en de zorg om de ander. We vertrouwen dat Jezus Christus handelt aan de ander en aan ons.

Zo krijgt de lof van God gestalte in het leven van de kinderen van God, die Hem liefhebben omdat Hij ons het eerst heeft liefgehad.³⁷⁰

Bijna ongemerkt heeft Barth ons dus verplaatst van de positie van degene die door de naaste barmhartigheid ervaart, in de positie van degene die geroepen is getuige te zijn van Gods barmhartigheid ten opzichte van de naaste. Was eerst de naaste degene met de opdracht en volmacht van God, die herinnert aan Jezus Christus en zijn mens-zijn, nu gaat het om ons die deze opdracht hebben ontvangen om in woord, daad en houding diens getuigen te zijn. Dat doet denken aan het geheel van de gelijkenis, dus inclusief de raamvertelling. Liefhebben is liefde ontvangen en liefde geven, en de rollen liggen niet vast, ze wisselen voortdurend. Wie denkt alleen te moeten geven mist die dynamiek, overschat zichzelf en doet zowel zichzelf als de ander tekort. Wie niet wil ontvangen, heeft niets te bieden.

Deze lezing van de gelijkenis onderstreept Barths visie op de naaste. De voorgeschiedenis maakte duidelijk dat de visie op Jezus Christus als onze naaste en op de naaste als degene in wie wij Hem zouden kunnen herkennen, niet nieuw is. Daarmee is natuurlijk niet uitgemaakt of niet ook al eerder deze interpretatie van de gelijkenis voor hem een reden was, of een van de redenen was, voor deze visie. In Barths theologie werken Bijbelse en systematische reflectie op elkaar in. In zijn verantwoording, bijvoorbeeld in de voorwoorden van de delen van zijn dogmatiek, komt vaak naar voren dat hij zich in zijn gesprek met de traditie en de tijdgenoten steeds oriënteert op de stemmen uit de Bijbel, zoals hij die beluistert, en hij nodigt zijn lezers ook uit daaraan mee te doen.³⁷¹

In gesprek 6: een congeniale kritiek

Tijdens een bijeenkomst op 30 september 2019 ter gelegenheid van de afsluiting van het Barth-jaar in Nederland sprak Gerard den Hertog over de door ons gelezen paragraaf.³⁷² Behalve bijval en aandacht voor de context – zie in de noodlijdende naaste over wie Barth spreekt de joodse

³⁷⁰ In McKenny's reconstructie staat in Barths tot rijping gekomen ethiek de analogie centraal. Daarmee is diens aanvankelijke probleem, namelijk hoe de ethiek (heilingsleer) te denken kan zijn als Gods genade allesbepalend is (rechtvaardigingsleer), opgelost. Zeker gaat Gods barmhartigheid voorop, daar leven we van, maar die vraagt navolging. Onze daden zullen die genade van God weerspiegelen. Barth houdt rechtvaardiging en heiliging wel uit elkaar, maar de genade werkt in beide, Christus die alles volbrengt daagt ons uit tot onze menselijke daden. McKenny, *The Analogy of Grace. Karl Barth's Moral Theology*, 291v.294. In onze paragraaf zie ik die analogie niet benadrukt en is er m.i. een grotere *ruimte* de lof aan God gestalte te geven. McKenny ziet hierin echter eerder een tekort aan concrete ethiek, "Barth on Love", 385v, ook nog in deel IV/2 van de *KD*. Bovendien is m.i. de verrassende invalshoek dat de ander niet primair als mijn opdracht verschijnt maar als mijn *weldoener* een blikverruiming voor de ethiek die alle aandacht verdient. Daarmee komen ook twee mogelijke hedendaagse bezwaren tegen Barths aanpak die McKenny noemt, de fundamentele structuur van gebod en gehoorzaamheid (hoe subtiel en zelfs subversief Barth daarmee omgaat), en Barths z.i. traditioneel-reformatorische opvatting van genade (hoe relevant ook in Barths tijd), in een ander licht te staan.

³⁷¹ Barth, *Die kirchliche Dogmatik I/1 (1932)*, VII. Barth, *Die kirchliche Dogmatik II/2 (1942)*, VII. Barth, *Die kirchliche Dogmatik III/2 (1948)*, VII.

³⁷² Gerard den Hertog, "Het leven van de kinderen van God: het gelijk en het tekort van Barths onverbiddelijke nee tegen de menselijke religie", in *De weerbarstige Barth. Ongegeneerd over God spreken in theologie, politiek en interreligieuze verhoudingen*, red. Gerard den Hertog e.a. (Utrecht: KokBoekencentrum Uitgevers, 2019), 171–86.

vluchtelingen van die dagen – bevatte zijn lezing ook een bezwaar. Den Hertog meent dat de pneumatologie, die hier in grondlijnen wordt weergegeven, en de openbaringsleer die daarop uitloopt, tekortkomt op het punt van de werking van de Geest. Zijns inziens blijft Barth te zeer hangen in de woorden, daden en houding van het menselijk subject, dus in het te geven antwoord, zonder te laten gelden hoezeer de mens zelf en dus ook dat antwoord bepaald wordt door de heilige Geest. Dat wij veranderd worden is bij Barth onderbelicht. Het daarmee door God bewogen ‘zelf’, inclusief zelfaanvaarding, zelfrespect, zelfliefde mag er eigenlijk niet zijn en dat is verlies. Dat verlies is een vorm van verdringing en daar komt niets goeds van. Het innerlijk blijft een blinde vlek en dat zal ooit zijn plaats weer opeisen.

Met Rens Kopmels is Den Hertog van mening dat Barths scherpe onderscheid van *eros* (afgewezen als zelfzucht) en *agapè* (de inhoud van het gebod) mede daarom tekortdoet aan de liefde. Barths polemiekt richt zich op Emil Brunner, die ruimte zag voor zelfliefde als een gegeven, als drift om te overleven. Maar Barth wil daar niet aan. Zelfliefde is contrabande. Barth kiest eenzijdig voor de *agapè* op basis van Gods liefde in Christus. Maar hij ziet niet dat die liefde in ons is uitgestort (Rom 5,5). Alles is bij hem gebod en gehoorzaamheid. Maar als *eros* afgewezen wordt als zelfliefde en alles op de kaart van de *agapè* komt te staan, is de voorrang van de genade voor de wet wel met de mond beleden, maar in de uitwerking weggevalen. Dan is het gebod geen geschenk. Barths te ver doorgevoerde christologische concentratie werkt verstikkend. In mijn termen: Den Hertog vraagt aandacht voor de wedergeboorte, de wederbarende werking van de Geest. En daarmee voor onszelf als subject.³⁷³

Als deze weergave – mede gevuld door de correspondentie achteraf – recht doet aan Den Hertogs bezwaar, blijft mijn lezing van de paragraaf toch anders.

Waar Den Hertog verstikking ervaart en verdringing van het subjectieve lees ik in Barths nadruk op de naaste als godsgeschenk een ander accent. In de terminologie van gebod en gehoorzaamheid vindt iets plaats dat je omzetting, bekering, perspectiefwisseling zou kunnen noemen. Juist de nadruk op wat ik zou moeten doen, wordt ondergraven doordat mij in die ontmoeting iets wedervaart. Dat levert lucht en licht op.

In de ander kán ik mijn naaste treffen, die mij onzacht of ook helpend, hulpvragend of hulpgevend, onaangenaam of ook vol liefde doet denken aan Jezus Christus, aan het mens-zijn dat door God is aangenomen, aan de solidariteit van Hem die ons kwaad en onze lasten draagt. Het gebod opent dat perspectief. Maar dat verandert ook mijn omgang met mezelf. Ik ben niet de weldoener die ik dacht te zijn of te moeten zijn, ik ben iemand aan wie wordt wel-gedaan. Ik kan mezelf dus onder ogen zien, inclusief mijn bedenkelijke kanten. Dat is geen zelfaanvaarding in de zin van ‘ik ben OK’ maar zelfaanvaarding in de zin van ‘er te mogen zijn’, ook al ben ik zoals ik ben. Ik hoef niets van mezelf te maken en hoef me ook niet als zodanig voor te doen.

Een liefde die als een entiteit of kracht in mij werkzaam is (‘uitgestort’) zou me nu juist van mijn menselijkheid en mijn verantwoordelijkheid beroven. Ik zou een verlengstuk worden van God in plaats van Gods tegenspeler, uitgedaagd omdat ik ben begenadigd. Het bewind van de Geest is vrijheid, geen manipulatie.³⁷⁴ Hier lijkt me Barths existentiële grondaanname over ‘zijn’ en ‘handelen’

³⁷³ McKenny mist - in het kader van de discussie over deugdethiek - bij Barth aandacht voor “... how we may become people who perform those acts and cultivate those dispositions and virtues” en blijft bij die kritiek, *The Analogy of Grace. Karl Barth’s Moral Theology*, 279 maar vervolgt: “His entire moral theology urges us to begin by turning our attention away from what happens in us to what happens in Christ and confronts us from outside ourselves.”.

³⁷⁴ In de correspondentie verwees Den Hertog nog naar zijn lezing in Emden in 2014 waar hij uit *KD IV/4* met instemming de latere Barth citeert waar die, reagerend op Luthers uitleg van de bede ‘uw Naam worde geheiligd’, benadrukt dat hier gebeden wordt om Gods werk ‘in ons’. Bij nader inzien is dat m.i. niet wat Barth zegt. Hij spreekt niet over een werk in ons maar over Gods *eigen* werk zijn Naam te heiligen, zoals analoog in de beden om Gods rijk en Gods wil: “die Bitte geht nicht auf eine Gestalt und einen Gehalt menschlichen Lebens,

alleszins relevant. Ons zijn in Christus is een verborgenheid, ons handelen in de tegenwoordige wereld die aan het veranderen is, is daadwerkelijk en openbaar. Maar dat hoeft niet afgerekend te worden, dat hoeft geen succesvol handelen te zijn. Het is alleen de vraag of het oprecht getuigt van de verrassing dat we door God gevonden zijn.

3.4 Nogmaals de gelijkenis uit Lucas 10,25-37

Als basis voor het verdere onderzoek bespreek ik enkele aspecten van de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan die de exegese van Barth aanvullen met exegetische inzichten en, waar nodig, vanuit andere Bijbels-theologische achtergronden.³⁷⁵ Onder Bijbelse theologie versta ik dan een gedurige omgang met de Bijbel met veel aandacht voor de taal, waaraan de theologische terminologie steeds geijkt kan worden. Dogmatiek en ethiek enerzijds en exegetische anderzijds staan daarbij in een telkens te hernieuwen wisselwerking.³⁷⁶

3.4.1 Context: Jezus' verhouding tot God en tot zijn leerlingen

De vertelling³⁷⁷ van de barmhartige Samaritaan (Luc. 10,30b-35), wordt Jezus in de mond gelegd in het kader van een gesprek (10,25-30a.36-37), dat een plaats heeft in Lucas' reisverhaal (9,51- 19,27), het grote middendeel van diens evangelie.

Dat reisverhaal wordt door Lucas als volgt begonnen (Luc. 9,51):

nicht auf eine (...) Aufgabe, sondern auf ein einmaliges Ereignis, das - sonst müsste es nicht erbeten werden - eine einmalige Tat Gottes sein wird“ . Karl Barth, *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlass Vorlesungen 1959-1961 Gesamtausgabe / Karl Barth II. Akademische Werke 1959-1961*, red. Hans-Anton und Eberhard Jüngel Drewes (Zürich: Theologischer Verlag, 1976), 261. Die daad van God is niet iets in ons, maar Gods *uiteindelijke* handelen dat alle tegenstand overwint (267). - Of bedoelen we dan toch hetzelfde?

³⁷⁵ In het vervolg zal ik geregeld teruggrijpen op de beknopte en veelomvattende beschrijving daarvan door K.H. Miskotte in zijn Bijbels ABC, ook al hanteert hij het begrip 'Bijbelse theologie' niet: hij spreekt in Bijbels ABC van de eigen taal van de Schrift, en hanteert in zijn hermeneutiek de term 'theologische exegese'. Zie voor situering en achtergronden de inleiding van Rinse Reeling Brouwer in de nieuwe Engelstalige uitgave: K.H. Miskotte, *Biblical ABCs: The Basics of Christian Resistance*, vertaald door Eleonora Hof en Collin Cornell (Lanham, Maryland: Lexington Books / Fortress Academic, 2021).

³⁷⁶ Voor de problematiek die de term 'Bijbelse theologie' met zich meebrengt, zie Rinse Reeling Brouwer en Wim Kloppenburg, "Woord vooraf", in *Bijbelse theologie in praktijk*, Om het Levende Woord 20, 2012, VIII-X. Voor een nadere (en bredere) actualisering zie ook Rinse Reeling Brouwer, "Een Amsterdamse leerstoel Bijbelse Theologie (1991-2001)", in *Bijbelse Theologie*, Amsterdamse Cahiers voor Exegese van de Bijbel en zijn Tradities 30, 2015, 53-65. Marco Visser benoemt het vak Bijbelse Theologie als een "interdisciplinaire ruimte", waarin niet alleen exegetische en systematische theologie maar ook de hermeneutiek, de theologiegeschiedenis en de filosofie elkaar kunnen ontmoeten. *Pars pro toto (diss. PThU 2021)*, Amsterdamse Cahiers Supplement Series 18 (zinvoorzin.nl, 2021), 8-11.

³⁷⁷ Afhankelijk van de definities is het de vraag of hier van een gelijkenis is strikte zin sprake is (zo sprak Bultmann van een voorbeeldvertelling m.h.o. op het juiste gedrag, *Die Geschichte der synoptischen Tradition (1931)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995), 192.), maar ik sluit me aan bij Erlemann die de oudere indeling in categorieën als beeldspraak, parabel, voorbeeld en gelijkenis niet erg zinvol vindt en instemt met Zimmermann: 'Parabeln - sonst nichts!' Kurt Erlemann, *Gleichnisse. Theorie-Auslegung-Didaktik*, utb. 5494 (Tübingen: Naar Francke Attempo Verlag, 2020), 86; hij rekent Luc. 10,30-37 tot de Alltagsgleichnisse rond het thema medemenselijkheid, 349. Voor ons is wel van belang dat de Nederlandse term gelijkenis ontleend zou kunnen zijn aan die elementen van Jezus' onderricht die beginnen met 'het rijk van God is gelijk aan' of 'is te vergelijken met' (in Marc., Luc. en met name Mat.) Het woord *homoioos* zal ons nog bezighouden.

Het geschiedde
toen de dagen gekomen ('vervuld', vgl. Luc. 2,6) waren van zijn opname
dat hij zijn aangezicht wendde
om op weg te gaan (*poreuesthai*) naar Jeruzalem

De hele reis staat dus in het teken van wat komt, en dat wordt met de term 'opname' (*analempsis*) aangeduid. Gezien Handelingen 1,2.11 wordt dat wel als Jezus' hemelvaart geïnterpreteerd, zijn opgenomen worden in de hemel, maar ik houd het op een wat raadselachtiger term, waarin mee zou klinken hoe hijzelf wordt aanvaard, ontvangen als wie hij is, tot zijn eer komt. Zoals in het woord *exhodos* in 9,31 zowel zijn dood, uitgaan uit het leven, gelezen zou kunnen worden, als zijn exodus, zijn uittocht, dat wil zeggen de opwekking uit de dood, Pasen. In beide zinnen gaat het naar Jeruzalem toe: in Jeruzalem komt Jezus tot zijn bestemming. Het voert te ver hier Lucas' reisverhaal te bespreken,³⁷⁸ we concentreren ons op de perikopen direct voor en na Jezus' gesprek met de wetgeleerde.

Vooraf: Lucas 10,1-24

Op zijn tocht stuurt Jezus zeventig leerlingen twee aan twee voor zich uit, die als het ware zijn weg moeten gaan bereiden. Verkenners van het land, arbeiders in de oogst, toonbeelden van de latere apostelen, maar vooral zijn gezanten die de nabijheid van Gods rijk aankondigen, huis voor huis, stad voor stad: vrede voor wie voor vrede openstaat, crisis voor wie zich voor die toekomst afsluit. De terugkeer van de leerlingen loopt uit op vreugde (21-24): de macht van Jezus' naam is gebleken. Jezus spreekt vol van heilige Geest God aan als zijn Vader die 'dit' voor wijze en verstandige mensen verborgen heeft maar aan eenvoudigen geopenbaard. Hij benoemt de verhouding tussen Hemzelf en de Vader die elkaar kennen en hoe die intieme en unieke verbondenheid niet exclusief is: Jezus kan die kennis van God aan anderen openbaren. Het zijn de leerlingen die daarin delen door wat ze zien en horen en Jezus feliciteert hen met die ervaring.³⁷⁹ Een interessant detail is de uitdrukking 'wie is', die tweemaal in vers 22 voorkomt. Wie de Zoon is en wie de Vader is, dat is het geheim dat voor wijzen verborgen bleef maar aan eenvoudigen wordt geopenbaard. Het is intrigerend dat in het gesprek dat volgt, de vragen 'wie is mijn naaste' en 'wie is de naaste geworden' centraal staan. Is er verband tussen wie de Vader is, wie de Zoon is en wie de naaste is? En is de wetgeleerde een van de wijzen en verstandigen, die naar dat verborgene zoekt?

Achteraf: Lucas 10,38-42

De verhouding tussen Jezus en zijn leerlingen is ook aan de orde in het gedeelte dat op het gesprek met de wetgeleerde volgt. Het gaat om Jezus' bezoek onderweg – 'tijdens zijn op weg zijn', zelfde term als in 9,51 – aan de twee zusters Martha en Maria. Martha die als gastvrouw zorgt, wordt op een andere wijze dan dat dienen tot Jezus' leerling geroepen (tweemaal haar naam, als destijds Samuël, zoals Maria de Groot opmerkte³⁸⁰). Met een knipoog (vul ik in) zegt Jezus dat Maria het goed heeft bekeken, luisterend naar de leermeester. Maar zowel in Martha's vraag (die als een gebed klinkt: 'raakt het U dan niet?'), als in de titel *kurios* die Jezus hier krijgt, en zowel in Jezus' respons als

³⁷⁸ Zo wijzen Barnard en Van 't Riet op intrigerende parallellen met Deuteronomium, *Lukas, de Jood. Een joodse inleiding op het Evangelie van Lukas en de Handelingen der apostelen* (Kampen: Kok, 1984), 108–13.

³⁷⁹ Berkelbach van der Sprenkel schetst deze achtergrond als de aanleiding voor de wetgeleerde om zich bij Jezus te melden met zijn vraag, S.F.H.J. Berkelbach van der Sprenkel, *Het Evangelie van Lukas* (Utrecht: Boekencentrum, 1964), 195. Hij geldt dan als een van de 'verstandigen en wijzen', voor wie het geheim verborgen is, het verhaal van Maria en Martha is dan het tweede voorbeeld, hoe het aan 'kinderkens' wordt geopenbaard. - Ik ontleen de term felicitatie aan Martin Walton, *Wederwaardigheden & methoden. Zaligsprekingen als zoekrichtingen in seizoenen van ziekte, zinvragen & zorg* (z.p.: Protestantse Theologische Universiteit, 2014), 5.

³⁸⁰ Groot, "De roeping van Martha".

in Maria's houding van een leerling aan zijn voeten, komt Jezus zelf centraal te staan. Die verhouding van Hem en hen is het enige wat echt nodig is en wat blijft. De 'vele dingen' (*polla*, tweemaal) hebben hun betekenis, maar dat ene is wat blijft.

Genoeg om te kunnen stellen dat de betekenis van Jezus zelf, wie hij is, en hoe je zijn leerling bent op diens weg naar Jeruzalem, het thema is in de verhalen onmiddellijk voor en na het door ons gelezen gedeelte.

3.4.2 Verwijzende woorden

Ekpeirazein en de aard van het gesprek (nomikos, didaskale)

De wetgeleerde – die getuige Luc. 11,45v dichter bij Jezus stond dan de andere schriftgeleerden en farizeeën – die zich bij Jezus meldt met een vraag, wordt geïntroduceerd met het woord verzoeken (I). Dat wordt wel geïnterpreteerd als een kwade bedoeling, poging Jezus op een woord te vangen. *Peirazein* en *peirasmos* zijn termen die duiden op het tot het uiterste uitgedaagd worden, getergd, in een situatie komen waarin het er echt op aankomt, zoals bij de verzoeking in de woestijn en in het Onze Vader. Er zit nog een laag bij: Lucas heeft in 4,12 Jezus in zijn debat met de duivel dit woord *ekpeirazein* laten citeren uit Deuteronomium 6,16. Daar is degene die uitgedaagd wordt JHWH: wie JHWH zo uitdaagt, stelt zich buiten de kring op van wie deze God vertrouwen, buiten de kring van wie gehoor geven (Deut. 6,4). Is de wetgeleerde daarmee bezig?

Ook als we het gesprek niet (bij voorbaat) als controverser interpreteren, is hier wel een intrigerend accent gelegd: wat de geleerde feitelijk doet, is met zijn vragen Jezus tergen om zich te laten kennen, duidelijk te maken waar hij ten diepste voor staat. Dat hij Hem *didaskalos*, leermeester, noemt, hoeft daarmee zeker niet te worden afgedaan als onwaarachtig. Geleerden beproeven elkaar en daarin past deze hoffelijkheid. Jezus is zelf in de zin van zijn vorming niet als 'wetgeleerde' te typeren, maar Hij wordt met dit woord wel als leraar erkend. Omgekeerd neemt Jezus zijn gesprekspartner serieus door zijn tegenvragen (bijv. 'wat staat er geschreven in de wet, hoe leest u?'). Zo groeit het subtiële proces van hun dialoog.

Wat doende? - doe dat en je zult leven!

De vraag die de geleerde stelt is persoonlijk geformuleerd. Hij stelt zich als zoeker op, zoeker naar eeuwig leven,³⁸¹ en beseft dat dit alles met zijn handelen te maken heeft. Maar hoe? Jezus vraagt hem terug te gaan naar zijn eigen bronnen en dan legt de geleerde een verbinding tussen twee wetsteksten over liefhebben. Jezus' antwoord is dan ook: Doe dat en je zult leven. Het liefdesgebod, samengesteld uit twee citaten uit de wet (Deut. 6,4 en Lev. 19,18) is het antwoord op de vraag wat te doen. Dat is in Lucas' versie de eigen inbreng van de geleerde, teken dat Lucas hem hoog acht als kenner en interpreteert van de wet. Het is opmerkelijk dat het woord 'liefhebben' in deze versie in onderscheid met de versies van Mattheüs en Marcus maar eenmaal klinkt. Zijn er dan toch niet twee geboden maar één?

En anders dan in Marcus' versie valt hier bij Lucas het begin van het citaat uit Deuteronomium weg: 'Hoor Israël, JHWH is onze God, JHWH is één'. Klinkt dat op de achtergrond mee, zoals vaker wanneer

³⁸¹ Ter Schegget leest het als poging tot religieuze ontsnapping uit de gespleten werkelijkheid; waar we Jezus' weg naar Jeruzalem echter ook kunnen lezen vanuit het Bijbelboek Deuteronomium is 'het leven van de komende eeuw' precies waar het op aan komt: hoe leven we nu in het land van de belofte? Vgl. Schegget, "Tussen religie en terreur", 10; Barnard en Riet, *Lukas, de Jood. Een joodse inleiding op het Evangelie van Lukas en de Handelingen der apostelen*, 108; 113–16.

geciteerd wordt uit Tenach? Of is het ongenoemd blijven toch een signaal van Lucas dat er in het gesprek nu een wezenlijke ondergrond onder het gebod ontbreekt?³⁸²

Heauton dikaiosai en de waardering van de vraag naar de naaste

De tweede ronde in het gesprek opent met de vraag van de geleerde: maar wie is mijn naaste? Lucas geeft als motief dat hij zichzelf wilde rechtvaardigen. Dat heeft geleid tot interpretaties als: hij is doodziek³⁸³ want hij meent zichzelf te moeten rechtvaardigen, terwijl rechtvaardiging toch van God komt, zoals is te lezen in Lucas' gelijkenis van de farizeeër en de tollenaar. Deze gelijkenis begint en eindigt ermee dat God eerder de om genade smekende tollenaar rechtvaardigt dan de farizeeër die zichzelf voor rechtvaardig houdt (18,9-14).

Anderen zoeken hier veel minder achter: hij wil alleen toelichten waarom hij zijn vraag gesteld heeft.³⁸⁴ Nu is het woord *dikaïos* voor wie op het gewicht van Bijbelse woorden let te geladen om zo naïef gelezen te worden, ook wanneer we Lucas niet meteen (als Paulus' toenmalige reisgenoot?) paulinisch willen interpreteren. Het lijkt Lucas' schrijfwijze om een 'groot' woord quasi-naïef te gebruiken, zoals we in deze passages vaker aantreffen. Dat moet tot een gelaagdheid in de interpretatie leiden. Zeker wil hij zijn vraag rechtzetten, en daarmee ook zijn eigen positie en zijn gewicht als gesprekspartner duidelijk stellen ("Rechtvaardiging is: ten langen leste en voor het eerst voor vol worden aangezien", schrijft Richtsje Abma³⁸⁵). Maar de andere passages met 'rechtvaardig' klinken wel mee. Gaat dit wel goed zo?

De in eerste instantie niet bevreemdende vraag 'maar wie is mijn naaste?' laat wel een andere vraag ongemoeid: wie God is. Mag dat wel bekend verondersteld worden – zeker na het wegvallen van de eerste woorden uit Deut. 6,4, zoals hierboven gesignaleerd? Verschillende uitleggers leggen de vinger op deze zere plek.³⁸⁶ Gezien het voorafgaande in Lucas ('niemand kent de Vader dan de Zoon') is dat inderdaad een signaal. Zou het kunnen zijn dat in het gesprek over de naaste ook God zelf opnieuw ter sprake zal moeten komen? Dat zou wel passen bij de in één adem genoemde twee wijzen van liefhebben.³⁸⁷

³⁸² In die lijn Naastepad *Acht gelijkenissen uit Mattheus en Lukas (Verklaring van een Bijbelgedeelte)*, 74. Ik veronderstel daarbij dat Lucas Marcus' versie voor zich had en daarvan afweek; er zouden echter ook redenen kunnen zijn waarom omgekeerd Marcus het volledige citaat juist wel geeft en dit aan Jezus toeschrijft.

³⁸³ Ad van Nieuwpoort, *Tenach opnieuw : over het Messiaanse tegoed van het evangelie naar Lukas* (Amsterdam: Van Gennep, 2006), 98 (citeert Barth, KD I/2, 460); Thomas J.M. Naastepad, *Acht gelijkenissen uit Mattheus en Lukas (Verklaring van een Bijbelgedeelte)* (Kampen: Kok, 1978), 77v.

³⁸⁴ Vgl. G. Schrenk in ThDNT II, 215

³⁸⁵ "Abraham en Rachab", *Om het levende Woord 2* (1993): 85.

³⁸⁶ Frans H. Breukelman, "Schets voor een huwelijkspraak", *Om het levende Woord 2* (1993): 21; G.H. ter Schegget, "Tussen religie en terreur", in *De andere mogelijkheid. Bijbelse theologie voor de kritische gemeente* (Baarn: Ten Have, 1979), 19 met een beroep op Barth; Nieuwpoort, *Tenach opnieuw : over het Messiaanse tegoed van het evangelie naar Lukas*, 95.

³⁸⁷ Zoals eerder gezien heeft Barth in discussie met Bultmann het subtiele onderscheid en de verwantschap van beide geboden besproken, die hij vervolgens als liefde van/tot God en lof aan God analyseert. Veel eenduidiger spreekt Van Nieuwpoort over één gebod in een dubbele gestalte, *Tenach opnieuw : over het Messiaanse tegoed van het evangelie naar Lukas*, 94v. Ook Naastepad leest beide geboden samen en loopt daarmee vooruit op zijn theologische conclusies: "Leest men zo in het antwoord van de wetgeleerde de beide citaten tezamen, dan wordt daarin veel stringenter dat onze liefde tot God en tot de naaste niet twee is, maar één; want God is één! In zijn weldadigheid aan mij baant God zich een weg naar mij in de gestalte van de naaste; God zelf wordt op die weg 'aan mij gelijk', God zelf wordt mij het naast (...)" Naastepad, *Acht gelijkenissen uit Mattheus en Lukas (Verklaring van een Bijbelgedeelte)*, 76.

Naaste

De term *plésios* lijkt net als het Nederlandse 'naaste' vooral een ruimtelijke nabijheid aan te duiden. Dan ligt het nogal voor de hand het meteen ook als een aanduiding te lezen van een reciproke verhouding: degene die naast mij staat is ook degene naast wie ik sta. De Hebreeuwse achtergrond die vanwege de geciteerde regel uit Leviticus essentieel is, ligt in het woord *re^ca*, dat echter niet primair ruimtelijk moet worden opgevat (zoals in naaste en *neighbour*), maar duidt op degene met wie iemand zich verbindt, met wie iemand van doen heeft (*fellow*, of in Bubers vertaling, *Genosse*).³⁸⁸ Dan kan het ook 'volksgenoot' betekenen, of gebruikt worden in uitdrukkingen als 'elkaar' en 'een ander'. In Leviticus 19 duidt het op degene met wie je omgaat, de ingezetene, de medebewoner van het land, zoals uit vers 34 blijkt: ook de vreemdelingen moeten liefdevol behandeld worden, evenals zij die in het land zijn geboren. Zij worden dus gelijkgesteld aan de eerdergenoemden, maar niet zelf als 'naasten' aangeduid. De vraag 'wie is mijn naaste?' is dus te vertalen met 'met wie ben ik verbonden?'.

Jericho

In het verhaal dat Jezus vertelt, daalt iemand af van Jeruzalem naar Jericho. Er is gewezen op de betekenis van Lucas' bijzondere geografie, met parallellen in het reisverhaal van Israël (door de woestijn) in Deuteronomium³⁸⁹ en op de tegengestelde beweging die Jezus' hoofdpersoon maakt ten opzichte van die van Israël op weg in het land van de belofte³⁹⁰. Jezus' eigen reis gaat ook omgekeerd, naar Jeruzalem, waarbij Hij Jericho zal aandoen (18,34-43; 19,1-10), als Hij Jeruzalem nadert (19,11). Een intrigerende mogelijkheid is om nu bij Jericho ook even te denken aan de daad van Rachab, die 'barmhartigheid bewees' aan de Hebreeuwse spionnen voor het binnentrekken in het land van de belofte (Jozua 2,1-24 m.n. 12.14). Een andere associatie is die met 2 Kronieken 28,5-15 waarin op instigatie van een profeet vanuit Samaria, toen nog hoofdstad van het tienstammenrijk Israël, zorg gegeven wordt aan de door Israël krijgsgevangen gemaakten uit Juda, een zorg die eindigt over de Judeese grens: in Jericho.

Rovers, priester en Leviet

Moet bij de rovers gedacht worden aan de uitspraak van Jezus dat de tempel is verworden tot een rovershol en dus aan de verworden religie (zelfs aan de beide medegekruisigden)³⁹¹ of wellicht aan ongeregelde strijders in de contemporaine pre-revolutionaire religieus-politieke situatie zoals Ter

³⁸⁸ Breukelman stelt dat het Hebreeuws voor buurman, vriend, volksgenoot of willekeurig ieder ander persoon andere woorden heeft. De Nederlandse term 'naaste' – een overtreffende trap van nabije - komt via de LXX (*plésion*, ook een vertaling in ruimtelijke zin), van de Latijnse vertaling dáárvan: *proximus*. Bubers vertaling *Genosse* spreekt hem aan: "Dat heeft natuurlijk een beetje een onaangename klank als je denkt aan volksgenoot, maar *Genosse* zoals in reisgenoot, clubgenoot, studiegenoot. Dat wil zeggen: met wie je dat samen doet en waar jij samen met hem in betrokken bent. Kijk, in dit Bijbelse begrip *rea* is niet dit ruimtelijke, lokale, dit vlakbij zijn het primaire, maar het *Geschiedliche*. Er is iets gaande, waar jij en hij, waar jullie samen in betrokken bent! Jij daar, in jouw situatie en in wat daar gaande is, jij daar: niet zonder hem! (...) Ik kan maar één mens tegelijk in de ogen zien. En dat is dan op dat moment mijn *rea*." Met dat laatste komt hij dicht in de buurt van het ruimtelijke *proximus*, waarbij het hem echter om de concrete ontmoeting gaat, de betrokkenheid bij elkaar. Frans H. Breukelman, "Wie is mijn naaste? Preek naar aanleiding van Lucas 10:25-37", *Om het Levende Woord* 10 (2000): 15v. Vgl. ook Frans H. Breukelman, *Biblische Theologie II Debarim*, red. Wouter Klouwen en Pieter van Walbeek, vol. 1 (Kampen, 1998), 199.

³⁸⁹ Barnard en Riet, *Lukas, de Jood. Een joodse inleiding op het Evangelie van Lukas en de Handelingen der apostelen*, 111.

³⁹⁰ Naastepad, *Acht gelijkenissen uit Mattheus en Lukas (Verklaring van een Bijbelgedeelte)*, 78.

³⁹¹ Nieuwpoort, *Tenach opnieuw : over het Messiaanse tegoed van het evangelie naar Lukas*, 95. De medegekruisigden worden bij Lucas echter met andere woorden aangeduid.

Schegget oppert (in onderscheid met priester en leviet als vertegenwoordigers van het religieuze establishment)?³⁹² Ik houd het vooreerst op de pijnlijk gevaarlijke werkelijkheid van alledag, zoals zou passen bij een realistisch verhaal.³⁹³ Hoe dan ook, de rovers laten de beroofde alleen achter: ze vertrekken (*apèlthon*).

De priester en de leviet worden wel opgevat als mensen die zich door de wetsvervulling – wie een dode aanraakt kan tijdelijk geen tempeldienst verrichten – laten weerhouden van een eenvoudige natuurlijk-menselijke of gelovig-meedogende respons.³⁹⁴ Dat is dan als verontschuldiging bedoeld, maar ook zulke uitleg kan anti-joods uitpakken.³⁹⁵ Omdat ze niet op weg zijn naar de tempel maar ‘af dalen’, net als de reiziger, is die lezing ook minder logisch. De twee zijn zeker bedoeld om in het verhaal de spanning op te voeren: wie helpt? Als vertegenwoordigers van de tempel zouden ze in zekere zin verwant kunnen zijn aan de wetgeleerde en voor hem dus des te meer als spiegel fungeren.³⁹⁶ In elk geval zijn ze bij uitstek mensen van wie je anders verwacht. Maar ze verdwijnen uit beeld (bij beide: *parèlthon*). En hun opeenvolging (*homoioos*) spreekt.³⁹⁷

Samaritaan

Samaritanen zijn in zekere zin verwanten in het geloof (ook voor hen is de Torah maatgevend, zij het met verschillen in tekstoverlevering), maar er is een geschiedenis van spanningen en conflicten. Ze zijn in zekere zin de meest nabije niet-joden, en dat maakt hun positie interessant. Het lijkt erop dat Lucas – met name in zijn reisverhaal – meer dan de andere synoptici moeite doet om openingen te maken in die verhouding. Dat zou passen in zijn grote project, de beweging van het Evangelie naar de wereld van de volken. Intussen zijn ze ook ten opzichte van Jezus wel tegenstander. In het net begonnen reisverhaal ontvangen ze Hem niet omdat Hij naar Jeruzalem onderweg is: hun heilige plaats is een andere. Maar Jezus wil van straf niet weten (9,51-56). De dankbaarheid van de genezen enkeling die Samaritaan is, valt extra op: zijn geloof (17,11-19). De Samaritaan is bij Lucas dus niet zozeer vijand als wel buitenstaander.³⁹⁸

Splanchnizesthai

De geladen betekenis van deze term, die bij Lucas, behalve hier, alleen voor God en voor Jezus wordt gebruikt, is al eerder aan de orde geweest (zie hiervoor, de voetnoot bij Barths uitleg ter plaatse).³⁹⁹ Dat komt uiteraard niet in mindering van de spontaniteit van geraakt en bewogen worden die

³⁹² Schegget, “Tussen religie en terreur”, 21–23.

³⁹³ Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 19: “Manche Gleichnisse sind so lebenswahr erzählt, dass man annehmen darf, dass Jesus an konkrete Begebenheiten anknüpft.”

³⁹⁴ Bijvoorbeeld Henk Bakker, *Jezus. Reconstructie en revisie* (Utrecht: Kok_Boekencentrum, 2020), 211 met een citaat uit Misjna tractaat Nazir 7.1, waarbij verondersteld wordt dat ze de halfdode man als - mogelijk - dode hebben beschouwd.

³⁹⁵ Annette Merz, “Compassie in de evangeliën. Academische rede op de Dies Natalis van de PThU, Amsterdam, 6 december 2016” (Amsterdam: PThU, 2016), 18.

³⁹⁶ Zo Van Nieuwpoort. Hij volgt Deurloo die in hun reisrichting leest dat ze komend uit de tempeldienst het eerste gebod de Ene lief te hebben bij zich dragen: zal dat leiden tot opmerkzaamheid? Deurloo, *Exodus en exil*, 109.

³⁹⁷ Zie hieronder bij 4.2.12

³⁹⁸ Bakker, *Jezus. Reconstructie en revisie*, 211: “Het lijkt erop dat het conflict tussen Joden en Samaritanen voor Lucas een thema was dat hij met zijn evangelie wilde adresseren. (...) het evangelie is er niet op uit om Samaritanen te diskwalificeren.” Vgl. ook Eric Ottenheim, “Levinas, de Samaritaan en de juiste vervulling van de wet”, 2016, <https://parabelproject.nl/category/blogs/>.

³⁹⁹ Zimmermann zegt dat de traditionele christologische interpretatie veelal was gebaseerd op deze term ‘ontferming’, wat bij Barth dus juist niet het geval was. Zimmermann, “Berührende Liebe (Der barmherzige Samaritaner)”, 548.

anderen erin hebben aangewezen.⁴⁰⁰ Integendeel: de Samaritaan wordt geraakt, laat zich lijfelijk in met degene die hij aanziet, en Lucas vertelt dat zo dat zijn lezers dan óók aan Gods bewogenheid moeten denken. Erlemann spreekt van *Achtsamkeit*, een woord dat we kennen uit de zorghethiek.⁴⁰¹ Ook hij herkent Gods omgang met mensen en Jezus' weg in dit woord vol empathie en betrokken-zijn: "Achtsamkeit ist somit auch eine Ethik der Nachfolge Jesu".

Ook hier dus een woord dat in zijn feitelijke betekenis in de vertelling past, en tegelijk tot een lezing uitnodigt die in het verhaal van de overvallen reiziger ook een ander verhaal opmerkt, het verhaal van Gods ontferming.

Olie en wijn

De middelen waarmee de Samaritaan de gewonde verzorgt, komen uit de Bijbel. Ze worden vaker genoemd als teken van welvaart, vaak met als eerstgenoemde element het koren. Ze zijn de goede gaven van het land (en daarom offergaven)⁴⁰². Daarmee is deze bijstand dus ook een laten delen in het goede.

Er is wel gevraagd waarom niet de wijn als reiniging van de wonden vooropgaat en de olie als verzachting van de pijn daarop volgt. Is deze zorg dan wel zo competent? Als er al aan de volgorde zo veel gewicht moet worden toegekend – en de twee niet als een hendiadys gelezen worden – zou ik denken dat de Samaritaan voorrang geeft aan het verzachten van de pijn, wellicht om de bijna-dode eerst enige verlichting te geven, al voor de verzorging van de wonden. Er is uit de Talmoed overigens een zin bekend met diezelfde volgorde, die zegt dat ook op sabbat een zieke gemasseerd mag worden met 'olie en wijn'.⁴⁰³

Zorgen, spontaan en zorgzaam

Bij de handelingen van de Samaritaan is gewezen op de volgorde van opmerkzaamheid, verantwoordelijkheid, competente zorg en het zoveel mogelijk zeker stellen van de effectiviteit.⁴⁰⁴ Verder is opgemerkt hoezeer de Samaritaan spontaan zorg verleent. In de lijn van Illich wordt die nadruk gecontrasteerd met institutionalisering: een agapè-gemeenschap kan nooit een maatschappelijke institutie worden zonder haar eigen aard te verliezen en haar inspiratie te verraden.⁴⁰⁵ Tegen deze nadruk op het spontane verzet het verhaal zich weliswaar niet, anderzijds is in de herberg, waar een afspraak wordt gemaakt met de herbergier voor de continuïteit van de zorg en de betaling daarvoor, wel degelijk sprake van een institutie en wel een die zinvol ingezet wordt voor de zorg.⁴⁰⁶ Niet over het hoofd gezien mag dan trouwens worden dat de Samaritaan niet alleen eerste hulp verleent en de gewonde naar een onderdak brengt, maar ook die eerste nacht zelf daadwerkelijk voor hem zorgt: institutionalisering hoeft in die zin geen afschuiven van zorgtaken te zijn.

⁴⁰⁰ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass. and London, UK: Harvard University Press, 2007), 737–44.

⁴⁰¹ Erlemann, *Gleichnisse. Theorie-Auslegung-Didaktik*, 252v. Vgl. de titel van de Duitse introductie in de zorghethiek: Frans Vosman en Elisabeth Conradi, red., *Praxis der Achtsamkeit Schlüsselbegriffe der Care-Ethik*, 1. Auflage (Frankfurt: Campus, 2016). Vosman en Conradi.

⁴⁰² Deuteronomium 6,11; 12,17; 38,39v; Hosea 2,4.7.21; Joel 2,19; Micha 6,15.

⁴⁰³ Schlier in *Theological Dictionary of the New Testament* s.v. elaiou.

⁴⁰⁴ Door Jan Delhaas in een preek in de Leidse Ekklesia punt voor punt verbonden met Tronto's zorgdefinitie en de door haar onderscheiden fasen van goede zorg: Jan Delhaas, "De barmhartige Samaritaan en de zorg" (Leiden: Ekklesia, 2019).

⁴⁰⁵ Taylor, *A Secular Age*, 737–43.

⁴⁰⁶ Veel genuanceerder spreekt Ricoeur over het institutionele. Ricoeur, *Oneself as Another [Soi-même comme un autre, 1990]*, 194–202.

Eleos poiein en het stichten van verbondenheid

Het gesprek van Jezus met de geleerde komt na de eerder al besproken omkering in de vraagstelling bij diens antwoord: die hem barmhartigheid heeft bewezen (*poièsas to eleos met' autou*). Het woord *eleos* staat in de LXX voor het Hebreeuwse *chèsed*, alweer een geladen woord uit de Bijbelse theologie.⁴⁰⁷ *Chèsed* duidt op een weldaad die niet zozeer passend is in een gegeven relatie, maar die uitgaat boven wat verwacht kan worden en zo een uitnodiging is tot een nieuwe relatie.⁴⁰⁸ De wetgeleerde die deze term gebruikt, zet dus op eigen wijze het gesprek voort: wat de Samaritaan doet, die spontane en moedige hulp, die doet denken aan de weldaden die in de Schrift bewezen worden en die uitnodigen tot reciprociteit zoals die van Rachab ten opzichte van de spionnen in Jericho.⁴⁰⁹ Tegelijk wordt *chèsed* (net als *eleos* in de LXX) gebruikt om Gods weldaden te benoemen en te prijzen en de grondhouding waarmee God het verbond sticht en onderhoudt, in één adem genoemd met de daden van Gods genade enerzijds en met Gods trouw anderzijds.⁴¹⁰ Essentieel bij deze term is dat een daad van *chèsed* een nieuwe verhouding beoogt. Degene aan wie deze weldaad is gedaan, wordt uitgenodigd zelf ook met weldaad te antwoorden. De eenzijdigheid van het 'weldoener zijn', waarmee iedere ethiek bij voorbaat is belast, wordt dus tweezijdig: er wordt een respons geprovoceerd op een ontvangen weldaad.⁴¹¹ Waar 'naaste' in strikte zin beperkt leek tot 'de volksgenoot', heeft deze naaste die beperking niet alleen doorbroken maar ook uitgedaagd tot een andere, nieuwe relatie. Zo draagt de wetgeleerde bij aan het gesprek: wie zo handelt als deze Samaritaan, opent een nieuwe verhouding tussen wie eerst op vijandige afstand stonden. De naaste wordt 'als jezelf'.

⁴⁰⁷ Anders Van Nieuwpoort, die *eleos* terugvoert op *rachoem*, onder verwijzing naar Lucas' "ouverture", *Tenach opnieuw: over het Messiaanse tegoed van het evangelie naar Lukas*, 97. Mogelijk ontleent hij deze herleiding aan Deurloo, die het Nederlandse 'barmhartig' met *rachoem* weergeeft. Deurloo, *Exodus en exil*, 107. In Lucas' citaten uit Tenach in diens eerste hoofdstuk is *eleos* echter steeds vertaling van *chèsed*. Dat bevestigt het algemene oordeel van H.J. Stoebe, "chèsed, Güte", *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (Chr. Kaiser Verlag München; Theologischer Verlag Zürich, 1971), kolom 621, dat in het Nieuwe Testament *chèsed* meestal met *eleos* wordt weergegeven, en van Bultmann in Kittel's *Theological Dictionary of the New Testament* s.v. *eleos*, 482.

⁴⁰⁸ "Eine selbstverzichtende menschliche Bereitschaft (...) für den anderen da zu sein (...). Damit ist es gegeben (...) dass man von dem Empfänger eines solchen *chèsed* eine gleiche Bereitschaft erwartet und erhofft, die ihrerseits wiederum über das Pflichtmäßige hinausgeht". Stoebe, "chèsed, Güte", kol 611. Gods *chèsed* is van hieruit te benoemen als zijn meer-dan-het-gewone doen in de relatie, weldaad, goedheid. Breukelman sluit zich aan bij Buber die het vertaalt met *Huld* (gunst, genade) en ziet *chèsed* met trouw (*'emet*) enerzijds en met ontferming (de stam *racham*) anderzijds als omvattende uitdrukking voor Gods omgang met Israël. Breukelman, *Biblische Theologie II Debharim*, 1:201–68 (met veel meer nuances). Dan ziet *splanchnizein* (en evt. *oiktirmein* maar dat staat niet in Luc 10) met alle associaties van het inwendig in beweging komen op het Hebreeuwse *rachoem/rèchèm/racham*, in het Nederlands 'ontferming' of 'erbarmen', en *eleos* op *chèsed*. In de Nederlandse vertaling kan *chèsed/eleos* als eigenschap dan 'barmhartigheid' zijn, of 'goedheid' (Ps 118 passim: *chasdoos leolaam*, LXX Ps 117 *eis ton aioona eleos autou*); wanneer de relatie die wordt geschapen of onderhouden centraal staat 'solidariteit' (zoals Deurloo het vertaalt) of 'vriendschap' (zoals Oussoren het doet) en wanneer het daadkarakter vooropstaat 'weldaad'.

⁴⁰⁹ Jozua 2,12.

⁴¹⁰ Bijvoorbeeld Exodus 34,6. Eerder zagen we al dat Deurloo bij Lucas 10 wees op het gebruik van *eleos* in de lofzang van Zacharias in Lucas 1,72, in *Exodus en exil*, Kleine Bijbelse theologie deel 1 (Kampen: Kok, 2003), 110. In Lucas 1,72 wordt gezinspeeld op Micha 7,20 (*chèsed*, ook in het verband met *'emet*).

⁴¹¹ Een frappante parallel: "Care ethics evaluates practices on many grounds, but it especially fosters care that responds successfully, with empathy and sensitivity, to actual needs and that does so in ways conducive to trust and mutual consideration." Virginia Held, "Care ethics and the social contract", in *The Ethics of Care: the State of the Art [Ethics of Care vol 8]*, red. Frans Vosman, Andries Baart, en Jaco Hoffman (Leuven, Paris, Bristol, CT: Peeters, 2020), 144.

Merz leest het doen van deze weldaad als het vervullen van de Torah. Compassie heeft dan twee zijden: de gevoelsmatige respons door de Samaritaan en de uitleg daarvan door de wetgeleerde. “In het op de parabel volgende gesprek wordt het voelen van compassie dat tot actie leidde, samengevat als compassievol handelen dat de wet vervult.”⁴¹² Waarbij wet, Torah, het geheel van de boeken van Mozes aanduidt.⁴¹³

Homoioos en de navolging

Het gesprek eindigt met Jezus' oproep: ga jij ook en doe net zo! Dat 'gaan' is hetzelfde werkwoord *poreuesthai* dat Lucas gebruikt voor Jezus' op weg zijn naar Jeruzalem. Het woord 'net zo' (*homoioos*) herinnert aan de opeenvolging van de priester en de Leviet in de vertelling. De boodschap zou zijn: zoals de Leviet handelt in het voetspoor van degene die in de tempelhiërarchie zijn meerdere is, handel jij nu zoals de Samaritaan deed, wees de naaste die de ander te hulp komt.

De uitleggers die in de Samaritaan een messiaanse gestalte hebben herkend, of zelfs het handelen van JHWH,⁴¹⁴ lezen er nog meer in. Die interpreteren dit 'ga en doe net zo' als een oproep tot navolging van God (zo Breukelman)⁴¹⁵, of tot de navolging van Jezus zelf die in de gestalte van de Samaritaan de verborgen hoofdpersoon in de vertelling is.⁴¹⁶

Gezien de eerder gesignaleerde geladen terminologie in de vertelling en het gesprek, vind ik die lezing alleszins mogelijk. De analogie met de ontmoeting met de rijke die Jezus exact dezelfde vraag stelt als hier de wetgeleerde (Lucas 18,18-22; deze ontmoeting stond al in Marcus en is ook bij Mattheus te vinden), en die eindigt met de uitnodiging 'volg mij', kan daarvan een bevestiging zijn: Lucas heeft deze ontmoeting als parallel verhaal geformuleerd. Waar de rijke de uitdaging krijgt zich van zijn rijkdom te ontdoen ten bate van de armen, krijgt de wetgeleerde de uitdaging zich primair te verstaan als iemand aan wie een weldaad wordt gedaan. Zo zijn beiden welkom om deel te nemen aan Jezus' weg naar Jeruzalem.

Voor zover onze Nederlandse term 'gelijkenis' ontleend is aan het *homoioos* (of andere woorden van deze stam) waarmee veel andere gelijkenissen openen, is deze slotzin van de ontmoeting van Jezus met de wetgeleerde eveneens intrigerend. Lezers van het verhaal worden met de wetgeleerde mee aangesproken door deze oproep. De werkelijke gelijkenis zit hier niet in het verhaal, maar moet nog op deze ontmoeting volgen.⁴¹⁷

3.4.3 Het gesprek als geheel

De gelijkenis van de Samaritaan maakt deel uit van een traditie die bij latere rabbijnen verder wordt ontvouwd, waarin het verhaal en het gesprek de manier zijn om de geboden te verstaan.⁴¹⁸ Het leren is een gemeenschappelijke onderneming die nooit losstaat van het leven. We weten niet of Jezus in

⁴¹² Merz, "Compassie in de evangeliën. Academische rede op de Dies Natalis van de PThU, Amsterdam, 6 december 2016", 18. Vergelijk ook Joshua Marshall Strahan, "Jesus Teaches Theological Interpretation of the Law: Reading the Good Samaritan in Its Literary Context", *Journal of Theological Interpretation* 10, nr. 1 (2016): 71–86. Ottenheijm, "Levinas, de Samaritaan en de juiste vervulling van de wet".

⁴¹³ Miskotte, *Bijbels ABC*, 26–28.

⁴¹⁴ Nieuwpoort, *Tenach opnieuw : over het Messiaanse tegoed van het evangelie naar Lukas*, 97. De vraag naar de naaste wordt hier dus in alle eenvoud beantwoord met de aanduiding van de Godsnaam.

⁴¹⁵ Breukelman, "Schets voor een huwelijkspreek", 21: "Ga gij heen en doe gij 'desgelijks'. Weest navolgers Gods!", dat laatste is een citaat uit Ef. 5,1 dat ook Deurloo hierbij aanhaalt, *Exodus en exil*, 111.

⁴¹⁶ In termen van 'leerling van Christus zijn', zegt Naastepad het impliciet: *Acht gelijkenissen uit Mattheus en Lukas (Verklaring van een Bijbelgedeelte)*, 86. Barth is expliciet, met een toespeling op Lucas 18,22: "Gehe hin und tue desgleichen! heißt: Folge du mir nach!" Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/2 (1938)*, 462.

⁴¹⁷ Ik denk aan Romeinen 12,1. De lijfelijke en daadwerkelijke eredienst van het Woord vindt in het leven plaats.

⁴¹⁸ Vgl. het parabelproject van de universiteiten in Utrecht en Tilburg, <https://parabelproject.nl/>

zijn vertelling refereert aan een specifiek voorval. Hoe dan ook geeft die een realistisch beeld van de werkelijkheid waarin rovers hun slag slaan.⁴¹⁹

De overval kan dan herkenbaar geweest zijn, het voorbijgaan van priester en Leviet wellicht minder. Het heeft iets provocerends, de gezagsdragers zo ten tonele te voeren. Des te meer is de keuze van de Samaritaan als helper een uitdaging.⁴²⁰ Juist door die prikkelende aspecten geeft het verhaal de hoorder te denken.

De bespreking van de vraag wat te doen loopt uit op een aanbeveling: 'doe dit en je zult leven'. De gelijkenis van de Samaritaan daarna leidt tot een nieuw handelingsperspectief: 'doe jij net zo'. Daarmee keert de meer theoretische vraag naar wie als mijn naaste mag gelden, terug naar de oorspronkelijke vraag van de geleerde: 'wat doende zal ik eeuwig leven erven?'. De oproep 'doe zoals de Samaritaan' is dus een niet-theoretische respons op een vraag die eerder in het leerstellige en geleerde discours ligt. De levensvraag van de wetgeleerde was het begin, het geleefde leven ligt vóór hem. We zien een interessante volgorde die dit type ethiek kenmerkt: van praktijk (de vraag hoe te leven als wetsgetrouwe gelovige) via gezamenlijke reflectie (liefhebben; naaste) naar nieuwe praktijk (leven als navolger van de Samaritaan respectievelijk van Jezus Christus, van God).

3.4.4 Conclusies voor de interpretatie

De omkeringen die ik bij Barth zag, zie ik in deze nadere uitleg bevestigd:

- de eerste: 'wie was de naaste?' (de wisseling van posities, de wetgeleerde die wordt uitgenodigd zich te zien als iemand die van hulp afhankelijk is en uitziet naar iemand van wie hij redding kan verwachten); er is alle reden deze vraag niet als een redactionele vergissing van Lucas te lezen;
- de tweede: 'ga en doe jij net zo' (geen theorie; aansluitend bij de openingsvraag van de wetgeleerde en Jezus' eerste aansporing 'doe dat en je zult leven' is er ook aan het slot geen beschouwing maar een oproep op basis van de door inleving in het verhaal erkende afhankelijkheid); bij uitbreiding is deze zin een woord van Jezus dat doorklinkt ook bij lezers van het evangelie;
- de derde: deze ontmoeting en haar betekenis (Jezus zelf is de naaste die de wetgeleerde barmhartigheid bewijst en hem roept tot leerling); dit is de extra laag die in de geladen termen van de gelijkenis en in de context meekomt.

De christologische lezing die Barth voorstelt, is daarmee zinvol, mits die niet afleidt van de verrassing van de vreemde die mij te hulp komt. Het geheimenis, het onverwachte, het raadsel van de ander mag niet in een schema tot stilstand worden gebracht. Dat in de naaste Gods goedheid ons aanraakt, is, in overeenstemming met Barth, als mogelijkheid open te houden en dat impliceert de oproep die openheid daadwerkelijk te beoefenen. De christologische duiding gaat van de *werkelijkheid* die Jezus Christus is naar de *mogelijkheid* van iedere ontmoeting als aangesproken worden door God.

De gelaagdheid die we in het verhaal waarnamen, nodigt ook uit tot een omgekeerde beweging. We zien – ook in deze fictieve casus – iemand die onverwacht, en nieuwe verhoudingen openend, goede

⁴¹⁹ Mogelijk benden van opstandelingen tegen de Romeinse bezetting, om hun acties te financieren of wel hun troepen te verzorgen, oppert Ter Schegget in zijn artikel "Tussen religie en terreur". Deze (enigszins speculatieve) historische reconstructie zou het realisme van de roofoverval nog versterken.

⁴²⁰ Wil je wel door een buitenstaander geholpen worden? Martin Walton wees me op Páraig Ó Tuama, "Hallo wat wij niet kunnen weten", in *Verhalen van liefde en alles wat schuurt* (Middelburg: Skandalon, 2019), 118–25. "Het geniale van de tekst is dat hier de joodse man uit Nazaret zegt dat het idee van 'naasten' als je er nog eens over nadenkt, niet alleen van ons vraagt om vriendelijk te zijn voor mensen in nood, maar ook om bereid te zijn je te laten helpen door iemand van wie je het pijnlijk zou vinden als hij je helpt." (p 125). Volgens Eric Ottenheijm zou de reeks priester - Leviet doen verwachten dat er een Israëliet ten tonele zou komen. Des te verrassender dus de verschijning van een Samaritaan. Ottenheijm, "Levinas, de Samaritaan en de juiste vervulling van de wet".

zorg verleent. Dat is te lezen als verwijzing naar de werkelijkheid van Gods barmhartigheid, en zo als oproep tot nieuwe daden van barmhartigheid.

Daarbij geeft ons onderzoek aan dat de term barmhartigheid die Barth gebruikt, hier kan worden genuanceerd: er is het innerlijke geraakt zijn (*splanchnizesthai*), de directe ontvankelijkheid voor het leed, en er is de reeks zorgvuldige daden die naar vermogen het leed bestrijden. Samen heten ze 'weldaad' (*eleos poiein*), of zoals traditioneel vertaald 'barmhartigheid', samen scheppen ze nieuwe verhoudingen, een opening naar een nieuw verbond.

Een belangrijke bijdrage van andere interpretaties zie ik in wat Zimmermann, Erlemann en ook De Lange en Merz doen met mogelijke identificaties binnen de vertelling: een 'pedagogische' ethiek die door metaforen, vertellingen, beoefend wordt. Dat doet een beroep op verbeeldingskracht. Die geeft geen oplossingen maar stimuleert het morele denken en het gesprek daarover.⁴²¹ Dat is precies wat Jezus onderneemt in dat gesprek met de wetgeleerde. Aan een verhaal kunnen geen algemeen geldende principes worden ontleend, maar het is een leermoment dat tot nieuwe ervaringen en nieuwe handswijzen uitdaagt, tot nieuwe 'gelijkenissen'.

Is de christologische lezing daarmee achterhaald of overbodig? Nee, die lijkt mij nu juist de reden waarom dit verhaal in een evangelie staat, dat is wat Lucas met zijn verwijzende woorden zorgvuldig en subtiel toevoegt. Dus die hoort erbij, als dieptedimensie, als geheim van de ontmoeting. Gods ontferming maakt deze mogelijk, in Jezus Christus.

3.5 Relevantie

Aan het slot van dit hoofdstuk staan we nog eenmaal stil bij de betekenis van Barths interpretatie van de naastenliefde en kijken we vooruit naar wat die zou kunnen opleveren voor het te voeren gesprek tussen theologie en zorgethiek.

3.5.1 De naaste als 'gestalte van Gods barmhartigheid'

We vatten samen. Bij Barth loopt de bezinning op de werking van de heilige Geest hierop uit: God die zich laat kennen komt in de gestalte van 'de naaste' ons nabij. Die naaste is niet zomaar iedereen en is ook niet degene die door lot of keuze het dichtst bij me staat. Daarmee is die gestalte een bijzondere verschijning geworden, een gebeurtenis op zichzelf. Wanneer en hoe dat plaatsvindt, is niet van tevoren te zeggen. Het leven van de gemeente staat onder de uitdaging voor dat gebeuren open te staan. Gods gebod is die uitdaging.

Het gebod staat in de context van Gods omgang met mensen waarin Gods gave voorrang heeft boven de aan ons gestelde opgave. Daarom heeft de uitdaging twee zijden. De ene is erkennen en ontvangen dat de naaste die zo op onze weg komt, Gods zorg voor ons belichaamt. De tweede is die erkenning gestalte geven in ons eigen handelen door voor de ander teken te zijn van diezelfde zorg van God. In dit alles speelt de christocentrische kern van Barths theologie mee. In die naaste is het Jezus Christus die ons ontmoet, die wij ontmoeten, van wie wij getuigen. Naaste zijn is in *die* zin reciprook.⁴²² Anderen kunnen voor ons, wij kunnen voor anderen dus gestalte zijn van Gods barmhartigheid zoals die in de komst, in leven en sterven van Jezus Christus, gebleken is, en die in zijn opstanding en toekomst is beloofd. Die mogelijkheid bepaalt onze omgang met anderen, dus ook de ethiek: open te staan, bereid te zijn voor die ontmoeting. Op dit punt ligt mijns inziens de centrale

⁴²¹ Vgl. Bas van den Berg, *Speelruimte voor dialoog en verbeelding. Basisschoolleerlingen maken kennis met religieuze verhalen* (Gorinchem: Narratio, 2014).

⁴²² McKenny, "Barth on Love", 384.

betekenis van deze theologische bezinning voor het denken over zorg en hierin zoeken we dus de kern van het antwoord op de hoofdvraag van deze studie.

Deze visie geeft geen gedetailleerde richtlijnen. Ontvanger zijn en getuige zijn van Gods barmhartigheid is niet te vangen in een set regels, principes of handelingsvoorschriften. Ze daagt uit – of met Georg Plasger, ze nodigt uit⁴²³ – tot een andere visie op het handelen. Geen gesloten, te systematiseren ethiek maar een handelingsperspectief en een levenshouding. De categorische imperatief zou luiden: handel zo dat je rekent met de mogelijkheid dat in ieder ander die je ontmoet Jezus Christus zelf jou tegemoetkomt. Ze maakt de theologie tastbaar: de God die ons in Jezus Christus barmhartig is, komt ons nabij in degene die we ontmoeten. Gods openbaring gaat zo ver dat onze gewone werkelijkheid doorsneden wordt door de ontmoeting met Jezus Christus. Weliswaar geldt dat alles naar Barths besef primair binnen de kerk, de grenzen van de kerk zijn open. Het is zelfs omgekeerd: waar dat naaste-zijn gebeurt en mensen zo in woord en daad, in hulpbehoevendheid en hulpvaardigheid – geweten of ongeweten, direct of indirect – voor elkaar tot getuige van Jezus Christus worden, daar is de kerk.

Dan gaat het dus niet om het (christelijk) bewustzijn daarvan maar om de feitelijkheid: de kerk als daadwerkelijke gestalte van de ontmoeting met Christus.⁴²⁴ De werkelijkheid van Gods genade in Jezus Christus schept deze mogelijkheid. Zo preludeert de Barth van de prolegomena al op de ethiek van de verzoeningsleer, waarvan hij veel later zal zeggen dat die voor de ethiek bepalend is.⁴²⁵

Dat onze naaste gestalte is van Gods barmhartigheid heeft implicaties voor hoe we denken over openbaring. Dat begrip kreeg in het begin van de dialectische theologie een centrale plaats. God laat zich kennen, dat gaat van God uit.⁴²⁶ En de theologie vindt alleen daarin haar bestaansrecht en haar onderzoeksveld.⁴²⁷ Jezus Christus, Gods woord in eigen persoon, de Schriften die van Hem getuigen,

⁴²³ Georg Plasger, "Einladende Ethik. Zu einem neuen evangelischen Paradigma in einer pluralen Gesellschaft", *Kerygma und Dogma* 51 (2005): 126–56.

⁴²⁴ In die zin is een 'kerkelijke' theologie minder subjectief dan een 'christelijke'. Marquardt "Exegese und Dogmatik in Karl Barths Theologie", 655, ziet in de term 'kerkelijk' een beperking (precisering en relativering) van de dogmatiek tot het reguliere, waarin de Bijbel en de kerkelijke verkondiging bron en doel zijn. Er is voor Barth in de praktijk van zijn polemieken en stellingnamen echter daarnaast ruimte voor meer, een irreguliere toegang tot God en een getuigenis van Christus, in de politieke en historische verhoudingen. Hij haalt Barths stelling aan dat een betere kerkelijke theologie ook bijdraagt aan de noodzakelijke politieke verhelderingen. Een tweedeling van regulier en irregulier kan dan ook m.i. niet de bedoeling zijn. Het is juist de kerkelijke dogmatiek-en-ethiek die zo breed kan werken.

⁴²⁵ McKenny, *The Analogy of Grace. Karl Barth's Moral Theology*, 266 "Barth makes the strong claim (...) about the primacy and centrality of the ethics of reconciliation over those of creation and redemption". McKenny doelt op Karl Barth, *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlass Vorlesungen 1959-1961 Gesamtausgabe / Karl Barth II, Akademische Werke 1959-1961*. Red. Hans-Anton Drewes en Eberhard Jüngel (Zürich: Theologischer Verlag, 1976), 1–16, waar Barth spreekt over het primaat en de centrale betekenis van het gebod van God de verzoener. Het gaat, ook in het hoofdstuk over het gebod van God de Schepper, net als in het beoogde hoofdstuk over het gebod van God de Verlosser, steeds om het ene gebod van God "der dem Menschen in Jesus Christus gnädig ist" (12, cursivering van Barth).

⁴²⁶ Zie ook Kooi, *Als in een spiegel. God kennen volgens Calvin en Barth. Een tweeluik*, 237v.: "Openbaring is essentieel de zelfopenbaring (...)". "Godskennis, werkelijk reddende en bevrijdende godskennis is een gave van God, een daad van genade."

⁴²⁷ Vgl. de openbare briefwisseling van Barth en Harnack uit 1923 waarover we eerder spraken. Brunners inaugurele rede in Zürich in 1925 had als titel "Die Offenbarung als Grund und Gegenstand der Theologie". Mij valt wel op dat Barth anders dan Brunner voorkeur lijkt te hebben voor de aanduiding 'Das Wort Gottes' boven het eerder theoretische begrip 'Offenbarung', zo bijvoorbeeld in zijn voordracht "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie" in 1922. Jürgen Moltmann, red., *Anfänge der dialektischen Theologie I Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner*, Theologisc (München: Chr. Kaiser Verlag, 1962), 298–320; 197–218.

de kerk die telkens teruggeroepen wordt naar deze woorden en uitgedaagd ze als nieuwe werkelijkheid te verwoorden – het trekt de theologie steeds terug naar dat centrum. Maar de these van de naaste als gestalte van Gods barmhartigheid opent ook een ander veld. Jezus Christus die in de naaste onze weg kruist, is allesbehalve een denkfiguur of een abstractie. Hij is voor ons uit, Hij heeft ons aangeraakt, Hij wacht op ons, Hij staat ons tegen, Hij heeft ons lief, Hij plaatst ons voor dilemma's, Hij confronteert ons met onszelf, Hij roept ons op tot menselijkheid, Hij tart ons, prikkelt, streelt, spiegelt, verontrust, geeft en vraagt. Hij is niet overal en nergens maar Hij is er telkens, Hij kan er zomaar zijn.

Het aloude verwijt aan de openbaringsleer van Barth was dat die gesloten, ontoegankelijk zou zijn. Het 'regelrecht van boven' wordt tot op de dag van vandaag aangehaald als kenmerk van Barths visie op openbaring,⁴²⁸ ook al is het iedereen duidelijk dat zijn theologie in de decennia na diens *Römerbrief* nabijer en concreter is geworden. Welnu, de openbaringsleer van Barth zoals die gestalte krijgt in dit eerste deel van de *Kirchliche Dogmatik* loopt uit op en vindt haar concrete toespitsing in de ontmoeting met de ander-als-naaste. Dat is een concentratie op Jezus Christus zelf, de Levende, en als zodanig tegelijk een eye-opener voor het gewone leven, persoonlijk, kerkelijk en maatschappelijk.

3.5.2 Het vervolg van deze studie

Zo hebben we het eerste deel van onze centrale vraag zo goed mogelijk beantwoord: wat betekent Barths stelling 'de naaste is gestalte van Gods barmhartigheid'? Als we nu – vooruitblikkend op het vervolg – deze interpretatie van naastenliefde toepassen op de verhoudingen in de zorg, zijn er belangrijke gevolgtrekkingen te maken. De zorgverhouding als machtsverhouding kan daarmee van twee kanten geproblematiseerd worden: de zorgverlener wordt uitgedaagd zich te verstaan als ontvanger, de zorgontvanger krijgt de vraag wat zij of hij zelf in die ontmoeting te geven heeft. Er kan steeds opnieuw gevraagd worden naar ontvangen én geven, barmhartigheid ervaren én barmhartigheid doen.⁴²⁹

Wie zich daarmee inlaat, als zorgverlener en als zorgontvanger, wint aan vrijheid. Het kan de uitputting van de hulpverlener tegengaan, maar ook de machtsdrang van de weldoener, en de veroordeling van de hulpvrager tot minderwaardigheid. Het kan ook de hulpontvanger zelf de ruimte bieden om niet in de val van de afhankelijkheid te trappen en zichzelf als waardeloos te zien of, omgekeerd, te veranderen in een eisende en al dan niet wanhopig claimende klant. Het ligt immers niet bij voorbaat vast aan welke zijde de menselijkheid zich zal openbaren. In de openheid daarvoor ontstaat een relatie die zowel de hulpvrager als de hulpverlener in een nieuw licht kan zetten.⁴³⁰

Dat alles sluit aan bij de inzichten van de zorgethiek. In het volgende hoofdstuk voeren we dit gesprek tussen theologie en zorgethiek verder. We ordenen die verkenning eerst aan de hand van de methodiek en systematiek in de zorgethiek (hoofdstuk 4). Daarna (in hoofdstuk 5) bepalen we onze

⁴²⁸ Chris Doude van Troostwijk, "'Lateral von zwischen' Een essay over Franz Rosenzweigs inventieve openbaringsbegrip", in *Het visioen van Mattheüs*, redactie Bas van den Berg en e.a. (Kampen: Uitgeverij Van Warven, 2021), 189.

⁴²⁹ Van Heijst spreekt van ongelijkheid (bv. patiënt en arts) met daaronder gelijkheid ('behoefte'). Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 40, 42. Ik wil niet *daaronder* van gelijkheid spreken – dat zou eerder uit de scheppingsleer opkomen - maar van aangeraakt zijn door een derde, nl. Jezus Christus onze naaste, die het perspectief verruimt en voor beiden een andere manier van zien en handelen mogelijk maakt. Dat lijkt dan overigens ook weer op de drie posities in geven en ontvangen (ik geef omdat ik ontvangen heb) die Van Heijst analyseert. Heijst, 353.

⁴³⁰ Vgl. hierna in 4.4.2. en hoofdstuk 5. Ook in Dick de Jong, "Theologie voor de zorg. Verkenning van een wonder", *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 21, nr. 89 (2018): 18.

eigen plaats en beantwoorden we de vraag die aan deze studie ten grondslag ligt, namelijk welke visie op zorg uit deze theologische benadering voortkomt.

DEEL III

EEN GESPREK TUSSEN THEOLOGIE EN ZORGETHIEK

Hoofdstuk 4

Zorgethiek en theologie als metgezellen

Theologische reflectie op thema's uit de zorgethiek

4.1 Doel en opzet van dit hoofdstuk

De verkenning van de zorgethiek in haar kritische kijk op de plaats en de waardering van zorg in de samenleving geeft mij als theoloog te denken. Het vermoeden is nu dat het doordenken van de zorgethiek de theologie nieuwe inzichten kan opleveren die ook weer ten goede zouden kunnen komen aan de zorgethiek.

Het is dan niet de bedoeling vanuit de theologie zorgethici te beoordelen of de zorgethiek op de een of andere wijze te annexeren. Het gaat juist om het in gang zetten van een dialogisch proces waarin we des te beter de zorg en het zorgen in beeld krijgen. De verschillen blijven: waar zorgethiek steeds op zoek is naar hoe zorgen als menselijke karakteristiek gestalte krijgt, en zo hoopt bij te dragen aan herstel en vernieuwing van het leven, zoekt de hier gepresenteerde theologie telkens naar wat Gods subject-zijn betekent en voor mensen impliceert, wat het betekent dat Jezus Christus ons mens-zijn deelt en verandert en hoe dat hoop geeft op de uiteindelijke vernieuwing van de wereld. In beide benaderingen is echter de verrassing van de daadwerkelijke ontmoeting uitgangspunt van het denken. Een ontmoeting midden in een werkelijkheid die allesbehalve idyllisch is, waar behalve zorgzaamheid ook onderdrukking heerst, leed en mislukking.

Mogelijk zorgt deze theologische reflectie voor een zekere vervreemding. Theologie als menselijk antwoord op Gods spreken gebruikt eigen bronnen en tradities en ziet de werkelijkheid in het bijzondere licht van Gods openbaring. Dat kan verwondering wekken en wellicht irritatie, het hoeft echter voor wie buiten die traditie staat of er afstand van heeft genomen, geen belemmering te zijn om de waarde ervan in te zien, ook voor de eigen reflectie. Metgezellen die identiek zijn, hebben elkaar ook weinig te bieden. Een werkelijke ontmoeting kan niet zonder dat anders-zijn van de ander. We wagen het erop.

We sluiten daarmee in zekere zin aan bij het desideratum van Annelies van Heijst: "(...) 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." En: "(...) is het zinnig dat de verschillende culturele en levensbeschouwelijke groepen, vanuit een gestichte eensgezindheid over basale verbindende waarden, zich terugbuigen naar hun eigen culturele en levensbeschouwelijke bronnen om hun kijk op zorg te verlevendigen en te bezielen."⁴³¹ Dat kan in haar visie alleen zinvol zijn als de bedoelde eensgezindheid gevonden is in de *praktijk* van de zorg.

Die 'gezamenlijke grond' is nu naar mijn (niet 'exclusieve' maar wel stellige) overtuiging de praktijk van Gods zorgen. Dat is de daadwerkelijke bodem onder de menselijke zorg en het denken daarover, en dus ook nog iets anders dan een subjectieve 'gelovige' aanvulling. In welke grond zouden al die bronnen anders gevonden kunnen worden?⁴³²

⁴³¹ Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 15; 16.

⁴³² Ook hiermee zijn we overigens dicht bij de inzet van Annelies van Heijst, die zegt "ondergesneeuwde noties uit de christelijke traditie in verband te [willen] brengen met wat in de zorgsector speelt en inzichten uit vrouwenstudies aan te dragen", Heijst, 15.

We hebben in deel II van deze studie dus het eerste onderdeel van de vraagstelling, namelijk wat Barths stelling 'de naaste is gestalte van Gods barmhartigheid' betekent, beantwoord (in hoofdstuk 3) en eveneens recht gedaan aan de laatste zinsnede over de context die zorgethiek heet (in hoofdstuk 2). Nu kan, in deel III, het centrale punt aan de orde komen, namelijk hoe dat inzicht kan bijdragen aan een theologische visie op zorg en zorgen, en wel tegen die achtergrond van de zorgethiek.

Die achtergrond bepaalt in dit vierde hoofdstuk de ordening van de bespreking: we bevragen de theologie eerst aan de hand van de in hoofdstuk 2 gerezen kwesties (4.2 en 4.3) en we denken vervolgens theologisch verder op geleide van de besproken zorgethische grondbegrippen (4.4 en 4.5). Zo zet de ontmoeting met zorgethiek de theologie aan het werk. In het volgende hoofdstuk 5 kunnen we dan, omgekeerd, vanuit die theologie nadenken over zorg.

De opzet is nu als volgt. In de eerstvolgende paragraaf 4.2 concentreren we ons op de *werkwijze* van de zorgethiek (m.n. bij Tronto en Van Heijst) en leggen die punt voor punt naast die van Barths theologische ethiek (vgl. 2.4.1). Opmerkelijk zijn de parallellen. Beide zijn alleen in afgeleide zin als ethiek te bestempelen en we zullen zien waarom. Daarna, in paragraaf 4.3, kijken we terug naar de inhoudelijk-theologische *vragen* die we hebben opgemerkt in de kennismaking met de zorgethiek (vgl. 2.4.2). In deze eerste twee paragrafen blijven we voor wat de theologie betreft dicht bij Barth en het besproken fragment uit de *KD*.

In de daaropvolgende twee paragrafen halen we Bijbels-theologisch wat breder uit om nader te kunnen ingaan op de *centrale thema's*, Van Heijsts menslievende zorg (4.4) en de door Tronto benoemde aspecten daarvan, die ons in een ander verband en een andere volgorde ook in paragraaf 2.3 al onder ogen kwamen (4.5).

4.2 Parallele interventies

Er is vanuit de in het vorige hoofdstuk onderzochte theologie veel te herkennen in de zorgethiek. Beide lopen parallel in de manier waarop ze zichzelf verstaan en waarop ze verbonden zijn met de werkelijkheid die ze onderzoeken. Zorgethiek heeft zorgen als feitelijk bestaande, ondergewaardeerde en cruciale sociale praktijk geagendeerd. Daarmee is tegelijk een nieuwe visie op de maatschappij gepresenteerd. De reflectie daarop is alleen in afgeleide zin ethiek te noemen; normatieve sociale filosofie is een betere aanduiding. Daarin is niet zozeer de technische analyse van het juiste handelen in detail aan de orde (op basis van waarden, principes, deugden), maar eerder de bezinning op machtsverhoudingen en feitelijk geldende waarden in het maatschappelijk handelen. Die praktijk wordt in de zorgethiek onderzocht.⁴³³

Bij de ethiek in de school van Barth⁴³⁴ is de verbinding van dogmatiek en ethiek wezenlijk, als bezinning op het handelen van God en mensen. Het gebeuren van de openbaring gaat voorop. Dat bevrijdende initiatief van God lokt menselijk antwoord uit. Daarom staat niet een gebod, regel of waarde als zodanig centraal. De relatie staat centraal, de geschiedenis van het verbond tussen de bevrijdende God, de gever van het gebod die ook zichzelf geeft, en degenen die daaraan in een bepaalde context al dan niet gehoor geven.

Hierna volgen enkele specifieke punten waarop die parallelie zichtbaar wordt.

⁴³³ Vgl. Urban en Ward, "Introducing the Context of a Moral and Political Theory of Care".

⁴³⁴ Een compacte aanduiding hiervan in Schegget, *Volmacht in onmacht. Over de roeping van de christelijke gemeente in de politiek*, 23–36.

4.2.1 Een kritische inbreng

Zorgethiek stelde van meet af aan de veronachtzaming en onderwaardering van de zorg aan de kaak en analyseert en kritiseert tot op de dag van vandaag wereldwijd de lastenverdeling van het zorgen in de samenleving.⁴³⁵

Het fragment van Barths theologie dat we hebben onderzocht, is een poging om, na de scherpe afwijzing van de religie als ongeloof, te formuleren wat leven in geloof dan wel kan zijn. Het liefhebben van God die als eerste liefheeft en het liefhebben van de naaste als lofprijzing aan die liefde van God staat dan tegenover de poging God als hoogste goed in te passen in de machtsaanspraak van het eenzame menselijke zelfbewustzijn en de naaste als instrument daarvoor te benutten. Barths grondthema is de openbaring: dat God zich kritisch inlaat met de menselijke werkelijkheid, niet van buitenaf maar door te participeren en uiteindelijk die kritiek aan den lijve te ondergaan. Het woord van Gods liefde (kritisch oordeel, scheppend woord, belofte van verlossing) is vlees geworden. Jezus Christus is de onrustbarende naaste, die deze liefdevolle inbreuk van God in de geschiedenis belichaamt. Barths dogmatiek-en-ethiek verwoordt dat alles kritisch tegenover de bestaande kerk, als zelfreflectie en uitdaging. Theologische ethiek in de lijn van Barth stelt in de samenleving dan ook telkens weer vragen (wie wordt veronachtzaamd, wie ontfermt zich, wat staat ons te doen?). Wie zich daarmee verbinden, stellen zulke vragen, ook aan zichzelf.

4.2.2 Praktijk

Zorgethici benadrukken *praktijken van zorg* als onderzoeksveld en als vindplaats van het goede.⁴³⁶ Zoals Barths dogmatiek *Die kirchliche Dogmatik* heet, zo komt deze theologische ethiek voort uit en is ze gericht op het leven van de gemeente. Het bijzondere van een theologische ethiek die is ingebed in de dogmatiek is dat ze beide een taak hebben in relatie tot de verkondiging en dus tot het geleefde geloof. In de theologische praktijk van Barth hebben academische activiteiten en maatschappelijke stellingnamen steeds beide een rol gespeeld en elkaar versterkt. In de tijd van *KD I/1* en *I/2* was dat de Duitse kerkstrijd.⁴³⁷ Kerkelijke en theologische debatten waren en zijn tegelijk politiek. Theologische ethiek kan dan ook niet losstaan van het gemeentelieven⁴³⁸ of – bijvoorbeeld – de praktijk van de zorg.

4.2.3 Het verdrongene

Zorgethiek begon met het *stem geven aan wat niet gehoord werd* en is blijvend gevoelig voor wat of wie verzwegen of verdrongen wordt.⁴³⁹

Een theologische ethiek in de school van Barth verzet zich tegen een gearriveerd christendom dat de ogen sluit voor de verschrikkingen van de huidige wereldorde. Tegelijk is er reden niet ten onder te gaan aan de last van die waarneming, maar creatief en intelligent te zoeken naar wat er kan worden ondernomen en met wie. Daden van ontferming en trouw zijn verwijzingen die niet vergeefs zijn, ook

⁴³⁵ Tronto, *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*; Tronto, "There is an alternative: homines curans and the limits of neoliberalism"; Nistelrooij, *Basisboek zorgethiek*.

⁴³⁶ Bijv. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, 154v. Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 73; 221, n.a.v. de presentietheorie: "Voor de broodnodige vernieuwing van de ethische reflectie in de hedendaagse conditie van laatmoderne pluriformiteit lijkt me die wending naar, en worteling in het concrete leven, met alle particulariteit die daarbij hoort, van eminent belang."

⁴³⁷ Hoofdstuk 10 en 11 in Tietz, *Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch. 2. durchgesehene Auflage*, m.n. 290-297. Vgl. ook het voorwoord van *Die kirchliche Dogmatik I/1* (1932), 8ste ed. (Zürich: EVZ-Verlag, 1964), XI en Friedrich-Wilhelm Marquardt, "Exegese und Dogmatik in Karl Barths Theologie", in *Die kirchliche Dogmatik, Registerband*, red. Helmut Krause (Zürich: EVZ-Verlag, 1970), 674.

⁴³⁸ Vgl. hierna in 4.2.7

⁴³⁹ Gilligan, *a Differ. Voice Psychol. Theory Women's Dev.*; Vosman, "The Disenchantment of Care Ethics. A Critical Cartography", 30v, 39.

wanneer ze hun doel onverhoopt niet bereiken. Het is handelen zonder hemelhoge pretenties of overladen verwachtingen, maar in de hoop op vergeving en in het uitzien naar Gods rijk.

4.2.4 Verbindingen

Zorgethiek is steeds *verbonden* met wie geen of weinig zeggenschap hebben en zou zich telkens opnieuw moeten solidariseren met maatschappelijke bewegingen die uitsluiting bestrijden.⁴⁴⁰ Ter Schegget heeft aan Barths werk de benaming voor de Messias als ‘partijganger der armen’ ontleend en die vertaald in een motto voor de gemeente. De gemeente is dus niet een neutrale instantie in de samenleving maar is zich er steeds van bewust dat de Messias daar te vinden is waar het recht van mensen geschonden wordt.⁴⁴¹ Theologische ethiek is daarmee een partijdige wetenschap, en ook in dat opzicht verwant aan de zorgethiek. Dat kan alleen als ook daarbij luisteren en participatie (ontvangen!) voorafgaan aan spreken en handelen (geven) wil partijdigheid niet omslaan in paternalisme.

4.2.5 Relaties, deugden

Zorgethiek benadrukt relaties als antropologisch gegeven en houdt daarom afstand van *deugdethiek als in aanzet individualistisch*.⁴⁴²

Barths bedenkingen tegen een ethiek waar de deugd centraal staat, zijn verwant aan die in de zorgethiek. Ook bij hem is mens-zijn medemens zijn en wel vanwege de relatie met God. De mens kan nooit zonder God gedacht worden, zonder Christus. Afgezien daarvan is ‘de’ mens een abstractum. Barth spreekt daarom afwijzend over de deugd wanneer die als een verworven of te verwerven menselijke eigenschap zou gelden. Voor hem is de gerechtvaardigde zondaar (beurtelings zijn de rechtvaardiging en het zondaar-zijn beklemd) degene die Gods gebod ontvangt, en deze zal zich niet op iets van zichzelf kunnen en willen beroepen. Het burgerlijk subject, zelfbewust en vol goede bedoelingen, kent God noch zichzelf.⁴⁴³ De persoonlijke morele ontwikkeling die de deugdethiek kenmerkt, lijkt op de groei in het geloof zoals in het methodisme en het piëtisme. Barth kritiseert echter die aandacht voor het religieus subject, die vroeg of laat al haar spreken over God als projectie moet erkennen.⁴⁴⁴

⁴⁴⁰ Vosman, “The Disenchantment of Care Ethics. A Critical Cartography”, 48–55; Vosman, “We should look for fellow travelers”.

⁴⁴¹ G.H. ter Schegget, *Partijgangers der armen. Avantgarde van Gods revolutie*, Anatomie van de toekomst (Baarn: Het Wereldvenster, 1971), 21–33, m.n. 32v waarbij de diaconie voorop gaat.

⁴⁴² Vosman, “The Disenchantment of Care Ethics. A Critical Cartography”, 28; Held, “Care ethics and the social contract”, 144, 145. Maureen Sander-Staudt, “Care Ethics”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, z.d. geraadpleegd 13 juli 2020: “Held refutes (nl. tegenover de omschrijving van zorg als een vorm van deugd, ddj) that care is best understood as a disposition such as compassion or benevolence, but defines ‘care’ as ‘more a characterization of a social relation than the description of an individual disposition’.”

⁴⁴³ Dieter Schellong, *Bürgertum und christliche Religion*, 2de ed., Theologische Existenz Heute Nr. 187 (München, 1984), 96–16, m.n. 103.

⁴⁴⁴ Op dit punt toont McKenny zich voorzichtig kritisch t.o.v. Barth in McKenny, *The Analogy of Grace. Karl Barth’s Moral Theology*, 275–79; 293. Stanley Hauerwas is een deugd-ethicus die zich in een aantal opzichten op Barth beroept. Het idee dat deugdethiek als zodanig individualistisch zou zijn, wordt door zijn werk echter weersproken. Bij hem leidt deugdethiek juist tot een radicale bezinning op de betekenis van de gemeente als getuige en als oefenschool. Herman J. Paul, “Stanley Hauerwas: Against Secularization in the Church”, *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 59, nr. 2 (2013): 12–33; Ariaan Baan, “Stanley Hauerwas and the Necessity of Witness. A Research Report”, *Zeitschrift für dialektische Theologie* 59, nr. 2 (2013): 34–49. En al veel eerder Martin Walton, *Marginal communities: the ethical enterprise of the followers of Jesus* (Kampen: Kok Pharos, 1994).

In vergelijking met de kritiek vanuit de zorgethiek, waarin het relationele op zichzelf de reden is de deugdeethiek niet geschikt te achten om de werkelijkheid van de zorg te kunnen evalueren, is bij Barth dus die specifieke relatie tussen God en mens de reden afstand te houden van een meta-ethiek waarin deugden centraal staan.

4.2.6 Principes

Zorgethiek benadrukt *het concrete* van morele vragen en houdt daarom afstand van principes die algemeen zouden gelden.⁴⁴⁵

In de ethiek in de school van Barth is er evenmin sprake van een deductie van normen uit een overkoepelend principe. Gods bevrijdend handelen heeft voorrang en het gebod is de telkens nieuwe aansporing tot het eigen menselijke antwoord in die geest, in de concrete kwesties die zich voordoen. Dat handelen van God is – in de drie aspecten van schepping, verzoening en verlossing en in de werkelijkheid van Jezus Christus – toonbeeld van de Naam, van Gods eenvoudige betrokkenheid en liefde. Zo is ook het ‘gebod van het moment’ geen losse ingeving. Het is nodig en mogelijk voorbereid te zijn, de verbinding tussen Gods daden te gebruiken als oriëntatie. Ethiek is de manier om je op dat horen van het gebod voor te bereiden. De ethische beslissing neem je zelf, op hoop van zegen.⁴⁴⁶

Ethiek kan helpen de openheid voor die situatie en de actuele en concrete bereidheid tot navolging van Gods liefde te vinden, door de analyse van problemen en machtsverhoudingen en door de daden van God te gedenken, door de woorden en daden van Christus te vertellen.⁴⁴⁷

4.2.7 Moreel beraad, gemeenteberaad

In de praktijk van de zorg en eveneens in de aanduiding van zorgethiek als *expressief-collaboratief*⁴⁴⁸ blijkt dat georganiseerd moreel beraad kan leiden tot goede gezamenlijke besluiten.⁴⁴⁹

De term expressief – door Van Heijst dus geïnterpreteerd als uiting gevend aan de verbondenheid met de praktijk – levert wel discussie op. Zo benoemde Marianne Thieme de politiek van de Partij voor de Dieren als expressief, in tegenstelling tot een instrumentele politiek, die slechts het haalbare nastreeft. Expressief – ze gebruikt ook het woord idealistisch – is dan een politieke strategie die het nu nog onmogelijk geachte bepleit, en daarbij dus het odium van getuigenispolitiek niet schuwt. Voortgaan met de bestaande ontwikkeling ook in de zin van ecotechnologie leidt immers tot

⁴⁴⁵ Uitgezonderd de studie van Collins, *The Core of Care Ethics*. Zij werkt het ‘afhankelijkheidsprincipe’ zo uit dat er een verplichting tot zorg rust op degene die in staat is hulp te verlenen wanneer dat een ander vooruit helpt. Daarmee meent ze de zorgethiek aan een gemeenschappelijk uitgangspunt te hebben geholpen. Vosman bestrijdt deze aanpak: er moet telkens weer wisselwerking zijn tussen kritisch inzicht en zorgpraktijken. Vosman, “The Disenchantment of Care Ethics. A Critical Cartography”, 38.

⁴⁴⁶ McKenny, “Ethics”.

⁴⁴⁷ Schegget, *Volmacht in onmacht. Over de roeping van de christelijke gemeente in de politiek*, 33; Schegget, “Liefde en gerechtigheid (afscheidscollege)”, 33.

⁴⁴⁸ Annelies van Heijst ontleent deze omschrijving van het ontwikkelen van morele kennis aan Margaret Urban Walker: “Expressief, omdat wordt vertrokken vanuit daadwerkelijk moreel optreden en hoe mensen daaraan uitdrukking geven in verhalen. Collaboratief, omdat morele kennis wordt gezien als de neerslag van gezamenlijke waarheidsvinding in het gesprek tussen groepen.” Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 299.

⁴⁴⁹ Een overzicht van methoden voor moreel beraad bieden *In gesprek over goede zorg. Overlegmethoden voor ethiek in de praktijk*, red. Henk Manschot en Marian Verkerk (Amsterdam: Boom, 2003) en *In gesprek blijven over goede zorg*, red. Hans van Dartel en Bert Molewijk, 2de ed. (Amsterdam: Boom, 2016) Dartel en Molewijk, <i>In gesprek blijven over goede zorg : overlegmethoden voor moreel beraad</i>. Dartel en Molewijk, <i>In gesprek blijven over goede zorg : overlegmethoden voor moreel beraad</i>. Dartel en Molewijk, <i>In gesprek blijven over goede zorg : overlegmethoden voor moreel beraad</i>..

rampspoed. Expressieve politiek is de enige manier om de werkelijk fundamentele verandering die nodig is, aan de orde te stellen en zo op gang te brengen.⁴⁵⁰ Bij die benadering stelt Rinse Reeling Brouwer dan wel de vraag of deze expressieve politiek (z.i. uiteindelijk romantisch van aard) niet baat heeft bij een instantie buiten zichzelf die ook háár positie ter discussie kan stellen. Is – de discussie was ontsproten aan een herlezing van Barths *Der Christ in der Gesellschaft* – Gods toorn niet ook een kritiek op onze kritiek?⁴⁵¹

De termen collaboratief en praxisgebonden, zoals Van Heijst ‘expressief’ invult, zouden toegepast kunnen worden op de ethische reflectie zoals die in kerkelijke gemeenten plaatsvindt. Theologie die zich verstaat als dienst aan de verkondiging is geen eenrichtingsverkeer. Ze is verbonden met het leven van de gemeente, als voortdurende bezinning op wat het is en wat het vraagt om christen te zijn en als gemeente en als kerk positie te kiezen in de samenleving, plaatselijk, landelijk en internationaal. Ter wille van de verbinding met de feitelijke problematiek waarin we ons bevinden, is het gezamenlijke ‘oefenen in het leerhuis’ onmisbaar.⁴⁵² Evenals in de zorgethiek zijn daarbij de verschillen in inzicht en positie belangrijk, is er debat over wat de leidende waarden moeten zijn en is er alle aandacht voor motivatie en bezieling.⁴⁵³ Het samen zoeken naar waar het op aankomt, staat in de gemeente in een bijzonder licht omdat de praxis waaraan gerefereerd wordt die van de Messias is die telkens weer uitdaagt tot specifieke keuzen.

4.3 Theologische vragen

We hebben aan het einde van het hoofdstuk over de zorgethiek ook inhoudelijk-theologische vragen geformuleerd die bij de kennismaking waren opgeroepen (zie 2.4.1). We herhalen deze uitdagingen nu niet, maar nemen ze wel op en formuleren een voorlopige reactie. Daarbij beperken we ons in eerste instantie tot wat we kunnen ontlenuen aan de lezing van § 18 uit Barths *Die kirchliche Dogmatik* (zie hoofdstuk 3). In de daarna volgende paragrafen (4.4 en 4.5) nemen we meer ruimte voor een eigen Bijbels-theologische bezinning om zo op een aantal van deze kwesties nader te kunnen ingaan.

4.3.1 God die zorgt: welke God?

De in hoofdstuk 2 gerezen vragen kunnen alleen een antwoord vinden als we niet meer in het algemeen over ‘God’ spreken, maar over Degene die we in Jezus Christus als onze naaste ontmoet hebben. Zo hebben we in de gelezen paragraaf in de *KD* Barth gevolgd en daarvoor al in zijn ‘christologische concentratie’. Jezus Christus bevestigt het verbond tussen de Ene en Israël. Die presentie is een ontleding, maar juist de ontleding bevestigt op welke wijze deze God regeert. Jezus Christus is de mens voor anderen en de mens naar Gods hart; zo is Hij het menselijke antwoord op Gods spreken. Hij is – omgekeerd – ook de belichaming van Gods spreken zelf, zelf het woord van God, belofte, troost en gebod. Asymmetrische reciprociteit: Gods woord, een menselijk antwoord.

⁴⁵⁰ Marianne Thieme, “Idealisme is het nieuwe realisme”, in *De weerbarstige Barth. Ongegeneerd over God spreken in theologie, politiek en interreligieuze verhoudingen*, red. Gerard den Hertog e.a. (Utrecht: KokBoekencentrum, 2019).

⁴⁵¹ Reeling Brouwer, “Reflecties op de nu nodige paradigmawisseling in het licht van Barths *De christen in de maatschappij* en van zijn ethiek van mens en dier”. - Overigens zou m.i. juist in de term ‘getuigenispolitiek’ ook iets kunnen doorklinken van een verwijzing, naar die alles veranderende revolutie van Godswege.

⁴⁵² Ik denk aan gemeenteberaden, leerhuizen, maaltijdgroepen, het kerkelijk vormingswerk. Voor de uitdrukking zie J. van der Werf, *Oefeningen in het leerhuis* ('s-Gravenhage: Boekencentrum, 1976). Vgl. Mady Anne Thung, *Nieuwe mores leren: ideeën over moreel beraad in kerken* ('s-Gravenhage: Boekencentrum, 1986).

⁴⁵³ Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 45v.

Is Gods handelen dan te benoemen als zorgen? Dat lijkt alleszins mogelijk als het begrip zorgen ingevuld wordt vanuit de wijze waarop God dat doet. Gods zorgen is in Christus belichaamd. Daarmee zou een hele theologie kunnen worden aangeduid: hoe God het voorwerp van dat zorgen tevoorschijn heeft geroepen,⁴⁵⁴ hoe die schepping naar de beloofde voltooiing hunkert, en hoe deze zorg zelf – het verbond in al zijn gestalten – een dynamiek is van aandacht en inzet, van afgewezen worden en nieuwe toenadering.⁴⁵⁵

Over de aarde, de schepping en ecologie spreekt deze paragraaf niet, behalve een korte verwijzing naar Gods liefde. Dit is de liefde van onze Schepper, die we alleen door Jezus Christus als zodanig kennen. Wij zijn, levend in die samenhang van natuur en geschiedenis, geliefd. Dat zou al een niet-imperialistische grondhouding impliceren.⁴⁵⁶ Er zijn echter in Barths theologie, en zeker in de Bijbel, veel meer elementen die een ecologische visie zouden kunnen ondersteunen die haaks staat op de uitbuiting en vernietiging die gaande is.⁴⁵⁷

Wat niet helpt is de vereenzelviging van schepping als ooit verrichte daad van God met de natuur als feitelijkheid. Dan is de aarde aan de vernietigende heerschappij van de mens uitgeleverd, of aan haar eigen – verhoopte – veerkracht, al dan niet in een tijdperk na het uitsterven van de mens. Dat doet geen recht aan Gods bemoeienis met ons en met de aarde nu en in de toekomst.

4.3.2 Leed en lijden

De politieke en kerkelijke context van het hele eerste deel van Barths dogmatiek was de opkomst van het nationaalsocialisme in Duitsland en de beweging van de Duitse christenen, en het begin van de Jodenvervolging. Woede, trots, eer en strijd waren aan de orde van de dag. Niet het lijden, dat werd omgezet in verontwaardiging (het eigen lijden), ofwel weggehoond (dat van anderen). Barths thematisering van de naastenliefde op grond van Christus' deelname aan het lijden van de minsten is daarin te verstaan als een weerwoord.⁴⁵⁸

Waar menselijk lijden als loutering verguld wordt, of als noodlot onvermijdelijk wordt geacht, is er in de Bijbelse theologie eerder protest, klacht, deelname. Het lijden is niet iets van een ander, maar van de gelovigen zelf: direct, of indirect door hun solidariteit. Er is voor wie gelooft ook het lijden aan ons eigen onvermogen en onze onwil werkelijk te leven naar de maat van Gods liefde, een besef van tekortkomen, van schuld. Dat alles roept de herinnering op aan Christus' lijden dat deelname was aan ons kwetsbare, geschonden en schuldige mens-zijn. Wie lijdt doet denken aan de overvallen reiziger in de gelijkenis; de Samaritaan is dan het toonbeeld van die deelname: zich laten raken en in actie komen.

Een aanknopingspunt voor een theologische visie op lijden zou gezocht kunnen worden in de klacht. In het door mensen geuite – soms onoplosbare – leed kan het geloof het zuchten en schreeuwen

⁴⁵⁴ K.H. Miskotte, *Bijbels ABC*, 8e druk (Utrecht: Uitgeverij Kok, 2016), 85. "De goddelijke liefde is daarin goddelijk, dat zij haar voorwerp eerst schépt."

⁴⁵⁵ Miskotte, 27. "Thora (...) ligt in de hand van iemand die met de mensen een zaak heeft te vereffenen, en die met hen omgaat op een onuitsprekelijk-ingrijpende en onpeilbaar-innige manier, om hun geest te verlichten tot mondigheid." "(...) hoe iemand (zullen we Hem wel 'God' noemen, zolang mensen daaronder een Macht, een Almacht verstaan?) op aarde is omgegaan met de aardekinderen, ergens op die weg, zus of zo, in heil en onheil."

⁴⁵⁶ Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/2 (1938)*, 416v.

⁴⁵⁷ Naar theologie en ecologie wordt veel onderzoek verricht, internationaal en in Nederland. Al in 2006 maakte Ernst Conradie gewag van een "proliferation of popular and more academic publications". *Christianity and ecological theology: Resources for further research* (Stellenbosch: African Sun Media, 2006), inleiding. Voor Nederland was Trees van Montfoort's *Groene theologie* (Middelburg: Skandalon, 2019) een belangrijke opening.

⁴⁵⁸ Vgl. Hertog, "Het leven van de kinderen van God: het gelijk en het tekort van Barths onverbiddelijke nee tegen de menselijke religie", 175.180.

horen van de schepping die uitkijkt naar verlossing.⁴⁵⁹ Die klacht te horen, te helpen verwoorden, en degene die klaagt nabij te zijn is dan een aspect van naastenliefde.⁴⁶⁰

Tegelijk is er niet de illusie dat alle lijden ongedaan gemaakt kan worden, bijvoorbeeld door onze welwillende inzet. De visioenen van tranen die worden afgewist, van de dood die er niet meer zal zijn, voeden de hoop – in Christus' opstanding gewekt – dat het lijden evenwel niet het laatste woord heeft.⁴⁶¹

4.3.3 Christus en het offer: de weg van Jezus Christus

We zagen bij Barth dat de naaste in wie Christus zich tegenwoordig stelt, en die ons zo Gods weldaad bewijst en tot liefde uitnodigt, óók de ander is die lijdt, zichtbaar of minder zichtbaar. Christus is de ene God die zich tot in de diepte heeft vernederd om deelgenoot te zijn van menselijke schuld en misère. Dat deelhebben aan het menselijk lijden wordt door Christus' opstanding bevestigd. Hij, die zich zo heeft gegeven, draagt daarom de naam boven alle namen.⁴⁶²

Dat betekent dat juist in zijn zichzelf-geven duidelijk is geworden wie God is: zelfgave als zelfbevestiging. We herkennen Hem in de gelijkenis als de helper die zich ontfermt, als degene die langs de weg ligt, én als degene die om navolging vraagt.

4.3.4 Mens-zijn: mensen die zorgen

In de confrontatie (aanraking, ontmoeting, genezing, roeping, vernieuwing) met Jezus Christus ligt de kern van ons mens-zijn: leven voor Gods aangezicht. Degene die voor mensen zorgt, is God zoals we die in Jezus Christus kennen. In zijn zorgende mens-zijn is ook het onze onthuld en onze onmenselijkheid aan de kaak gesteld. Daarom bevestigen mensen die zorgen ons mens-zijn en kunnen zij een gelijkenis zijn van Gods zorgen, als teken en verwijzing, in alle betrekkelijkheid en dus bescheidenheid. Waar dat gebeurt, wordt ook duidelijk hoeveel er *niet* beantwoordt aan Gods zorgen. En waar zorg wordt miskend, ontlopen en verraden, wordt het kwaad tastbaar. Barth baseerde onze autonomie op die speciale heteronomie. We hebben het telkens nodig bevrijd te worden van onze idolen en pretenties om vrij te zijn tot het liefhebben van God en onze naasten.⁴⁶³

⁴⁵⁹ In de Bijbel een wezenlijk begrip, van de Psalmen en Job tot de Apocalyps. - Het werk van Ter Schegget biedt veel aanknopingspunten. 'Het Onze Vader als zucht' is de ondertitel van Ter Scheggets boek *Het innigst engagement*, Baarn: Ten Have 1991; 'Het gebed als hart van de ethiek', inaugurele rede in Leiden; de titel van zijn biografie: E.D.J. de Jongh, *Vloeken en bidden om een nieuwe aarde. De dagen van Bert ter Schegget*, Hilversum: Verloren 2010; Jurjen Beumer, 'Uit de diepte. Over het gebed in het theologisch werk van G.H. ter Schegget' in A. van de Beek e.a. (red), *De zucht naar vrijheid. Ter Schegget doordacht. Feestbundel voor G.H. ter Schegget* (Baarn: Ten Have 1992), 46-59. Erik Borgman verbindt de klacht ten principale met de vorm die theologie zou moeten hebben. Erik Borgman, *Alle dingen nieuw. Een theologische visie voor de 21ste eeuw: inleiding en invocatio*. (Utrecht: KokBoekencentrum, 2020), 11-16.

⁴⁶⁰ "... de mensen niet verlaten, Gods woord zijn toegedaan, dat is op deze aarde de duivel wederstaan"; deze zin leest die manier van leven af aan Christus. Willem Barnard **Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.**, uit *De tale Kanaäns*, een lied bij Mattheüs 4,1-11, de klassieke lezing op de eerste zondag van de Veertigdagentijd, in *Liedboek. Zingen en bidden in huis en kerk*, Zoetermeer: BV Liedboek 2013, lied 538. - Er is in de protestantse traditie echter ook een moraal werkzaam die het klagen bij voorkeur monddood maakt: 'niet klagen maar dragen', 'niet opstandig zijn'.

⁴⁶¹ Miskotte, *Bijbels ABC*, 197. "Wij zullen het lot der aarde lijden en ons inspinnen het onrecht, het 'onedele leed' terug te dringen; wij zullen misschien óndergaan zonder nieuwe tekenen te hebben gezien tot troost in de verwarring van het gebeuren en de angst van ons hart. De verwachting zal echter levend blijven; ze beantwoordt *objectief* aan de *Bedoeling* (...)" (curs. Miskotte)

⁴⁶² Schegget, *Het lied van de Mensenzoon. Studie over de Christuspsalm in Filippenzen 2:6-11*, 129.

⁴⁶³ Miskotte, *Bijbels ABC*, 147. Zie ook de titel van Bob Becking, *Blijf bij uw bevrijder! : in de leer bij de Tien Geboden* (Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1986).

4.3.5 Ethiek: hoe liefde werkt

Bij God zijn recht en liefde één. Begenadigd als we zijn – levend in het licht van Gods liefde – vragen we ons af hoe we die ontvangen weldaad kunnen beantwoorden. Dat we schepsels zijn van die God is geen voor ieder inzichtelijk gegeven, maar een vertrouwen dat de door God gelegde relatie alles en iedereen omvat.

Het gebod de naaste lief te hebben is de ordening van ons antwoord daarop. Die naaste doet ons aan Christus denken die ons leven gedeeld heeft en die een beroep op ons doet. Zelfliefde is volgens Barth een tegenstrijdig gegeven, want deze schermt ons steeds weer af van God die ons liefheeft en tot liefde in staat stelt, en dus van onze naaste. Liefhebben betekent vrijheid schenken en recht doen, dus in de politiek de ‘worsteling om het recht in de gemeenschap’ (Miskotte).⁴⁶⁴

Naasteliefde in woord, daad en houding kan – ons ondanks – voor anderen als verwijzing naar Gods goedheid verstaanbaar zijn. Als dat gebeurt, is het een wonder. Verstaanbaar zijn ook de verhalen van de Bijbel wanneer ze de kans krijgen de morele verbeelding wakker te maken. Er blijken binnen en buiten de muren van de kerk telkens mensen te zijn die in hun houding, hun daden en hun woorden – direct of indirect – aan Christus herinneren. Het geloof erkent daarin de werking van de heilige Geest die waait waarheen ze wil.

4.4 Zorgen: daden van God en mensen

Nu we de analogie tussen de werkwijze in de zorgethiek met die in Barths theologische ethiek hebben onderzocht (4.2) en ook voorlopig zijn ingegaan op het complex van theologische vragen die we in de kennismaking met de zorgethiek zagen opdoemen (4.3), verdiepen we ons des te meer in de Bijbelse theologie. Dat doen we alweer met de zorgethiek als metgezel, nu in concreto aan de hand van Van Heijsts motto ‘menslievende zorg’ en de door Tronto geïdentificeerde aspecten in de zorgverlening.

4.4.1. De zorgende God

We zoeken een aanknopingspunt om het complex van ‘menslievende zorg’ theologisch te kunnen bevestigen, aanvullen en bevragen.

In de christelijke theologie begint dat bij Jezus Christus, in wie Gods barmhartigheid is verschenen. We hebben in het voorgaande gezien hoe die openbaring Gods mensenliefde ervaarbaar maakt en zo ook de dieptedimensie is van een helpende ontmoeting tussen mensen. In het geraakt worden van de Samaritaan en de liefdevolle zorg die daarop volgt, is de gestalte van de Messias te herkennen. In de traditie van de christelijke caritas is daar keer op keer aan herinnerd. Christus is onze naaste geworden, Hij heeft zich solidair getoond met wie lijden.

Gods zorgen gaat zover dat de Messias ook de haat en de afwijzing heeft doorgemaakt. De christelijke belijdenis luidt dat God daarmee zelf de menselijke zonde op zich heeft genomen. “Gods goedheid is te groot voor het geluk alleen, zij gaat in alle nood door heel het leven heen. Zij daalt als vruchtbaar zaad tot in de aarde af omdat zij niet verlaat wie toeven in het graf. Omdat zij niet vergeet we godverlaten zijn, de aarde hemelsbreed zal goede aarde zijn.”, dichtte Willem Barnard. Ook in de reiziger die prooi werd van de rovers is de gestalte van de Messias te herkennen.

Om nog meer achtergrond te krijgen, bezien we nu in de Hebreeuwse Bijbel enkele plaatsen waar de weg van God in enkele kernwoorden wordt beschreven. Immers de taal van Tenach is de bodem waarin de taal van evangeliën en brieven is geworteld.

⁴⁶⁴ Miskotte, *Bijbels ABC*, 129.

We bezien eerst de reeks die Gods 'eigenschappen', 'deugden', 'volkomenheden' of 'manieren-van-doen' benoemt. In de ontmoeting van Mozes met de Ene op de berg, in Exodus 34, geeft deze zichzelf te kennen als antwoord op Mozes' verzoek Gods aangezicht te mogen zien door de Naam uit te roepen:

JHWH is JHWH
godheid erbarmend en genadig,
lankmoedig en overvloeiend van vriendschap en trouw⁴⁶⁵

Wat eerst opvalt is dat door de Ene zelf uitroepen van de Naam: een zelfpresentatie. Stemt God – een van de vragen die we opdeden bij Van Heijst – al zorgend ook af op zichzelf? Dat lijkt hier volstrekt duidelijk: de termen waarmee de Ene zichzelf aanduidt, zijn zowel de karakteristieken van het wezen als die van het handelen van deze God. En waar dat – in de dramatische vertelling van Exodus 32 – op spanning komt te staan door de menselijke neiging zich van al die goedheid af te keren en te vallen voor een andere, zichtbaarder god, daar herinnert Mozes aan het verbond waaraan de Ene zich heeft gebonden. Zo verzacht hij het Aangezicht.⁴⁶⁶

Ook al wordt van Mozes nu gezegd dat hij als een vriend, van aangezicht tot aangezicht met de Ene verkeert ten behoeve van het volk, het aangezicht zien - dat gaat niet.⁴⁶⁷ Er is een geheimenis van de Ene dat niet met een nieuwsgierige blik ongedaan te maken valt. Woorden duiden dat geheimenis aan. Die Naam is op het oog een verbuiging van het werkwoord 'zijn' en dat wordt elders in Exodus uitgelegd als een toezegging: 'Ik ben die ik ben', 'Ik zal er zijn zoals ik ben'⁴⁶⁸, in de vertaling van Buber en Rosenzweig 'Ich werde dasein, als der ich dasein werde'. De Naam, het 'zijn' van deze Ene, overtreft elke definitie en bewaart daarmee het geheimenis van God. Juist zo is de Naam een belofte.⁴⁶⁹ De inhoud van die belofte is nu: 'godheid', dus macht, werkzaamheid die alles kan veranderen. De volgorde van eerst deze Naam en dan deze aanduiding is wezenlijk.⁴⁷⁰ Er is niet eerst een macht om te dienen of je aan te onderwerpen, er is eerst die belofte en daarvan is te belijden dat die uiteindelijk de machtige is. Nader ingevuld: 'erbarmend' of ontfermend, dus betrokken op de ander, bewogen door wie in nood is⁴⁷¹; 'genadig', dus de ander vergevend waar die tekortschiet, faalt of afwijkt; 'lankmoedig' of geduldig, de ander tijd gevend zich te heroriënteren; 'overvloeiend van vriendschap'⁴⁷² en trouw', dus gedreven door duurzame sympathie.

Een ander aanknopingspunt is de zegen.⁴⁷³ In de zegen die mensen elkaar geven, wordt immers de werkzame nabijheid van de Ene toegewenst, in Bijbelse taal: de Naam wordt op iemand gelegd.

⁴⁶⁵ Ex 34,6b in Huub Oosterhuis en Alex van Heusden, vert., *En dit zijn de namen. Het boek Exodus vertaald en van aantekeningen voorzien door Huub Oosterhuis en Alex van Heusden* (Amsterdam: Prometheus, 2001).

⁴⁶⁶ Ex 32,11-14

⁴⁶⁷ Ex 33,11 en 18-23

⁴⁶⁸ Exodus 3,14 in Oosterhuis en Heusden, *En dit zijn de namen. Het boek Exodus vertaald en van aantekeningen voorzien door Huub Oosterhuis en Alex van Heusden*.

⁴⁶⁹ Breukelman heeft Gods zijn en het onze als een 'zijn-in-de-daad', de terminologie in Barths *Die kirchliche Dogmatik* §28, in de Bijbelse theologie aangewezen, met name in zijn *Biblische Theologie II Debarim*.

⁴⁷⁰ Miskotte, *Bijbels ABC*, 42.

⁴⁷¹ *rachoem*, dat was in de gelijkenis in Lucas 10,33 *splanchnistheis*, de primaire reactie van de Samaritaan die zag en zich ontfermde.

⁴⁷² *chèsed*, het woord dat in het Grieks van Lucas 10,37 *eleos* is, weldaad, solidariteit of zoals in veel vertalingen barmhartigheid.

⁴⁷³ Magdalene Frettlöh koos zegen als kernwoord voor een studie die zowel de Bijbelse theologie als de dogmatiek en de praktische theologie onderzoekt. Zegen verbindt Gods handelen en dat van mensen ('ik zal je zegenen, wees een zegen'), ten opzichte van elkaar en ten opzichte van God (die niet te groot wil zijn om door mensen te kunnen worden gezegend). Frettlöh kritiseert de tegenstelling die wel is gezien tussen Gods redding en Gods zegen, en bevestigt Bonhoeffers inzicht van levensgeluk als geschenk. Michael Meyer-Blanck, "Segnen und segnen lassen: zu Magdalene Frettlöhs Theologie des Segens", *Evangelische Theologie* 60, nr. 1 (2000): 79–

Daarin zit ook een beschrijving van wat die werkzaamheid dan is. De zogeheten hogepriesterlijke zegen of zegen van Aäron luidt:

JHWH zegene jou
en behoede jou.
JHWH doe zijn aangezicht over jou lichten
en zij jou genadig.
JHWH verheffe zijn aangezicht over jou
en stichte jou vrede.⁴⁷⁴

Deze toezegging laat zich zo interpreteren dat het zegenen in de eerste plaats 'behoeden' is, beschermen. De gezegende wordt gezien en mag er zijn. Het 'lichtende aangezicht' dat wordt toegewend is te lezen als de relatie waarin de gezegende gezien wordt als wie zij is, en wel gezien met 'genade', dat is vriendelijk en moederlijk, vergevend. Het aangezicht dat 'verheven' wordt, opgaat, vervolgt het beeld van het lichten, het is als de zon die de weg verlicht van de gezegende zodat die in 'vrede' haar weg kan gaan.⁴⁷⁵

Let wel, die Naam komt ter sprake als belofte in uitzichtloze tijden, wordt gedeeld als verwachting. De zegen is geen gegeven maar een gave die wordt verwacht, verhoopt, waarom wordt gebeden. De keerzijde is de klacht, de ervaring van afwezigheid; bij *eleos* hoort *kyrieëleis*.

Maar als we deze beide omschrijvingen van Gods zorgzaamheid lezen als verwoording van wat Gods zorgen is, dan geeft dat naast de eerder besproken elementen uit de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan ook voor het menselijk zorgen oriëntatie.⁴⁷⁶ Deze zorg is:

- verbonden met de identiteit en binnenste motivatie
- effectief
- bewogen door wie in nood is
- niet veroordelend
- tijd en ruimte gevend
- gedreven door duurzame sympathie
- beschermend
- op de relatie gericht
- niet veroordelend
- de ander op weg helpend.

Deze omschrijvingen vinden bevestiging in wat de Samaritaan doet in Lucas 10. Gods 'zijn', zoals hier aangeduid, is een diepe betrokkenheid bij Israël, steeds creatief bezig mensen op weg te zetten, in een geschiedenis vol spanning. Dat omvat het hele leven, betreft het hele 'zijn' van mensen, in kleiner en groter verband, en de hele aarde.

82, n.a.v. M. L. Frettlöh, *Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1978

⁴⁷⁴ Numeri 6, 24vv in Huub Oosterhuis en Alex van Heusden, vert., *In de woestijn. Het boek Numeri vertaald en van aantekeningen voorzien door Huub Oosterhuis en Alex van Heusden* (Amsterdam: Uitgeverij de Prom, 2004).

⁴⁷⁵ Mijn eigen verwoording in de liturgie is vaak:

De Enige, de God van Israël, zal je zegenen en behoeden,
het gelaat van de Enige zal over je schijnen als de zon, vriendelijk, moederlijk,
het gelaat van de Enige zal hoog boven je opgaan, dat je gaat in vrede.

⁴⁷⁶ Dat keert het aloude argument van de projectie van menselijke waarden op God om. Vgl. ook de zinsnede "Weest navolgers Gods" in Breukelman, "Schets voor een huwelijkspreek". Breukelman ontleent dat zoals we hierboven zagen aan het *homoioos* in Lucas 10,37.

Werkers in de zorg, en hiertoe zijn zowel professionals als vrijwilligers te rekenen, kunnen een aantal van deze kenmerken herkennen als hun eigen diepste motivatie (identiteit, bewogen zijn, sympathie, beschermend, de ander op weg helpend). En ze zullen ze wellicht ook erkennen als de kwaliteit die hun zorgverlening niet altijd haalt. Ze staan op gespannen voet met sommige gebruiken en ontwikkelingen in de zorgsector. Ik denk met name aan 'tijd en ruimte gevend', 'niet veroordelend', 'op de relatie gericht'. Al te vaak is immers de tijd kort, zijn de voorschriften dwingend en is niet de relatie maar het te leveren zorgproduct leidend. Efficiency als bedrijfsmatige deugd verdringt in de praktijk vaak de optimale aandacht – ook al is er alle reden te veronderstellen dat werkelijke aandacht de verleende zorg wel degelijk ook effectiever maakt, omdat aandacht leidt tot minder miscommunicatie, en dus minder schade, en minder verspilling van energie en middelen. Aandacht maakt de zorg meer terzake.

De omschrijvingen 'effectief' en 'de ander op weg helpend' zijn aanduidingen van de ambitie van goede zorg, namelijk dat die daadwerkelijk helpt en de cliënt of patiënt niet afhankelijk maakt maar op eigen voeten zet. Zo licht in deze woorden een beeld op van goede zorg, dat zowel kritisch als motiverend is. Het raakt zowel het individuele gedrag van werkers in de zorg als de institutionele inbedding van de zorg in de samenleving, en daarmee ook de plaats die zorgen inneemt in het maatschappelijk leven.

Onze stelling is dat op deze wijze Gods zorgen – in genoemde korte omschrijvingen, maar bij uitbreiding ook in het geheel van de Bijbelse boodschap die daarin is samengevat en aangeduid – telkens weer onderzocht kan worden als herkenbare en kritische waarde voor werkers in de zorg en ten opzichte van de organisatie van de zorg. Het Bijbelse verhaal van deze God die met mensen omgaat, hen tevoorschijn roept, bevrijdt, liefheeft, richting wijst, opzoekt en vernieuwt, is een inspiratiebron voor inhoudelijke kwaliteitszorg. Theologische ethiek zal haar invloed zoeken door deze verhalen te vertellen in het gesprek over goede zorg, binnen de gemeente en in de publieke ruimte.⁴⁷⁷

4.4.2 Mensen die zorgen

Dit geldt temeer waar de weg van God in de Bijbelse denkwijze niet losstaat van wat mensen doen en laten. Integendeel, zij worden juist opgeroepen de weg van God te gaan, te volgen. Het gaat dan om 'de weg van de geboden' maar die heet niet voor niets ook Gods weg.⁴⁷⁸ Illustratief hiervoor zijn de twee plaatsen in de Hebreeuwse Bijbel die in Jezus' gesprek met de wetgeleerde in Lucas 10 terugkomen, het *sjema Jisraël* in Deuteronomium en de zogeheten heiligheidswet in Leviticus 19,1-19. In beide komt het hierboven genoemde kernwoord liefde voor.

Hoor Israë! -
De ENE is onze God, de ENE alleen!
Liefhebben zul je
de Ene, je God,
met heel je hart

⁴⁷⁷ Dat leidt niet tot systematisering maar tot een veelheid van mogelijke vragen, kritieken, aanbevelingen, zoals de omgang met de Schrift in de gemeente. De Lange beweegt zich op dit terrein en onderkent een verwantschap tussen publieke theologie en zorgethiek. Lange, "Restoring autonomy. Symmetry and asymmetry in care relationships"; Lange, "Public Theology and Health Care". N.a.v. het werk van de Schotse geestelijk verzorger en praktisch theoloog John Swinton spreken Van Holten e.a. over de 'methode van het evangelie' dat immers ook in gelijkenissen spreekt. Swinton lijkt zijn theologische basis echter uitsluitend in de schepping te hebben gevonden. Dat roept vragen op bijv. die naar het kwaad. Wilko van Holten e.a., "Naar een christelijke theologie van de zorg. De bijdrage van John Swinton", *Psyche & geloof* 31, nr. 1 (2020): 39–50.

⁴⁷⁸ Hoofdstuk 9 in Miskotte, *Bijbels ABC*, 124–36 m.n. 133.

met heel je ziel
en met al je macht!

...

Dan spreekt de ENE tot Mozes en zegt:
spreek
tot heel de samenkomst
van de zonen en dochters van Israël
en zeg tot hen: heilig zult ge wezen;
want heilig
ben ik, de ENE, God-over-u!
(...)
Je zult je broeder niet in je hart haten;
nee, wijs je maat
met een terechtwijzing terecht,
dan zul je geen zonde op hem laden.
Wreek je niet en koester geen wrok
tegen de kinderen van je gemeenschap, -
liefhebben zul je je naaste, zoals jezelf! -
Ik, de ENE ...⁴⁷⁹

In het *sjema* is het gebod dat aan alle geboden voorafgaat: hoor. Om zich te oriënteren, om in het land dat geen bezit wordt maar een geschenk blijft, een levensweg te vinden die recht doet aan de bevrijding uit de slavernij, zal Israël zich keer op keer de uniciteit van de Naam te binnen moeten brengen. Dat deze God zich zo met hen verbonden heeft, die bevrijding, is de basis van het goede leven.

In de heiligheidswet is het telkens de herinnering aan de Naam die de gegeven voorschriften onderstreept en zo legitimeert. En ook hier is de gedachtenis van de bevrijding uit Egypte cruciaal zoals blijkt in vers 34 over de vreemdelingen van nu, en ook in de hierboven niet geciteerde slotalinea waar de aanduiding 'de ENE uw God' gecompliceerd wordt met 'die u uitgeleid heb uit het land van Egypte'.

Deze fragmenten laten zien hoe verknoopt het spreken over God is met wat van Israël verwacht wordt als menselijke tegen- en medespeler, als 'volk van God' in de geschiedenis.

In welke zin hoort zorgen bij het mens-zijn? De mens is als zodanig en van binnenuit een 'homo curans', een zorgend wezen, zoals in de definitie van Tronto en Fisher en in Tronto's andere publicaties wordt benadrukt.⁴⁸⁰ Tegelijk zijn mensen van meet af aan en blijvend van de zorg van anderen afhankelijk, zoals onder meer Virginia Held en Eva Kittay hebben gethematiseerd.⁴⁸¹ Beide

⁴⁷⁹ Zo de vertaling van Deuteronomium 6,4v resp. Leviticus 19,1v.17v in de Naardense Bijbel (uitgave 2014). De uitgave van de vertaling van de hele Torah van de hand van Oosterhuis en Van Heusden was bij het afronden van deze studie nog niet beschikbaar.

⁴⁸⁰ Zie hiervoor hoofdstuk 2, te denken is vooral aan Tronto, "There is an alternative: homines curans and the limits of neoliberalism".

⁴⁸¹ Virginia Held, *The Ethics of Care, Personal, Political and Global* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2006). Zorgethiek, zegt ze in het eerste hoofdstuk, is gebaseerd op een werkelijk universeel uitgangspunt: "the experience of having been cared for". Eva Feder Kittay, *Love's Labor. Essays on Women, Equality, and Dependency* (New York and London: Routledge, 1999).

benaderingen versterken elkaar: het besef zelf op zorg aangewezen te zijn, maakt des te beter duidelijk hoe essentieel het is te zorgen.⁴⁸²

De omkering in de theologische ethiek die we in het vorige hoofdstuk hebben onderzocht, begint bij afhankelijkheid. Het begrip naaste, zoals daar uitgewerkt, nodigt immers eerst uit het besef toe te laten van de eigen hulpbehoevendheid. Er is een God die voor ons mensen zorgt door onze naaste te worden die ons barmhartigheid bewijst. Daarom wordt ons opgedragen elkaars hoeders, elkaars naaste, te zijn. Die God is in het verbond, en in het bijzonder in Christus, iemand die voor mensen zorgt, 'homines curans'.⁴⁸³

Zijn mensen nu primair zorgende wezens of primair wezens voor wie gezorgd moet worden, allereerst helpend of allereerst geholpen, allereerst daadkrachtig of allereerst afhankelijk en kwetsbaar? Dat is – bij alle vanzelfsprekende complementariteit – relevant waar het gaat om wie het subject is van de ethiek en wat de aard van ethiek eigenlijk is. Zorgethiek is *bondgenoot* van de afhankelijke partijen in de zorg. Dan nog is ze primair de ethiek van de hulpverlener. In de zorgethiek wordt echter ook het andere perspectief onderzocht.⁴⁸⁴ Als dat verder wordt uitgewerkt, kan de zorgethiek zelf ook de mondige reflectie zijn van wie als cliënt of patiënt van de hulp van anderen afhankelijk is. Dat radicaliseert de ethiek, ook waar het gaat om ingeburgerde begrippen als afhankelijkheid en kwetsbaarheid. Misschien waren ook de laatste artikelen van Frans Vosman wel hints in die richting, waar hij onzekerheid en overleven als uitgangspunt nam.⁴⁸⁵

Beide invalshoeken – de afhankelijke mens en de handelende mens – veronderstellen elkaar en komen samen in wat in de Bijbel verbond heet. In de Bijbelse verhalen is God de initiatiefnemer en onderhouder van het verbond, en worden mensen telkens weer tot trouw aan het verbond

⁴⁸² Een persoonlijk voorbeeld van Tronto: "One comes to appreciate care best by being involved in relationships of care.", schrijft Tronto in het voorwoord van *Moral Boundaries* en dankt haar ouders, familie en vriendinnen en vrienden. En: "I literally owe my life to the care I received from the staff, doctors and nurses of the Westchester County Medical Center." Aan hen allen, "Who cared and shared with me" is het boek dan ook opgedragen. Tronto legt evenwel de nadruk op zorgen, alles in het boek ademt haar activisme.

⁴⁸³ 'Homines curans': vgl. Tronto, "There is an alternative: homines curans and the limits of neoliberalism" en Vosmans opmerking over die titel, zie paragraaf 1.2 hierboven.

⁴⁸⁴ "Mijn kijk op zorg komt voort uit twee bronnen: een vakmatige en een persoonlijke. Zelf kreeg ik de afgelopen jaren wat meer ervaring met zorg ontvangen dan me lief is, maar leerzaam was het wel. (...) Ik weet niet alleen hoe het werkt in de gezondheidszorg, maar ook wat het met je doet."; "Als iedereen kwetsbaar is, is er niets aan de hand. Wat mij echter als patiënt in het ziekenhuis nou net van mijn dokter onderscheidde, is dat ik wel ziek was en hij niet. Ik zag sterretjes, hij niet." van Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 15; 41.

⁴⁸⁵ Frans Vosman, Jan den Bakker, en Don Weenink, "How to make sense of suffering in complex care practices?", in *Practice Theory and Research*, red. Gert Spaargaren, Don Weenink, en Michiel Lamers (London; New York: Routledge, 2016), 117–36. Frans Vosman en Alistair Niemeijer, "Rethinking critical reflection on care: late modern uncertainty and the implications for care ethics", *Medicine, Health Care and Philosophy* 20, nr. 4 (2017): 465–76. Interview met Frans Vosman 28-04-2017, "We should look for fellow travelers" www.ethicsofcare.org, geraadpleegd 7 juli 2020. Frans Vosman, *Overleven als levensvorm Zorgethiek als kritiek op het ideaal van het 'geslaagde leven'* (Utrecht: Universiteit voor Humanistiek, 2018). "I have criticized the bourgeois variant of the classical philosophical final goal, 'the good life' - precisely as an implication of care ethics - and have instead pointed to surviving as a form of life" Vosman, "The Disenchantment of Care Ethics. A Critical Cartography", 29. Een echo van wat Marilyn French - toen nog in essentialistische termen - schreef: "Female morals foster 'survival' which means they foster those elements, both material and immaterial, that are necessary to life." (Marilyn French in *Beyond Power* (1985) geciteerd door Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, 182.

opgeroepen, tot antwoord in woord en daad.⁴⁸⁶ De Bijbel zelf is daarvoor ook al een aanwijzing: die is immers, als veelkleurig verhaal van de bijzondere omgang van God met mensen, geschreven als getuigenis door mensen die eerst door die stem zijn aangesproken.⁴⁸⁷

Dezelfde samenhang wordt duidelijk in Barths christologie. In Jezus Christus is ons eigen mens-zijn vindbaar. Hij is niet alleen 'waarlijk mens' maar ook 'de ware mens'. We hebben de uitdaging Hem te herkennen zowel in de naaste die naar ons toe komt, die ons barmhartigheid bewijst, als in de naaste die een beroep op ons doet om zelf haar of zijn naaste te zijn, om deze ander barmhartigheid te bewijzen.

Voor het denken over de zorg impliceert dat nogal wat. De eenzijdigheden van het activisme, de heerszucht maar ook de uitputting van de hulpverlener komen onder kritiek te staan, en evenzeer de eenzijdigheden van claim- en klachtgedrag en het slachtofferschap van de zorgontvanger. Wie zorgt wordt ertoe uitgedaagd zich af te vragen wat zij of hij in de zorgrelatie ontvangt, en wie zorg ontvangt wordt ertoe uitgedaagd zich af te vragen wat zij of hij te bieden heeft.⁴⁸⁸

Zo zal van twee kanten uit een ruimte worden gezocht en gevonden voor een werkelijke ontmoeting.⁴⁸⁹ Die betekent een verdieping van de motivatie van de zorgverleners en een versterking van de betrokkenheid van zorgontvangers bij de in een gelijkwaardig overleg te nemen beslissingen.

Van belang is daarbij te noteren dat bij Barth de ethiek niet leidt tot een ondraaglijke verantwoordelijkheid, maar een uitnodiging is. Het gebod beperkt de vrijheid niet maar scheidt haar, omdat het evangelie vooropgaat. Wie in Jezus Christus gelooft, kan de laatste ernst achter zich laten: het hangt niet allemaal van jou af.⁴⁹⁰ Wat wordt gevraagd, is een vrijmoedige houding die, waar er kansen zijn, getuigenis aflegt van de hulp die Jezus Christus is. Dat gebeurt in het besef van eigen beperktheid, onvolkomenheid en zonde. Dat laatste is dan, omgekeerd, weer geen argument het erbij te laten zitten. Integendeel, dankbaarheid weet zich – ontspannen – in te zetten.⁴⁹¹

Ook hier leidt de theologische bezinning dus tot een kritische visie op zorgen die aansluit bij de zorgethiek, in casu de relationaliteit die daar centraal staat. Het radicale van de theologisch-ethische invalshoek is hier de voortdurende uitdaging niet vanuit één positie te denken maar juist de

⁴⁸⁶ Te denken is aan de structuur van de Tien woorden. Frettlöh beschrijft dat antwoord als het delen van de zegen, waarin ook God door mensen gezegend wordt. Michael Meijer-Blanck, "Segnen und segnen lassen: zu Magdalene Frettlöhs Theologie des Segens", *Evangelische Theologie* 60, nr. 1 (2000): 79–82.

⁴⁸⁷ Miskotte, ABC 26: "zijn (sc. de godvruchtige uit de Psalmen, ddj) mondigheid is te kunnen luisteren". De principiële relatie van theologie en filosofie is hiermee in het geding in de visie van Miskotte. Zie K.H. Miskotte, *Als de goden zwijgen. Over de zin van het Oude Testament* (Amsterdam: Uitgeversmaatschappij Holland, 1956), 80.

⁴⁸⁸ Nader uitgewerkt in de paragrafen 5.4 en 5.5

⁴⁸⁹ Frits de Lange, *In andermans handen. Over flow en grenzen in de zorg* (Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, 2011) besteedt veel aandacht aan de wederzijdsheid van het vertrouwen zij het vanuit een wat andere theologische uitgangspositie, nl. die van de schepping, het elkaar gegeven zijn.

⁴⁹⁰ Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/2 (1937)*, 299 "In Jesus Christus unausweichlich seinen Meister haben heisst: Existieren in einer letzten tiefsten Unverantwortlichkeit" (curs. van Barth).

⁴⁹¹ De onverantwoordelijke houding die Tronto en Kittay hebben gesignaleerd, waarin mensen (in eerste instantie mannen, maar feitelijk de hele geprivilegieerde middenklasse) die zich dat kunnen veroorloven het zorgen ('dependency work' in Kittay's termen) aan anderen overlaten, is op individueel niveau geen teken van die ontspannenheid, maar van ondankbaarheid en verblinding, en op maatschappelijk niveau onrecht. De luxe van sommigen is de overbelasting van anderen. - Ook professionalisering kan nooit een sluitende oplossing zijn voor het ongeziene, ondankbare en uitputtende werk van de zorg voor verwanten, burens, vreemdelingen, daar is het te veel voor en vaak ook te zeer persoonsgebonden.

dynamiek te zoeken in de mogelijke wisseling van posities. En de erkenning in dit alles van de eigen onvolkomenheid.⁴⁹²

4.5 Aspecten van zorg

In deze paragraaf gebruiken we de door Tronto onderscheiden en zo genoemde fasen van zorg als aanknopingspunten voor enkele theologische beschouwingen. We spreken, zoals eerder gezegd, liever van aspecten dan van fasen en nemen dan ook de vrijheid de volgorde aan te passen. In de zo beschreven aspecten van het zorgen zijn *transparanten* van Gods omgang met ons mensen zichtbaar.

4.5.1 Ontvangen en delen

Het eerste aspect dat hier aan de orde komt, is het ontvangen van zorg. In Tronto's oorspronkelijke opsomming van fasen in de zorg staat het als vierde vermeld, maar in een theologische visie op zorg gaat ontvangen voor geven, niet alleen in volgorde maar ook in belang. We oriënteren ons immers op Gods zorg en mensen zijn daarvan de ontvangers.

Wat we ontvangen, zorg, liefde, 'rechtvaardiging'

Maar hoe hebben we Gods zorg ontvangen? Zoals we eerder zagen, denken Frits de Lange en ook Annelies van Heijst in hun theologische bezinning op het zorgen in de eerste plaats aan de schepping. De gave van het leven roept een dankbaarheid tevoorschijn die ook anderen het leven gunt en ook helpt om jezelf niet te veronachtzamen. Ik geef omdat mij zoveel is gegeven. Ik laat anderen delen in de ontvangen overvloed. En ik ben ook zelf van waarde.

Een theologie die meer 'in het midden' begint en van daaruit de trinitarische belijdenis ontvouwt, heeft een ander uitgangspunt. Wat ontvangen is, is de bevrijding uit de slavernij en de omgang van JHWH met zijn volk, Gods menslievendheid, die naar christelijk belijden voor alle volken blijkt in Jezus Christus die onze naaste is geworden. De ontmoeting met die liefde is het primaire. Dat die God aan het begin staat, betekent meer dan dat er een oorsprong is van al het zijnde, namelijk *déze* oorsprong. En dat deze God aan het einde komen zal, is een belofte die gevuld is met diezelfde menselijke liefde.

In de klassieke dogmatische terminologie wordt dat duidelijker gemaakt met het begrip rechtvaardiging.⁴⁹³ Preciezer gezegd, 'rechtvaardiging van de goddeloze'. Dan klinkt ook meteen door dat dit ontvangen een ingrijpende gebeurtenis is omdat het ook de confrontatie is met onze eigen reddeloosheid en weerstand. God zet de verhoudingen recht, ook de verhouding tussen zichzelf en

⁴⁹² Linus Vanlaere en Roger Burggraave laten in *Gekkenwerk. Kleine ondeugden voor zorgdragers* zien dat ook niet-volmaakte mensen goede zorgverleners kunnen zijn. Juist onze ondeugden (antipathie, luiheid, middelmatigheid, hypocrisie, woede, ongehoorzaamheid) kunnen deuren openen die voor perfectionistische werkers gesloten blijven. Die kleine ondeugden kunnen bij nader toezien verborgen deugden blijken (aanraakbaarheid, bedachtzaamheid, bescheidenheid, respect, aanklacht, vrijmoedigheid). Barths opvatting over wat hij de zonde noemt is evenwel radicaler: geen kleine ondeugden nu en dan, maar een kwaad in ons dat zichtbaar wordt als we met Gods goedheid in aanraking komen. Dat leidt echter niet tot verlamming maar het wordt een des te sterker motief het niet bij de eigen deugden te zoeken.

⁴⁹³ Een weergave van Breukelmans aandacht voor de grondwoorden *tsedaqah* en *misjpat* resp. *èmèt* en *chèsèd* geeft Wouter Klouwen, "Gerechtigd om te dienen", in *Bijbelse theologie in praktijk*, red. Rinse Reeling Brouwer, Wim Kloppenburg, e.a., *Om het levende Woord* (Utrecht, 2012), 61–68. Rechtvaardiging is niet alleen een declaratie van vergeving maar ook daad van bevrijding en van zorgzaamheid. God is liefde en in die liefde past deze partijdigheid. Rechtvaardiging heeft dus de Bijbels-theologische achtergrond van Gods gerechtigheid die erop uit is recht te doen aan mensen van wie het recht is ontnomen: de erkenning van anderen, het recht op vrijheid, het bestaansrecht. Gods gerechtigheid is voor wie gebukt gaat onder geweld rechtsherstel, tot recht helpen komen.

mensen. God verklaart ons zondaars rechtvaardig waar we ons tegen zijn liefde en tegen elkaar gekeerd hebben, God draagt in Jezus Christus zelf de afwijzing van mensen om een nieuwe relatie te scheppen. Dat is wat we van godswege ontvangen. Geloof is je aan die liefdevolle zorg van God toevertrouwen, de geschonken gerechtigheid aanvaarden.

De zelfrechtvaardiging die de wetgeleerde in het gesprek met Jezus tot zijn vraag naar de naaste brengt, kan worden gelezen als een eenvoudige verduidelijking van zijn kwestie. Maar ook hier kunnen we in de woorden van Lucas een diepere laag bespeuren en het lezen als een poging het te stellen zonder de afhankelijkheid van de ander, concreet: van Gods geschonken gerechtigheid. Het vervolg, de gelijkenis en de vraag van Jezus, is dan ook te lezen als de uitnodiging daar anders in te gaan staan.

Ontvankelijkheid is geen gegeven

In de zorg is het essentieel dat er een terugkoppeling is tussen ontvangers en gevers van zorg. Goede zorg kan pas werken als er ontvankelijkheid is, als de zorgontvanger er werkelijk mee geholpen is. Alleen door respons van de zorgontvanger kan worden vastgesteld of de zorg wel werkelijk zinvol is.⁴⁹⁴ Ontvankelijkheid is echter geen gegeven vooraf. Deze moet keer op keer gecreëerd, uitgelokt, gestimuleerd worden. De patiënt die eten weigert uit treurigheid of zelfverwaarlozing, zal telkens uitgedaagd en genodigd moeten worden. Dan past het niet dat er iets wordt opgedrongen maar ook niet dat het eten wordt neergezet met een vriendelijk 'Eet lekker' zonder het organiseren van een vorm van menselijke tafelgemeenschap. Voor deze menselijke kwaliteit in de zorg komt zorgethiek op in het besef dat er voor wie zorg behoeft soms enorme drempels zijn (je laten wassen, 'regie' kwijt zijn, je verslaving onder ogen zien).

In de zorgpraktijk zien we dat gebeuren in de zorg voor zorgmijders, en voor mensen met ziekten die aantoonbaar het gevolg zijn van eigen keuzen. Zorg die geduldig, gedurig, gastvrij is, ook als er geen of alleen tijdelijk waarneembare voortgang is. Er is ook ruimte om buiten de kaders van de morele zuiverheid te gaan, bijvoorbeeld door programma's van spuitenruil of kwaliteitscontrole op mogelijk schadelijke middelen. Zulke zorg is een getuigenis van de onopgeefbare waarde van iedere mens en verwijzing naar een liefde die alle verstand te boven gaat.

Vanuit het perspectief van de ontvanger van zorg zegt dit hoe kostbaar mijn kwetsbare, gekwetste of bedreigde bestaan is, ook al zie ik dat zelf niet meer zo. Keer op keer word ik uitgenodigd, niet met de dwang en drang van de weldoener, maar met de oprechte aandacht van iemand die mij verwelkomt en mijn vertrouwen wekt. Pijnlijk genoeg staat juist deze zorg onder druk in een zorgsysteem waar efficiency hoogste waarde is en waar alle handelingen in principe profijtelijk moeten zijn.

Dat onvermoeibare zoeken naar de aanvaarding van de geboden zorg van binnenuit gebeurt ook in de Bijbel. We denken aan de woestijnverhalen, over een volk dat terugverlangt naar de geïdealiseerde slavernij in Egypte. Het verbond is een initiatief van Godswege maar hemel en aarde worden bewogen om het zover te krijgen dat het een verbond van twee is. Ook in de boeken van de profeten is de omgang van deze God met zijn volk in alle hevigheid gaande. De verhoopde respons is een leven in dankbaarheid, een 'offer van de lippen', een loflied. We denken aan de geschriften in de Bijbel die dat menselijke antwoord bevatten, in alle kleuren van hoop, hulpgeroep, eerbied, levenswijsheid en schoonheid.

⁴⁹⁴ Tronto verwerpt overigens de term reciprociteit en gebruikt responsiviteit en aandacht, Joan C. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* (New York and London: Routledge, 1993), 108; 134–36. Een theologische parallel is te vinden in Miskottes kritische gebruik van de term correlatie in zijn studie van de Joodse godsdienstfilosofie.

Delen wat ontvangen is

Dat wat ontvangen is, vraagt erom met anderen gedeeld te worden en zo doorgegeven.⁴⁹⁵ Het is niet voor niets dat een van de sacramenten in de christelijke traditie een maaltijd is. In het Avondmaal, de 'maaltijd van de Heer' wordt de gemeenschap tussen mensen gesticht en gevierd als een gemeenschap met Christus. Zijn zelfgave is de gave die mensen delen in dankbaarheid en verwachting: zijn dood gedenken totdat Hij komt. Die gave is brood dat leven geeft, wijn die vrolijk maakt, en een voorproef van Gods komende rijk en van de vrede en gerechtigheid die dat rijk kenmerken. Anders dan de doop die eenmalig is, wordt het Avondmaal regelmatig gevierd. Door dit gedenken en verwachten wordt de band steeds vernieuwd en beleefd.

Theologie ziet ethiek ontstaan in het verlengde van Gods handelen aan ons. In de woorden van Jezus in het Johannesevangelie: *hina agapate allèlous kathoos ègapèsa humas* (Johannes 15,12). We weten wat ontferming is omdat we het meegemaakt hebben. In termen van de gelijkenis van de Samaritaan: we zijn zelf langs de kant van de weg gevonden. Die daad van barmhartigheid is de grond voor wat ons te doen staat, wat ons te doen gegeven is.

Voor de zorg onderstreept dit alles de meerwaarde van de zorgethiek boven de klassieke medische ethiek. De medische ethiek gaat uit van het perspectief van de zorgverlener. De theologische invalshoek suggereert te beginnen bij een besef van ontvangen hebben. Een eerste woord gaat vooraf aan onze woorden, een begenadiging. Als ethiek niet bij de zorgverlener als zodanig begint maar bij iemand die zelf zorg ontvangt, opent dat de ogen voor de nood van de ander op een nieuwe manier. Niet uit een eigen onaangetaste positie maar in een deelgenootschap.⁴⁹⁶ Solidariteit is dan niet de keuze om je te verbinden met een ander die er minder goed voorstaat, maar een gedeelde ervaring en een gemeenschappelijk besluit om een weg te zoeken in (en uit) de misère. Het is niet bij voorbaat gegeven wie wie te hulp komt. Wie als hulpverlener meende te beginnen ontdekt wat zij of hij aan hulp ontvangt, wie hulp nodig meende te hebben ontdekt wat zij of hij te bieden heeft.⁴⁹⁷ Op die ontdekking bedacht zijn, daarop vooruitlopen, daarvoor open staan is een grondhouding die zowel zorgverleners als zorgontvangers kan veranderen.⁴⁹⁸ Beiden verlenen dus zorg.

4.5.2 Opmerkzaam zijn

In de zorgethiek van Tronto is de eerste fase van de zorgcyclus 'zorg hebben om'. Wie zorgt is ermee begonnen leed op te merken, geraakt te zijn, aandacht te hebben voor wie in welke zin dan ook in nood is, lijdt, hulp behoeft. Zonder die aandacht blijft ook professionele zorg onder de maat. Tegelijk is de kwantitatieve druk op zorgverleners in onze samenleving zo hoog dat juist de aandacht voor de persoon, en dus de kwaliteit van de zorg, vaak tekortkomt. En zorgverleners ervaren dat ze afstompen. In de coronacrisis is dat schrijnend duidelijk geworden aan de IC-verpleegkundigen die opgebrand hun werk hebben verlaten, maar dat patroon was ook al eerder zichtbaar.

⁴⁹⁵ Ik hoorde ooit een uitspraak die aan William Booth werd toegeschreven: "Liefde is een gave die groeit naarmate ze wordt gedeeld".

⁴⁹⁶ We zagen al hoe Annelies van Heijst haar eigen ervaring als patiënt en als mantelzorgster als bron voor haar reflectie op de zorg gebruikt. Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 21, 47, 50.

⁴⁹⁷ Frits de Lange spreekt van een dans van vertrouwen in Lange, *In andermans handen. Over flow en grenzen in de zorg*, 59.

⁴⁹⁸ Beate Giebner pleit er in haar proefschrift voor hieraan in de artsopleiding aandacht te besteden: Beate J.C. Giebner, *Gedeelde ruimte: De ontvankelijkheid van zorgverleners in patiëntencontacten (diss. UvA)* (Delft: Eburon, 2015), 200v. In de psychiatrie is de bijdrage van ervaringsdeskundigen aan de zorg van belang. Ook allerlei patiëntenorganisaties maken duidelijk dat er niet alleen van ontvangen maar ook van geven sprake kan zijn. Des te pijnlijker is het dat de medisch-technologische en farmaceutische industrie pogingen doet die stem voor zich te laten spreken.

Ontferming

In het verhaal van de roeping van Mozes bij de uittocht uit Egypte⁴⁹⁹ wordt verteld dat de Ene opmerkt dat zijn volk in Egypte lijdt. De klacht van de Hebreeën dringt door tot in de hoge hemel, en de Ene daalt af.

Dat element van opmerkzaamheid is ook in de psalmen van groot belang: dat God oren heeft en ogen. Het gebed doet daar een beroep op: hoor mijn gebed, zie mijn nood, Ene, ontferm u. Psalm 113 bezingt deze God die hoog zit en diep ziet. Christologie is de bezinning op Gods menswording, deelname aan het bestaan dat als 'vlees' getypeerd wordt, niet het ideale mens-zijn maar de reële levenservaring met ziekte, angst, schuld en dood. In de pneumatologie wordt nagedacht over de Geest die het kreunen van de hele creatuur stem geeft en die zo voorgaat in het gebed van de gelovigen en ons verlangen wekt en voedt.

We hebben in de parabel van de barmhartige Samaritaan gezien hoe daarin opmerkzaamheid een belangrijke rol speelt. De drie voorbijgangers van de man die langs de weg ligt, 'zien' hem, maar alleen die ene wordt door wat hij ziet zo geraakt dat hij niet voorbijgaat. Op het beslissende moment onderbreekt de 'met ontferming bewogen' Samaritaan zijn reis om hulp te bieden. De naaste ben je als je ziet wat anderen liever niet zien, hoort wat anderen liever niet horen. Barmhartigheid is handelen op basis van dat ongemak, die storing. Ontferming is, negatief geformuleerd, je een storing laten welgevallen, je niet afsluiten van de nood van een ander. Positief: je in het gevaar begeven door met inzet van wat jij te bieden hebt, de nood zo goed mogelijk te lenigen, de ander die op sterven na dood is, kans van leven te geven.⁵⁰⁰ Opmerkzaamheid kost nogal wat.

Verder is ons uit de lezing van de gelijkenis bijgebleven dat, waar ontferming – bewogen worden, je laten raken – de eerste stap is en het zorgzaam handelen volgt – competent, met toewijding en met inzet van tijd en geld, dat geheel te typeren is als 'barmhartigheid doen'. Zulke daden scheppen nieuwe verhoudingen, nodigen uit tot wederzijdsheid.

Niet dat mensen het *niet* opbrengen of het *niet* volhouden, is bijzonder. Het bijzondere is dat het gebeurt, dat mensen deze opmerkzaamheid tonen en ernaar handelen. Daarin weerspiegelt zich Gods mensenliefde.

Weldaad

Gods ontferming blijkt in daden, zoals in Exodus 3. Na de zinnen over het opmerken van de nood ("JHWH sprak: Gezien heb ik, gezien de vernedering van mijn volk dat in Egypte is, en gehoord heb ik hun luid schreeuwen voor hun drijvers en ik weet hun lijden") volgt:

Afgedaald ben ik

om te redden mijn volk uit de hand van Egypte.⁵⁰¹

Vervolgens worden zowel de Spreker zelf ("Ik zal het opwaarts voeren uit dit land naar een goed en wijd land", vers 8b) als de geroepene, Mozes ("Ga dan nu ik stuur jou naar Farao, leid mijn volk, de kinderen van Israël uit Egypte weg", vers 10) genoemd als degene die deze bevrijding gaat uitvoeren. Op de beslissing van de Ene om af te dalen volgt Mozes' roeping, en wat deze vervolgens doet als gezondene gebeurt niet zonder de tegenwoordigheid van de Ene. Wie ben ik, vraagt Mozes, dat ik dat zal doen? "Omdat ik zal zijn met jou" (vers 11v). Hier blijkt hoe nauw 'aandacht', 'zorgen dat' en daadwerkelijk 'zorgen' in het Bijbelse verhaal verbonden zijn.

⁴⁹⁹ Exodus 3, m.n. vers 7-12

⁵⁰⁰ Heijst, *Ontferming voor dummies : zorgverhoudingen in een religieus verleden en een pluriform heden. Rede uitgesproken door Prof. dr. Annelies van Heijst.*

⁵⁰¹ Exodus 3,7-8a in de vertaling van Oosterhuis en Van Heusden, *En dit zijn de namen. Het boek Exodus vertaald en van aantekeningen voorzien door Huub Oosterhuis en Alex van Heusden.*

4.5.3 Gave

Hoe ziet dat er dan in concreto uit? In de fasering van Tronto volgt na 'zorg hebben om' de stap dat iemand de verantwoordelijkheid op zich neemt om zorg te organiseren, te 'zorgen dat'. Daarbij wijst Van Heijst erop dat dit aspect en degenen die hierin optreden vaak overgewaardeerd worden ten opzichte van het feitelijk daadwerkelijke uitvoeren van zorg ('zorgen').⁵⁰² Maar dat neemt niet weg dat het onmisbaar is.

Bij dit 'zorgen dat' is te denken aan het stichten van een zorginstelling, het organiseren van een opleiding die zorg mogelijk maakt, maar ook het scheppen van de politieke, wettelijke, financiële en institutionele voorwaarden waaronder zorg kan gedijen. Op dit terrein van 'zorgen dat' vindt dus ook de strijd om de inrichting van de samenleving plaats, botsen de concepten van zorgzame, verantwoordelijke samenleving, participatie, solidariteit, ondernemerschap. En rijst de vraag naar gerechtigheid, in de klassieke medische ethiek het principe van de rechtvaardige verdeling, met name ook wereldwijd. Tronto's morele kernwoord hier is verantwoordelijkheid.

In de Bijbelse theologie opent dit thema het perspectief op institutionele vormen van Israëls geloof. De gave van de wet is levend water, de tent van de samenkomst is een draagbaar heiligdom in de woestijn. Later zijn het koningschap en de tempel met de priesters en de cultus de institutionele herinnering aan de bevrijding. Wet en profeten laten die herinnering in elke nieuwe situatie opnieuw kritisch als levende werkelijkheid gelden. Voor de geschriften van het Nieuwe Testament roept het de associatie op aan de reizen, de brieven, de taakverdeling binnen en tussen de gemeenten en het ontstaan van de evangeliën. Ze maakten het mogelijk de werkelijkheid van Jezus Christus te delen en te ervaren.

Al deze vormen, activiteiten en instituties hebben hun opdracht het volk, de gemeente, te betrekken en te bewaren bij het geheim van Gods toewending. Het middelste boek van de Torah is Leviticus en de centrale hoofdstukken daar gaan over het offer. De kern van het Evangelie is Jezus Christus die, zoals Johannes schrijft, zijn leven inzet voor de zijnen.

Jezelf als offergave

Christelijke theologie heeft haar hart in de persoon en het werk van Christus. Hij was Gods barmhartigheid in eigen persoon, Gods daadwerkelijke betrokkenheid. Hoe wordt Gods barmhartigheid, Gods ontferming, nu in de navolging van Jezus door mensen uitgedeeld en doorgegeven? Dat is de oorsprong van theologische ethiek. Zoals Paulus dat formuleert als hij 'met een beroep op Gods daden van barmhartigheid' zijn lezers oproept in dat spoor te leven en 'hun lichamen in te zetten als een heilige, levende offergave' (Rom 12,1). Dat kan, zegt Barth elders, geen poging zijn met gelijke munt terug te betalen. Dat zou handel zijn. Het gaat niet om een gelijkwaardig antwoord maar om dankbaarheid.⁵⁰³

Het is de beeldspraak van het offer die hier te denken geeft en die ook in de ethiek een belangrijke rol speelt. Inge van Nistelrooij heeft aangetoond dat zelfopoffering ten onrechte is beschouwd als opperste vernedering en zelfontkenning.⁵⁰⁴ Een gave is in zekere zin altijd ook een zelf-gave.

⁵⁰² Annelies van Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit* (Kampen: Klement, 2005), 74 waarbij ze verwijst naar het onderzoek voor haar studie *Liefdewerk*. Dat verschil in waardering werkt door in de marktwerking in de zorg waarbij de initiatiefnemers kapitaal en ideeën inbrengen en anderen het werk verrichten. De opbrengsten voor investeerders en zorgondernemers overtreffen die van zorgverleners gewoonlijk grotelijks.

⁵⁰³ Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik II/1 (1939)*, 4de ed. (Zollikon: Evangelischer Verlag, 1958), 245.

⁵⁰⁴ Nistelrooij, *Sacrifice. A care-ethical reappraisal of sacrifice and self-sacrifice [Ethics of Care Vol. 4]*, 251.

"Self-sacrifice in caring is a practice that is directed at an other, others, the self, the world, aiming at a 'higher good' in which the self simultaneously realizes the self's identity."

Beslissend is de relatie waarbinnen en ten behoeve waarvan iemand (iets van) zichzelf geeft. Dan kan zelfopoffering bevestiging zijn.

Het toonbeeld van die gave zijn het leven en de dood van Christus. Hij die zich niet vastklampte aan zijn goddelijke status maar zo ver ging dat van Hem werd gezegd: 'anderen kon hij redden, zichzelf redden kan hij niet'. Zijn solidariteit is geen zelfontkenning maar de zelfbevestiging van diegene die niet kwam om gediend te worden maar om te dienen.

Paulus' zin is nu te lezen als een oproep Gods daden van barmhartigheid als leidraad te nemen voor het eigen leven, dat zo een gave aan God wordt ten behoeve van anderen. Daarbij blijft gelden dat het een gave is die voortkomt uit het ontvangen hebben van Gods barmhartigheid. Wie zo leven, geven op hun beurt gestalte aan Gods ontferming en maken die dus erfahrbaar voor anderen. Dat is als verwijzing niet gegarandeerd effectief, maar wel als opdracht meegegeven. 'Geven omdat je hebt ontvangen', Van Heijsts formulering voor de motivatie van de religieuzen in de door haar onderzochte zorginstelling,⁵⁰⁵ is daarmee een doorgaande beweging.

Karikaturen

Een karikatuur van deze levenswijze is een vorm van zelfopoffering in relaties, waarmee anderen onder druk gezet worden tot gehoorzaamheid, dankbaarheid of liefde. Dan wordt de zelfgave een vorm van dwang, de basis voor een verwijt dat de relatie belast in plaats van bevestigt en de vrijheid van de ander inperkt in plaats van verruimt. De christelijke traditie heeft dat in haar moralistische uitwassen maar al te vaak gedaan. Gods barmhartigheid werd dan instrument tot normalisering of manipulatie van gelovigen. In de zorg is van zo'n karikatuur sprake als de inzet van sommige professionals – te denken valt aan bepaalde medische specialismen – tot buitensporige beloningen leidt. Hier past wellicht het aan Nietzsche toegeschreven aforisme: 'wie zichzelf vernedert, wil verhoogd worden', de machtsgreep van wat zich presenteert als zelfverloochening.

Een andere karikatuur is de zelfontkenning waartegen de zorgethiek mede op feministische gronden terecht heeft geprotesteerd.⁵⁰⁶ Dan is het 'offer' zelf afgedwongen in plaats van een antwoord op de ontvangen barmhartigheid. Dan komt de zelfwaardering die een vrucht is van de ontvangen genade, tekort. Als God mensen zoveel waard vindt, waarom zou een mens zichzelf dan als waardeloos beschouwen of als zodanig laten behandelen? In de zorg zien we deze karikatuur merkwaardig genoeg óók, namelijk daar waar de inzet van andere professionals –verpleeghulpen, thuiszorgmedewerkers en sommige verpleegkundigen – ondergewaardeerd wordt in zeggenschap en beloning. Of waar mensen zichzelf verwaarlozen in de vervulling van hun taken.

'Heiliging'

Daartegenover staat de evangelische belofte dat Gods barmhartigheid, en dus de vernedering en verhoging van Christus, ook in ons leven een gestalte kan krijgen. Dat maakt juist volharding mogelijk, een inzet zonder afhankelijkheid van succes.⁵⁰⁷ Compensatie in de zin van macht of geld kan gemist worden en de eis van zulke compensatie kan dus ook kritisch worden benaderd. Het laat ook het motief van de gave omwille van de ander des te meer uitkomen. Paulus noemt dit 'levende offer' op de aangehaalde plaats een *logikè latreia*, te vertalen als 'eredienst in de zin van het woord' (Naardense Bijbel) of als 'ware eredienst' (NBV21). De eerste vertaling laat in *logikè* de associatie met

⁵⁰⁵ Zie hierboven in paragraaf 4.2 waar ik o.a. verwees naar Heijst, "Zorgen voor mensen om de liefde Gods".

⁵⁰⁶ Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit* hoofdstuk VIII; Van Nistelrooij's dissertatie is te beschouwen als kritische nuancering hiervan.

⁵⁰⁷ Daarmee is een ander aspect aan de orde dan de zelf-realisatie waarover Van Nistelrooij spreekt, ook al ontleent ze aan de theologie als een van de motieven daarvoor het onderweg zijn naar een hoopvolle toekomst (trajectory, Crysdale) en zelfs utopie (Halkes). Nistelrooij, *Sacrifice. A care-ethical reappraisal of sacrifice and self-sacrifice [Ethics of Care Vol. 4]*, 91.94.

logos meeklinken, terugwijzend naar het Woord van God en dus Gods daden van barmhartigheid, de andere wellicht meer die met *logizomai*, 'toerekenen, beschouwen als', zoals Paulus dat in Romeinen 4 gebruikt. Hoe dan ook is daarmee het leven zelf gezien en benoemd als praktijk van geloof, als dienst aan God.⁵⁰⁸ Ethiek, en dus ook politiek, en liturgie zijn elkaars correlaat.

Een 'heilig' offer: heiliging is de wijze waarop in het leven deze navolging van Christus gestalte krijgt. Het is het werk van Gods Geest in een mensenleven, in alle betrekkelijkheid van wat wel en niet bereikt wordt. Als rechtvaardiging betekent dat zondaars rechtvaardig verklaard worden op grond van Gods genade, dan betekent heiliging dat menselijk-al-te-menselijk gedrag onder het bewind van de heilige Geest telkens weer georiënteerd wordt op Gods daden van barmhartigheid, op Christus, en van Godswege daarop wordt aangezien ('Gode welgevallig'). Zoals rechtvaardiging en gerechtigheid samenhangen, en dus in de politiek aanleiding zijn tot inzet en kritiek, zo hangt heiliging samen met een maatschappelijk handelen dat heelheid, in de zin van bescherming van wat kwetsbaar is en genezing van wat verwond is, koestert en bevordert. Hiervan in woord, daad en houding te getuigen is de dienst van wie al doende naastenliefde leert en doet. Een getuigenis, direct door wie zich van deze samenhang bewust is, indirect door hen voor wie dat nog verborgen is. Maar beide in de vrijheid en werkzaamheid van Gods Geest.⁵⁰⁹

4.5.4 Zorgen als professie

Waar verantwoordelijkheid wordt genomen, is nu de vraag wie die zorg uitvoert en hoe dat gebeurt. Tronto noemt bij 'zorg geven' de waarde competentie: degene die zorg verleent, moet dat deskundig, effectief en zorgvuldig doen en daartoe in staat gesteld worden. Hier gaat het maatschappelijk om de financiering en organisatie van goede zorg, om zorg die zinnig en zuinig verleend wordt, maar ook om adequate opleiding en arbeidsomstandigheden van wie in de zorg werkzaam zijn. Daar schort in onze samenleving veel aan.⁵¹⁰ Wereldwijd staan zorg- en hulpverleners bloot aan allerlei gevaren waaronder directe bedreiging, uitputting en overbelasting.⁵¹¹ Hiervoor zagen we al dat verantwoordelijkheid en daadwerkelijke activiteit alleen tot schade van beide uit elkaar gehaald kunnen worden. Een arbeidsdeling in deze zin is maatschappelijk

⁵⁰⁸ Oepke Noordmans, "Liturgie [1939]", in *Verzamelde Werken deel VI De kerk en het leven*, red. J.H. Sonderer (Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1986), 105: "Het wezen van de eredienst, voor zover daarvan sprake kan zijn, moet worden bepaald in verband met de verhouding tussen offer en liturgie. Men kan deze betrekking echter niet vinden binnen het kader van de godsdiensttoefening. Integendeel; beide, offer en liturgie, gaan in betekenis en strekking verre boven en buiten de cultus uit. Deze laatste is zelf de resultante geweest van Christus' eeuwige offerande en Paulus' tijdspannende liturgische dienst op de wereldakker." Deze kern werkt Noordmans voor het begrip liturgie dan uit op p 120–25. "Het komt er (...) op aan ervoor te waken, dat het woord [liturgie] niet die exclusief cultische betekenis krijgt, waardoor de evangelieprediking tot een mysterie zou worden omgeschapen. Het omgekeerde behoort het geval te zijn. Het wijder verband waarin de eredienst staat, de eschatologische achtergrond allereerst, maar dan ook die van de zending en van de ontwikkeling der dingen in deze zondige wereld – dat alles moet verhinderen dat liturgie weer wordt tot een heel speciaal, technisch ingestudeerd bewegen van priesterlijke figuren in een afgesloten ruimte." (120)

⁵⁰⁹ Dat zorginstellingen traditioneel vaak naar heiligen genoemd werden (bv. Elisabeth van Thüringen en haar armenzorg) kan hier een herinnering aan zijn. Van meer belang nog is de erkenning van al het werk dat er in dat zorgen gebeurt als gestalte van dit werk van de heilige Geest.

⁵¹⁰ Voorbeelden: verpleegkundigen die geen huis in de (stedelijke) omgeving van hun werk kunnen betalen, die afhaken omdat de werkdruk te groot is waardoor de werkdruk voor de wie blijven nog groter wordt, verpleegkundigen die uit armere delen van de wereld worden aangetrokken waardoor elders een vacuüm ontstaat, overbelasting van een groot deel van wie in de thuiszorg werkzaam zijn, etc. etc.

⁵¹¹ Dagelijks te volgen op de website van de Johns Hopkins Bloomberg School of Public Health, <https://globalhealthnow.org>

onontkoombaar maar mag niet leiden tot overwaardering van het een en onderwaardering van het ander. Dat geldt ook voor de zeggenschap over en de organisatie van de zorg. Waar de werkers alleen als uitvoerders gelden van door anderen bedachte en gecontroleerde activiteiten, daar gaat de ziel van de zorg teloor, en komt ook de deskundigheid in het gedrang.⁵¹²

Barth omschrijft het liefhebben van de naaste in woord, daad en houding. Zo kan de dynamiek van de zorg voor de ander voortgang vinden: wat mij is geschonken en wordt geschonken, daarvan leg ik getuigenis af in wat ik zeg en doe en hoe ik mij opstel. Of dat voor de ander overtuigend is als verwijzing naar de zorg die ik van godswege heb ontvangen en die ook voor de ander bestemd is, is niet mijn zaak. Mijn zaak is zo helder mogelijk gestalte te geven aan de ontferming, de liefde die ik ontvang en heb ontvangen.

Intrigerend is dat de door Jezus vertelde gelijkenis van de Samaritaan in het kader staat van een gesprek over het dubbele gebod van de *liefde*, maar dat het verhaal zelf toonbeeld is van iemand die *verantwoordelijkheid* neemt. Kennelijk hebben in dat krachtenveld liefde en verantwoordelijkheid nemen met elkaar van doen, en dus ook met de zorg dat er daadwerkelijk iets gebeurt. Dan komt ook professie in beeld, de manier waarop we die verantwoordelijkheid vormgeven.

Professie, 'roeping'

Kan naastenliefde dan wel *professionele* zorgverlening zijn, kan 'menslievende zorg' *Professional Loving Care* zijn?⁵¹³

Wie professionaliteit loskoppelt van betrokkenheid of motivatie miskent het morele tegood dat in de professie gestalte krijgt ('normatieve professionaliteit', Kunneman). Omgekeerd is de vraag gerechtvaardigd of zorgen als beroep met het begrip liefde volledig gedekt is. Wanneer liefde romantisch wordt opgevat, zou zorg al snel grensoverschrijdend of volstrekt uitputtend worden. Professionaliteit is begrensd. En anderzijds omvat professionaliteit meer dan alleen de zorgrelatie zelf (bijv. vakbekwaamheid, samenwerking, bevoegdheid). Van daaruit moet in het nadenken over zorg een element van rechtvaardigheid een rol spelen. Liefde is in 'menslievende zorg' en in 'naastenliefde' een zakelijk begrip dat van doen heeft met het goede zoeken voor de ander en daaraan het mogelijke bijdragen. En de bedoelde rechtvaardigheid is geen verdeling zonder aanzien des persoons maar het rechtzetten waar mensen ontkend, gekleineerd of vergeten worden, beter gezegd waar mensen anderen ontkennen, kleineren of vergeten.

Wolterstorff heeft duidelijk gemaakt dat in zorg de erkenning van de ander als ander onmisbaar is en dat impliceert recht doen aan de ander en haar belangen (dus niet alleen *benevolence* maar ook *due respect*). Het uiteenleggen van een liefdes- en een gerechtigheidsethiek is niet behulpzaam voor een goede visie op zorg.⁵¹⁴

Er is Barth veel aan gelegen om in de omgang met anderen geen wet op te leggen maar evangelie te delen, dus vrijheid te bevorderen. Liefde is vrijheid om de ander vrijheid te schenken (Miskotte).⁵¹⁵

⁵¹² Zie voor de theologische achtergrond van deze opmerking de slotlinea van de vorige (sub)paragraaf: het werk van de Geest.

⁵¹³ Dat laatste is immers de titel van de Engelse versie van Van Heijsts *Menslievende zorg*. We denken aan Illichs opvatting, dat liefde niet institutionaliseerbaar is (zie 5.2.1).

⁵¹⁴ Daniel Engster herneemt deze tweedeling die Gilligan ooit hanteerde om het care-perspectief te kunnen inbrengen en pleit voor meerdere benaderingen die elkaar kunnen aanvullen, afhankelijk van de context. Het risico van een soort tweerijkenleer van privé en politiek is daarmee levensgroot aanwezig. Hij handhaaft zo een 'boundary' die Tronto juist wilde overschrijden, ook al benadrukt hij het belang van een 'care ethics of justice' ten opzichte van de gangbare 'liberal ethics of justice'. Hoe dan ook, in beide gevallen speelt ook bij hem gerechtigheid een rol en voor de zorg ziet hij meer in de eerste dan in de tweede. Engster, "Care and Justice".

⁵¹⁵ Miskotte, *Bijbels ABC*, 85. "Ze is in wezen immers vrijheid om voor een ander te leven, om ook hem de vrijheid te geven en te hergeven van zijn eigen aanzijn."

Dat betekent voor de zorg meer nadruk op de uitnodiging en uitdaging aan de hulpontvanger en minder op normalisering of binding. Zorg die achteloos een grote hoeveelheid schaduwarbeid (Achterhuis) veroorzaakt, is geen goede zorg omdat die het leven beheerst in plaats van bevordert.⁵¹⁶

Het woord *professie* als aanduiding van deskundige beroepspraktijk is een gelukkige formulering. Immers, *professie* verwijst in oorsprong naar belijden, een beslissing zich te binden aan wat groter is dan het zelf. Iets dergelijks klinkt mee in het woord *beroep*, waarin zelfs nog het uit de traditie bekende woord *roeping* herkenbaar is. In het licht van Barths uitleg van de naastenliefde krijgt zorg of hulp geven en ontvangen het karakter van een verwijzing. De zorgmedewerker kan gezien worden als een verwijzing, een gestalte van Gods barmhartigheid.⁵¹⁷ Dat dit zo ontvangen en ervaren kan worden, hoeft echter ondanks deze terminologie van belijden en roeping niet iets te zeggen over het geloof van de bedoelde zorgverlener. De zorgverlener handelt op grond van eigen motivatie. De heilige Geest waait waarheen ze wil.⁵¹⁸

4.5.5 Samen zorgen, presentie en politiek

In een latere bewerking van haar fasenmodel voegde Tronto 'samen zorgen' toe. Immers, de vier genoemde aspecten zouden de indruk kunnen wekken dat zorgen een individuele zaak is, iets tussen een hulpverlener en een hulpontvanger, waarbij de samenleving alleen als context relevant zou zijn. Maar het zorgen is in haar visie een maatschappelijke werkelijkheid op zich en de samenleving waarbinnen zorg verleend wordt, maakt die mogelijk of verhindert die. Voor goede zorg zijn die machtsverhoudingen relevant.

De waarde van solidariteit die Tronto aanwijst, typeert een samenleving of een groep daarbinnen die zorgen als gezamenlijke actie organiseert. Het is een waarde waaraan niet alleen de zorgsector maar ook allerlei andere maatschappelijke arrangementen gemeten kunnen worden.

Presentie

Dat bewustzijn van de maatschappelijke werkelijkheid vergt bij zorgverleners de grondhouding van presentie (Baart) in de zin van niet louter resultaatgericht en niet louter gehoorzaamend aan een eerder opgesteld protocol, maar met openheid (oog, hart, hand) de maatschappelijke werkelijkheid van ziekte, armoede, achterstelling, mislukking, schulden tegemoet treden en daarin deelgenoot en bondgenoot willen zijn.

In de christelijke ethiek spreken we dan van de werking van de heilige Geest die mensen samenbrengt in een gemeenschap die God looft. Die lof krijgt gestalte in allerlei dienst, onderling en maatschappelijk, in liturgie en diaconie.

Het kernwoord presentie benadrukt het participeren in de situatie van leed en nood, ook wanneer oplossingen niet voorhanden zijn. De aanwezigheid van iemand die ziet wat je doormaakt, kan op

⁵¹⁶ Hans Achterhuis ontleende deze term aan Illich; ze benoemden er die arbeid mee die noodzakelijk is voor de betaalde loonarbeid maar maatschappelijk achter de coulissen bleef, zoals huishoudelijk werk en vrijwilligerswerk. Hans Achterhuis, *Arbeid, een eigenaardig medicijn* (Baarn: Ambo, 1984), 140v; 290–93. De vaak onbeschaamde wijze waarop de tijd van patiënten gebruikt wordt om de efficiency in de zorg te optimaliseren is niet hetzelfde maar daarmee wel te vergelijken. Denk aan de 'werkweek' van veel ouderen die keer op keer voor controle naar een ziekenhuis ontboden worden zonder dat er met hun agenda of vervoersmogelijkheden gerekend wordt: de efficiency van de zorginstelling is altijd leidend.

⁵¹⁷ Zo spreekt Erik Borgman over zorgprofessionals in een interview: Renske Oldenboom en Tiemo Meijlink, "Voorbij de zelfmarginalisering. Interview met Erik Borgman", in *De kunst van het pastoraat in een seculiere en pluralistische context*, red. Dick van Kampen, Tiemo Meijlink, en Elise Woertman (Gorinchem: Narratio, 2008), 45–56. Hier zou ook het woord sacramenteel gebruikt kunnen worden.

⁵¹⁸ We spreken over inspiratie. Daarmee worden de eigen motieven van mensen niet geannexeerd maar erkend en dankbaar in het licht gezien van Gods barmhartigheid.

zichzelf troostend zijn en moed geven. Zoals God die ons kent, Gods oor en oog. Die presentie is een aanwezigheid waarbij nog open staat wat er te doen is. Meer dan een doelgericht interventieplan, hoezeer ook in overleg bepaald (het 'shared decision making process' in de medische zorg), is het een jezelf in de waagschaal van de ontmoeting stellen, in de hoop dat daar, in de diepte, een mogelijk perspectief zal blijken te zijn. De vernedering en verhoging van de Mensenzoon waarvan we al eerder zeiden dat die gestalte kan krijgen in ons leven, is hier het referentiepunt. De theologie spreekt dan over wat 'boven alle denken' is, over tekenen van Gods rijk dat komt, over de orde van dat koningschap dat de bestaande verhoudingen verandert.

Zulke zorg is een eigenaardige aanwezigheid in de samenleving. Wat aan het oog onttrokken is omdat het niet slaagt, pijnlijk is of beschamend, kan in de intimiteit van de ontmoeting gedeeld worden. Hoe verschillend hulpgever en hulpontvanger ook waren, ze bevinden zich nu in dezelfde werkelijkheid die er niet zou moeten zijn maar er wel degelijk is. Ze zien samen uit naar het ondenkbare, en zo dragen ze samen bij aan volharding, delen ze de hoop op opstanding.⁵¹⁹ Deze blik op de maatschappij signaleert wat niet telt, wat verdrongen is of verwijderd wordt, wat niet 'wij' is, niet zuiver, niet inpasbaar in voorgegeven categorieën. Dat relativiseert gebruikelijke idealen en illusies, versterkt de vragen bij de geldende macht en gewoonte en geeft moed veranderingen te wagen en het onoplosbare uit te houden.

De door Baart geïntroduceerde term roept theologisch veel associaties op. De Godsnaam die aanwezigheid belooft, de incarnatie van het Woord, de inwoning van de Geest, de verschijning van de Opgestane in het midden van de gemeente, de verwachte komst van de Mensenzoon in glorie – al deze elementen zijn vormen van presentie, vol geheimenis en vol belofte. In de Bijbelse theologie ligt de nadruk eerder op 'komen' dan op 'zijn'. Dat past echter bij het begrip presentie zoals Baart dat heeft gemunt, want het is een gericht 'aanwezig zijn bij' en niet een in zichzelf rustend 'zijn'. Zo kan de presentiebenadering Tronto's begrip solidariteit invullen en met de theologie verbinden.

Samenleving en gemeente

Tronto bedoelt met 'samen zorgen' ook een visie op de samenleving zelf, dus meer dan alleen een handvat voor hulpverlening. Een solidaire samenleving is er een waarin mensen in hun afhankelijkheid en zelfstandigheid erkend en aangesproken worden. Daarin heerst niet het individualisme en geldt een andere opvatting van rechtvaardigheid dan in het liberale denken van het sociaal contract. Zonder vertrouwen bestaat zo'n maatschappij niet. Naast solidariteit noemt Tronto vertrouwen dan ook als onmisbare waarde – een waarde die in onze tijd onder druk staat. Vertrouwen is geen gegeven maar wel een vereiste.

Tronto presenteert de 'care' benadering als alternatief voor het heersende neoliberalisme, met een andere visie niet alleen op zorg maar op de grondwaarden van de samenleving.⁵²⁰ Dat alternatief vergt echter politieke strategie en de verschillende fasen van haar model zijn dan ook te interpreteren als politieke aanbevelingen (erkenning van maatschappelijke achterstelling, verantwoordelijkheid nemen en actie ondernemen om die te veranderen, steeds lettend op de respons en participatie van alle betrokkenen).

Maar wie is het die dit – in onze huidige samenleving – onderneemt? Vosman kritiseerde, zoals we eerder zagen, het 'wij' van Tronto's basisdefinitie. Hij stelt de vraag naar het subject van de verandering. Is die te zoeken bij de welwillendheid van een kritische groep of bij de slachtoffers in de samenleving, de overlevers? Een andere vraag is of dit alles niet tot uitputting moet leiden omdat er

⁵¹⁹ Martin Walton over de zaligsprekingen als opening van een ander perspectief in de omgang met wat een mens meemaakt in Walton, *Wederwaardigheden & methoden. Zaligsprekingen als zoekrichtingen in seizoenen van ziekte, zinvragen & zorg*.

⁵²⁰ Tronto, "There is an alternative: homines curans and the limits of neoliberalism".

weinig oog is voor wat mislukt, voor de hardnekkigheid van onrechtvaardige structuren, de omkoopbaarheid van mensen en de betrekkelijkheid van goede bedoelingen, ook van de onze.

Theologisch komt hier de ecclesiologie in beeld, enerzijds als praktijk van een gemeenschappelijk leven en anderzijds als de wijze waarop de gemeente invloed uitoefent in de samenleving. Een doelgerichte strategie valt daarbij vanuit de theologische ethiek niet te verwachten. Daarin klinkt te veel de gedachte door aan het boeken van resultaat. De kerk getuigt in woord en daad van Gods rijk dat hier en daar oplicht maar dat van buiten komt. Wat de theologische ethiek kan doen, is overwegingen geven voor kerkelijke presentie in de samenleving. Die zal naar de aard van de kerk bestaan uit aandacht voor wie gemarginaliseerd, genegeerd of weggewerkt worden, zoals de Heer van de kerk dat zelf ook heeft ondergaan, een aandacht die Hij zelf in alles heeft gepraktiseerd. De kerk is in zijn navolging een gemeenschap van marginalen en, omgekeerd, zijn elementen van de kerk te vinden bij wie in de samenleving buitengesloten worden.

Dat leidt allereerst tot kerkelijke zelfkritiek, want de geschiedenis en de praktijk van de kerken is bezaaid met momenten waarop nu juist de heersende opinie of macht werd gevolgd en het ongemak van de tegenstem of het niet-passende werd afgeschud. Het leidt ook tot nieuw perspectief op de marginaliteit van de kerk zelf. Hoezeer ook als verlies van relevantie ervaren, is die ook een kans een van machtsposities onafhankelijke blik te ontwikkelen en een onafhankelijke stem te laten horen in maatschappelijke discussies.⁵²¹

Het is daarnaast ook een kritische vraag in de samenleving, die in andere omstandigheden telkens opnieuw gesteld moet worden. Die vraag brengt de kerk op steeds nieuwe manieren in bondgenootschappen met mensen en groepen die buiten de hoofdstroom zijn geraakt of worden geduwd, of ze daartegen nu protesteren of zich gelaten laten wegdrücken.

“De samenleving heeft recht op gemeente”, zei Ter Schegget,⁵²² ook al vraagt de samenleving daar zelf niet om. De kerkelijke presentie zal duidelijk moeten maken dat de samenleving daarmee wordt verrijkt en verder geholpen, en wel precies in haar bestaan als gemeenschap. Dat vergt van de kerk zowel beslistheid als bescheidenheid, in haar eigen gestalte en in haar inbreng in maatschappelijk debat. Beide zijn publiek, openbaar, en staan open voor uitwisseling en kritiek. De kerk moet beslist zijn waar het de keuze betreft voor barmhartigheid, bescheiden als het gaat om de eigen positie en vooral de eigen prestatie in dezen.

4.6 Metgezellen en hun onderscheid

Waar staan we nu? We hebben in dit hoofdstuk theologisch doorgedacht op de thema's die zorgethici hebben aangedragen en op de vragen die daardoor werden opgeroepen. Zo heeft ook in de aanpak van onze studie de ontmoeting met een naaste als geschenk geleid tot een verheldering van de eigen positie en identiteit. De metgezellen blijken ook in hun onderlinge herkenbaarheid werkelijk eigen invalshoeken en grondwoorden te hebben.

In de theologie zijn we gestuit op de verwijzing naar Jezus Christus, de naaste als hulp van godswege en uitdaging, als openbaring, op de zorg als afspiegeling van Gods zorgen, op de klassieke termen rechtvaardiging, heiliging en roeping.

⁵²¹ Inspirerend vind ik de benadering van Georg Plasger, “Einladende Ethik. Zu einem neuen evangelischen Paradigma in einer pluralen Gesellschaft”. Die kerkelijke bijdrage kan zinvol zijn, ook als die niet de meerderheid kan overtuigen. “Mehrheitsfähigkeit ist nicht das letzte Kriterium für das kirchliche Zeugnis, sondern die Frage nach dem rechten Zeugnis” (155). Eerder in het artikel liet hij al blijken dat de kerk in zulke gesprekken niet alleen getuigt maar ook zelf nieuwe ontdekkingen doet.

⁵²² Hij beriep zich hiervoor op Ernst Bloch. Schegget, “Liefde en gerechtigheid (afscheidscollege)”, 31v.

Daarmee is een stap gezet die van belang is om te komen tot de beantwoording van de hoofdvraag van onze studie, namelijk wat het inzicht in de naaste zoals Barth dat presenteert, betekent voor een visie op zorgen. We hebben meer aspecten van de theologie kunnen verkennen die reliëf geven aan de gelezen paragraaf van de *KD*. Daarmee kunnen we de beoogde visie vanuit de theologie verder ontwikkelen.

In het volgende hoofdstuk bezien we vanuit de theologie het zorgen als praktijk en als maatschappelijke structuur en de zorgethiek die zich daarmee bezighoudt. De andere zijde van de ontmoeting kan dan gestalte krijgen, waarin de ontvanger wellicht ook geveer kan zijn.

Hoofdstuk 5 Theologie van de zorg

Elementen voor een theologische visie op zorg en zorgen

DIE NAAR MENSELIJKE GEWOONTE

Die naar menselijke gewoonte
met een eigen naam genoemd werd
toen hij in een ver verleden
werd geboren, ver van hier

die genoemd werd: Jesjoe, Jezus
zoon van Jozef, zoon van David
zoon van Jesse, zoon van Juda
zoon van Jakob, zoon van Abram
zoon van Adam, zoon van mensen

die ook zoon van God genoemd wordt,
heiland, visioen van vrede
licht der wereld, weg ten leven
levend brood en ware wijnstok

die, geliefd en onbegrepen,
werd bewaard in taal en teken
als een eeuwenoud geheim
als een wachtwoord doorgegeven
als een vreemd vertrouwd verhaal

die een naam in mijn geheugen
die de stem van mijn geweten
die mijn waarheid is geworden:
hem gedenk ik hier en noem ik,
als een dode die niet dood is
als een levende geliefde

die gekozen heeft te leven
voor de armsten van de armen
helpman, reisgenoot en broeder
van de allerminste mensen

die, ten dage dat hij rondging
door de dorpen van zijn landstreek,
mensen aantrok en bezielde,
hen verzoende met elkaar
die niet steil en ongenaakbaar
niet hooghartig, als een heerser,
maar in knechtsgestalte leefde

die zijn leven voor zijn vrienden
prijs gaf, door een vriend verraden,
die, getergd tot op het kruis,
voor zijn vijand heeft gebeden,
die, van God en mens verlaten,
is gestorven als een slaaf

die gestrooid is in de akker
als het kleinste van de zaden,
die daar wacht een lange winter
in de stilte van de dood,
die als graan geoogst zal worden
die als brood gedeeld wil worden
om in mensen mens te worden

die, verborgen in zijn God,
onze vrede is geworden,
onze ziel tot rust gekomen,
die ons groet vanuit zijn verte
die ons aankijkt van dichtbij
als een kind, een vriend, een ander

hem gedenk ik hier, hem noem ik
en beveel hem bij je aan
als je levende geliefde
als de mens die naast je is.

Huub Oosterhuis⁵²³

⁵²³ Oosterhuis, *Gezongen Liedboek. Verzamelde teksten*, 180 tafelgebed, op melodie van Bernard Huijbers onder meer opgenomen in de bundel *Liturgische Gezangen I* (Hilversum: Gooi en Sticht, 1979) 302vv.

5.1 Doel en opzet van dit hoofdstuk

In dit laatste hoofdstuk formuleren we ons perspectief op het gebied waar theologie en zorgethiek elkaar ontmoeten: zorgen als praktijk, de samenleving die zelf zorg draagt. In drie bewegingen benoemen we vanuit de theologie de geladen betekenis van de naaste: als de praxis van Jezus Christus, als de indirecte ontmoeting met Hem en als de kern van de drie theologische hoofdthema's verzoening, schepping en verlossing (5.2, 5.3 en 5.4). Vervolgens formuleren we de zorgvisie die hieruit voortvloeit in vier aspecten acceptatie, participatie, interactie en inspiratie: waar begint zorgen, hoe zijn we bij anderen betrokken, hoe gaan we daarin met elkaar om en wat houdt ons gaande? Dat doen we met het oog op de mensen in zorgrelaties (5.5) en met het oog op de zorgzaamheid van de samenleving (5.6).

5.2 Naastenliefde als praxis

Naastenliefde is de ons geboden praktijk van Christus, en dat is dubbel gezegd: ons geschonken en ons opgedragen. Naastenliefde staat vanouds centraal in de christelijke ethiek en is tegelijk een wel zeer bekende term in de publieke sfeer. Daarom loonde het de moeite het theologisch uit te diepen. In de zorgethiek klinkt het mee in het werk van Annelies van Heijst ('menslievende zorg', 'professional loving care'). Naastenliefde is geen amorf en zoetelijk begrip. Het is een oproep, een gebod, een uitdaging. In het spoor van de jonge Karl Barth willen we 'naaste' verstaan als iemand die stoort. Iemand die mij met mezelf confronteert. Iemand die voor mij een spiegel is of mij een spiegel voorhoudt. Iemand – of een groep – die 'ons' stoort. Buitenstanders, vreemdelingen die het ons-en-wij-gevoel ter discussie stellen. En ons zo naar Christus verwijzen. Maar wie is degene die dat doet, wie zijn het die dat doen?

5.2.1 Ricoeur over naaste en medemens

Naastenliefde doorbreekt de grens van privé en publiek. Ivan Illich benadrukte dat naastenliefde zich verzet tegen iedere vorm van institutionalisering. Zodra die liefde wordt ingebed in een organisatie wordt ze verraden. Alleen informele, kleine kernen kunnen de naastenliefde zuiver belichamen. Naastenliefde behoort dan tot een – telkens opnieuw vorm te geven – privésfeer.⁵²⁴ Daarentegen vindt Paul Ricoeur⁵²⁵ dat er een doordringing nodig is van twee aspecten van medemenselijkheid. Het ene is de ontmoeting met de bijzondere ander die mijn naaste is, een ontmoeting die niet te vangen is in sociologische begrippen. Dat benoemt hij als de diepgang van de liefde. Bij dat aspect hoort het woord naaste. Het andere aspect van medemenselijkheid is de samenleving waarin ik met anderen in een meer of minder georganiseerd verband verkeer. Dat noemt hij de uitgebreidheid van de liefde. Daar gebruikt hij het woord socius, de ander die, net als ik, deel uitmaakt van de samenleving, medeburger, medemens.

De opdracht is nu dat in beide relaties de liefde van God doorwerkt in ons handelen. Beide zijn gestalten van de liefde en beide worden bedreigd: enerzijds door de ontpersonlijking in de instituties, anderzijds door schijnheiligheid in de privésfeer. Het gaat Ricoeur erom die twee aspecten, maatschappelijk en persoonlijk, niet tegen elkaar uit te spelen maar beide te zien als

⁵²⁴ Besproken in Taylor, *A Secular Age*, 737–44. Vgl. ook Eric Gregory, "Enfleshment and the Time of Ethics. Illich and Taylor on the Parable of the Good Samaritan", in *Aspiring to Fullness in a Secular Age. Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor*, red. C.D. Colorado en J.D. Klassen (Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 2014), 217–39.

⁵²⁵ In zijn filosofisch-theologische meditatie uit 1954 naar aanleiding van de parabel van de Samaritaan (Lucas 10) en de profetie over de komst van de Mensenzoon (Mattheüs 25), "Medemens en naaste (oorspr. La relation à autrui. Le 'socius' et le prochain, in: Cahiers de la vie spirituelle, Paris 1954)". We zagen al (in 2.1.2) dat Marian Verkerk in de begintijd van de zorgethiek in Nederland zich op dit artikel oriënteerde.

doordrongen van de ene dialectiek van Gods rijk dat bezig is te komen. Zo werkt hij aan een theologie van de liefde die ook een theologie van de geschiedenis is.⁵²⁶

In de zoektocht naar wat of wie de naaste is in het licht van Jezus' gesprek met de wetgeleerde bespraken we al Barths kritiek op wat hij het realisme noemt. Daarbij zouden de instituties (gezin, volk, staat) – en daartegen protesteerde ook Illich – bepalen wie dat is, namelijk diegene die een claim op ons heeft op grond van het behoren tot eenzelfde maatschappelijke structuur die dan op Gods ordening van de schepping teruggevoerd wordt. Dat veronderstelt een scheppingsleer waarin vanaf het begin de verhoudingen vastliggen en waarbij die eenmaal gegeven werkelijkheid de verplichtingen met zich meebrengt. Ethiek is dan niet meer dan je conformeren aan dat gegevene, de ordeningen als afkomst, gezin, volk, natie, of aan wat daarmee is gegeven in de geschiedenis van bijvoorbeeld een volk of een cultuur. De afwijzing van deze benadering is in onze dagen uiterst relevant (identiteitspolitiek, nationalisme, racisme).

Het omgekeerde is vaak ontleend aan de gelijkenis van de Samaritaan: iedereen is onze naaste en wellicht degene die niet dichtbij ons staat het meest. Maar Barth wijst ook deze door hem zo genoemde idealistische opvatting van naaste af.⁵²⁷ Barths afwijzing van deze invulling van het begrip naaste kunnen we – afgezien van zijn verdere theologische en filosofische bedoeling met deze terminologie⁵²⁸ – plaatsen als een waarschuwing tegen overladen verplichtingen waarmee mensen zichzelf kwellen door zich een messiaanse norm op te leggen. Mede om die reden benoemt Eric Gregory Barths ethiek van de naastenliefde als pastoraal.⁵²⁹

Beide benaderingen – 'idealisme' en 'realisme' – kunnen worden beschouwd als principes in de zin van vastleggend wat er gedaan moet worden in een positie buiten de concrete uitdaging van moment en situatie. In die zin schieten beide tekort waar de dynamiek van het gesprek van Jezus met de wetgeleerde een omkering, een storing, teweegbrengt. Ricoeur schrijft naar aanleiding van de gelijkenis van de Samaritaan: "Er bestaat dus geen *sociologie* van de naaste; de wetenschap van de naaste wordt onmiddellijk doorkruist door een *praxis* van de naaste; men heeft geen naaste, maar ik maak mij tot iemands naaste".⁵³⁰

Waar Ricoeur nu echter de christologie in zijn essay pas expliciet ter sprake brengt in zijn bezinning op Mattheüs 25, de tweede schrifttekst die hij bespreekt en die hij de profetie noemt,⁵³¹ herkent Barth ook in de parabel van de Samaritaan het handelen van Jezus Christus. Dat leidt dan niet meteen tot een opdracht, maar is primair een bevestiging van de werkzaamheid van diens liefde, die ons ook in ons zelfbeeld en onze ethische motivatie stoort. De praxis van de naaste is de praxis van Jezus Christus. Ik ben zelf iemand aan wie barmhartigheid bewezen moest worden. Ik ben

⁵²⁶ In die zin is zijn bedoeling analoog aan die van Joan Tronto waar het gaat om het overschrijden van de grens tussen het persoonlijke en het institutionele. Zie hierboven in het hoofdstuk over de zorgethiek. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, 10. Tronto wordt wel gerekend tot de tweede generatie in de ontwikkeling van de zorgethiek, toen de politieke aspecten centraal kwamen te staan.

⁵²⁷ Dat sluit aan bij Annelies van Heijst die erop wijst dat je wel 'iets' met iemand moet hebben om je tot zorg geroepen te voelen. Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 309–14. Waarbij ze niet uit is op beperking tot verwanten, integendeel. Verantwoordelijkheid is gelokaliseerd maar kan zich daarom ook uitstrekken tot de keuze voor een beroep in de zorg.

⁵²⁸ Karl Barth, "Schicksal und Idee in der Theologie, 1929", in *Gesamtausgabe / Karl Barth. III, Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930*, red. Hermann Schmidt (Zürich: Theologischer Verlag, 1994), 354–402.

⁵²⁹ Gregory, "The Gospel within the Commandment. Barth on the Parable of the Good Samaritan".

⁵³⁰ Paul Ricoeur, "Medemens en naaste (oorspr. La relation à autrui. Le 'socius' et le prochain, in: Cahiers de la vie spirituelle, Paris 1954)", in *Politiek en geloof. Essays van Paul Ricoeur*, red. Ad Peperzak (Utrecht: Ambo n.v., 1968), 19 (mijn cursivering).

⁵³¹ Mt 25,31-46: het oordeel van de Mensenzoon; de Mensenzoon zegt verborgen aanwezig te zijn geweest in de gestalte van de 'minsten'.

afhankelijker dan ik waar wilde hebben. Het is die storing in mijn zelfbewustzijn die een nieuwe kijk op mezelf mogelijk maakt en me vervolgens uitnodigt in dat besef het mijne te doen.

5.2.2 De mens die naast je is

De naaste is voor ons een spiegel, houdt ons een spiegel voor, zo lezen we bij Barth. De naaste is een directe of indirecte verwijzing naar Jezus Christus. Hij is het die ons, in de persoon van onze naaste, tastbaar ontmoet. Is dat echter niet een al te massieve stelling? Ik meen van niet. Het is de bevestiging van wat openbaring betekent: dat wat er gebeurt in de incarnatie, het Woord, en hoe dat doorwerkt door de werkzaamheid van de heilige Geest.

Ook Barth ziet wel het onderscheid tussen naaste en medemens waarvan Ricoeur spreekt. Maar bij hem is de naaste de *mogelijkheid* van de medemens. De open kant van iedere ontmoeting is dat daarin Gods openbaring ons kan aanspreken. Gods spreken bereikt ons – zo legde Barth uit – in de drie gestalten van het Woord, de verkondiging, die uitgaat van de woorden van profeten en apostelen, die zelf aangeraakt zijn door Gods spreken. Maar de eerste en beslissende werkelijkheid van Gods woord is daarin dat laatstgenoemde, Gods spreken, Gods Woord, Jezus Christus zelf, het geheimenis van zijn menswording, zijn solidariteit met zondige mensen, zijn overgeleverd zijn in hun macht, en in dat alles zijn actieve gehoorzaamheid aan Gods bedoeling. Daarmee is ons mens-zijn eens en voorgoed veranderd. Ieder mens heeft deze ene als haar of zijn broer.

Sindsdien kan iedere ontmoeting ons aan Hem doen denken: aan zijn hulp en aan zijn hulpeloosheid.⁵³² Degene die we ontmoeten, een medemens die onze naaste kan blijken te zijn, is in die zin de spiegel waarin we Jezus Christus zien en waarin we onszelf zien. We staan voor de uitnodiging en de uitdaging voor ieder ander ook die naaste te zijn.

5.3 Waar we onze naaste kunnen ontmoeten

Hoe is die tegenwoordigheid van Jezus Christus dan te denken? Wat zegt dit over de *zijnswijze* van de Opgestane? De synoptici hebben verschillende sporen aangeduid. 'Ik ben met jullie tot aan de voleinding van de wereldtijd', is Jezus' toezegging bij zijn afscheid van zijn leerlingen aan het slot van Mattheüs. Jezus zelf is het die verborgen aanwezig is bij de apostelen.⁵³³ Lucas vertelt echter ook van de gave van de Geest. Het is de heilige Geest die de leerlingen van Jezus inspireert en hun te binnen brengt wat Hij betekent voor hen en voor wie het maar hoort.⁵³⁴

In die tweezijdigheid van Jezus Christus en de Geest past § 18 van Barths *Kirchliche Dogmatik*. Immers, in het kader van de pneumatologie, de leer van de heilige Geest, wijst hij op de gestalte van Christus die de weg van de zijnen kruist. Dat Jezus Christus onze naaste is geworden, dat vertelt het Evangelie: het Woord is vlees geworden. Of en dat Hij vandaag ons na komt in degene die wij ontmoeten, dat is aan God de Geest. Zo komt volgens deze paragraaf van de *KD* de openbaring van God ons in ons dagelijks leven tegemoet.

⁵³² Waarbij Barth onderscheid maakt tussen de verkondiging en deze indirecte verwijzing. Dat vermindert het belang van deze opening in de openbaringsleer m.i. echter niet.

⁵³³ Waarbij zowel de besproken passage Mattheüs 25,41-46 mee kan klinken – in de 'minsten' is Hij het die gezien of genegeerd wordt - als Jezus' uitspraak in datzelfde evangelie (26,11): "de armen hebben jullie altijd bij je, mij hebben jullie echter niet altijd." Daar zijn de armen – als contrast ten tonele gevoerd door wie de liefdevolle aandacht van een ongenoemde vrouw voor Jezus verspilling vonden - indirect zijn representanten. Christus' verborgen aanwezigheid is telkens zo concreet te verwachten.

⁵³⁴ Lucas 24,49; Handelingen 2,4.11b.14-36.38. Het Johannes-evangelie vertelt van de Opgestane die de Geest op zijn leerlingen ademt (20,22), aan hen verschijnt (20,11-18, 19-29; 21,1-23) maar ook tot hen spreekt als hij niet meer in hun midden is (16,4): in de gestalte van het evangelie zelf (20,30v;21,24v). Hij verschijnt indirect, in de samenkomst van de gemeente en in de onderlinge liefde van de leerlingen.

Welke van al onze ontmoetingen is dan een ontmoeting met Jezus Christus? Op die vraag geeft Barth uiteraard geen antwoord. Hij verwijst wel naar de profeten en apostelen in de Schrift, naar 'broeders en zusters' in de kerk, die allen op eigen wijze kunnen en zullen getuigen van Gods barmhartigheid. Maar hij wil het daartoe niet beperken. Je weet niet van tevoren wie zich aandient als je naaste, als broeder of zuster. Daarom is openheid voor nieuwe ontmoetingen de uitdaging waarvoor deze openbaringsleer ons stelt. Dat maakt het aangaan van een contact – niet het minst in de zorg – tot een spannende en veelbelovende gebeurtenis. En het weerspreekt het gewone wij-zij-denken in de samenleving, dat zulke ontmoetingen en contacten belast met vooroordeel en angst.⁵³⁵ Het tekent verzet aan tegen het rubriceren en categoriseren van anderen, tegen de reductie van een mens tot een geval.

Deze visie op de mogelijke ontmoeting met Jezus Christus in de naaste is van fundamentele aard. Mens-zijn is in verbinding staan met het mens-zijn van Jezus Christus. We zijn nooit zonder Hem. Mens-zijn is telkens de kans lopen Hem te ontmoeten die ons tegemoetgekomen is. Dat kan een extra dimensie geven aan het inzicht van wat er tussen mensen gebeurt, in momenten, daden en gebaren van zorg, in professionele en persoonlijke relaties. Dit geldt dan ook in het grotere verband van de maatschappelijke organisatie van het zorgen: wat is er in dit contact ervaren of gemist aan menselijkheid en menslievendheid, wat maakt in deze samenleving, binnen deze institutie, zulke open ontmoetingen mogelijk en wat bedreigt ze? Wie zo heeft leren kijken, ziet meer. Ook de meest alledaagse ervaringen zijn met Hem verbonden en kunnen daarom aan Hem doen denken. Dat kan belangrijke veranderingen op gang brengen.

Om dit punt concreter te maken staan we kort stil bij enkele voorbeelden. Ze zijn juist in hun willekeurigheid een uitnodiging tot een andere blik, een prikkeling van de morele en theologische fantasie. We kunnen drie soorten ervaringen met een naaste onderscheiden, namelijk één waarin iemand iets schenkt, één waarin iemand iets vraagt en één waarin de uitdaging klinkt een ander tot naaste te zijn. In zulke ontmoetingen – persoonlijk, maatschappelijk – kan het geloof Jezus Christus herkennen.

5.3.1 De naaste is iemand die iets schenkt

Iemand ontvangt vergeving.⁵³⁶ De arts had ten opzichte van een patiënt – hoe goed ze deze ook had onderzocht, hoe zorgvuldig ook behandeld – iets over het hoofd gezien dat akelig uitpakte voor de patiënt in kwestie. Het zat haar dwars. Ze ging kort daarna naar de patiënt en besprak haar misser. Deze liet enerzijds weten het erg moeilijk te hebben gevonden maar tegelijk zei hij dat iedereen een fout kan maken, en dat dit zijn vertrouwen in de arts niet in de weg stond. De arts was dankbaar. Ze vond het ontroerend dat ze door hem ook als niet-perfecte hulpverlener werd geaccepteerd. Deze eenvoudige ervaring is te beschouwen als een geschenk van de patiënt aan de hulpverlener. Zo kan hun geschiedenis verder.

⁵³⁵ Volgens Daniel Engster ligt hier ook zelfs een vraag aan de zorgethiek. "Any theory that aims to promote the care of others must not only avoid the well-recognized problem within care ethics of parochialism (usually understood as a narrow outlook focused on a local area) but also find a way to encourage people to cross the moral boundary between "us" and "them" (a stronger and deeper distinction that reappears in various guises). In challenging the dominance of Kantian moral theory, care ethicists have once again opened up questions about the moral capacities of individuals to care for strangers (however defined). How people can be prodded to expand their circles of care to include individuals from what they consider to be out-groups remains an important question that care theorists have yet to address adequately." 'Moral Boundaries, Still' in Timothy Kaufman-Osborn e.a., "Symposium Review: 25th Anniversary of Moral Boundaries by Joan Tronto", *Politics & Gender* 14, nr. 4 (2018), <https://doi.org/10.1017/S1743923X18000417>.

⁵³⁶ Een fragment uit een terugblik van een arts door haar aan mij verteld in zomer 2021 en met haar instemming opgenomen.

De rode draad in dit verhaal is het geschenk van vertrouwen, dat niet op prestatie berust, en dat de relatie vernieuwt, waarbinnen het vertrouwen op het spel was komen te staan. Het ontvangen daarvan is een ingrijpende leerervaring, Zo schenkt Jezus – denk aan Zacheüs⁵³⁷ – mensen door zijn bezoek een nieuw bestaan.

Een alternatief voor wraak?

In de Waarheid-en-verzoeningscommissies na de omwenteling in Zuid-Afrika en in de daarop geïnspireerde processen in andere landen wordt het verleden van onrecht en geweld concreet benoemd. Daarbij kunnen slachtoffers hun boosheid en pijn, en daders hun schuld verwoorden en onder ogen zien en mogelijk berouw tonen. Het onthullen en onder ogen zien van de waarheid kan de loden last die op de overlevenden ligt, draaglijker maken. Het woord verzoening wordt hier dus niet misbruikt voor een goedkoop 'zand erover'. Soms kunnen mensen elkaar voor het eerst in de ogen kijken.⁵³⁸

5.3.2 De naaste is iemand die iets vraagt

Iemand krijgt een dringende vraag.⁵³⁹ Ik hoor het verhaal van een boer die om lichamelijke redenen op 45-jarige leeftijd eigenlijk niet meer in staat is zijn werk op de boerderij te doen. Hij is niet alleen zeer aangeslagen, hij is ook in zijn eer aangetast. Daar past het dan ook niet bij zich te melden als arbeidsongeschikt om in aanmerking te kunnen komen voor een uitkering. Daarom wil hij koste wat het kost blijven doorgaan als boer. Zijn huisarts bezweert hem dat hij er beter aan doet te stoppen. Deze komt keer op keer om het aan de orde te stellen, hem te vragen werkelijk anders naar zichzelf te gaan kijken en anders te gaan handelen, en blijft aandringen. Uiteindelijk besluit de boer inderdaad zich terug te trekken. Na een periode van verwerking wijdt hij zijn verdere leven aan vrijwilligerswerk waaraan hij een ander soort erkenning ontleent. Deze arts vroeg iets aan zijn patiënt, en toen die uiteindelijk gehoor gaf aan de oproep opende zich voor hem een nieuwe toekomst.

De rode draad hier is de extra inzet die nodig is om een verandering tot stand te brengen. Hier was de vraag niet gebaseerd op de eigen behoefte van de vrager, maar ook dat kan natuurlijk het geval zijn.⁵⁴⁰ Hoe dan ook was het voor degene aan wie de vraag gesteld werd een grote beslissing om erop in te gaan. Zo vraagt Jezus – denk aan zijn prediking in Galilea in het spoor van Johannes de Doper⁵⁴¹ – om ommekeer naar een nieuw begin.

Klimaatrechtvaardigheid?

In de wereldwijde discussie over de opwarming van de aarde komt meer en meer het begrip klimaatrechtvaardigheid aan de oppervlakte. De vraag is nu of het bovenstaande ook geldt ten aanzien van het vraagstuk van klimaatrechtvaardigheid. -De landen en werelddelen die het minst hebben bijgedragen aan de uitstoot van CO₂ hebben het eerste en het meeste te lijden van de

⁵³⁷ Lucas 19,1-10

⁵³⁸ Hoe kwetsbaar dit proces ook is; in Zuid-Afrika verdwenen veel documenten van leger en politie die anders in de rechtszaal tot veroordelingen hadden moeten leiden, en dat gebeurde ook nog tijdens de werkperiode van de TRC. En of de openheid van de daders hier een geschenk genoemd kan worden – er was uitzicht op amnestie voor wie wilde getuigen – is ook de vraag. Het echte geschenk was de bereidheid van slachtoffers om hun ervaringen te delen, en zo het geleden onrecht publiek te maken, en dat in een context waarin de daders aanwezig waren.

⁵³⁹ Een geschiedenis van vijftig jaar geleden mij door een betrokkene verteld in oktober 2022 en met haar instemming opgenomen.

⁵⁴⁰ Zoals in de parabel in Lucas 18,1-8 over de weduwe die haar recht opeist.

⁵⁴¹ Marcus 1,14v

effecten (overstromingen, droogte, migratie om milieuredenen). Hun eis aan de rijkere delen van de wereld is een mogelijkheid tot ommekeer.

5.3.3 De naaste is iemand die uitdaagt tot verandering

Iemand daagt uit tot verandering.⁵⁴² Een Nederlandse arts werd ernstig ziek. Als patiënt kwam ze tot de ontdekking dat ze op basis van haar opleiding en werkervaring eigenlijk onvoldoende zicht had op wat ziekte is en met je doet. Ze herstelde maar bleef op dit punt doorwerken. Ze kwam tot een nieuwe definitie van gezondheid. Niet zoals die van de WHO, waarin gezondheid een limietbegrip is en alle terreinen van het leven omvat, maar een opvatting waarin gezondheid van doen heeft met de wijze waarop iemand omgaat met de beperkingen die het leven haar of hem oplegt. Dat brengt een ander soort hulpverlening met zich mee, die samen met de patiënt op zoek gaat naar factoren die haar of zijn leven kunnen bevorderen.

Rode draad hier is dat deze arts niet alleen een nieuw denken en doen op gang bracht dat nu in de zorg met haar concept van 'positieve gezondheid' een belangrijke rol speelt, maar feitelijk zelf ook iets essentieels ondernam met de beperking die zij in haar eigen leven had meegemaakt. Zo werd ze een uitdaging voor anderen om haar en haar ontdekking te volgen en te onderzoeken of er anders met ziekte en gezondheid omgegaan kan worden. Mij doet dit in een bepaald opzicht denken aan de roeping van Paulus op de weg naar Damascus: iemand loopt vast maar komt daardoor op een ander spoor en wordt daardoor voor anderen van grote waarde.⁵⁴³

Leerervaringen?

Of er van de geschiedenis geleerd wordt, is een al te algemene vraag. Feit is wel dat de omgang met het oorlogsverleden in Duitsland – minstens in publieke sferen – heeft geleid tot gevoeligheid voor antisemitisme en in het algemeen discriminatie en een grote voorzichtigheid waar het gaat om de machtsverhoudingen binnen Europa (zozeer dat het omgekeerde nu geldt en de andere landen aandringen op meer leiderschap). En ook al was er reden om enkele ontwikkelingen van kort na de oorlog met scepsis te bezien (herbewapening), toch heeft die verwerking in elk geval gedurende meerdere decennia binnen en buiten Duitsland geholpen bij het bestrijden van militarisme en racisme. De ervaring en het gewicht van de schuld van vorige generaties kan dus als een uitdaging werken. Het is nog te vroeg om te zeggen of de verwerking van het Nederlandse slavernijverleden een vergelijkbare leerervaring zal opleveren.⁵⁴⁴

5.4 De naaste als kern van de theologie

5.4.1 De weldaad van de naaste: over verzoening

Barth ontleende zijn opvatting over de 'oorspronkelijke en eigenlijke' gestalte van de naaste als degene die Gods barmhartigheid voor ons vertegenwoordigt,⁵⁴⁵ aan de bezinning op het verhaal van Lucas 10,25vv. Het is zinnig om hier nog een keer naar terug te keren om de Bijbels-theologische lijn van deze 'barmhartigheid' enigszins te preciseren.

⁵⁴² Dit is het verhaal van Machteld Huber, de initiator van het concept positieve gezondheid. Machteld Huber e.a., "How should we define health?", *BMJ (Online)* 343, nr. 7817 (2011): 235–37, <https://doi.org/10.1136/bmj.d4163>.

⁵⁴³ Handelingen 9,1-6; Galaten 1,13-17

⁵⁴⁴ Hoopgevend waren de inbreng van o.a. Sylvana Simons en sommige reacties daarop in het debat hierover in de Tweede Kamer begin 2023.

⁵⁴⁵ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/2 (1938)*, 5de ed. (Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1960), 459, 474.

Het Hebreeuwse *chèsed* dat doorklinkt in het nieuwtestamentische *eleos* is vaak vertaald met barmhartigheid. Zo leest Barth het ook in de gelijkenis. Dat werd wel opgevat als verbondstrouw, loyaliteit of, zoals Deurloo zegt, solidariteit.⁵⁴⁶ Overal waar God geprezen wordt als de Barmhartige zou dat aan de orde zijn: God heeft het verbond gesloten en is loyaal aan die relatie. Er is echter op goede gronden een ander accent mogelijk: dan is *chèsed* juist dat gedrag dat binnen een relatie het evenwicht verbreekt, meer doet dan het verwachte.⁵⁴⁷ En dat met het oog op een verdieping van die relatie. De vertaling weldaad of weldadigheid past daar beter bij. Dat komt uiteraard niet in mindering van de solidariteit en de erkenning van het belang van de verbintenis. Het rekent echter met de mogelijkheid dat die verbintenis er zo nog niet was en nog tot stand zal kunnen komen, of dat die verbintenis een grotere mate van betrokkenheid kan krijgen.

Een goed voorbeeld levert het verhaal van Rachab die de hebreeuwse spionnen verbergt in Jericho.⁵⁴⁸ Zij beschrijft haar daad als *chèsed* en legt de spionnen voor dat ze hoopt dat deze daad van haar hen ertoe zal brengen haar, haar moeder, vader, broers, zusters en wie bij hen horen⁵⁴⁹ te sparen, als het komt tot de verovering van Jericho – die zij zelf voorziet. Ook die daad die ze verwacht noemt zij *chèsed*, net als de spionnen als die haar vraag met een eed beantwoorden. De weldaad wordt om niet gedaan, en is een levensgroot risico. Maar het is tegelijk een oproep aan degene aan wie die weldaad bewezen wordt, zelf overeenkomstig te handelen. De verbintenis wordt door *chèsed* gevestigd en zal met *chèsed-we-èmet* (weldadigheid en trouw, een refreinwoord in de Bijbel⁵⁵⁰) gestand worden gedaan. 'Ik geef opdat jij geeft', *do ut des*, zeker, maar dit geheel vanwege het inzicht van Rachab in de God van Israël die zijn volk het geschenk van het land zal geven. In dat nieuwe verband is er ook voor Rachab, haar vader, moeder, broers en zusters en al de hunnen een plaats, 'tot op de dag van vandaag'. Zo is haar daad te verstaan als een beroep op en uiteindelijk participatie in de relatie van JHWH met Israël. Zij handelt in ontzag en in vertrouwen, onder de koepel van Gods verbond.

Lezen we met die achtergrond de dialoog tussen Jezus en de wetgeleerde, dan scheidt de Samaritaan die, in de woorden van de geleerde, *eleos* doet niet alleen een nieuwe realiteit, maar hij nodigt met zijn weldaad ook uit tot een verandering in de gespannen relatie tussen joden en Samaritanen. Hij handelt al in verbondenheid zoals die tussen naasten in de zin van volksgenoten bestaat, en scheidt die daardoor. Dat geldt om te beginnen tegenover de overvallen reiziger die hij heeft geholpen (het is niet gezegd, maar ook niet uitgesloten dat deze twee elkaar nog zouden terugzien). Maar het geldt ook voor de wetgeleerde zelf en met hem voor iedere hoorder van het verhaal.⁵⁵¹

In de lading die we in het verhaal signaleerden, waarin de Samaritaan ook trekken vertoont van de God die zich in Christus over de mens ontfermt, is deze weldaad tegelijk de uitnodiging tot een nieuwe verhouding tussen de wetgeleerde en Jezus, en in het algemeen tussen mensen en God.

Tussen Jezus en zijn gesprekspartner is dan de spanning van het Evangelie aan de orde: als Jezus voor hem de naaste is, wordt Hij dan wel liefgehad? Wordt zijn weldaad beantwoord? Zal de wetgeleerde Hem als zijn naaste erkennen en Hem navolgen? Of is Jezus de afgewezen naaste? Dat is een vraag

⁵⁴⁶ Deurloo, *Exodus en exil*, 108.

⁵⁴⁷ Zie terug in paragraaf 3.4.2. Dat overschrijdt dus het transactionele van *do ut des*.

⁵⁴⁸ Jozua 2,12-14; 6,17b.25.

⁵⁴⁹ Van belang is dat hier vanuit haar perspectief zowel haar moeder als haar zusters apart worden genoemd en een en ander niet opgaat in de verzamelterm 'huis van mijn vader'.

⁵⁵⁰ Vgl. ook de uitgebreide bespreking van Frans H. Breukelman, *Biblische Theologie II Debharim*, red. Wouter Klouwen en Pieter Walbeek, van, vol. 1 (Kampen, 1998), 179–200, die *chèsed* met Buber uitlegt als de uiting van trouw, *èmet*. Dat ziet dus met name op de *voortzetting* van de door een weldaad gestichte relatie (zie ook noot 6 op p 198). Breukelman wijst dan ook op de wederzijdsheid van *chèsed* (door hem in zijn Duitstalige studie met Buber als 'Huld' vertaald).

⁵⁵¹ Zo opent Lucas met dit verhaal een perspectief op een nieuwe verhouding tot de Samaritanen, zoals die ook meeklinkt in Handelingen 1,8. Mooi hoe Lucas dat Jezus' gesprekspartner laat inbrengen.

voor ieder die het verhaal leest. In de relatie tussen God en mens is de door Gods weldaad opgeroepen menselijke respons dank en eerbetoon.⁵⁵² Zo gelezen nodigt de parabel ons uit Gods genade met daden van dankbaarheid en lofprijzing te beantwoorden. Ook hier is dan de vraag aan ons of het werkelijk tot deze reactie komt.

De gelijkenis die Lucas vertelt, doet dus een aanbeveling. Het verhaal zegt dat mensen van godswege tot deze manier van doen worden uitgenodigd omdat God zo met hen omgaat. 'Ga en doe net zo'. Het liefhebben van anderen is de consequentie van het aangeraakt zijn door de liefde van die ene ander. Het besef geliefd te zijn motiveert.⁵⁵³

Gods ontferming schept een nieuwe relatie en zet mensen op het spoor van dankbaarheid en liefde. Ondankbaarheid en liefdeloosheid zijn – hoe werkelijk ook – niet goed denkbaar. Ze hebben hun tijd gehad. Toch is het zaak deze schaduw onder ogen te zien. Dat draagt bij aan het dringende karakter van de oproep 'doe net zo' en aan de kritische zin van het Evangelie.

Oosterhuis' tafelgebed doet aan het slot de aanbeveling Jezus te erkennen "als je levende geliefde".

5.4.2 De naaste van meet af aan: over schepping

In de zorgethiek hebben we meermalen gezien dat het motief tot zorgen of liefhebben gezocht wordt in dankbaarheid voor een ontvangen gave: die van het leven zelf. Theologisch wordt dan een beroep gedaan op het thema van de schepping: die verwoordt het gegeven-zijn van het menselijk leven.⁵⁵⁴

Als we nu echter uitgaan van de naaste als degene die voor ons Gods weldaad vertegenwoordigt, en zo een openbaring is van God, zou die motivatie tot liefhebben, tot zorgen, primair gezocht moeten worden in deze relatie zelf. "Ik geef omdat mij zo veel geschonken is" wordt dan "ik geef omdat mij – welbeschouwd – in deze ontmoeting zo veel geschonken wórdt". Je naaste ontmoeten betekent aan Jezus Christus herinnerd worden, aan zijn mens-zijn, in mislukking en glorie, en in die spiegel de mens zien zoals we van origine bedoeld zijn. Dat motiveert om jezelf en de ander niet te verwaarlozen en het geeft vertrouwen dat niet concurrentie en exploitatie, maar solidariteit en gaafheid de eigenlijke bestemming zijn van het mens-zijn en van de aarde.

Die ontmoeting – of althans de openheid daarvoor – kleurt dan, omgekeerd, ook wat er over schepping te zeggen is. Geloof in de schepping is in het algemeen gesproken veelal de dankbare erkenning van het leven of, nog breder, van alles wat er is, als een gave. Maar daarbij kan niet in het midden blijven wie de gever is. Wie gelooft dat de Vader van Jezus Christus de schepper is, belijdt dat de ene God die zich in Hem laat kennen, ook de grond is van het zijn, en dat daarom alles wat er is, van meet af aan is aangelegd op dit gebeuren.⁵⁵⁵ In de klassieke verwoording van Barth is het

⁵⁵² Zie bijvoorbeeld het refrein van Psalm 136.

⁵⁵³ "... er zit zo'n basis van geliefdheid in me dat ik dat ook veel gemakkelijker kan delen. Als je naar bezit kijkt als iets dat je hebt gekregen, dan wordt delen ook gemakkelijk", zegt medewerkster Tineke in de dagopvang van het Amsterdamse Wereldhuis op de vraag hoe ze dit werk volhoudt. Wytse Versteeg, "Ellende is niet één ding", *De Gids* 186, nr. 1 (2023): 53.

⁵⁵⁴ Zie terug in 2.2.3 en 2.3.4 over Van Heijst en De Lange. Voor de gave ook over Van Nistelrooij in 2.3.3. Andere mogelijke motivaties voor werken in de zorg zijn er ook: de contacten in het werk zelf, belang van het werk, veelzijdigheid, interesse, roeping, ontwikkelingsmogelijkheden en collegialiteit, zoals wervend geformuleerd op de sites van detacheringsbedrijven in de zorg als nl.indeed.com en www.tmi.nl (geraadpleegd 16 mei 2023).

⁵⁵⁵ Zoals Paulus' toespraak op de Areopagus uitloopt op de gestalte van Christus en diens opstanding, wat de aanvankelijke interesse in zijn 'scheppingstheologie' aanmerkelijk laat inzakken (Handelingen 17,16-34).

verbond de 'innerlijke grond' van de schepping en de schepping de 'uiterlijke grond' van het verbond.⁵⁵⁶

In het scheppingsverhaal wordt duidelijk dat scheppen zelf is op te vatten als daad van bevrijding, ruimte maken, speelruimte vrijmaken tegen de weerstand in, en het stichten van een relatie die deze vrijheid en de aarde behoedt.⁵⁵⁷ Dat er een ruimte is onder de hemel op de aarde, beveiligd tegen de wateren boven en onder, dat er dagen zijn en nachten, lichten aan de hemel om de feestdagen te kunnen markeren, planten en dieren, dat de oervloed niet heerst en de ontzagwekkende monsters, dat er werk is en rust, dat alles zijn beelden voor de bevrijdende daden van God die menselijk leven mogelijk maakt. Zo is deze God steeds doende, en daarom is schepping geen gegeven maar de activiteit van het geven zelf.

In de proloog van het evangelie van Johannes⁵⁵⁸ 'is' Jezus Christus Gods scheppende spreken in het begin. Hij is het om wie alles is begonnen, zijn komst is waar het God van meet af aan om gaat. Licht is Hij en leven voor de mensen. Het vervolg maakt echter duidelijk dat er sprake is van miskennis van de gave en de gever. Het woord vindt geen gehoor, mensen blijken het duister meer lief te hebben dan het licht. Dat het woord 'vlees' is geworden betekent niet minder dan participatie in die menselijke werkelijkheid die zich afkeert van de weldaad van Gods scheppen en van Gods verbond met Israël en alle volken. Schepping wordt dus ook hier niet beperkt gezien, als een daad die aan de oorsprong van alles staat. De Schepper is van meet af aan en dag aan dag 'met ons bezig' zoals Oosterhuis zegt,⁵⁵⁹ en die betrokkenheid wordt in Jezus Christus tastbaar.

Volgens het slot van die proloog⁵⁶⁰ onthult Jezus Christus wie God is. De weldaad van zijn menswording maakt duidelijk dat God niet de schepper van het begin is die de aarde en de mensen verder alleen uit de hoogte beoordeelt, maar de Betrokkene, die er alles voor over heeft om het 'goed, zeer goed' van het begin te laten gelden.

In zijn lied voor de epifaniëntijd "Omdat Hij niet ver wou zijn" bezingt Oosterhuis de ontmoeting met Jezus, in termen van de geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel "God van God, licht van licht". Hij wordt niet herkend, maar is ons 'rakelings nabij', Hij is aller mensen hoeder en aller mensen broeder.⁵⁶¹ Zo na is God ons geworden. Vanwege zijn deelnemen aan ons mens-zijn en zijn nabijheid is er de oproep elkaar "niets dan liefde schuldig" te zijn.⁵⁶²

5.4.3 De verwachting van de naaste: eschatologie

Barths benadering van de naaste als degene in wie je de openbaring van God kunt verwachten, is een intrigerende gedachte. Deze legt immers de verificatie van wat er over de naaste gezegd is, telkens in de toekomst.

In zijn *Bijbels ABC* besteedt Miskotte uitgebreid aandacht aan het Bijbelse grondwoord en de Bijbelse grondhouding van verwachting.⁵⁶³ Hij ziet in de door Gods woord-en-daad gewekte verwachting de

⁵⁵⁶ Zo de titels van de delen 2 en 3 van paragraaf 41 "schepping en verbond" in Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik III/1 (1945)* (Zürich: EVZ-Verlag, 1970), 103; 258.

⁵⁵⁷ Zo in de school van Breukelman bijvoorbeeld ook E.J. Beker en K.A. Deurloo, *Het begin in ons midden* (Baarn: Ten Have, 1977), 52. Hierbij sluit aan de wijze waarop Deuterocesaja het woord scheppen óók gebruikt als ruimte-scheppend handelen in de geschiedenis, waardoor de schepping van Israël bij de uittocht, de schepping van het begin en de toekomstverwachting bijeengehouden worden. Beker en Deurloo, 85–102 m.n. 90.93.95.

⁵⁵⁸ Johannes 1,1-18

⁵⁵⁹ Oosterhuis, *Gezongen Liedboek. Verzamelde teksten*, 25.

⁵⁶⁰ Johannes 1,18

⁵⁶¹ Oosterhuis, *Gezongen Liedboek. Verzamelde teksten*, 29.

⁵⁶² Romeinen 13,8-10 waar Paulus het gebod van de naastenliefde citeert.

⁵⁶³ Miskotte, *Bijbels ABC* hoofdstuk 11.

karacteristieke wijze van in de wereld zijn waarvan de Bijbelschrijvers getuigenis afleggen. Niet het bestaande is als zodanig heilig of gezaghebbend, maar het is de wereld die komt die tot handelen aanzet. Dat is nog iets anders dan de doelgerichtheid die in de werkelijkheid zou heersen (de teleologie in de filosofische traditie van Aristoteles) of die ons handelen zou moeten bepalen (de mens die voor zich een toekomst ontwerpt in de traditie van de Verlichting). Niet alles is oplosbaar, niet alles is in onze handen. Maar verwachting is blijven openstaan voor wat zich zou kunnen aandienen. Ze heeft een basis in opgedane ervaring of in een ontvangen belofte en zet aan tot vrijmoedig handelen, recht doen, vrede stichten. Verwachting wekt onrust, bevestigt de ontevredenheid met wat er is, en maakt het tegelijk mogelijk bij het niet-voltooide overeind en in beweging te blijven, je niet neer te leggen bij bestaand onrecht. Het laatste woord is nog niet gesproken.⁵⁶⁴

In zijn studie over het lyrisch werk van Henriëtte Roland Holst hoort Miskotte in haar socialistische 'messiaanse verlangen' een echo van de messiaanse verwachting die in Israël en in de kerk is gewekt. En niet alleen een echo, ook een getuigenis en een oproep die in de oorlogsjaren waarin Miskottes studie verscheen en al snel verboden werd, des te aangrijpender klinkt.⁵⁶⁵ Verwachting ziet het heden in het licht van de beloofde toekomst, waarin God alles en in allen zal zijn. Verwachting houdt het perspectief open, ook als er in de ervaring geen reden tot optimisme is. Het is een taai en moedig openhouden van de toekomst, op basis van een belofte.

De verwachting in de naaste een gestalte van Gods barmhartigheid te ontmoeten en de openheid daarvoor is nu te zien als een specimen van deze Bijbelse grondhouding in de concrete omgang tussen mensen. Daarbij is het beloofde en verwachte het alles omvattende van Gods koninkrijk maar daarom ook de tegenwoordigheid van de Messias, die het pad van de zijnen kruist. Dat is een tastbaar teken van die beloofde toekomst van Gods rijk. En het zet iedere ontmoeting in een nieuw licht. Ook die ontmoetingen waarin de ander niet als geschenk maar als last ervaren wordt, als spiegel van de Mensenzoon die verworpen wordt. Delen in die werkelijkheid is volhouden dat Gods goedheid te groot is 'voor het geluk alleen' en 'in alle nood door heel het leven heen' gaat.⁵⁶⁶ En zo ook zonder oplossing solidair zijn.

⁵⁶⁴ Schegget, *Het beroep op de stad der toekomst. Ethiek van de revolutie*, 139. "Twee dingen zijn de mens geboden: wachten (geduld) en haasten (ongeduld). Geen geduld dat berust in het bestaande, maar volharding, hypomonè, dat is: de hoop niet opgeven, omdat God God is." (vgl. ook p 84). Ter Scheggets bron is hierbij Karl Barth, *Ethik II Gesamtausgabe / Karl Barth. II, Akademische Werke 1928/29*, red. Dietrich Braun (Zürich: Theologischer Verlag, 1978), 382. „Das letzte Wort muß die *Hoffnung* sein. Konkret: das Warten und Eilen auf die Zukunft des Herrn.“ Daarbij baseerde Barth zich op zijn beurt behalve op 1 Petrus 3,12 op leven en werk van Christoph Blumhardt, zo annoteert uitgever Dietrich Braun.

⁵⁶⁵ K.H. Miskotte, "Messiaans verlangen (1927/1941)", in *Verzameld werk 12*, red. A.C. den Besten en J.F. de Vlieger, 1999, m.n. 188–91. "Welverstaan heb ik, om niet te vertwijfelen, reeds voor de dag van morgen en om op te staan tot de arbeid, de ganse kracht van het geloofsvertrouwen nodig. Het *verlangen* bevreugelt, maar de *verwachting* maakt ook *weerbaar*. (...) Om de kunst haar verwijzende (...) functie te hergeven was het de bestemming van een Nederlandse vrouw en een Nederlandse socialiste om als dichteres in de Nederlandse taal gedreven het messiaanse verlangen te vertolken (...). Anderen tot een getuigenis! Het verlangen zelf echter verwijst op zijn beurt naar de *verwachting*. (..) Het is bijna onmogelijk, neen, het is volkomen onmogelijk de verwachting vast te houden. Niettemin is het nóg onmogelijker haar werkelijk los te laten en prijs te geven. (...) [De kunst van Henriëtte Roland Holst [heeft] ons allen iets te zeggen. Zij toont de levensnoodwendige praxis van het hart het Rijk te verwachten en de geestelijke onvermijdelijkheid van een 'futuristische' kunst, tot een getuigenis tegen de boze droom van een heidens noodlotsgeloof."

⁵⁶⁶ Toespeling op het lied *Misericordia Domini I* "De aarde is vervuld van goedertierenheid" van Willem Barnard **Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.** (Zoetermeer, BV Liedboek, 2013) lied 650; Guillaume van der Graft, *Verzamelde Lieder* (Baarn: De Prom, 1986), 72.

Die verwachting daagt uit tot daden van menslievendheid. Ze houdt tegelijk ook een relativering in. De ontmoeting met de naaste in deze gekwalificeerde zin is niet af te dwingen. Ik kan me ervoor openstellen, ik kan er het mijne aan bijdragen maar of het gebeurt, is een zaak van genade, een geschenk. Zoals vriendschap een geschenk is.

In het visioen van het oordeel bij de komst van de Mensenzoon in heerlijkheid in Mattheüs 25,31-46 zijn zowel de gezegenden als de vervloekten verbaasd als ze horen dat ze in hun minste broeders en zusters de Mensenzoon hebben ontmoet. Wat uiteindelijk telt, is hun kennelijk niet religieus maar menselijk bepaalde, feitelijke handelen of het nalaten daarvan. Dat niet-weten staat in contrast met een ander eindtijvisioen (Luc 13,22-30). Daar bepleiten mensen hun toegang tot het feestmaal bij de gastheer door te zeggen: 'wij hebben toch met u gegeten en gedronken'. Echter, als 'werkers van onrecht' krijgen ze te horen dat ze niet gekend worden en dus niet welkom zijn en anderen, uit alle windstreken, wel.

Daarmee zijn wij als hoorders van deze verhalen gewaarschuwd en tegelijk op een voorsprong gezet: wij kunnen niet meer zeggen dat we dit niet weten. Wie Jezus' verkondiging heeft gehoord, weet waar Hij ondersteund of genegeerd kan worden. Maar ook dan geldt: niet die overtuiging dat Hij het is, is beslissend, het gaat om het daadwerkelijke recht doen. En er blijken anderen te zijn die spontaan en zonder deze kennis doen wat er te doen is. Voor christelijke morele hoogmoed is geen enkele aanleiding, wel voor openheid en participatie in zorgen en in het zoeken naar recht.

Met die boodschap worden we met terugwerkende kracht, vanuit het eschaton, in het heden van al onze ontmoetingen naar diegenen verwezen die onze steun nodig hebben. Zij kunnen onze naasten blijken te zijn, ze bewijzen ons de weldaad dat we met hen in één ordening van God bestaan, ze geven ons die mogelijkheid in hen de Mensenzoon te ontmoeten. Zij zijn onze naasten, wij de hunne.

Die door het Evangelie geprikkelde openheid voor telkens nieuwe ontmoetingen hoor ik terug in de slotzin van Oosterhuis' lied "Wat vrolijk over U geschreven staat", over de Bijbel als Gods expressieve woord: "hoe dorsten wij te weten wie Gij zijt".⁵⁶⁷

5.5 Mensen in zorgrelaties

Welk licht valt er nu op het handelen in de zorg en het denken daarover zoals dat in deze studie meermalen aan de orde is geweest? We presenteren een theologische zorgvisie, waarin we vier aspecten onderscheiden: acceptatie, participatie, interactie en inspiratie.

5.5.1 Acceptatie: ontvangen gaat voor – *de naaste ontvangen*

We zien dus de ander niet primair als iemand die een beroep op ons doet om bijstand, maar als naaste: teken en getuige van Gods weldadigheid of goedheid. Anders gezegd, in onze naaste kunnen we in aanraking komen met het woord dat vlees geworden is, met Jezus Christus die onze naaste is geworden. Dat impliceert dat we in iedere persoonlijke ontmoeting, dus niet alleen met degenen die ons iets te bieden hebben, maar ook met mensen die afhankelijk, veeleisend of zelfs afstotelijk zijn, moeten rekenen met de mogelijkheid dat we Hem ontmoeten. Het initiatief ligt daarbij niet bij het ethisch subject, maar bij de God die zich over ons ontfermt en die ons weldoet. Dat betekent een wisseling van perspectief, zoals we zagen in het verhaal van de Samaritaan: als hoorder van dat verhaal worden we met de wetgeleerde uitgenodigd onszelf te zien als degene die langs de weg ligt en uitziert naar hulp. De naaste is diegene die deze hulp biedt.

⁵⁶⁷ Oosterhuis, *Gezongen Liedboek. Verzamelde teksten*, 337 met de melodie van Antoine Oomen ook opgenomen in *Liedboek: zingen en bidden in huis en kerk* (Zoetermeer, BV Liedboek, 2013) lied 324.

Dichter en performer Jules Deelder (1944-2019) schetste in zijn hilarische act over de hardnekkige Samaritaan⁵⁶⁸ iemand die beslist niet geholpen wenst te worden en die de weldoener met schelden en tieren en uiteindelijk met grof geweld van zich af slaat. Deelder kiest dus het gezichtspunt van degene aan wie hulp wordt gegeven, aangeboden, opgedrongen. Geholpen worden is aantasting van onze autonomie, ook al is dat de autonomie van degene die zich naar de afgrond drinkt, spuit of rookt. Zulk eenzijdig autonomiedenken kan dus kwalijk uitpakken, dat klinkt door in Deelders harde performance. Wie aan zijn lot overgelaten wil worden, wordt dan aan zijn lot overgelaten. Er is dus wel degelijk iets te zeggen voor een zekere mate van bevoogding, maar dat soort hulp – zeker als die bij alle goede bedoeling toch neerbuigend wordt geboden – kan irritatie wekken. Ook dat vertelt Deelder.

De zogeheten bemoeizorg bewandelt dat smalle pad om in gesprek te komen met diegenen die alle hulp wantrouwen vanuit ervaren vernedering, zelfoverschatting, verslaving of psychische problemen. Vrijheid is niet zomaar een gegeven, maar moet telkens gevonden worden te midden van de gegeven onvrijheid. Vrijheid is een geschenk. Dat blijkt in de praktijk van de zorg.⁵⁶⁹

Barth spreekt als het om vrijheid gaat, zoals we zagen, van zelfbepaling die mogelijk wordt in de ruimte van Gods voorbestemming. Maar Deelders act onderstreept wel, van binnenuit, vanuit het perspectief van degene aan wie hulp wordt gegeven of opgedrongen, dat het moeite kost om te worden geholpen.

De Ierse dichter Páraig Ó Tuama signaleert dat laatste ook in het verhaal van de Samaritaan, waarbij hij benoemt dat het juist een tegenstander is van wie je de hulp moet laten welgevalen. “Het geniale van de tekst is dat hier de joodse man uit Nazaret zegt dat het idee van ‘naasten’ als je er nog eens over nadenkt, niet alleen van ons vraagt om vriendelijk te zijn voor mensen in nood, maar ook om bereid te zijn je te laten helpen door iemand van wie je het pijnlijk zou vinden als hij je helpt.”⁵⁷⁰

Dat betekent voor het nadenken over zorgen en verzorgd worden een duidelijk begin bij onze eigen afhankelijkheid, die meer is dan kwetsbaarheid in het algemeen. Dat afhankelijk zijn ligt dan ook niet achter ons maar is telkens actueel, zoals wanneer we ons te binnen brengen dat we zelf ook ooit al van voor onze geboorte door anderen gekoesterd en verzorgd moesten worden.

Ethiek die als van een ‘God’s eye point of view’ onpartijdig en onaangedaan naar onze realiteit kijkt, is daarmee uitgesloten. We zijn deelgenoot van een werkelijkheid waarin wij – met alle anderen – hopen op verlossing. Dat doet zich, zolang we ons in de theorie van de ethiek verdiepen, in eerste instantie wellicht voor als een denkoefening, maar het is iets anders. We moeten onze vermeende bevoorrechte positie verlaten, ook de bevoorrechte positie van iemand die met anderen het beste voorheeft. We zijn in de eerste plaats deelgenoot aan het lijden.

5.5.2 Participatie: presentie als deelgenootschap – *de naaste worden*

Alleen van daaruit is ook het perspectief van de zorgverlener goed te verwoorden. Zorgend – hoe spontaan of professioneel ook, wellicht met tegenzin, of juist bijna te zeer betrokken – zijn we

⁵⁶⁸ Meerdere versies op YouTube te raadplegen voor wie niet bang is voor grove taal, o.a. een registratie van de Vijfde nacht van de poëzie in Gent, april 2011 (geraadpleegd 24 nov 2022). De weldoener – met wie het slecht afloopt - vertoont in het begin vooral trekken van Sint Maarten, wijn en olie zijn vervangen door water en brood, de herberg voor het aanbod van een logeerbed. Het perspectief is niet dat van een overvallen reiziger maar van een man die zijn roes wil uitslapen – en dus al helemaal niet dat van de hulpverlener. Ik dank deze verwijzing aan Tiemo Meijlink.

⁵⁶⁹ Vgl. Lange, “Restoring autonomy. Symmetry and asymmetry in care relationships”. Daarin werkt De Lange het motief uit van de Samaritaan die – als Jezus dat deed – zich vernedert om de ander te verhogen. Autonomie is niet een gegeven vooraf, maar het herstel van autonomie, zeggenschap, is het doel van goede zorg.

⁵⁷⁰ Ó Tuama, “Hallo wat wij niet kunnen weten”. (p 125). Ik dank deze verwijzing aan Martin Walton.

geconfronteerd met wat het is mens te zijn. Dat is ook een spiegel, een confrontatie met onszelf. Dit is het mens-zijn waarmee God zich heeft verbonden, dit is het 'vlees', het mens-zijn van de Zoon. Wie zorgt, mag verwachten zichzelf en anderen te ontmoeten in dit licht, dat het licht is van Gods bevrijding en Gods genade.⁵⁷¹ Dat daagt uit tot openheid voor iedere ontmoeting, en niet alleen met degene die ik zelf zou hebben gekozen.

In de praktijk van het zorgen betekent het niet zozeer dat de zorgverlener zich denkt te kunnen verplaatsen in de zorgontvanger (wat een ander meemaakt, kun je je met de beste wil van de wereld vanuit jezelf niet echt voorstellen), maar dat deze zich werkelijk inlaat met, openstelt voor de ander. Wat de ander meemaakt, kan alleen die ander proberen te uiten, maar daar kan ik wel naar vragen. Omgekeerd: wat ik meemaak, kan alleen ik proberen te verwoorden, als ik er vertrouwen in heb dat die ander mij niet als nummer of probleem behandelt, maar mij serieus neemt als de ander die ik ben. Als ik die openheid ervaar, is het zaak die uitnodiging ook werkelijk te horen en, als ik kan, te honoreren.

Die communicatie kan herkenning oproepen bij de gespreksgenoot, het besef van eigen ervaringen van afhankelijkheid, leed of pijn (*herkenning*), maar dat hoeft niet. Belangrijker is de *erkenning* door beide partners van de ander – immers te verwelkomen als een gestalte van de God die ons leven heilzaam deelt – en van wat er door de ander wordt geuit. Zonder de verschillen te verdoezelen kan er dan een gemeenschappelijkheid ontstaan, deelgenootschap in het zien van het probleem, het zoeken naar een uitweg, en, niet het minst, het helpen doorstaan van wat niet te verhelpen is. Zulke zorg vergt geduldige aandacht en de voorzichtige opbouw van wederzijds vertrouwen. De beloning is niet dat het probleem is opgelost – al zou dat een prachtige bonus zijn – maar dat er een relatie groeit.⁵⁷²

Door wie werkzaam zijn in de zorgsector (medisch, sociaal) en door wie er als cliënt of patiënt in betrokken zijn, wordt dit in alle betrekkelijkheid gerealiseerd. In de medische zorg is daarbij de grootste uitdaging de techniek niet te laten overheersen en anderen of onszelf niet te reduceren, bijvoorbeeld tot alléén patiënt of tot – kritische, veeleisende, gewaardeerde – consument. Ontmoetingen, ook met degenen die je normaal zou vermijden, kunnen voor zorgverleners een diepe motiverende kracht hebben. Bij gebrek aan waardering, bij eenzijdige nadruk op resultaten, bij het ontbreken van tijd en gelegenheid om het deelgenootschap als persoon vorm te geven, kunnen ze

⁵⁷¹ Duidelijk is dat hier ook het beeld van God in het geding is. Frans Maas spreekt van de onderbreking die God is tegenover alles waarin we feitelijk blijken te geloven. "Deze God is nergens te vangen, nooit helder en zonder ambivalentie in beeld te krijgen, enkel in paradoxen aan te duiden: in het verhaal van iemand die uit onze geschiedenis verwijderd is maar leeft, in macht die omgeven is door onze eigen onmacht, in zien-soms-even te midden van onze uitzichtloosheid. Deze plekken van (paradoxale) aanwezigheid zijn dan ook broodnodig." Frans Maas, "De dramatiek van de godsrelatie. Over scheuren in het spirituele weefsel", in *Zoeken naar grondwoorden. De betekenis van Rootmensens "Oases in de woestijn" nader onderzocht*, red. Akke van der Kooi en Gerrit Neven (Zoetermeer: Meinema, 1995), 18. Maas citeert Erik Borgman i.v.m. de bevrijdingstheologie. "Deze is 'geen theologisering van de ethiek, niet een poging om de algemeen-menselijke eis om het goede te doen nog eens in God te verankeren. De bevrijdingstheologie is in mijn ogen in de eerste plaats een spirituele, en zelfs mystieke theologie, gebaseerd op de overtuiging dat God ontmoet kan worden in het verzet tegen lijden, ook als dit verzet slechts zeer zwak is en menselijk gesproken volledig zinloos lijkt'. De eigen situatie van onderdrukking is het uitgangspunt. Voor wie voelen wil zijn ook hier in het westen de banden knellend, de goden springlevend." [Het citaat is uit: Erik Borgman, "De onbekende God. Sporen van God in het verzet tegen het lijden" in: *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 49 (1993) 625-633, hier 628].

⁵⁷² Een mooi voorbeeld is het WijkGGZ-team, een project in Tiel dat in 2022 de Spieringprijs voor de Zorg won, waarin buiten alle 'loketten' om geprobeerd wordt een relatie te leggen met mensen die tussen wal en schip van autonomie en hulpverlening vallen. De presentiebenadering en de betrokkenheid van ervaringsdeskundigen maakt het mogelijk vertrouwen wederzijds op te bouwen. Zie www.fvcbtt.nl

echter ook tot uitputting en cynisme leiden. Zorgontvangers lopen het risico te verdwalen in het immense aanbod of onder te gaan in de door de zorg gecreëerde afhankelijkheid en als persoon te verdwijnen.

5.5.3 Interactie: geen vaste verhoudingen – *de naaste verwachten*

Een praktische gevolgtrekking uit Barths interpretatie van de gelijkenis van de Samaritaan is eveneens gebaseerd op de omkering die in de vraag aan de wetgeleerde zit, namelijk wie de naaste was van degene die langs de weg lag. Daarmee werd de positie van potentiële helper – die zijn naaste wilde liefhebben – omgekeerd tot die van degene die naar hulp – naastenliefde - zocht. We zagen hierboven al dat denken over zorgen daarom begint bij ontvangen. Maar dat daagt er ook toe uit de posities van hulpvrager en hulpgever op een andere manier te verkennen.

Hulpvragers en hulpgevers zijn niet meer te zien als twee verschillende soorten mensen. Iemand is niet ofwel het een ofwel het ander. De omkering die Jezus met zijn vraag aanbrengt, nodigt ertoe uit om in de context van hulpverlening aan beide zijden te vragen wat er gegeven wordt en te geven zou kunnen zijn, en aan beide zijden ook wat er ontvangen wordt en te ontvangen zou kunnen zijn.

Dat levert nieuwe gezichtspunten op. In de zorgsector wordt aan sommigen uitsluitend gevraagd te *geven*. Te denken is aan artsen die tot de beter betaalden in onze samenleving worden gerekend, deels vanwege hun competenties, deels vanwege de kunstmatige schaarste die in sommige specialismen heerst, maar ook als compensatie voor de zware last van hun beroep. Ook is te denken aan verpleegkundigen en vooral aan minder hoog opgeleide professionals, zoals verzorgenden, zorgondersteuners ('helpenden') en schoonmakers. Zij behoren tot de minst betaalden in onze samenleving, ten dele omdat het soort zorg dat zij leveren vanouds ondergewaardeerd wordt, behalve door wie die zorg daadwerkelijk ontvangen.

Een groter bewustzijn van wat deze professionals zelf ontvangen in en door hun werk maakt het werk van de tweede genoemde categorie beter uit te houden. Wellicht ligt hier al lang de basis van hun motivatie.⁵⁷³ Het louter 'sturen op productie' maakt hun deze beleving van het werk echter nagenoeg onmogelijk. Voor de eerstgenoemde categorie helpt dit bewustzijn om niet zozeer in een hoge vergoeding te zoeken naar compensatie voor de inzet. Het kan een goede reden zijn om meer aandacht te geven aan en meer tijd te eisen voor de communicatie met hun patiënten.⁵⁷⁴

Diegenen die alleen gezien worden als de *ontvangers* kunnen met dit gezichtspunt ook andere ontdekkingen doen. Zij kunnen anders worden gezien, ook door zichzelf. Niet alleen als mensen die om aandacht vragen, hopen gezien en erkend te worden, maar ook als mensen die iets te bieden hebben. In hun respons tegenover degenen die zorg bieden, in het delen van hun eigen inzichten en gedachten en door zichzelf kenbaar te maken als de unieke personen die zij zijn. Dat werkt door in de omgang met medepatiënten maar ook in de aandacht die zijzelf hebben voor de degenen die voor hen zorgen. Dat kan individueel veel verschil maken in de dagelijkse gang van zaken in de zorg, maar ook structureel, bijvoorbeeld waar het gaat om de inzet van ervaringsdeskundigen in de zorg, participatie van patiënten in moreel beraad en adviesorganen, en maatschappelijk in de rol van patiëntenorganisaties.

⁵⁷³ Heijst, *Iemand zien staan. Zorgethiek over erkenning*, 76v. "De werker kan soms de zorgrelatie ervaren als een geschenk dat het leven zinvol maakt en betekenis geeft (...)"

⁵⁷⁴ Het spreekt voor zich dat een grotere maatschappelijke erkenning van zorgen de verdeling van hoge en lage beloningen binnen de zorgsector en ook de verdeling van zorgen in de samenleving tussen betaald en onbetaald zou veranderen.

In alle gevallen maakt openheid voor deze andere mogelijkheden de zorg interessanter. Zo kan in zorgen en verzorgd worden erfahrbaar worden hoe Gods zorg wederzijds werkzaam is.

5.5.4 Inspiratie: ik geef omdat ... – *de naaste willen zijn*

Annelies van Heijst heeft met gebruik van een gedachte van Dorien Pessers⁵⁷⁵ gesproken over een driehoeksverhouding in de zorg. 'Ik geef omdat mij zoveel is gegeven', las ze in de motivatie van de religieuzen uit de negentiende eeuw die ze onderzocht. Eenzelfde motief ziet ze terug in de zorg van vandaag. Waar de ordezusters die ontvangen gave terugvoerden op God, wordt nu eerder dankbaarheid om het eigen leven genoemd. Ook dat kan religieus beleefd worden zoals destijds, maar dat geldt zeker niet voor iedereen.

De benadering vanuit de ontmoeting met de naaste maakt deze figuur nog concreter, omdat er de mogelijkheid is in de hulprelatie *zelf* die motivatie te ervaren. Het is niet alleen: ik geef omdat mij zoveel *is* geschonken, maar: ik geef omdat ik mag verwachten dat mij in deze relatie iets onvervangbaars *wordt* geschonken.

Het zou echter ook tot overbelasting van de hulprelatie en dus tot teleurstelling en cynisme kunnen leiden, wanneer er verwacht wordt dat in iedere ontmoeting een weldaad geschiedt. Niet voor niets hebben we gesproken over een *mogelijkheid* en de openheid daarvoor. Daarom is de lading die deze ontmoeting in het bovenstaande krijgt, alleen denkbaar wanneer er ook daarin sprake is van een driehoeksrelatie, zoals dat wordt uitgewerkt in de eerder in deze studie (hoofdstuk 3) besproken paragraaf van de *KD*: degene die ik ontmoet, is tegelijk de concrete ander én degene aan wie ik door die ander herinnerd word, naar wie ik door die ander verwezen word.⁵⁷⁶ En ook omgekeerd: voor degene die mij ontmoet, ben ik in de eerste plaats degene die ik ben, ook al weet ik mij uitgenodigd op mijn wijze en op mijn plaats van die derde te getuigen.

In de praktijk van de zorg is het daarom van belang dat zorgverleners gelegenheid hebben en houden zichzelf en elkaar de vraag te stellen hoe het ervoor staat met hun motivatie, bezieling, inspiratie: waaraan iemand die ontleent, wat die bedreigt, wat die ondersteunt. Hoe dichter het gesprek aansluit bij de feitelijke ontmoetingen in het dagelijks werk (van die dag, van de afgelopen week), des te beter. In het werken met mensen is ook die zorg voor de zorgenden geen luxeproduct maar noodzaak. Ruimte daarvoor is er (of moet geschapen worden) in de begeleiding van teams, in intervisie, in jaargesprekken en natuurlijk ook in onderwijs en vorming. Daar kan ook de vraag aan de orde komen of het zorgen voortkomt uit een tekort in het eigen leven, als compensatie voor zelf ervaren verwaarlozing, als poging de erkenning te verdienen die iemand in het eigen leven mist of heeft gemist. Die poging 'jezelf te rechtvaardigen' is meestal tot mislukken gedoemd en leidt niet zelden tot overbelasting, van degene die zorgt en van de zorgrelatie.⁵⁷⁷

⁵⁷⁵ Zie terug, 2.2.3 en 2.3.4; naast de structuren van de generaties, en van de samenleving en van de wet waarin Pessers deze driehoeksrelatie signaleerde, introduceerde Van Heijst de structuur van de religie, daarbij Pessers' bron bij Ricoeur opnemend. Vgl. Heijst, "Zorgen voor mensen om de liefde Gods".

⁵⁷⁶ In het zorgen zelf wordt een extra dimensie voelbaar. Het is opmerkelijk hoezeer bij zo veel zorgeren het denken van Levinas, Buber, Ricoeur en Marion op de achtergrond staat. Deze denkers bewogen respectievelijk bewegen zich alle op de grens van theologie en filosofie, vanuit respectievelijk joodse en christelijke inspiratie. Hoe onderscheiden ook, allemaal benoemen ze transcendentie binnen relaties.

⁵⁷⁷ Ik dank deze nuancerings aan een gesprek met supervisor Karen van Huisstede. In de begeleiding zal het er dan op aankomen – analoog aan Jezus' antwoord aan de wetgeleerde - de uitgeputte zorgverlener de kans te geven te ontdekken wie het is of was die haar of hem te hulp komt, ziet, accepteert en heelt, en wat dat kan betekenen voor zelfwaardering, zelfvertrouwen en nieuwe kansen.

De zin en het goede recht van liefde tot jezelf wordt wel benadrukt als motivatie of minstens voorwaarde voor het liefhebben van een ander. Het 'als jezelf' wordt ook wel geïnterpreteerd als voorschrift tot houden van jezelf, ter voorkoming van het opbranden aan de plicht, tegen uitbuiting en zelfontkenning van zorgverleners, of ook tegen geïnternaliseerde overbodigheid van wie afhankelijk zijn van zorg, bijvoorbeeld van ouderen ('niemand tot last willen zijn'). Maar tegen die kwaden is ook ander kruid gewassen. Barths nadruk op de *ontvangen* liefde is een sterk argument tegen de zelfontkenning waarmee de evangelische oproep tot zelfverloochening vaak wordt verward. We zijn door God bemind! Een structureel verwant argument gaven De Lange⁵⁷⁸ en Van Nistelrooij,⁵⁷⁹ op basis van een fenomenologie van het geven. Daarnaast kan de *eis* dat je van jezelf moet houden, ook een (in Barths termen) abstract gebod zijn dat opgebrachte mensen met een lage dunk van zichzelf nu juist terugverwijst naar zichzelf als de reden voor hun falen.

5.6 Gestalten van zorg in de maatschappij

De impact van deze benadering is daarmee niet uitgeput. Zorgen is immers niet alleen een gebeuren tussen een zorgverlener en een zorgontvanger binnen een gegeven maatschappelijke context. Zorgen is ook een activiteit *in en van* de samenleving als zodanig.⁵⁸⁰ Zorg voor leefbaarheid, zorg voor en met vluchtelingen, zorg voor en van minderheden, zorg voor het leefmilieu, zorg om de aarde. Zorgethiek is een vorm van sociale filosofie en stelt daarmee politieke vragen: hoe zorgzaam is deze maatschappij? Ook daarover kunnen we als theoloog kritisch meedenken, en wel met name vanuit de positie en inbreng van de gemeente. We bespreken na een inleidende gedachte dezelfde aspecten van naastenliefde als in de vorige paragraaf: acceptatie, participatie, interactie en inspiratie. Waar zien we die aan het werk?

5.6.1 Gemeente zijn in de spanning van 'idealisme' en 'realisme'

Als er een subject is voor een theologische visie op het zorgen in de samenleving, is dat de gemeente van Jezus Christus. Die zal zich telkens weer moeten leren verstaan als de concrete gestalte van theologische bezinning en existentie te midden van en ten dienste van de samenleving, 'de minsten allermeest'.

We komen hier eerst terug op de benaderingen die Barth aanduidde met de termen idealisme en realisme. Hij gebruikte ze om zijn eigen antwoord op de vraag wie of wat we onder 'naaste' moeten verstaan, af te bakenen.⁵⁸¹ We hanteren ze nu analoog, om na te denken over de plaats en de

⁵⁷⁸ Ook al pleit hij voor het geboden zijn van zelfliefde, De Lange beschouwt die net als de naastenliefde als doxologie, als dankbaar antwoord op het geschenk van het leven. Frits de Lange, *Loving later life. An ethics of aging* (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Co., 2015), 35, 37.

⁵⁷⁹ Inge van Nistelrooij, "Self-sacrifice and self-affirmation within care-giving", *Med Health Care and Philosophy* 17 (2014): 519–528. In een zorgrelatie kan het geven ook zelfbevestiging zijn als zorgverlener (527).

⁵⁸⁰ Joan C. Tronto, *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice* (NYU Press, 2013); Joan C. Tronto, "There is an alternative: homines curans and the limits of neoliberalism", *International Journal of Care and Caring* 1, nr. 1 (2017): 27–43; Joan C. Tronto, "Caring Democracy: How Should Concepts Travel?", in *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State*, red. Petr Urban en Lizzie Ward (Cham: Palgrave Macmillan, 2020), 181–97. In de woorden van Borgman: "de zorg die de grondslag is van de samenleving". Erik Borgman, *Leven van wat komt. Een katholiek uitzicht op de samenleving* (Utrecht: Meinema, 2017), 152.

⁵⁸¹ Zie terug 3.3.4. Vgl. voor de achtergrond van dit begrippenpaar ook Barths voordracht, "Schicksal und Idee in der Theologie, 1929". Daarin bespreekt hij de verhouding van filosofie en theologie. Theologie en filosofie gebruiken dezelfde terminologie en zijn voortdurend in gesprek, maar hebben een verschillende opdracht. Tweemaal noemt Barth als parallel daarvan de verhouding van kerk en staat. De dialectiek van 'lot' en 'idee' staat voor de grondvraag van de existentie, die ook in andere termen gevat kan worden zoals realisme en nominalisme, romantiek en idealisme, het bijzondere en het algemene, natuur en geest, of werkelijkheid en

inbreng van de christelijke gemeente in de samenleving: met dezelfde dingen bezig, maar op een andere manier, onder een ander gezag.

Om te beginnen een bedenking: de kerk is in onze samenleving een slinkende minderheid. Welke politieke inbreng daarbij past is de vraag. Niet die van de macht, de voorhoede, de betweter. Maar er is een gemeenschap in meervoud, die samenkomt in de naam van Christus en heel verschillende maatschappelijke groepen, leeftijden, culturen, talen omvat. Die door eigen activiteit en ervaring weet heeft van 'de arme kant van Nederland' en allerlei mensen kent die in het beleid buiten beeld blijven. Die zich oriënteert op mensen die getuigen van Christus – bewust of onbewust – door hun vriendschap, solidariteit en barmhartigheid. Die zich de verwachting van een op het oog onmogelijke toekomst van vrede en recht telkens in woord, gebaar en gebed te binnen brengt. Zo is er deze kerkelijke presentie in de samenleving.

Anders dan 'idealisme' – je naaste is niet zomaar iedereen – zou dan kunnen betekenen: niet het hoofd in de wolken, gelovend dat er een onmetelijke opdracht op ons wacht. Maar ook geen wanhoop als al die hoge verwachtingen over onszelf niet worden waargemaakt. En geen moralisme met elke keer weer de eisen van relevantie, effect, missie en het behalen van doelstellingen. Dat alles leidt tot teleurstelling en uitputting.

Wat wel past voor de gemeente is vertrouwen in de Levende. Als het waar is dat de gemeente de gemeente van Jezus Christus is en als zijn komst als onze naaste ons Gods barmhartigheid aan den lijve heeft laten voelen en zal laten voelen, is er alle reden om daarvan bescheiden en onbevangen getuigenis af te leggen, zoals Barth dan omschrijft, in woord (verkondiging), daad (diaconaat) en houding (als open gemeenschap). Later zou Barth het gebed als de allesbepalende grondhouding uitwerken, waarin liefde tot God en lof aan God, liturgie en ethiek samen hun oorsprong vinden. Dat vertrouwen ontspant en maakt creatief.

De gemeente heeft ook alle reden in datzelfde vertrouwen uit te zien naar en aan te sluiten bij individuen, groepen en instituties die indirect getuige zijn van Jezus Christus, die niet zijn naam gebruiken maar zijn weg volgen door zich te laten raken door wie in nood zijn en instaan voor wie dat nodig heeft. De gemeente kan van betekenis zijn als daarin idealisme leidt tot overbelasting en teleurstelling of omslaat in cynisme. Immers, het hangt niet allemaal van ons af.

Anders dan 'realisme' – je naaste is niet zomaar degene die op grond van bestaande bindingen een claim op je heeft – zou dan kunnen betekenen: niet in het isolement onze kracht zoeken, als groep. De reëel bestaande kerk 'is' niet Gods koningschap, ook niet de voorhoede ervan. Afwijzing van het 'realisme' betekent: niet meegaan in welke vorm van wij-denken dan ook, gebaseerd op onze traditie, onze plaats in de wereld, of op de sociale, intellectuele of culturele laag van de bevolking waarin de leden van de gemeente nu eenmaal thuis zijn. Al die bindingen staan ter discussie wanneer

waarheid. In die spanningen zijn filosofie en theologie beide aan het werk. Bij theologisch realisme denkt Barth aan Thomas, maar ook aan Luther en aan Ritschl, bij theologisch idealisme aan Augustinus, maar ook aan Zwingli, Calvijn en aan Schleiermacher. De grote theologen hebben de andere zijde van de tegenstelling echter gezien en serieus genomen.

Barth typeert de positie van de theologie als gehoorzaamheid: Gods vrijheid, theoretisch aangeduid als Gods verkiezing, maakt dat er voor de theologie geen (en dus ook geen dialectische) *oplossing* is van het dilemma van waarheid versus werkelijkheid. Ze is ook als ze de dialectiek hanteert, dienstbaar aan Gods eigen spreken. Waar de filosofie zoekt naar een synthese, kan de theologie niet anders dan antwoord zijn op Gods initiatief, zich bewust van eigen ontoereikendheid: "... of heb je je nog niet gerealiseerd hoe groot het gewicht is van de zonde?", zo citeert hij Anselmus.

Barth noemt Christus hier (nog?) *waarlijk* God en *werkelijk* mens. - Toegepast op de naaste komt de slotzin van de lezing als een onderstreping van wat we eerder zagen: „Da wäre ja wohl die Theologie Theologie des Wortes, der Erwählung, des Glaubens, wo sie ganz und gar eben Christologie wäre.“ In die bijzondere zelfkritische gehoorzaamheid heeft de theologie ten opzichte van de filosofie - maar ook de kerk ten opzichte van de samenleving waarvan ze deel uitmaakt - haar eigen opdracht.

we Jezus Christus als onze naaste willen erkennen en verwelkomen. Maar dat bevrijdt ons ook van fatalisme of resigatie als we zien dat de gemeente vergrijst of verburgerlijkt en de aansluiting mist met de ontwikkelingen van de cultuur. We zijn van huis uit *niet* thuis in één subcultuur, de gemeente zal dus ook niet met die subcultuur verdwijnen. Wat wel past, is betrokkenheid bij de concrete anderen met wie we in contact zijn.

Als het waar is dat het Jezus Christus is die ons de ander aanreikt als nabije medemens, is er alle reden die ander ook als geschenk en uitdaging te aanvaarden, vorm te geven aan de toevallige of niet toevallige verbondenheid en op onze plaats te doen wat nodig is. Dat moet wel leiden tot openheid voor wat zich als onze naasten aandient als mogelijke gestalten van Jezus' mens-zijn en van Gods goedheid in de oecumene dichterbij en verder weg en in onze samenleving, in religies en levensbeschouwingen, in de cultuur en de politiek.

De gemeente heeft ook alle reden diezelfde betrokkenheid te signaleren en te erkennen bij anderen, en daarom te delen in wat er in de samenleving gaande is aan organisaties, verbanden en verwantschappen waarbinnen de een voor de ander beschikbaar wil zijn. De gemeente kan van betekenis zijn, als de openheid voor wie buiten die eigen kring vallen onder druk komt te staan. Immers, ook buiten de kring zijn anderen 'zoals wij'.

5.6.2 Acceptatie: afhankelijk zijn (tegen 'neoliberalisme'⁵⁸²) – *de naaste ontvangen*

De gemeente als deel van de samenleving is primair *ecclesia audiens*. Waar het spreken van God beluisterd wordt, waar Gods woord klinkt, hoort de gemeente iets nieuws. Het gebed om de Geest begeleidt de samenkomst van de gemeente en daarbinnen de verkondiging. De gemeente leert van broeders en zusters: de getuigen van oudsher, profeten, apostelen, moeders en vaders in het geloof en de tijdgenoten binnen en buiten de eigen kring. Als er al van pro-existentie sprake kan zijn, is het wel in deze ontvankelijkheid over alle grenzen heen. We kunnen bijvoorbeeld denken aan de ontdekkingen die de kerken in het Westen hebben gedaan door hun contacten met de kerken in de tweede en derde wereld. Welke aandachtspunten voor de zorg *van* en ook *in* de samenleving komen daaruit voort?

We beoordelen met veel anderen de onkwetsbaarheid van mensen die het goed hebben en alles menen te kunnen als een illusie, en kunnen ons daarom niet neerleggen bij de wijze waarop mensen die zich dat kunnen veroorloven, het zorgen ontlopen of afschuiven. Veel recente ontwikkelingen in de samenleving wijzen hier echter wel op: de transfer van jeugdzorg naar gemeenten, het eenzijdig mikken op de zelfredzaamheid van ouderen, de geringe beloning voor de meest basale zorgtaken in contrast met wat er in de marktsector verdiend wordt, de ellenlange procedures in de opvang van asielzoekers, de schoorvoetende verwelcoming van mensen die na zo lang wachten en zo veel onzekerheid een verblijfsstatus hebben verkregen. We zullen een kritischer opstelling moeten ontwikkelen tegenover de macht van het Westen, dat nog altijd voortbouwt op de vruchten van het koloniale verleden en blijft geloven in de eigen superioriteit. De macht van het bezit is de illusie van de rijke dwaas.⁵⁸³ Binnen de kerk zullen we wantrouwig moeten zijn en blijven tegen onze eigen burgerlijkheid.⁵⁸⁴

⁵⁸² We sluiten ons hier kortheidshalve aan bij de omschrijving van Joan Tronto in "There is an alternative: homines curans and the limits of neoliberalism", 35-37. Daarin gaat het haar met name om de markt die in het klassieke liberalisme wordt gezien als allesoverheersende werkelijkheid, maar die in het neoliberale marktfundamentalisme zijn eigen tegenpool, de strijd om sociale gerechtigheid, oproept.

⁵⁸³ De parabel uit Lucas 15,12-23

⁵⁸⁴ Miskotte sprak over de weerstand tegen het Evangelie die "bedoelt niets dan de status-quo van de middelmatigheid te handhaven." Miskotte, *Bijbels ABC*, 91.; Ter Schegget zag in de gelijkenis van de Samaritaan de wetgeleerde als vertegenwoordiger van de religie als zelfrechtvaardiging: "(d)e innerlijke en wettische religiositeit (het is de mijne, het is de uwe)". *De andere mogelijkheid. Bijbelse theologie voor de kritische gemeente* (Baarn: Ten Have, 1979), 18-19.

Erkenning van afhankelijkheid, persoonlijk, maatschappelijk en wereldwijd past heel goed bij wat de kerk belijdt. Op persoonlijk vlak zagen we al hoe in zorg, liefde en vriendschap het ontvangen vooropgaat. Maar datzelfde geldt maatschappelijk: zingeving is zin vinden, taal en cultuur zijn er al voor wij er zijn, en een van de klassieke omschrijvingen van religie is het gevoel van volstrekte afhankelijkheid. In de internationale verhoudingen is interdependentie niet alleen een ideologisch concept dat machtsverhoudingen verhult, maar ook een realiteit waar het gaat om grondstoffen, expertise, cultuur. De ander ontvangen betekent kritiek op het veroveren, in bezit nemen, beheersen, en een opening voor wat in de oecumene heette 'gaven delen wereldwijd'. Besef van afhankelijkheid is een alternatief voor het berekenende omgaan met anderen zoals dat op de markt gebeurt. Daarin speelt het doel van de eigen uiteindelijke winst bij iedere transactie mee. De ander kan dan alleen interessant zijn als mogelijke bijdrage aan dat doel. We zijn niet alleen aanbieders of klanten op een markt, we zijn participanten in een ontmoeting die ons ten deel valt.

5.6.3 Participatie: deelgenootschap (solidariteit) – *de naaste worden*

De gemeente van Christus is geen eiland. Barth zag haar zelfs als de binnenste kring in de concentrische cirkel van de maatschappij.⁵⁸⁵ Leden van de gemeente en de kerk zelf als organisatie participeren in de economie en in het openbare leven, beroepsmatig, vrijwillig, als burgers, *homines curantes*. Daarbij is er niet alleen de aandacht voor de minsten, de langs de weg overvallenen, maar steeds zijn we het zelf, zijn we erbij, gaat het om ons; gemeente *van* en niet voor. Dat houdt dus ook altijd de vraag open wie – en waar - op een gegeven moment de gemeente is.⁵⁸⁶ Wat volgt daaruit nu voor een visie op de zorg door, in en van de samenleving?

Niet-betrokkenheid, buitenstaander zijn als – al dan niet weldoende – persoon, organisatie, overheid, natie, is vanuit de gemeente gezien verdacht.⁵⁸⁷ De roeping naaste te worden houdt solidariteit in: verbonden met anderen bijdragen aan een rechtvaardiger samenleving. Dus ondersteuning van en deelname aan zelforganisaties van wie als de minsten worden gezien, zodat deze zich kunnen verbinden en uiten. Dat betekent uiteraard erkenning van het recht op vergaderen en meningsuiting – en de strijd daarvoor waar dit niet wordt gerespecteerd. Burgerschap beoefenen als actieve en kritische bijdrage aan de maatschappelijke discussie. Het klassieke begrip subsidiariteit past daarbij, waarin het erop aan komt dat de bevoegdheden zoveel mogelijk worden uitgeoefend door wie er direct partij in zijn⁵⁸⁸ – mits dat geen verkapte depolitisering is.

De verdelingen in de samenleving, niet alleen de beruchte tweedeling van arm en rijk, maar ook die van autochtoon en allochtoon, legaal en illegaal, laag en hoog opgeleid, platteland en stad, zijn van hieruit kritisch te beoordelen. De gemeente hoort, naar haar aard en naar de Naam die ze draagt, bij de rafelrand, de miskende, het 'uitschot' en zal altijd naar die verbondenheid moeten handelen. De stem van zulke betrokkenen mag niet pas worden opgemerkt als een ombudsman het voor de zoveelste keer zegt. In organisaties en bedrijven kan die houding herkend worden in vormen van leidinggeven door te participeren en communiceren. De gemeente deelt de zorg om de toekomst van de aarde met veel anderen.

⁵⁸⁵ Karl Barth, "Christengemeinde und Bürgergemeinde (1946)", in *Rechtfertigung und Recht, Christengemeinde und Bürgergemeinde, Evangelium und Gesetz* (Zürich: Theologischer Verlag, 1998), 47–80; Kruijf, *Waakzaam en nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie*, 31–39.

⁵⁸⁶ Erik Borgman, *Waar blijft de kerk?* (Baarn: Adveniat, 2015), 138–39. Schegget, *Volmacht in onmacht. Over de roeping van de christelijke gemeente in de politiek*, 241.

⁵⁸⁷ Dat sluit dus naadloos aan bij het pleidooi van Frans Vosman, zie terug 1.2.4.

⁵⁸⁸ Over het onderwijs bijvoorbeeld Erik Borgman, '... want de plaats waarop je staat is heilige grond'. *God als onderzoeksprogramma* (Amsterdam: Boom, 2008), 82–83. Hij signaleert een al te bemoeizuchtige overheid; sedertdien is het marktdenken ook in de wereld van het onderwijs aan een opmars bezig.

5.6.4 Interactie: geven en ontvangen (en migratie, democratie) – *de naaste verwachten*

Als gemeente beseffen we dat er veel te ontvangen is in dialoog. Die wordt niet alleen gevoerd in 'eigen kring', maar publiek.⁵⁸⁹ Daar is ook de taal te vinden die nodig is, de nieuwe vormen om het getuigenis in woord, daad en houding zo te belichamen dat het verstaanbaar is en bevrijdend werkt. Wat betekent dat voor een visie op de zorg in en van de samenleving?

In de omgang met vluchtelingen worden belangrijke ervaringen opgedaan. Vrijwilligers die naast hen staan in actie en belangenbehartiging komen in aanraking met wie ze zijn, met kansen op wederzijdse vriendschap, kritiek, erkenning van talent, delen in de uitzichtloosheid, in hun hoop tegen beter weten in ('komt goed' ⁵⁹⁰). Het hoeft geen betoog dat deze vorm van de naaste verwachten in onze samenleving en zelfs wereldwijd onder grote druk staat. Dat veel vluchtelingen en migranten desalniettemin aan de andere kant van de zee, de oceaan, de grens, in de rijkere delen van de wereld hun naasten verwachten, en hun leven wagen vanwege die verwachting, is voor onze samenleving een pijnlijke en beschamende herinnering aan de Messias.

In democratische processen is er steeds uitwisseling, dus deelname daaraan vergt een principiële openheid voor verandering; wie geeft, moet willen ontvangen, wie ontvangt moet willen delen. Dat vraagt van iedereen betrokkenheid en verantwoordelijkheid. Het maakt waakzaam tegen opgelegde maatregelen, maar ook tegen het mopperen van wie zich wentelt in het eigen lot zonder daaraan te willen tornen. Het daagt uit tot organisatie, gehoord willen worden en dan ook omgekeerd openstaan voor reactie. De trend is helaas anders. De opzet van veel social media apps leidt tot bevestiging van het eigen denken en de eigen groep (een vorm van 'realisme'). De maatschappelijke tegenstellingen worden uitvergroot wanneer er geen dialoog is maar verbale afrekeningen bepalend zijn.

Terugkomend op de discussie tussen De Kruijf en Ter Schegget waarover we eerder spraken,⁵⁹¹ valt op dat democratie bij De Kruijf is verondersteld. Hij denkt vanuit de kerk in onze samenleving, vanuit het gemeentelid die ook burger is en participeert in de maatschappelijke discussie. Maar hoever reikt die democratie? Hij pleit voor de principiële erkenning van pluriformiteit. Dat betekent afzien van de verborgen of openlijke wens de eigen christelijke opvattingen te laten heersen. Tegelijk vraagt hij zich af of democratie in onze tijd niet bedreigd wordt door "in ideologische zin een één-partijstaat".⁵⁹² Juist omwille van die bedreiging – denk aan de alomtegenwoordigheid van de markt die tot enkele van bovenstaande kwalijke ontwikkelingen leidt – is het toch niet mogelijk de waarheidsvraag op te schorten ten faveure van de erkenning van de pluriformiteit, zoals hij bepleit.⁵⁹³ Bij Ter Schegget lijkt het nemen en dragen van verantwoordelijkheid in de samenleving op de tweede plaats te komen door alle nadruk die hij legt op storing zijn, vragen stellen en pro-existentie.⁵⁹⁴ Die houding van het getuigenis is echter nauwelijks geschikt voor het aangaan van een dialoog. Ter Schegget hoopt op en werkt aan de kritische gemeente, wereldwijd. Maar als die er

⁵⁸⁹ Zie terug over gemeenteberaad in 4.2.8 en daarnaast de ontwikkeling van de publieke theologie bijvoorbeeld Thomas, "Public Theologies - A systematic typology with reference to their functions, forms and perspectives"; Eneida Jacobsen, "Models of Public Theology", *International Journal of Public Theology* 6 (2012): 7–22; Williams, *Faith in the Public Square*; Lange, "Public Theology and Health Care".

⁵⁹⁰ Medewerkster Tineke in het Amsterdamse opvanghuis: "Maar als ik van iemand hoor dat hij die nacht geen plek heeft om te slapen, en ik zeg dat dat heel rot is, dan antwoordt hij "no problem". Altijd dat zinnetje, dat is zo typerend. "No problem." Versteeg, "Ellende is niet één ding", 55.

⁵⁹¹ Zie terug in 1.1.2.

⁵⁹² Kruijf, *Waakzaam en nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie*, 170.

⁵⁹³ Kruijf, 174.

⁵⁹⁴ Schegget, *Volmacht in onmacht. Over de roeping van de christelijke gemeente in de politiek*, 242. Niet voor niets werkt hij die oecumenische kerkelijke existentie uit met een grondige reflectie op de *status confessionis* die hij op drie gebieden signaleert: racisme, wereldeconomie en milieu.

werkelijk is, loopt die dan niet het risico aan de zijlijn te staan? Bij de politicoloog Frissen⁵⁹⁵ – geraadpleegd om in het bovenstaande dilemma verder te komen – zien we een fundamentele erkenning van de hardnekkigheid van veel maatschappelijke problemen. Die erkenning voorkomt dat ze met alle geweld opgelost (de Verlichting en de maakbaarheid) of uitgedreven (het populisme en de zuiverheid) zouden kunnen en moeten worden, want dit soort oplossing of uitdrijving zijn allebei vormen van de totalitaire verleiding. Hij prijst het compromis en ziet de inherente tijdelijkheid daarvan als onderdeel van de democratische weg. Hij sluit daarmee aan op het pleidooi van De Kruijff van een principiële erkenning van pluriformiteit. Maar daarmee loopt hij wel het risico de onoplosbaarheid te sanctioneren en de kunst van het haalbare te laten uitmonden in het voor ons uit schuiven van de grote problemen. In die zin blijft Ter Scheggets kritische storing onmisbaar.⁵⁹⁶

5.6.5 Inspiratie (en strategie) – *de naaste willen zijn*

De gemeente in de wereld leeft van het wonder van Gods liefde die in Christus onze naaste is geworden. Die liefde vraagt om navolging, en dat is de verantwoordelijkheid van de door Christus geroepen gemeenschap en van ieder die gelooft: deze God liefhebben en de naaste, en dat doe je door zelf anderen tot naaste te zijn. Door God liefgehad zijn zet in beweging, motiveert. Wat betekent dat voor een visie op de zorg in en van de samenleving?

Een zorgende samenleving is niet bevoogdend en verwaarloost niet, maar zoekt en erkent de waarde van al haar leden. Op allerlei terreinen gaan de ontwikkelingen echter een andere kant op: het onderwijs is steeds meer gesegregeerd naar maatschappelijke klasse, de arbeid valt uiteen in legale en illegale, informele, en zo bestaat de samenleving meer en meer uit sub-samenlevingen waarin inkomen, huisvesting, gezondheid en toekomstmogelijkheden ernstig verschillen. De naaste willen zijn betekent maatschappelijk: onderzoek naar en zo mogelijk tegengaan van die ontwikkelingen en het stimuleren van uitwisseling.

In het licht van Gods gulle liefde zijn iemands bezit, maatschappelijke positie, de mogelijkheden om zich te ontwikkelen, de kans om werk te vinden, gewaardeerd te worden, niet zozeer eigendom maar geschenk. Wie zich dat bewust zijn, al dan niet in het besef aan wie dat geschenk te danken is, zijn gemotiveerd om het eigen bezit en de eigen capaciteiten niet voor zichzelf te houden maar in te zetten. Zij betonen zich 'naasten', ontfermen zich, doen wél, en herinneren de gemeente aan haar Heer. Motivatie hoeft dus niet te beginnen bij geloof, of geloof te veronderstellen. Motivatie begint bij aangeraakt worden, aangesproken, en zo in een specifiek krachtenveld verplaatst zijn. In die zin is inspiratie een nog beter woord dan motivatie, omdat het open houdt waar dat motief tot handelen zijn oorsprong heeft.

Zulke motivatie – op dankbaarheid gebaseerd – staat in onze samenleving echter onder druk wanneer mensen steeds wordt aangepreft dat ze alles – geluk en ongeluk, succes en falen – aan zichzelf en hun eigen inspanningen te danken hebben.⁵⁹⁷ Toch dringt bij velen vroeg of laat een besef door van eigen afhankelijkheid van de gunst van een ander, door de inspirerende ontmoeting met

⁵⁹⁵ P.H.A. Frissen, *De fatale staat. Over de politiek noodzakelijke verzoening met tragiek* (Amsterdam: Van Gennep, 2013).

⁵⁹⁶ De persoonlijke en maatschappelijke uitdaging is op een niet-tragische wijze om te gaan met wat onoplosbaar is: in verbondenheid met slachtoffers, in volharding en met hoop, maar zonder overspanning en zonder sanctionering van wat niet zou moeten zijn.

⁵⁹⁷ Op dit punt is de zorgethische benadering van Van Heijst en van De Lange, die dankbaarheid voor het leven als grond voor motivatie zien (vgl. hierboven, 2.2.3), evenzeer kwetsbaar als de hier beproefde. Want wie is zich zo bewust van het geschenk-karakter van het leven? - We hebben echter in de werkelijkheid van Jezus Christus een basis gevonden. Deze werkelijkheid roept deze persoonlijke motivatie wel op, maar die wordt niet bij voorbaat verondersteld. Vandaar ook de term inspiratie. Die is in de feitelijkheid van het zorgen terug te vinden. In wat Van Heijst schrijft over menslievende verantwoordelijkheid en morele aanspreking herken ik deze zelfde inspiratie. Heijst, *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*, 309–14 en 353–55.

een naaste, of door eigen levenservaringen die een streep zetten door de veronderstelde autonomie. Dan worden ook anderen die niet bevoorrecht zijn, ontdekt, en daagt de ontmoeting met hen uit om ontvangen gaven te delen. Waar dat gebeurt, is de werkelijkheid van Jezus Christus werkzaam, waait de Geest van de Ene.

Het is de zaak van de gemeente onverschilligheid – ook bij zichzelf en haar leden – aan te klagen, met name daar waar die in de maatschappelijke structuren verankerd is en in de schijnbare onvermijdelijkheid daarvan verborgen. En het is haar zaak die Geest te herkennen overal waar mensen, instituties en bewegingen Gods barmhartigheid belichamen in ontferming en zorg, en zich daarbij aan te sluiten.

5.7 Antwoord op de hoofdvraag

We blikken terug op dit derde deel. De hoofdvraag luidde:

Wat betekent Barths stelling ‘de naaste is gestalte van Gods barmhartigheid’ (a) en hoe kan dat inzicht bijdragen aan een theologische visie op zorg en zorgen (b), tegen de achtergrond van de zorgethiek (c)?

In deel II hebben we behalve de zorgethiek, die de achtergrond vormt van onze studie, Barths ethiek van de naaste onderzocht en geïnterpreteerd. In deel III hebben we eerst meerdere ingangen gebruikt om de verhouding van voorgrond en achtergrond, theologie en zorgethiek te verkennen. Ze zijn elkaars metgezel in hun aanpak (4.2), en de zorgethiek is voor de theologie een welkome uitdaging de eigen bronnen en inspiratie te onderkennen en te benoemen (4.3, 4.4 en 4,5).

In dit laatste hoofdstuk hebben we nu de werkelijkheid van de naaste (5.1, 5.2 en 5.3) en de werkelijkheid van de zorg (5.4 en 5.5) in beeld gebracht. Daarin is – in allerlei aspecten – het antwoord gegeven op de hoofdvraag.

Voor de theologie is zorgen allereerst beseffen dat er door God in Jezus Christus voor ons is en wordt gezorgd, en dat die zorg ons uitnodigt ons eigen antwoord te geven door op onze beurt zorgzaam te zijn. Zorgzaam zijn is deelhebben, met onze eigen problemen, aan het leven van anderen en hun problemen. Daarin zitten we niet vast aan één positie van geven of ontvangen. In die omgang met een ander laat Jezus Christus zich ontmoeten.

Wie zorg biedt en wie zorg ontvangt zijn elkaars ander. Zij kunnen elkaar als geschenk ervaren, een geschenk van de God die in Jezus Christus deelheeft aan ons mens-zijn. Omdat zijn aanwezigheid geen gegeven is maar wel verwacht mag worden, is een open levenshouding die in iedere ontmoeting op genade hoopt, mogelijk.

Ga tot de einden der aarde
tot het uiterste
daar zal liefde zijn.

Ga.⁵⁹⁸

⁵⁹⁸ Een tekst van Herman Verbeek (1936-2013), onder andere in Commissie voor het Liedboek, *Liedboek: zingen en bidden in huis en kerk* (Zoetermeer: BV Liedboek, 2013), 1324.

Ter afronding: theologie van de geestelijke verzorging

Aanleiding voor deze studie was mijn werk als geestelijk verzorger. De uitdaging is tot slot te zien hoe deze werkervaringen door de voorgaande overwegingen oplichten.

Ooit was mijn bedoeling een (christelijk-) theologische rechtvaardiging te vinden voor 'algemene geestelijke verzorging'. Algemeen in de zin van: gericht op, in dialoog met, en relevant voor alle patiënten en cliënten, aansluitend bij hun eigen levensbeschouwelijke achtergrond en spiritualiteit. Behalve patiënten en cliënten zijn dan ook vrijwillige en professionele zorgverleners in beeld.⁵⁹⁹ Dit in tegenstelling tot een eenkennige visie op geestelijke verzorging, die geestelijk verzorgers zou dwingen zich te beperken tot contacten met mensen die van eenzelfde overtuiging zijn als zijzelf en hun 'zendende instantie'.

Dat alles was dus niet primair bedoeld als contrast met geestelijk verzorgers met een andere achtergrond (humanistisch, moslim, joods, hindoe, boeddhistisch, 'niet-institutioneel-gebonden'), maar als bevestiging vanuit de theologie van het goede recht van dat algemene. Zo zou het echter wel een uitnodiging kunnen zijn aan alle collega-geestelijk verzorgers hun inspiratiebronnen ter sprake te brengen.

Mijn intuïtie was: hoe meer vanuit het hart van het geloof, des te ruimhartiger, hoe meer theologisch de motivering, des te breder de blik, dus des te meer zicht op het algemene karakter van geestelijke verzorging, in een zeker onderscheid met de pastorale zorg die binnen kerkelijke gemeenten wordt geboden.

Het werd me al snel duidelijk dat iets dergelijks dan zou moeten gelden voor een visie op al het werk in de zorg, niet slechts voor de geestelijke verzorging: hoe meer bezien vanuit de theologie des te meer zicht op wat het betekent dat mensen zorgen. Zo kwam ik op de vraagstelling die ons in deze studie heeft beziggehouden: welke visie op zorgen komt voort uit de gekozen theologische basis?

Nu die vraag is beantwoord, is het zinvol door te vragen naar de betekenis van dat antwoord voor de geestelijke verzorging. Dat beoog ik in dit nawoord. We hebben dus met ons onderzoek op goede gronden een omweg gemaakt⁶⁰⁰ en komen nu weer bij de geestelijke verzorging uit. Maar ook hier: bezien vanuit de theologie.

De kracht van geestelijke verzorging die niet alleen aan de instelling is verbonden maar ook een bron daarbuiten heeft en die ook deze verbinding koestert en ontwikkelt, is precies die inbreng van buiten die instelling, in andere termen een excentrische positie.⁶⁰¹ Een louter 'embedded' geestelijke zorg (bijv. de geestelijk verzorger als 'klinisch theoloog') kan al te gemakkelijk kleurloos worden en aangepast aan de behoefte van de organisatie. Niet voor niets zijn juist geestelijk verzorgers bij

⁵⁹⁹ Dat vergt uiteraard van de betrokkenen grote hermeneutische vaardigheden en de openheid die het mogelijk maakt te communiceren over de grenzen van levensbeschouwingen en tradities heen, de competenties die bijvoorbeeld in het beroepsprofiel van de vereniging van geestelijk verzorgers worden genoemd en die in scholing en nascholing ontwikkeld en vernieuwd worden.

⁶⁰⁰ Het woord 'omweg' is me dierbaar vanwege een zin in Miskottes *Bijbels ABC* waar hij aanduidt dat een directe benadering van het begrip God (wat dat is, een god, en dan verder redeneren) op niets uitloopt, maar dat de omweg van de Naam genomen moet worden, de vraag Wie het is toch die ons zo nabij is? Miskotte, *Bijbels ABC*, 43. Soms is een omweg nodig om iets te bereiken, zeker als dat doel een geheim in zich draagt.

⁶⁰¹ (J.W.G.) Sjaak Körver, "Excentriek of excentrisch? Over de geestelijk verzorger in een zorginstelling", in *Zichtbare en onzichtbare religie. Over de varianten van religieuze zin*, red. M.H.F. van Uden en J.Z.T. Pieper (Nijmegen: Valkhof Pers, 2009), 139–54; Sjaak Körver, "Inleiding", in *De geestelijk verzorger als grensganger: bewegen in zorg en organisatie*, 2018.

justitie en in de krijgsmacht alert op wat dan traditioneel de ‘vrije ruimte’ heette, de onafhankelijke positie te midden van alle afhankelijkheid. In de ziekenhuiszorg speelde dat aspect minder omdat de doelstellingen van zorginstellingen zozeer aansluiten bij die van de geestelijke zorg. In een tijd van commercialisering en marktwerking is echter de inhoudelijke onafhankelijkheid van geestelijke zorg noodzakelijk om ook in zorginstellingen de vraag levend te houden waar het in de zorg om zou moeten gaan.⁶⁰²

Een theologie van de geestelijke verzorging zou kunnen beginnen bij wat er gebeurt in het een-op-een contact tussen wie geestelijke zorg geeft en wie die zorg ontvangt. Die praktijken, ontmoeting, gespreksvoering, ritueel, nabijheid en distantie, zijn hier evenwel niet het onderwerp. Ik richt me, net als in het voorgaande, op het nagaan in welk kader dat alles staat om zo zicht te krijgen op wat er in de geestelijke zorg aan de orde is. Die beperking past bij de bestudeerde tekst van Barth, een paragraaf uit de dogmatiek, de systematische theologie dus, en dan ook nog uit de prolegomena, waarin hij beschrijft hoe openbaring tot stand komt. Dat heeft wel alles te maken met Wie het is die zich openbaart, maar dat gebeuren zelf is niet grijpbaar: dat is praxis van de Mensenzoon, de praxis van de verkondiging, de praxis van de navolging. Er is ruimte tussen de reflectie en die werkelijkheid. Die terughoudendheid heeft – alweer een analogie tussen theologie en zorgethiek – ook van doen met de zorgethiek die ik lees als sociale filosofie, als kritische reflectie op zorgen in het algemeen. Ook daarin zijn de praktijken zelf alleen aanwezig als voorbeeld of als verwijzing, en in detailstudies als onderzoeksobject. Geestelijke verzorging is een speciale communicatieve praktijk. Wat we hier beogen, is na te gaan wat daarin gebeurt.

Ik neem de indeling die in hoofdstuk 5 hanteerbaar bleek, ook nu ter hand, dus acceptatie, participatie, interactie en inspiratie. Deze begrippen zijn alle vier ontleend aan de reflectie op het verhaal van de barmhartige Samaritaan. Ik spreek, evenals in de ‘aanleiding’ die aan deze studie voorafgaat, soms in de eerste persoon, op basis van eigen werkervaringen. Maar ik ga niet specifiek in op concrete ontmoetingen of gebeurtenissen. Dat is om de vertrouwelijkheid te behoeden, maar ook omdat er voor een analyse daarvan andere, betere methoden zijn.⁶⁰³ Mij gaat het erom in het werk te zien wat onze bezinning op de naastenliefde daarin laat oplichten. Daarbij noem ik ook telkens een aspect van de zondagse vieringen die er waren in het ziekenhuis waaraan ik was verbonden, en die er in veel instellingen nog steeds zijn. Daarin werd en wordt – in woorden en daden, ontmoeting en stilte, binnen het eigen taalveld van de christelijke liturgie, ‘voor Gods aangezicht’ – expliciet wat in het werk van geestelijk verzorgers gebeurt.

Acceptatie: een geestelijk verzorger is medebetroffene

Beginnen bij ontvangen – het besef begenadigd te zijn zoals in de rolwisseling die Jezus in het gesprek met de wetgeleerde suggereert – betekent dat iedere zorgverlener en dus ook een geestelijk verzorger geen buitenstaander is, maar zelf geconfronteerd wordt met eigen behoefte aan

⁶⁰² Andries Baart, “Een bevredigende relatie tot het leven helpen ontwikkelen. Over deugdelijke geestelijke verzorging”, 30v. ziet hierin een opdracht voor geestelijk verzorgers. Frans Vosman, “Geestelijk verzorger in 2015: naar de bron of naar de bliksem?”, 120, 134, stelt dat geestelijk verzorgers met hun intiem-publieke kennis, opgedaan in hun geduldige omgang met patiënten, heel dichtbij de kern van de zorg zijn, “dicht op de huid van de zorg” zitten, en daarom zouden kunnen en moeten bijdragen aan de discussie over de legitimiteit van de instelling waar zij werkzaam zijn.

⁶⁰³ Met name het onderzoek onder leiding van Sjaak Körver en Martin Walton, dat tot diverse publicaties leidde waaronder Martin Walton en Jacques Körver, “Dutch Case Studies Project in Chaplaincy Care: A Description and Theoretical Explanation of the Format and Procedures”, *Health and Social Care Chaplaincy* 5, nr. 2 (2017): 257–80.

(geestelijke) zorg. Dat kan onder andere blijken uit de betekenis die intervisie en supervisie en andere vormen van begeleiding juist voor geestelijk verzorgers zelf hebben. Dat uitgangspunt werkt door in alle contacten. Het helpt beseffen hoe aanstootgevend het kan zijn dat de geestelijk verzorger zo gezond en fris de kamer van een patiënt binnenkomt, en hoe schrijnend soms het verschil is tussen wie weer weg kan en wie op bed moet blijven. Het nodigt de geestelijk verzorger uit dat verschil niet te ontkennen, tijd te nemen en zich erop toe te leggen om het contact bij alle ongelijkheid toch gelijkwaardig te laten zijn.

In mijn eigen ervaring duikt dan onmiddellijk ook de herinnering op aan de lijsten met opgenomen patiënten die we gebruikten bij het multidisciplinair overleg. Het kwam voor dat een patiënt dezelfde naam had als ik, hetzelfde geboortjaar, of leed aan dezelfde kwaal als een van mijn verwanten, vrienden, of geliefden. Dan besepte ik dat ik dat had kunnen zijn.

Iets dergelijks gebeurde wanneer ik zelf in een ziekenhuis was als patiënt, of als naaste van een patiënt. Dat zijn elementaire ervaringen voor een geestelijk verzorger.⁶⁰⁴ Ontroerende momenten waren er met een collega-geestelijk verzorger, een oogarts, een verpleegkundige die mij zorg gaf. Des te meer kon ik naast de mensen staan met wie ik in mijn werk omging, al wist ik goed dat herkenning een onvoldoende basis is voor werkelijke communicatie. De ervaring afhankelijk te zijn deelde ik, hoe overduidelijk de verschillen ook waren en bleven.

In de contacten met patiënten, dat is de tweede kant van dat 'ontvangen', is het voor mij duidelijk geworden hoe verkeerd het is te zeggen of te suggereren dat je als zorgverlener weet wat de ander doormaakt. Je bent werkelijk afhankelijk van wat de ander jou gunt aan vertrouwen. Het is een geschenk als iemand je haar of zijn vertrouwen geeft. Er ontstaat een band die niet vriendschap is en niet transactie, niet eindeloos maar tijdelijk, en toch kostbaar. Ook de bevestiging die je soms ontvangt als iemand zegt veel aan het contact te hebben gehad, is een cadeau.

Een analogie binnen de toenmalige zondagse vieringen in onze instelling was de dienst van het Woord. Kern daarvan waren de Bijbelverhalen die we beluisterden, gelezen door een van de vrijwilligers. Die stemmen van Tenach en Evangelie te laten uitspreken en onze zorgen en verlangens in dat verband te zetten en opnieuw te beleven, deed ons allen goed: patiënten, zangers en zangeressen, vrijwilligers, voorgangers. We stonden in een grotere kring, van alle tijden en alle plaatsen, mensen van God.

Participatie: een geestelijk verzorger is solidaire participant

Geestelijk verzorger zijn in de zorg – in het spoor van de Messias die ons bestaan deelt – is net als iedere zorgverlener deelgenoot zijn van patiënten en cliënten en ook van de andere zorgverleners te midden van wie je werkt. In de contacten met patiënten is deelgenootschap geduldig luisteren om te verstaan en, als dat gewenst wordt, de zo samen geschapen ontmoetingsruimte delen. In de collegiale contacten binnen de organisatie kan een geestelijk verzorger allengs een eigen positie verwerven. Die kan zich zo ontwikkelen dat verschillende partijen die met elkaar op gespannen voet staan, haar of hem hun vertrouwen geven.

In mijn eigen werkervaring gebeurde dit in de eerste plaats in de persoonlijke begeleiding van patiënten. Deelhebben aan de cruciale momenten van wanhoop en hoop, tijden van geduld en ongeduld, vasthouden en moeten loslaten – fragmenten van meelopen op de levensweg van een

⁶⁰⁴ En niet alleen voor geestelijk verzorgers. In het sTimul zorgethisch lab (www.vives.be, laatst geraadpleegd op 23 mei 2023) hebben ook verpleegkundigen, artsen en managers ervaring opgedaan met wat het is patiënt te zijn. En dan is het nog altijd in de luxepositie van intussen weten dat het niet 'echt' is. Trees Coucke e.a., "Een ervaring die blijft plakken. sTimul: zorgethisch lab", *Annalen van het Thijmgenootschap* 104, nr. 4 (2016): 79–88.

ander, momenten van vertrouwen en intimiteit. Geestelijk verzorgers die in de nacht opgeroepen worden om mensen bij te staan hebben vaak de ervaring te delen in een ander tijdsbesef, waarin de ernst van de situatie en de onderlinge relaties (fijne en moeilijke) op een andere manier dan anders urgent zijn. Zulke momenten zijn zeldzaam indringend voor alle betrokkenen.

Daarnaast hadden we als geestelijk verzorgers in onze instelling de kans om te participeren in collegiale ondersteuning, bijvoorbeeld in de opvang van wie in het werk met traumatische gebeurtenissen was geconfronteerd (medische fouten, dramatische voorvallen). Ook konden we als vertrouwenspersoon meedenken met medewerkers die door collega's of leidinggevendenden onheus of intimiderend bejegend waren. Een vertrouwenspersoon maakt deel uit van een niet-perfecte organisatie met niet-perfecte mensen. Zij of hij is ook zelf niet de oplossing van de problemen, maar kan wel een gelegenheid bieden voor mensen om zich te leren verhouden met wat er gebeurt, te protesteren, bondgenoten te zoeken. Ook met patiënten die zich niet gehoord of begrepen voelden, konden we als gesprekspartner soms een deelgenootschap opbouwen dat hun de moed gaf zich te uiten.

Denken we aan de zondagse vieringen dan komen we bij de gebeden, waarin je als voorganger mag verwoorden wat er bij anderen leeft omdat ze je dat hebben toevertrouwd, maar ook de ruimte kunt scheppen voor wie in de viering aanwezig is om haar of zijn eigen woorden te spreken. In de uitleg van de Schriften komt het er dan op aan de werkelijkheid van het ziekenhuis en wat in allerlei ontmoetingen is gehoord en gedeeld, mee te laten klinken. In die zin is de viering, hoezeer een randverschijnsel in de zorgorganisatie, het hart van de zorg.

Interactie: een geestelijk verzorger in de wisseling van posities

Geestelijk verzorgers – gezien in het licht van de rolwisseling die Jezus in het verhaal van de Samaritaan oproept – horen in de zorg bij degenen die zorg geven. Zoals in het vorige hoofdstuk is uiteengezet, is het van grote waarde te onderzoeken wat er in al dat geven ook wordt ontvangen. Dat geldt niet alleen voor de status en het inkomen maar juist ook voor de omgang met patiënten, cliënten, collega's en de organisatie. Geestelijk verzorgers ontvangen in de patiëntencontacten wellicht nog meer vertrouwen, waardering en vriendelijkheid dan andere zorgverleners, omdat ze niet het slechte nieuws hoeven te brengen, niet die beschamende zorg hoeven te verlenen, niet 'nee' hoeven te zeggen op de wanhopige of eisende vragen. Het ging in mijn geval zo ver dat ik me soms onvoldoende realiseerde wat ik intussen bleek te hebben gegeven, maar dat hoorde ik dan wel terug. Als ik van mijn kant een patiënt bedankte voor het mij geschonken vertrouwen, was diegene soms ook verbaasd: die meende vooral te hebben ontvangen. Het citaat waarmee de 'aanleiding' aan het begin van deze studie opent, geeft blijk van deze steeds aanwezige mogelijke omkering van posities. We zijn wederzijds en beurtelings te gast in een deel van elkaars leven.

Ook in de organisatie zitten geestelijk verzorgers niet vast in één rol. Daardoor hebben ze de mogelijkheid hun inzichten te delen met professionals van andere disciplines en van hen te leren, en hebben ze ook de vrijheid zich te uiten over het beleid van de instelling. Mij trof het bijvoorbeeld hoezeer fysiotherapeuten en ergotherapeuten in de omgang met patiënten hun levensverhalen leerden kennen. Hetzelfde gold voor artsen die in de poliklinische begeleiding van chronische patiënten uitgroeiden tot hun vertrouwenspersoon. Effecten van die vertrouwelijkheid bleken relevant bij de bespreking van verder beleid met deze betrokkenen. Omgekeerd zijn geestelijk verzorgers vanuit hun niet-behandelende positie en hun levensbeschouwelijke expertise soms ingewijd in andere aspecten van de persoon van de patiënt dan andere zorgverleners en bij

gelegenheid kunnen ze dan een achtergrond geven die het gedrag van patiënten beter verstaanbaar maakt.⁶⁰⁵

In de organisatie kunnen geestelijk verzorgers ingebed zijn en meedoen in de gewone medezeggenschapsstructuren, maar ook de eigen speelruimte gebruiken in gevraagde en ongevraagde interactie met leidinggevendenden, besturen en allerlei anderen. Zo konden we als geestelijk verzorgers soms een bijdrage leveren aan de noodzakelijke discussies over missie en visie of aan het gesprek over de kwaliteit van de zorg. We konden het gesprek op een afdeling helpen vlottrekken waar dat was gestrand op verhoudingen die in een hiërarchische structuur moeilijk in beweging te krijgen zijn. Zoals in veel andere instellingen konden we mede vormgeven aan de commissie voor ethiek en dus het gesprek over ethische dilemma's en moreel beraad stimuleren. In de beroepsvereniging is die uitwisseling van geven en ontvangen steeds gaande door onderlinge scholing, door het tijdschrift, door conferenties, door ontmoetingen.

In de vieringen krijgen die interacties vorm doordat we samenkomen, de grenzen relativeren tussen zieken en gezonden, buiten het ziekenhuis en erbinnen, bekenden en onbekenden. En dat in het bijzonder doordat we Gods gastvrijheid ervaren als we brood en wijn ontvangen en delen. We zingen "Wees hier aanwezig" of het Benedictus, bidden om de beloofde aanwezigheid van de Ene in deze kring mensen. Die schept gemeenschap. De contacten met en tussen vrijwilligers en patiënten, onderweg naar de als kerkruinte ingerichte zaal, bij de koffie, en bij het vervoer terug naar de afdelingen van het ziekenhuis waren een wezenlijk deel van de viering en daarmee van de zondag.

Inspiratie: een geestelijk verzorger is verkenner en gids

Geestelijk verzorgers zijn, net als alle mensen die werkzaam zijn in de zorg, intrinsiek gemotiveerd. Er is een seculier of religieus te duiden roeping, een uitdaging om voor anderen van betekenis te zijn. In de wereld van de geestelijke zorg is over de opdracht, het ambt, de zending van geestelijk verzorgers veel te doen geweest en het is nog steeds een gespreksthema.⁶⁰⁶ Wie is degene of de instantie die met recht en reden kan claimen opdrachtgever te zijn? Is dat de institutie zelf waaraan een geestelijk verzorger is verbonden? Is het de persoon van de geestelijk verzorger die zich van de eigen levensbeschouwing en spiritualiteit bewust is, als bron en ook als mogelijke beperking, en deze steeds blijft voeden? Of is dat een instantie daarbuiten, die de bevoegdheid verleent en – als er niet uitsluitend voor één vorm van kwaliteitsregistratie wordt gekozen – waakt over de kwalificatie van de betrokkene?

Hierboven is op basis van het verhaal van de naastenliefde betoogd dat de inspiratie tot zorgen gevonden kan worden in het zorgen zelf. Daarin kan meer aan de orde zijn dan een zakelijke transactie van hulp geven en ontvangen. Er is een aanraking mogelijk met het menselijke die de een en de ander verandert. In theologisch perspectief kan het een ontmoeting zijn met Hem die ons ware mens-zijn voor Gods aangezicht onthult. Inspiratie is zo bezien de werking van de heilige Geest, geweten en ongeweten.

Inspiratie en ook motivatie van de geestelijke zorg zouden dan ook niet zozeer gezocht moeten worden in een eerder gegeven opdracht of zending maar vooral in de – reguliere en incidentele, levensbeschouwelijke en professionele – reflectie op wat er in de geestelijke zorg feitelijk gebeurt,

⁶⁰⁵ Vosman, "Geestelijk verzorger in 2015: naar de bron of naar de bliksem?" De kern van de zorg ligt volgens Vosman in de relatie van de gezonde en de zieke. Getuige kunnen zijn van het leven van de patiënt is – involge 'een goede raad van het christelijk geloof' - de grote waarde van geestelijke verzorging. - Juist die relationaliteit en de diepe achtergrond daarvan hebben we in het voorgaande onderzocht.

⁶⁰⁶ Voor wat betreft de eigen beleving van protestantse geestelijk verzorgers onderzocht en geëvalueerd in Richart Huijzer, *De binnenkant van het ambt* (Delft: Eburon, 2017).

wat geestelijk verzorgers meemaken in wat zij doen.⁶⁰⁷ Daarin zou dan ook de eigen opdracht naaste te zijn kunnen klinken, met zoveel woorden voor wie zich daarvan bewust is, impliciet voor wie dit zinsverband niet (of nog niet, zou Barth zeggen) kent. In dat licht verschijnt dan ook de betekenis van ambt, bevoegdheid en kwalificatie op een nieuwe wijze.⁶⁰⁸

Voor mij was dat een dagelijkse ervaring, die des te sterker werd als ik mijn ervaring in alle vertrouwelijkheid en, zo nodig anonimiteit, met een ander kon bespreken. Daarom was naast scholing en supervisie de samenwerking met collega's van grote betekenis, omdat er in de dagelijkse uitwisseling als geestelijk verzorgers, maar ook in het verband van collega-pastores in de stad of in de kerkelijke regio en in de beroepsvereniging van geestelijk verzorgers, telkens momenten waren waarop we die verhalen konden delen en (her)interpreteren.

Het thema gastvrijheid dat in onze instelling een tijdlang centraal stond, voor een deel om redenen van marketing en pr, kon door ons als geestelijk verzorgers op een nieuwe manier worden ingevuld, niet eenzijdig à la Disney,⁶⁰⁹ maar door na te denken over de interactie. Besef hoezeer je als zorgverlener te gast bent in het leven van een ander. Iets dergelijks gebeurde in de kwaliteitszorg. Daar kon het model van de luchtvaart met haar streven naar nul fouten door extra checks en gereguleerde routines – hoe belangrijk strikte procedures en heldere afspraken ook zijn – worden gerelativeerd. We ondersteunden incidenteel en structureel de aandacht voor de omgang met jezelf, met de patiënt en met collega's na een ernstige medische fout.⁶¹⁰ Dat alles kan de motivatie behoeden en de inspiratie in het werk herstellen die zozeer staat of valt met de ontmoeting tussen zorgverleners en zorgontvangers.

In de vieringen valt in dit verband het samenzijn zelf op. De viering is een zin-zoekende ervaring: fysiek samenkomen in de hoop ons leven, de ervaringen van patiënten en ook al het werk dat in het ziekenhuis wordt verricht in nieuw licht te zien, inspiratie te ontvangen, en vervolgens in dat licht ook verder te kunnen, met alles wat we te doen en te dragen hebben, zoals we dan zeiden: “zelf gedragen door de zegen van God”.

⁶⁰⁷ Nogmaals zij verwezen naar het door Walton en Körver geleide case-study project. Zie ook Martin Walton, *Blest practices* (Amsterdam: Protestantse Theologische Universiteit, 2019).

⁶⁰⁸ Daarbij kan het ambt of de zending gelden als teken van de excentrische positie van geestelijk verzorgers en van de persoonlijke toewijding daaraan. Het ambt of de zending verwijst naar het geheim van de zorg dat nooit bezit wordt, en naar de aan deze persoon toegekende gegronde verwachting dat zij of hij dat geheim erkent en behoedt. Nog specifieker: het kerkelijk ambt is zelf de verwijzing naar de kritische en bevrijdende kracht van Gods woord.

⁶⁰⁹ Hoe goed dat ook kon uitwerken in het beleid van een instelling, zoals onderbouwd door Marij Bontemps-Hommen en Roberto Tobon Morales, “De patiënt als gast. Over ‘onthaal’ en gastvrijheid”, *Annalen van het Thijmgenootschap* 104, nr. 4 (2016): 106–18.

⁶¹⁰ Vgl. de indrukwekkende TED-talk van chirurg Brian Goldman, 25 januari 2012: “Doctors make mistakes. Can we talk about that?” en de aandacht voor “Peer support” (bijvoorbeeld bij de VvAA, www.vvaa.nl/peer-support, laatst geraadpleegd 28 mei 2023).

SAMENVATTING

Thema

De woorden van de titel, “... als de mens die naast je is”, vormen het slot van een lied over Jezus van Nazareth, een tafelgebed van de hand van Huub Oosterhuis († 2023). Het schildert Jezus’ levensverhaal dichtertlijk en vol associaties uit de Bijbel, om te eindigen met een uitnodiging: Hem zelf te leren kennen ‘als’ een geliefde, een nabije ander. In dat ‘als’ zit zowel de problematiek als de ontdekking van deze studie. Is het alleen een vergelijking, ‘zoals’, of kan het een werkelijke ontmoeting zijn, ‘in de gedaante van’? Wat gebeurt er als mensen elkaar ontmoeten, te hulp schieten, liefhebben, voor elkaar zorgen?

Ethics of care of *care ethics*, zorgethiek, is de wetenschap van de relaties en interacties tussen mensen in zorgverhoudingen. Het begon ruim veertig jaar geleden als een kritiek op het seksisme zoals dat gestalte kreeg in de clichés over meisjes en jongens. De veronderstelde morele eigenschappen van vrouwen (concreet, zorgzaam, emotioneel) waren maatschappelijk minder van belang dan die van mannen (abstract, rechtvaardig, rationeel). Dat legitimeerde de ongelijke verdeling van zorgtaken en machtsposities. Zorgethiek heeft zich ontwikkeld tot een breed veld van maatschappijkritisch onderzoek naar de praktijk en de betekenis van zorgen in de samenleving, de toewijzing en uitvoering van zorgtaken en de machtsverhoudingen die daarin een rol spelen.

Vanuit de theologie is daarover in Nederland in die meer dan veertig jaar weinig gepubliceerd. Uitzonderingen zijn elementen in het werk van zorgethici als Annelies van Heijst en Inge van Nistelrooij, de andragoog Andries Baart en vooral de theoloog Frits de Lange. Ik vermoedde echter dat Karl Barth (1886-1968) daartoe een originele en belangrijke invalshoek heeft geleverd met zijn these over de naaste als gestalte van Gods barmhartigheid, die hij onderbouwt met zijn uitleg van de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan. Rond dat vermoeden is deze studie opgebouwd. Het is een onderzoek naar de betekenis van Barths visie op naastenliefde tegen de achtergrond van, en in gesprek met zorgethische benaderingen.

De aan Barth ontleende centrale stelling is dat naastenliefde allereerst de liefde is *van* de naaste. Bij Barth past dat in zijn opvatting van Jezus Christus als Gods barmhartigheid die ons als mens tegemoet komt en overeind helpt: de gestalte van de Samaritaan. Dat geeft iedere ontmoeting met een medemens een grote lading, want die draagt de mogelijkheid in zich van een ontmoeting met Jezus Christus die onze naaste is geworden, ‘als de mens die naast je is’. Een medemens te hulp komen, zelf naaste worden, staat in dat licht. Het *gebod* tot naastenliefde is dan ook allereerst het *evangelie* van de naastenliefde. In zowel zorg ontvangen als zorg bieden is die naastenliefde een dankbaar eerbewijs aan God die ons het eerst heeft liefgehad.

Voor de bezinning op zorgen impliceert dat een radicaal ander startpunt dan gebruikelijk, namelijk het besef eerst te ontvangen en dan te schenken. Dat verandert onze kijk op wat we doen als we zelf zorgen en onze visie op de zorg in de maatschappij en op wat zorgen betekent voor de samenleving. In zorgethische benaderingen zijn deze accenten ook te vinden. Soms wordt daarbij een beroep gedaan op de joodse en christelijke traditie. Dat kan door onze theologische bezinning nog worden bevestigd en aangescherpt.

De hoofdvraag die in deze studie wordt onderzocht, luidt dan ook:

Wat betekent Barths stelling ‘de naaste is gestalte van Gods barmhartigheid’ (a)

en hoe kan dat inzicht bijdragen aan een theologische visie op zorg en zorgen (b), tegen de achtergrond van de zorgethiek (c)?

Om de achtergrond (c) voor ogen te krijgen onderzoeken we de hoofdlijn van de zorgethiek van de Amerikaanse politicoloog Joan Tronto en het werk van een aantal Nederlandse zorgethici, met name Annelies van Heijst. Daarbij letten we op woorden, waarden en werkwijzen die een goede basis kunnen zijn voor het gesprek met de theologie. Vervolgens komt de voorgrond (a) aan de orde. De nauwkeurige lezing van Barths opvatting over naastenliefde en een daarbij aansluitende verkenning van enkele Bijbels-theologische achtergronden geven de nodige elementen voor een ontmoeting tussen zorgethiek en theologie, die uitloopt in een theologische zorgvisie (b). In die visie op zorgen staat uiteraard naastenliefde centraal. Die wordt doordacht in het licht van de zorgpraktijk van God en van mensen. Dat leidt tot het volgende antwoord op de hoofdvraag.

Voor de theologie is zorgen allereerst beseffen dat er door God in Jezus Christus voor ons is en wordt gezorgd, en dat die zorg ons uitnodigt ons eigen antwoord te geven door op onze beurt zorgzaam te zijn. Zorgzaam zijn is deelhebben, met onze eigen problemen, aan het leven van anderen en hun problemen. Daarin zitten we niet vast aan één positie van geven of ontvangen. In die omgang met een ander laat Jezus Christus zich ontmoeten. Wie zorg biedt en wie zorg ontvangt, zijn elkaars ander. Zij kunnen elkaar als geschenk ervaren, een geschenk van de God die in Jezus Christus deelheeft aan ons mens-zijn. Omdat zijn aanwezigheid geen gegeven is maar wel verwacht mag worden, is een open levenshouding die in iedere ontmoeting op genade hoopt mogelijk.

Deze theologische waarneming van de werkelijkheid van de zorg is relevant voor zorgen als persoonlijke activiteit en voor de zorg zoals die ingebed zou moeten zijn in de maatschappij. Zorgen, zo gezien, kenmerkt de menselijkheid van de samenleving.

Opzet

In deel I (en dat is ook *hoofdstuk 1*) wordt de problematiek verkend die ervaren werd in de context van het werken in de zorg. De verkenning begint met een eerste oriëntatie in de theologische ethiek, in het bijzonder die van Karl Barth (1.1). Bij Barth is ethiek geen apart vak maar een aspect van de theologie. Theologie wordt aangedreven door het geheimenis van Gods eigen spreken. Theologische ethiek zoekt naar het juiste menselijk handelen in gehoorzaamheid aan Gods gebod en tegelijk in eigen verantwoordelijkheid. Dat impliceert een kritische houding tegenover menselijk gezag, vooral als dat zich aanmatigt namens God te kunnen spreken. In het hier bestudeerde deel van zijn hoofdwerk *Die kirchliche Dogmatik* bespreekt Barth het menselijk handelen in antwoord op dat van God als het liefhebben van God en de naaste. Verrassenderwijze noemt hij die naaste nu allereerst een gestalte van Gods barmhartigheid. Enkele actuele visies op theologie en zorg besluiten deze paragraaf.

Na deze eerste oriëntatie in de theologie maken we kennis met de zorgethiek, een discipline van kritisch onderzoek naar zorg en zorgen (1.2). Het besef dat zorg een essentieel onderdeel van de samenleving is en als zodanig veel te weinig onderkend en gewaardeerd wordt, speelt vanaf het begin mee. Er wordt al voor ons gezorgd en we zorgen zelf al voor er over zorg gedacht wordt. Zorgethiek heeft zich ontwikkeld tot een internationaal onderzoeksveld dat steeds meer aspecten van de samenleving in beeld krijgt. Het is een sociale filosofie met een moreel karakter want de vraag is steeds: wat is goede zorg in deze specifieke situatie?

Die dubbele verkenning leidt tot de hierboven geciteerde hoofdvraag (1.3).

In deel II, het meest omvangrijke deel, bezien we de belangrijkste motieven van beide benaderingen. In *hoofdstuk 2* wordt eerst de zorgethiek beschreven zoals die in Nederland gestalte heeft gekregen (2.1). We vervolgen met een nadere bespreking van Joan Tronto's klassieke omschrijving van *care*, die alles omvat wat we doen om onze wereld leefbaar te maken, en van Annelies van Heijst's verwerking daarvan. Van Heijst introduceerde het begrip 'menslievende zorg', waarin het gebod van de naastenliefde doorklinkt (2.2).

Dan komen achtereenvolgens de door Tronto beschreven fasen in de zorgpraktijk aan de orde: zorg hebben om, zorgen dat, zorg verlenen, zorg ontvangen, samen zorgen, elk verbonden met morele waarden als aandacht, verantwoordelijkheid, competentie, ontvankelijkheid en solidariteit. Ze worden gelegd naast Nederlandse bijdragen aan de discussie daarover (2.3). Hierbij letten we steeds op de mogelijkheid dat de zorgethische termen en gedachtegangen wanneer ze worden beluisterd met de theologie op de achtergrond, theologische vragen oproepen. Zulke vragen bieden wellicht aanknopingspunten voor een dialoog. Een overzicht daarvan besluit dit hoofdstuk (2.4).

Hoofdstuk 3 onderzoekt de motieven van Barths ethiek van de naastenliefde. We volgen eerst de ontwikkeling van diens begrip 'naaste' tot aan de tijd waarin hij aan de *Kirchliche Dogmatik* begint (3.2). Dan volgt uit deel I/2 daarvan een *lectio* van paragraaf 18, getiteld 'Het leven van Gods kinderen'. Een *lectio* is een nauwgezette parafrase van een tekst waarin een gesprek van tekst en lezer wordt gevoerd. De bedoelde paragraaf gaat over het dubbele gebod van de liefde tot God en de liefde tot de naaste. Deze bevat ook Barths exegese van de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan uit Lucas 10 (3.3). Op de genoemde gelijkenis zoomen we daarna nog apart in waarbij we een aantal grondwoorden, waaronder barmhartigheid, nader onderzoeken. We wegen ook enkele andere interpretaties van de gelijkenis. De stelling dat we in een medemens een gestalte van Gods barmhartigheid ontmoeten, omdat Jezus Christus onze naaste is geworden, is een opvallende uitwerking in Barths openbaringsleer. Hij noemt dat zelf zijn christelijke humaniteitsopvatting (3.4). Een eerste gedachte over de mogelijke consequenties voor een visie op zorg rondt dit derde hoofdstuk af: zorg geven en zorg ontvangen komen in het licht te staan van deze mogelijke ontmoeting met Jezus Christus – geweten of ongeweten. Dan kan geven ontvangen zijn en ontvangen geven.

In deel III krijgt een gesprek gestalte tussen de in deel II gepresenteerde zorgethische en theologische benaderingen, uitmondend in het hierboven geciteerde antwoord op de hoofdvraag.

In *hoofdstuk 4* zijn de thema's en vragen uit hoofdstuk 2 bepalend. De kennismaking met de zorgethiek leidt tot het vermoeden dat er een zekere parallellie bestaat tussen de beide werkwijzen. De voorrang van de werkelijkheid boven ideeën en theorieën is gemeenschappelijk. Dat vermoeden wordt onderzocht en bevestigd (4.2). Verder waren er associatief vragen opgekomen vanuit een mogelijke theologische toepassing van zorgethische benaderingen, onder andere over God, mens-zijn en het lijden. Die worden nu besproken op grond van wat we bij Barth hebben gevonden. Christus' zelfgave typeert de wijze waarop God zorgt. Mensen die zorgen bevestigen dat daarin ook ons ware mens-zijn is onthuld (4.3). De theologische bezinning is in deze twee paragrafen de ontvangende partij.

In de volgende twee paragrafen spreekt de theologie een eigen woord om Gods zorgen en de zorg van mensen te kunnen omschrijven. Hierbij maken we dankbaar gebruik van de zorgethische begrippen die in hoofdstuk 2 aan de orde waren, namelijk Van Heijst's begrip 'menslievende zorg' (4.4) en Tronto's fasen van zorgverlening (4.5). Die fasen – of beter aspecten – worden nu in een wat andere volgorde geplaatst zodat zorg ontvangen bovenaan komt te staan. In deze paragrafen komen, naast Barths ethiek van de naastenliefde, ook andere Bijbels-theologische inzichten ter sprake.

In *hoofdstuk 5* is dan het initiatief aan de theologie om uit eigen bronnen het gesprek voort te zetten en te komen tot een theologische visie op zorg en zorgen. De eerder ontwikkelde interpretatie van de werkelijkheid van de naaste wordt onderbouwd in aansluiting bij een artikel van Paul Ricoeur (5.2). Naaste zijn is iets wat je doet, zegt hij. Met Barth zeggen we: naaste zijn is wat Christus doet en waartoe Hij ons uitnodigt. Dat concretiseren we met suggesties over de wijzen waarop we Jezus Christus zouden kunnen ontmoeten, als iemand die geeft, iemand die vraagt, iemand die uitdaagt (5.3). De centrale plaats van deze naaste is ook uit te werken in theologische hoofdthema's: verzoening, schepping en verlossing (5.4).

Dit alles passen we vervolgens toe op zorgrelaties op persoonlijk vlak (5.5) en in de maatschappelijke verhoudingen (5.6). Al doende wordt een theologische visie op zorgen ontwikkeld. Die blijkt hanteerbaar bij het signaleren en onderzoeken van zorgpraktijken, met behulp van de termen acceptatie, participatie, interactie en inspiratie. Acceptatie, want het ontvangen van zorg is primair, participatie, want een zorgrelatie is betrokkenheid en deelname, interactie, want de posities liggen niet bij voorbaat vast en kunnen wisselen, en inspiratie, want zorgrelaties kunnen vindplaats zijn van het onverwachte.

Achtergrond en bedoeling

De aanleiding voor dit onderzoek was mijn werk als geestelijk verzorger in een ziekenhuis. Mijn protestants-oecumenische theologische vorming en kerkelijke zending kwamen in aanraking met de zorgethiek. Uit die ontmoeting in de zorgpraktijk is deze studie geboren. Op basis van de ontwikkelde visie op zorg en zorgen wilde ik ten slotte ook specifiek naar de geestelijke zorg kijken, om te bezien hoe daarin ontvangen en delen gestalte krijgen. De praktijk en de theologie van geestelijke verzorging komen daarom in *een voor- en een nawoord* ter sprake.

Deze studie is een uitnodiging tot dialoog. Allereerst aan zorgethici en theologen, van wie ik hoop dat ze uitgedaagd en bevestigd worden in hun denken over zorg. Verder zou ik graag willen dat de professionals en de vrijwilligers in de zorg en in de hulpverlening hun werk hierin herkennen en in een nieuw licht zullen zien. Onder hen zijn mijn vroegere VGVZ-collega's: geestelijk verzorgers in verschillende werkvelden en met verschillende religieuze en niet-religieuze achtergronden. Zij kunnen in een institutie soms, meer dan anderen, een kritische herinnering zijn aan de grondvraag: wat doen we hier eigenlijk en waarom? Aan de urgentie van die vraag heb ik mijn bijdrage willen leveren.

SUMMARY

Subject

“...as the one next to you” are the closing words of a hymn about Jesus of Nazareth, a prayer for the communion rites by the Dutch priest Huub Oosterhuis († 2023). The hymn depicts the story of Jesus’ life poetically and with ample Biblical associations. It concludes with the invitation to get to know Him ‘as’ a loved one, a fellow human being close to you. The word ‘as’ contains both the question and the discovery of this study. Does ‘as’ only denote a comparison: He is ‘like the one next to you’? Or can it be interpreted as an encounter, with Him appearing ‘in’ the person I meet? What happens when people encounter each other, help each other, love one another, and take care of one another?

The ethics of care, or care ethics (in Dutch *zorgethiek*) is the scholarly discipline that studies relations and interactions between human beings in caring practices. The discipline arose more than forty years ago as a critique of hidden sexism in fixed ideas about girls and boys. The assumed moral traits of character of females (concrete, caring, emotional) were considered to be socially less important than those attributed to males (abstract, just, rational). Those assumptions legitimised the unequal and unfair distribution of care responsibilities and positions of power. Care ethics further evolved into a broad field of critical investigation into the praxis and meaning of care in society, its distribution and performance, and the power structures that play a role in that.

In those forty or more years only a few theological publications on care ethics have seen the light in the Netherlands. Exceptions are elements in the work of care ethicists Annelies van Heijst and Inge van Nistelrooij, the social scientist Andries Baart and especially the theologian Frits de Lange. My supposition, however, is that the theologian Karl Barth (1886 to 1968) has provided an original and important perspective on care in his assertion that the neighbour is an embodiment of God’s mercy, which Barth states in his interpretation of the parable of the Good Samaritan. It is that supposition that guides this investigation into the meaning of Barth’s perspective on neighbourly love against the background of and in a dialogue with care ethics.

The central thesis, derived from Barth is, that charity, the love of a neighbour, is first and foremost love *by* the neighbour. That is in line with Barth’s understanding of Jesus Christ as God’s mercy who comes near and helps humankind to their feet, recognised in the figure of the Samaritan. In Barth’s view that event conveys great significance to any encounter with a fellow human being, as it entails the possibility of coming into contact with Jesus Christ who has become a neighbour, ‘as the one next to you’. Coming to someone’s aid, becoming oneself another’s neighbour, is to be interpreted in this light. The *commandment* of neighbourly love is first and foremost the *gospel* of neighbourly love. Love of the neighbour, both in being cared for and in providing care, is a thankful act of honoring God who has ‘first loved us’.

The implication of this for thinking about care is the radical alteration of the starting point, the realisation that one receives care before providing care. That changes both our view on what we do when caring as well as our interpretation of care in society and of its importance. Such shifts in accent can also be found in works on care ethics. Occasionally Jewish and Christian traditions are appealed to. That appeal is confirmed and sharpened in the theological investigation of this study.

The main question in this study is therefore:

What does Barth's thesis 'the neighbour is the embodiment of God's mercy' mean (a), and in what way can that understanding contribute to a theological perspective on care (b), against the background of the ethics of care (c)?

To gain a vantage point on the background (c) we first examine the main elements of American political scientist Joan Tronto's ethics of care and the writings of some Dutch care ethicists, particularly Annelies van Heijst. We identify words, values and scholarly practices that can provide a basis for a conversation with theology. Then the foreground (a) is explored. A concentrated reading of Barth's exposition on neighbourly love and a successive investigation of some Biblical-theological foundations furnish the necessary elements for an encounter between care ethics and theology. That leads to a theological view on care (b), in which neighbourly love, or charity, stands central and is examined in the light of both divine and human care practices. That leads to the following answer to the main research question.

For theology, caring means the realisation that care both is being provided for us and has been provided for us, by God in Jesus Christ. That care invites us to offer our own response by being caring persons in turn. To care means to share, to participate with our own problems in the lives of others and their problems. In this dealing with one another we are not tied to one position of either giving or receiving care. And in that interaction with one another Jesus Christ allows Himself to be encountered.

Those who provide care and those who receive care are each other's counterpart, and can experience each other as a gift, a gift from the God who in Jesus Christ participates in our humanity. Because Christ's presence is not a given matter but may be expected, an open attitude that hopes for mercy in every encounter is possible.

This theological perception of the reality of care is relevant to care as a personal activity and to care as it should be embedded in society. Caring, seen in this light, determines a society's human quality.

Outline

In Part I (which is also *Chapter 1*) the occasion for this study, that arose in the context of working in a care institution, is explored. The exploration begins with an orientation in theological ethics, especially those of Karl Barth (1.1). In Barth's view, ethics is not a discipline of its own, but an aspect of theology. Theology is driven by God's word, the mystery of God's speaking. Theological ethics is a search for appropriate human behaviour in obedience to God's commandment and, at the same time, on one's own responsibility. That implies a critical attitude towards human authority, especially when it pretends to speak on God's behalf. In the portion of the *Church Dogmatics*, Barth's major work, on which we focus, he describes human behaviour as a response to God's behaviour by loving God and the neighbour. Surprisingly, he portrays the neighbour primarily as an embodiment of God's mercy. This portion of the chapter concludes with some recent views on theology and care.

Following this initial orientation in theological ethics, we make acquaintance with the ethics of care, a discipline of critical research on care and caring (1.2). From the beginning care ethics indicated that care is an essential element of society that is seldom recognised and generally undervalued. We are already being cared for and we provide care before we even think about care. Care ethics has developed into an international field of research that investigates more and more aspects of society. It is a social philosophy with a moral characteristic, because the leading question is always: what is good care in a specific situation? This twofold exploration, in theological ethics and in the ethics of care leads to the formulation of the main question of this study cited above (1.3).

In Part II, the most comprehensive section, we look at the main motives of both approaches to ethics. In *Chapter 2* we first describe how care ethics developed in the Netherlands (2.1). Then we discuss Joan Tronto's classic definition of care, as everything we do to make our world a liveable place, as well as Annelies van Heijst's interpretation of Tronto. Van Heijst introduced the notion of professional loving care ('menslievende zorg', literally human-loving care), in which the commandment of neighbourly love is echoed (2.2). Subsequently, Tronto's phases of caring practices are considered: caring about, taking care of, providing care, receiving care, and caring together, each of which is tied to a moral value such as attention, responsibility, competence, receptivity, and solidarity. Tronto's phases and their corresponding values are compared to affinitive Dutch contributions (2.3). In the process, attention is paid to the possibility that, when read from a theological point of view, care ethical terms and lines of thought evoke theological questions. Such questions could provide starting points for dialogue. The chapter ends with a summary of several such questions (2.4).

Chapter 3 investigates motives in Barth's ethics of neighbourly love. We follow the development of his interpretation of 'neighbour' in the years prior to his *Church Dogmatics* (3.2). We then focus on section 18 of part I/2, performing a 'lectio' of that section, "The life of God's children". A 'lectio' is a precise paraphrase in which text and reader join in a conversation. Section 18 deals with the double commandment of loving God and loving one's neighbour. It includes Barth's exegesis of the parable of the Good Samaritan from Luke's Gospel (our section 3.3). We focus particularly on that parable and especially examine some key words such as charity. We also consider some other interpretations of the parable. Barth's thesis that because Jesus Christ has become our neighbour ('next to us') we can encounter God's mercy in a fellow human being, is a remarkable trait in Barth's account of revelation. He calls it his Christian perspective on humanity (3.4). A first glimpse of the possible consequences for a perspective on care concludes the third chapter: providing care and receiving care occur in the light of a possible encounter with Jesus Christ, consciously or unknowingly. Thereby giving can be receiving and receiving giving.

In Part III a conversation between care ethical and theological approaches is developed, leading to the answer, cited above, to the main research question.

Chapter 4 is built on themes and questions derived from the second chapter. There the impression was that care ethics and theology operate in parallel manners. In both, reality, as opposed to ideas or theories, is fundamental. That impression is examined and affirmed (4.2). Furthermore, questions arose in an associative fashion regarding possible theological applications of care ethical views, for instance, on God, humanity and suffering. Those questions are now discussed on the basis of our reading of Barth. God's caring is characterised by Christ who gave himself. Human caring makes clear that in Christ our true humanity is revealed (4.3). In these two sections of Chapter 4 theology is on the receiving end of the conversation.

In the next two sections theology speaks on its own terms to describe God's caring and human caring. In this part we gratefully make use of care ethical concepts we encountered in Chapter 2, Van Heijst's concept of 'human-loving care' (4.4) and Tronto's phases of the practice of care (4.5). We rearrange the order of these phases – and we prefer the term 'aspects' to 'phases' – to make clear that receiving care has priority. In these two sections we employ not only Barth's ethics of mercy but also other Biblical-theological insights.

In *Chapter 5* theology maintains the initiative and continues the conversation on the basis of its own sources to arrive at a theological perspective on care and caring. The interpretation of the neighbour's real presence is further developed with the help of an essay by Paul Ricoeur (5.2). Ricoeur states that being a neighbour is a practice, something one establishes. With Barth we can

say: being a neighbour is what Christ practices and what he invites us to do. We illustrate that with accounts of the ways we might encounter Jesus Christ as someone who gives, someone who asks, and someone who poses a challenge (5.3). The neighbour's central place can also be understood in terms of main doctrines in theology: reconciliation, creation, and deliverance (5.4).

All of this is consequently applied to care relations at a personal level (5.5) and in social relations (5.6). In the process a theological perspective on care is developed that proves to be useful in the process of identifying and investigating practices of care. Key categories are acceptance, participation, interaction and inspiration: acceptance, because receiving care comes first; participation, because having a caring relation means being concerned and taking part; interaction, because positions of providing and receiving are not fixed and can change; and inspiration, because caring relations can be the place where the unexpected is encountered.

Background and purpose

The starting point of this study was my employment as a hospital chaplain. My protestant and ecumenical education and ecclesial ordination came into contact with the ethics of care. From that encounter in the context of practices of care, this study was born. After developing a theological perspective on care and caring, I therefore address spiritual care specifically, to see how receiving and providing care are at play there. In both *an introductory and a concluding section* the practice and the theology of spiritual care are therefore discussed.

This study is an invitation to dialogue. The invitation is directed, first of all, to care ethicists and theologians, whom I hope will be challenged and encouraged in their thinking about care. I would also be delighted if professionals and volunteers in medical and social care recognise their experiences and see them in a new light. Some of those are my former colleagues in the Dutch organisation of spiritual caregivers VGVZ, who work in different fields of care, with all sorts of religious and non-religious backgrounds. In an institution, those spiritual caregivers can uniquely remind others of the fundamental questions: what is it we are doing here and why? Enhancing the urgency of those questions has been my main intent.

Geraadpleegde literatuur

- Abma, Richtsje. "Abraham en Rachab". *Om het levende Woord* 2 (1993): 76–88.
- Achterhuis, Hans. *Arbeid, een eigenaardig medicijn*. Baarn: Ambo, 1984.
- Baan, Ariaan. "Stanley Hauerwas and the Necessity of Witness. A Research Report". *Zeitschrift für dialektische Theologie* 59, nr. 2 (2013): 34–49.
- Baart, Andries. "Een beknopte schets van de presentietheorie". *Markant*, nr. 1 (2003): 1–5.
- . "Een bevredigende relatie tot het leven helpen ontwikkelen. Over deugdelijke geestelijke verzorging". *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 8, nr. 36 (2005): 23–33.
- . *Een theorie van de presentie*. Tweede, He. Utrecht: Lemma, 2001.
- . "Emperically Grounded Ethics of Care. An Argument". In *The Ethics of Care: the State of the Art [Ethics of Care, Vol. 8]*, redactie Frans Vosman, Andries Baart, en Jaco Hoffman, 261–98. Leuven, Paris, Bristol, CT: Peeters, 2020.
- . "Globale schets van de presentietheorie, achtergrond bij de praktijkverhalen". In *Present. Theologische reflecties op verhalen van Utrechtse buurtpastores*, redactie Andries Baart en Frans Vosman, 1–12. Utrecht: Lemma, 2003.
- . "Ongemakkelijk - zoals het hoort. In gesprek met kritische bemerkingen bij de presentietheorie". *Sociale interventie* 2 (2003): 76–94.
- Backhuis, Jelle. "Een menslievend Moreel beraad?" Radboud Universiteit Nijmegen, 2018. <https://doi.org/https://theses.uibn.ru.nl/items/99f3b3b1-cda5-46be-a766-96baaebf69ea>.
- Bakker, Henk. *Jezus. Reconstructie en revisie*. Utrecht: KokBoekencentrum, 2020.
- Barnard, Will J., en Peter van 't Riet. *Lukas, de Jood. Een joodse inleiding op het Evangelie van Lukas en de Handelingen der apostelen*. Kampen: Kok, 1984.
- Barth, Karl. "Christengemeinde und Bürgergemeinde (1946)". In *Rechtfertigung und Recht, Christengemeinde und Bürgergemeinde, Evangelium und Gesetz*, 47–80. Zürich: Theologischer Verlag, 1998.
- . *Church Dogmatics Doctrine of the Word of God, Vol. 2 (sections 13-24)*. Vertaald door Geoffrey William Bromiley en Thomas Forsyth Torrance. Edinburgh, Scotland: T & T Clark, 1956.
- . *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlass Vorlesungen 1959-1961 Gesamtausgabe / Karl Barth II. Akademische Werke 1959-1961*. Redactie Hans-Anton und Eberhard Jüngel Drewes. Zürich: Theologischer Verlag, 1976.
- . "Das Problem der Ethik in der Gegenwart (1922)". In *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925 Gesamtausgabe / Karl Barth. III, Vorträge und kleinere Arbeiten*, redactie Holger Finze, 98–143. Zürich: Theologischer Verlag, 1990.
- . *De brief aan de Romeinen, vertaald door Mark Wildschut*. Redactie Kees van der Kooi, Arie Spijkerboer, en Katja Tolstaja. Amsterdam: Boom, 2008.
- . *Der Römerbrief - neue Bearbeitung (1922) Gesamtausgabe / Karl Barth. II, Akademische Werke*. Redactie Cornelis van der Kooi en Katja Tolstaja. Zürich: Theologischer Verlag, 2010.
- . *Die christliche Dogmatik im Entwurf Gesamtausgabe / Karl Barth. II, Akademische Werke 1927*. Redactie Gerhard Sauter. Zürich: Theologischer Verlag, 1982.
- . *Die kirchliche Dogmatik I/1 (1932)*. 8ste ed. Zürich: EVZ-Verlag, 1964.
- . *Die Kirchliche Dogmatik I/2 (1938)*. 5de ed. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1960.
- . *Die kirchliche Dogmatik II/1 (1939)*. 4de ed. Zollikon: Evangelischer Verlag, 1958.
- . *Die kirchliche Dogmatik II/2 (1942)*. 5de ed. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1974.
- . *Die kirchliche Dogmatik III/1 (1945)*. Zürich: EVZ-Verlag, 1970.
- . *Die kirchliche Dogmatik III/2 (1948)*. 3de ed. Zürich: Theologischer Verlag, 1974.
- . *Die kirchliche Dogmatik IV/2 (1956)*. 2de ed. Zürich: EVZ-Verlag, 1964.
- . *Die Kirchliche Dogmatik IV/3 (1959)*. Zürich: Evangelischer Verlag, z.d.

- . *Die kirchliche Dogmatik IV/4 (1967)*. Zürich: EVZ-Verlag, 1967.
- . *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte (1946)*. Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1975.
- . *Ethik I Gesamtausgabe / Karl Barth. II, Akademische Werke 1928*. Redactie Dietrich Braun. Zürich: Theologischer Verlag, 1973.
- . “Evangelium und Gesetz (1935)”. In *Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde [u.a.]*, 81–109. Zürich: Theologischer Verlag, 1998.
- . “How my mind has changed (oorspr. in *The Christian Century* 1939, 1949, 1960)”. In “*Der Götze wackelt*”, redactie Karl Kupisch, 181–209. Berlin: Käthe Vogt Verlag, 1961.
- . “Schicksal und Idee in der Theologie, 1929”. In *Gesamtausgabe / Karl Barth. III, Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930*, redactie Hermann Schmidt, 354–402. Zürich: Theologischer Verlag, 1994.
- Barth, Karl, en Adolf von Harnack. “Auseinandersetzung zwischen A. von Harnack und K. Barth, in *Die Christliche Welt* (1923 nr. 1/2, 5/6, 9/10 16/17; 1925 nr. 20/21)”. In *Offene Briefe 1909-1935 Gesamtausgabe / Karl Barth. V, Briefe*, redactie Diether Koch, 55-89. Zürich: Theologischer Verlag, 2001.
- Becker, Dominik A. *Sein in der Begegnung*. Redactie Georg Plasger. Berlin: LIT VERLAG, 2010.
- Becking, Bob. *Blijf bij uw bevrijder! : in de leer bij de Tien Geboden*. Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1986.
- Beker, E.J., en K.A. Deurloo. *Het begin in ons midden*. Baarn: Ten Have, 1977.
- Berg, Bas van den. *Speelruimte voor dialoog en verbeelding. Basisschoolleerlingen maken kennis met religieuze verhalen*. Gorinchem: Narratio, 2014.
- Berkelbach van der Sprenkel, S.F.H.J. *Het Evangelie van Lukas*. Utrecht: Boekencentrum, 1964.
- Biezeveld, Kune. *Als scherven spreken. Over God in het leven van alledag*. Zoetermeer: Meinema, 2008.
- Blei, Karel. *Karl Barth en zijn theologische weg door de tijd*. Utrecht: KokBoekencentrum Uitgevers, 2018.
- Boer, Ben de. “Een vorm van vriendschap”. *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 15, nr. 65 (z.d.): 10–16.
- Boer, Theo de. “Hermeneutiek van de transcendentie”. In *Langs de gewesten van het zijn. Spiritualiteit van de woestijn en andere opstellen.*, 156-196 (hoofdstuk 9). Zoetermeer: Meinema, 1996.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (1930)*. 4de ed. München: Chr. Kaiser Verlag, 1969.
- Bontemps-Hommen, Marij, en Roberto Tobon Morales. “De patiënt als gast. Over ‘onthaal’ en gastvrijheid”. *Annalen van het Thijmgenootschap* 104, nr. 4 (2016): 106–18.
- Bootsma, Johan. *Is het te doen? Over ethiek en methodiek van de presentiebeoefenaar in het boek Een theorie van de presentie van A. Baart*. Zwolle: Christelijke Hogeschool Windesheim, 2008.
- Borgman, Erik. ‘... want de plaats waarop je staat is heilige grond’. *God als onderzoeksprogramma*. Amsterdam: Boom, 2008.
- . *Alle dingen nieuw. Een theologische visie voor de 21ste eeuw: inleiding en invocatio*. Utrecht: KokBoekencentrum, 2020.
- . *Leven van wat komt. Een katholiek uitzicht op de samenleving*. Utrecht: Meinema, 2017.
- . *Waar blijft de kerk?* Baarn: Adveniat, 2015.
- Bossche, Stijn Van den. “Presentie: onwillekeurig sacramenteel”. In *Present. Theologische reflecties op verhalen van Utrechtse buurtpastores*, redactie Andries Baart en Frans Vosman, 45–60. Utrecht: Lemma, 2003.
- Bourgault, Sophie. “Beyond the Saint and the Red Virgin: Simone Weil as Feminist Theorist of Care”. *Frontiers: A Journal of Women Studies* 35, nr. 2 (2014): 1/27.
- Bruekelman, Frans H. *Biblische Theologie II Debarim*. Redactie Wouter Klouwen en Pieter van

- Walbeek. Vol. 1. Kampen, 1998.
- . “Schets voor een huwelijkspraak”. *Om het levende Woord 2* (1993): 18–24.
- . “Wie is mijn naaste? Preek naar aanleiding van Lucas 10:25-37”. *Om het levende Woord 10* (2000): 9–24.
- Bultmann, Rudolf. *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1931). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- . *Jesus* (1926). Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1964.
- Burggraave, Roger. *Eigen-wijze liefde. Fragmenten van bijbels denken*. Didachè: levensbeschouwing, zingeving en samenleving. Leuven: Uitgeverij Acco, 2000.
- . *Ethiek & passie. Over de radicaliteit van het christelijk engagement*. Tiel: Lannoo, 2000.
- Busch, Eberhard. *Karl Barth's Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1976.
- Collins, Stephanie. *The Core of Care Ethics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015.
- Commissie voor het Liedboek. *Liedboek: zingen en bidden in huis en kerk*. Zoetermeer: BV Liedboek, 2013.
- Conradi, Elisabeth, en Frans Vosman, red. *Praxis der Achtsamkeit. Schlüsselbegriffe der Care-Ethik*. Frankfurt and New York: Campus Verlag, 2016.
- Conradie, Ernst M. *Christianity and ecological theology: Resources for further research*. Stellenbosch: African Sun Media, 2006.
- Coucke, Trees, Monica Roose, Alet Velthuis, en Anky De Bakker. “Een ervaring die blijft plakken. sTimul: zorgethisch lab”. *Annalen van het Thijmgenootschap* 104, nr. 4 (2016): 79–88.
- Dalferth, Ingolf U. *Radikale Theologie*. 2de ed. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012.
- Dartel, Hans van. “Twee zorgethische gespreksmodellen”. In *In gesprek blijven over goede zorg*, redactie Hans van Dartel en Bert Molewijk, 2de ed., 171–86. Amsterdam: Boom, 2016.
- Dartel, Hans van, en Bert Molewijk, red. *In gesprek blijven over goede zorg : overlegmethoden voor moreel beraad*. Amsterdam: Boom, 2016.
- Delhaas, Jan. “De barmhartige Samaritaan en de zorg”. Leiden: preek in de studentenekkerie, 2019.
- Deurloo, Karel. *Exodus en exil*. Kleine bijbelse theologie deel 1. Kampen: Kok, 2003.
- Dillen, Annemie. “Beyond a sacrificial spirituality: Enhancing flourishing pastoral ministers”. *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 73, nr. 4 (2017). <https://doi.org/10.4102/hts.v73i4.4694>.
- Doude van Troostwijk, Chris. “‘Lateral von zwischen’ Een essay over Franz Rosenzweigs inventieve openbaringsbegrip”. In *Het visioen van Mattheüs*, redactie Bas van den Berg en e.a., 184–92. Kampen: Uitgeverij Van Warven, 2021.
- Engster, Daniel. “Care and Justice”. In *The Ethics of Care: the State of the Art [Ethics of Care, Vol. 8]*, redactie Frans Vosman, Andries Baart, en Jaco Hoffman, 163–85. Leuven, Paris, Bristol, CT: Peeters, 2020.
- Erlemann, Kurt. *Gleichnisse. Theorie-Auslegung-Didaktik*. utb. 5494. Tübingen: Naar Francke Attempo Verlag, 2020.
- Frissen, P.H.A. *De fatale staat. Over de politiek noodzakelijke verzoening met tragiek*. Amsterdam: Van Gennep, 2013.
- Fuchs, Ernst. “Was heißt: ‘Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst’? (1932)”. In *Zur Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze II*, 2. Aufl., 1–20. Gesammelte Aufsätze; 2. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965.
- Ganzevoort, Ruard, en Jan Visser. *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*. Zoetermeer: Meinema, 2009.
- Giebner, Beate J.C. *Gedeelde ruimte: De ontvankelijkheid van zorgverleners in patiëntencontacten (diss. UvA)*. Delft: Eburon, 2015. <https://doi.org/http://hdl.handle.net/11245/1.488888>.
- Gill, Robin. “Health Care, Jesus and the Church”. *Ecclesiology* 1, nr. 1 (2004): 37–55.

- <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/174413660400100102>.
- . *Health Care and Christian Ethics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006.
- Gilligan, Carol. "Letter to Readers, 1993". In *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, ix–xxviii. Harvard University Press, 1993. <https://doi.org/10.2307/j.ctvj2wr9.3>.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press, 1982.
- Graft, Guillaume van der. *Verzamelde Lieder*. Baarn: De Prom, 1986.
- Gregory, Eric. "Enfleshment and the Time of Ethics. Ilich and Taylor on the Parable of the Good Samaritan". In *Aspiring to Fullness in a Secular Age. Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor*, redactie C.D. Colorado en J.D. Klassen, 217–39. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 2014.
- . "The Gospel within the Commandment. Barth on the Parable of the Good Samaritan". In *Reading the Gospels with Karl Barth*, redactie Daniel L. Migliore, 34–55. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017.
- Groenhout, Ruth, Kendra Hotz, en Clarence Joldersma. "Embodiment, Nursing Practice, and Religious Faith: A Perspective from One Tradition". *Journal of Religion and Health* 44, nr. 2 (2005): 147–60.
- Groot, Maria de. "De roeping van Martha". In *De vrouw bij de bron. Fragmenten intuïtieve theologie*, 46–58. Haarlem: Uitgeversmaatschappij Holland, 1980.
- Have, H. ten, R. H. J. ter Meulen, en E. van Leeuwen. *Leerboek medische ethiek*. 4th ed. Houten: Bohn Stafleu van Loghum, 2013.
- Heijst, Annelies van. *Iemand zien staan. Zorgethiek over erkenning*. Kampen: Klement, 2008.
- . *Liefdewerk : een herwaardering van de caritas bij de Arme Zusters van het Goddelijk Kind, sinds 1852*. Hilversum: Verloren, 2002.
- . *Longing for the fall*. Kok Pharos, 1995.
- . *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*. Kampen: Klement, 2005.
- . *Models of Charitable Care. Catholic nuns and children in their care in Amsterdam 1852-2002*. Leiden: Brill, 2008.
- . *Ontferming voor dummies : zorgverhoudingen in een religieus verleden en een pluriform heden. Rede uitgesproken door Prof. dr. Annelies van Heijst. Tilburg University*. Tilburg: Tilburg University, 2011.
- . *Professional Loving Care : An Ethical View of the Healthcare Sector. Ethics of Care, Vol. 2*. Leuven: Peeters, 2011.
- . "The disputed charity of catholic nuns: Dualistic spiritual heritage as a source of affliction". *Feminist Theology* 21, nr. 2 (2013): 155–72.
- . *Verlangen naar de val : zelfverlies en autonomie in hermeneutiek en ethiek (diss. Nijmegen)*. (Diss theo. Kampen: Kok Agora, 1992.
- . "Zorgen voor mensen om de liefde Gods". *Praktische Theologie* 4 (2003): 420–31.
- Held, Virginia. "Care ethics and the social contract". In *The Ethics of Care: the State of the Art [Ethics of Care, Vol. 8]*, redactie Frans Vosman, Andries Baart, en Jaco Hoffman, 137–62. Leuven, Paris, Bristol, CT: Peeters, 2020.
- . *The Ethics of Care, Personal, Political and Global*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2006.
- Hertog, Gerard den. "Het leven van de kinderen van God: het gelijk en het tekort van Barths onverbiddelijke nee tegen de menselijke religie". In *De weerbarstige Barth. Ongegeneerd over God spreken in theologie, politiek en interreligieuze verhoudingen*, redactie Gerard den Hertog, Kees van der Kooi, Rinse Reeling Brouwer, en Edward van 't Slot, 171–86. Utrecht: KokBoekencentrum Uitgevers, 2019.
- Holten, Wilko van, Martin Walton, Thijs Tromp, en Richart Huijzer. "Naar een christelijke theologie

- van de zorg. De bijdrage van John Swinton". *Psyche & geloof* 31, nr. 1 (2020): 39–50.
- Hooven, Marcel ten. "Een nuchtere ethiek van de naastenliefde 'Je hoeft je vijanden niet aardig te vinden' - interview met Roger Burggraave". *De Groene Amsterdammer*, nr. 51/52 (2015).
- Huber, Machteld, André J. Knottnerus, Lawrence Green, Henriëtte Van der Horst, Alejandro R. Jadad, Daan Kromhout, Brian Leonard, e.a. "How should we define health?" *BMJ (Online)* 343, nr. 7817 (2011): 235–37. <https://doi.org/10.1136/bmj.d4163>.
- Huijzer, Richart. *De binnenkant van het ambt*. Delft: Eburon, 2017.
- Jacobsen, Eneida. "Models of Public Theology". *International Journal of Public Theology* 6 (2012): 7–22.
- Jeremias, Joachim. *Die Gleichnisse Jesu*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- Jong, Dick de. "Theologie voor de zorg. Verkenning van een wonder". *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 21, nr. 89 (2018): 12–21.
- Jüngel, Eberhard. "Evangelium und Gesetz. Zugleich zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik". In *Barth-Studien*, 180–210. Ökumenische Theologie, Band 9. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1982.
- . *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1977.
- Kanne, Mariël. *Co-creatie van goede zorg (diss. UvH)*. Delft: Eburon, 2016.
- Kaufman-Osborn, Timothy, Nancy J. Hirschmann, Daniel Engster, Fiona Robinson, Nicola Yeates, en Joan C. Tronto. "Symposium Review: 25th Anniversary of Moral Boundaries by Joan Tronto". *Politics & Gender* 14, nr. 4 (2018). <https://doi.org/10.1017/S1743923X18000417> LK - <https://ru.on.worldcat.org/oclc/8272155417>.
- Kersemaekers, Maartje. "Een verheldering van vriendschap bij Baart aan de hand van Aristoteles 'philia'", 2003. <http://www.presentie.nl/documenten%0Aeen>.
- Kittay, Eva Feder. *Love's Labor. Essays on Women, Equality, and Dependency*. New York and London: Routledge, 1999.
- Klaver, Klaartje, Eric van Elst, en Andries Baart. "Demarcation of the ethics of care as a discipline: Discussion article". *Nursing Ethics* 21, nr. 7 (2014): 755–65. <https://doi.org/10.1177/0969733013500162>.
- Klouwen, Wouter. "Gerechvaardigd om te dienen". In *Bijbelse theologie in praktijk (Om het Levende Woord 20)*, redactie Rinse Reeling Brouwer, Wim Kloppenburg, en e.a., 61–68. Om het levende Woord. Utrecht, 2012.
- Kooi, Cornelis van der. *Als in een spiegel. God kennen volgens Calvijn en Barth. Een tweeluik*. Kampen: Kok, 2002.
- Körver, (J.W.G.) Sjaak. "Excentriek of excentrisch? Over de geestelijk verzorger in een zorginstelling". In *Zichtbare en onzichtbare religie. Over de varianten van religieuze zin*, redactie M.H.F. van Uden en J.Z.T. Pieper, 139–54. Nijmegen: Valkhof Pers, 2009.
- Körver, Sjaak. "Inleiding". In *De geestelijk verzorger als grensganger: bewegen in zorg en organisatie*, 2018.
- Kruijff, G.G. de. *Waakzaam en nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie*. Baarn: Ten Have, 1994.
- Lange, Frits de. *In andermans handen. Over flow en grenzen in de zorg*. Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, 2011.
- . *Loving later life. An ethics of aging*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Co., 2015.
- . "Public Theology and Health Care". In *A Companion to Public Theology*, redactie Sebastian Kim en Katie Day, 325 – 346. Leiden: Brill, 2017.
- . "Restoring autonomy. Symmetry and asymmetry in care relationships". *Nederduitse Gereformeerde Theologische Tydskrif [=Stellenbosch Theological Journal]* 52 suppl 1 (2011): 61–

68. <https://doi.org/10.5952/52-0-38>.
- . “The Heidelberg Catechism: Elements for a theology of care”. *Acta Theologica* 34, nr. Suppl 20 (2014): 156–73. <https://doi.org/10.4314/actat.v20i1.11s> LK - <https://pthu.on.worldcat.org/oclc/8521692198>.
- . “Worden we een ander mens van bijbel lezen? Of: de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan, esthetisch gelezen”. In *Joden, christenen en hun Schrift. Een bundel opstellen aangeboden bij het afscheid van C.J. den Heyer*, redactie C. Houtman en L.J. Lietaert Peerbolte, 99–115. Baarn: Ten Have, 2001.
- Leget, Carlo. *Ruimte om te sterven. Een weg voor zieken, naasten en zorgverleners*. Tielt: Lannoo, 2003.
- Leget, Carlo, Inge van Nistelrooij, en Merel Visse. “Beyond demarcation: Care ethics as an interdisciplinary field of inquiry”. *Nursing Ethics* 26, nr. 1 (2019): 17–25.
- Maas, Frans. “De dramatiek van de godsrelatie. Over scheuren in het spirituele weefsel”. In *Zoeken naar grondwoorden. De betekenis van Rootmensens “Oases in de woestijn” nader onderzocht*, redactie Akke van der Kooi en Gerrit Neven, 8–33. Zoetermeer: Meinema, 1995.
- Magid, Shaul. “Gershom Scholem”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013.
- Manschot, Henk. “Als een vriend...” *Markant*, nr. 1 (2003).
- . “De betekenis van het tragische voor de ethiek van de zorg- en hulpverlening”. In *In gesprek over goede zorg. Overlegmethoden voor ethiek in de praktijk*, redactie Henk Manschot en Marian Verkerk, 225–41. Amsterdam: Boom, 2003.
- . “Kwetsbare autonomie? Over afhankelijkheid en onafhankelijkheid in de ethiek van de zorg”. In *Ethiek van de zorg. Een discussie*, redactie Henk Manschot en Marian Verkerk, 97–118. Amsterdam [etc.]: Boom, 1994.
- Manschot, Henk, en Marian Verkerk, red. *Ethiek van de zorg. Een discussie*. Amsterdam [etc.]: Boom, 1994.
- , red. *In gesprek over goede zorg. Overlegmethoden voor ethiek in de praktijk*. Amsterdam: Boom, 2003.
- . “Inleiding”. In *Ethiek van de zorg. Een discussie*, redactie Henk Manschot en Marian Verkerk, 7–10. Amsterdam [etc.]: Boom, 1994.
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm. “Exegese und Dogmatik in Karl Barths Theologie”. In *Die kirchliche Dogmatik, Registerband*, redactie Helmut Krause, 649–76. Zürich: EVZ-Verlag, 1970.
- McKenny, Gerald. “Barth on Love”. In *The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth: Barth and Dogmatics, Vol I*, redactie George Hunsinger en Keith L. Johnson, 381–91. Chichester (UK) and Hoboken, NJ (USA): John Wiley & Sons, Ltd, 2020.
- . “Ethics”. In *The Oxford Handbook of Karl Barth*, redactie Paul Dafydd Jones en Paul T. Nimmo, 482–95. Oxford, 2019. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199689781.013.31>.
- . *The Analogy of Grace. Karl Barth’s Moral Theology*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2010.
- Merz, Annette. “Compassie in de evangeliën. Academische rede op de Dies Natalis van de PThU, Amsterdam, 6 december 2016”. Amsterdam: PThU, 2016.
- Meyer-Blanck, Michael. “Segnen und segnen lassen: zu Magdalene Frettlöhs Theologie des Segens”. *Evangelische Theologie* 60, nr. 1 (2000): 79–82.
- Miskotte, K.H. *Als de goden zwijgen. Over de zin van het Oude Testament*. Amsterdam: Uitgeversmaatschappij Holland, 1956.
- . *Biblical ABCs: The Basics of Christian Resistance*. Vertaald door Eleonora Hof en Collin Cornell. Lanham, Maryland: Lexington Books / Fortress Academic, 2021.
- . *Bijbels ABC*. 8e druk. Utrecht: Uitgeverij Kok, 2016.
- . “Messiaans verlangen (1927/1941)”. In *Verzameld werk van Dr. K.H. Miskotte deel 12*, redactie A.C. den Besten en J.F. de Vlieger, 13–191, 1999.

- Mol, Annemarie. *De logica van het zorgen. Actieve patiënten en de grenzen van het kiezen*. Amsterdam: Van Gennep, 2006.
- Molnar, Paul D. "Love of God and love of neighbor in the theology of Karl Rahner and Karl Barth". *Modern Theology*, nr. 4 (2004): 567–99.
- Moltmann, Jürgen, red. *Anfänge der dialektischen Theologie I Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner*. Theologisc. München: Chr. Kaiser Verlag, 1962.
- Montfoort, Trees van. *Groene theologie*. Middelburg: Skandalon, 2019.
- Naastepad, Thomas J.M. *Acht gelijkenissen uit Mattheus en Lukas (Verklaring van een Bijbelgedeelte)*. Kampen: Kok, 1978.
- Nieuwpoort, Ad van. *Tenach opnieuw : over het Messiaanse tegoed van het evangelie naar Lukas*. Amsterdam: Van Gennep, 2006.
- Nistelrooij, Inge van. *Basisboek zorgethiek*. Herz ed. Heeswijk (NB): Berne Educatie, 2022.
- . "Sacrifice : A Care-Ethical Reappraisal of Sacrifice and Self-Sacrifice = Opoffering : Een Zorgethische Herwaardering van Opoffering En Zelfopoffering (Diss UvH)". Uitgeverij BOXPress, 2014.
- . *Sacrifice. A care-ethical reappraisal of sacrifice and self-sacrifice [Ethics of Care Vol. 4]*. Leuven: Peeters, 2015.
- . "Self-sacrifice and self-affirmation within care-giving". *Med Health Care and Philosophy* 17 (2014): 519–528.
- Nistelrooij, Inge van, en Carlo Leget. "Against dichotomies: On mature care and self-sacrifice in care ethics". *Nursing Ethics* 24, nr. 6 (2017): 694–703.
- Nistelrooij, Inge van, en Merel Visse. "Me? The invisible call of responsibility and its promise for care ethics: a phenomenological view". *Medicine, Health Care and Philosophy* 22, nr. 2 (2019): 275–85. <https://doi.org/10.1007/s11019-018-9873-7>.
- Noordmans, O. *Dingen die verborgen waren (1935)*. Verzamelde werken 2. Kampen: Kok, 1979.
- . "Liturgie [1939]". In *Verzamelde Werken deel VI De kerk en het leven*, redactie J.H. Sonderren, 45–164. Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1986.
- Ó Tuama, Páraig. "Hallo wat wij niet kunnen weten". In *Verhalen van liefde en alles wat schuurt*, 118–25. Middelburg: Skandalon, 2019.
- Oldenboom, Renske, en Tiemo Meijlink. "Voorbij de zelfmarginalisering. Interview met Erik Borgman". In *De kunst van het pastoraat in een seculiere en pluralistische context*, redactie Dick van Kampen, Tiemo Meijlink, en Elise Woertman, 45–56. Gorinchem: Narratio, 2008.
- Onderwijzer, A.S. *Nederlandsche vertaling van den Pentateuch benevens eene Nederlandsche verklarende vertaling van Rashie's Pentateuch-commentaar (deel III Wajjiqra')*. 2e herdruk. Amsterdam: Nederlands-Israëlieisch Kerkgenootschap, 1977.
- Oosterhuis, Huub. *Gezongen Liedboek. Verzamelde teksten*. 2e druk. Kampen: Kok Agora, 1993.
- Oosterhuis, Huub, en Alex van Heusden. *En dit zijn de namen. Het boek Exodus vertaald en van aantekeningen voorzien door Huub Oosterhuis en Alex van Heusden*. Vertaald door Huub Oosterhuis en Alex van Heusden. Amsterdam: Prometheus, 2001.
- . *In de woestijn. Het boek Numeri vertaald en van aantekeningen voorzien door Huub Oosterhuis en Alex van Heusden*. Vertaald door Huub Oosterhuis en Alex van Heusden. Amsterdam: Uitgeverij de Prom, 2004.
- Ottenheijm, Eric. "Levinas, de Samaritaan en de juiste vervulling van de wet", 2016. <https://parabelproject.nl/category/blogs/>.
- Pangritz, Andreas. *Karl Barth in der Theologie Dietrich Bonhoeffers: eine notwendige Klarstellung*. Westberlin: Alektor Verlag, 1989.
- Paul, Herman J. "Stanley Hauerwas: Against Secularization in the Church". *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 59, nr. 2 (2013): 12–33.
- Pessers, Dorien. *Liefde, solidariteit en recht. Een interdisciplinair onderzoek naar het*

- wederkerigheidsbeginsel (diss. UvA 1999). Amsterdam: Universiteit van Amsterdam, Faculteit der Rechtsgeleerdheid, 1999.
- Plasger, Georg. "Einladende Ethik. Zu einem neuen evangelischen Paradigma in einer pluralen Gesellschaft". *Kerygma und Dogma* 51 (2005): 126–56.
- Reeling Brouwer, Rinse. "De theologische veronderstellingen van kerkelijk beleid. Over een essay van Günter Thomas". <https://www.rinsereelingbrouwer.nl>, 2021.
- . "Een Amsterdamse leerstoel Bijbelse Theologie (1991-2001)". In *Bijbelse Theologie*, 53–65. Amsterdamse Cahiers voor Exegese van de Bijbel en zijn Tradities 30, 2015.
- . "Reflecties op de nu nodige paradigmawisseling in het licht van Barths De christen in de maatschappij en van zijn ethiek van mens en dier". In *De weerbarstige Barth. Ongegeneerd over God spreken in theologie, politiek en interreligieuze verhoudingen*, redactie Gerard den Hertog, Kees van der Kooi, Rinse Reeling Brouwer, en Edward van 't Slot. Utrecht: KokBoekencentrum, 2019.
- . "Wel 'JHWH is de drie-ene God', niet 'de Naam is Jezus Christus'? Een gesprek met Jan Muis over de ene Naam". *Kerk en Theologie* 68, nr. 3 (2017): 237–48.
- Reeling Brouwer, Rinse, en Wim Kloppenburg. "Woord vooraf". In *Bijbelse theologie in praktijk*, VII–X. Om het Levende Woord 20, 2012.
- Ricoeur, Paul. "Medemens en naaste (oorspr. La relation à autrui. Le 'socius' et le prochain, in: Cahiers de la vie spirituelle, Paris 1954)". In *Politiek en geloof. Essays van Paul Ricoeur*, redactie Ad Peperzak, 18–32. Utrecht: Ambo n.v., 1968.
- . *Oneself as Another [Soi même comme un autre, 1990]*. Vertaald door Kathleen Blamey. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.
- Riessen, Renée van. *Van zichzelf bevrijd. Levinas over transcendentie en nabijheid*. Amsterdam: Sijbbolet, 2019.
- Ruddick, Sara. "Maternal Thinking". *Feminist Studies TA - TT - 6*, nr. 2 (1980): 342–67.
- Sander-Staudt, Maureen. "Care Ethics". *Internet Encyclopedia of Philosophy*, z.d.
- Schegget, G.H. ter. *De andere mogelijkheid. Bijbelse theologie voor de kritische gemeente*. Baarn: Ten Have, 1979.
- . *Het beroep op de stad der toekomst. Ethiek van de revolutie*. 3e druk. Haarlem: De Erven F. Bohn N.V., 1972.
- . "Het enige verlangen van een slachtoffer (n.a.v. de barmhartige Samaritaan)". In *Zoals er gezegd is over gelijkenissen en genezingen*, redactie N.A. (e.a.) Dodeman, 55–59. Phoenix bijbelpockets deel 22. Hilversum en Antwerpen: W. de Haan en N.V. Standaardboekhandel, 1967.
- . *Het innigst engagement. Het Onze Vader als zucht*. Baarn: Ten Have, 1991.
- . *Het lied van de Mensenzoon. Studie over de Christuspsalm in Filippenzen 2:6-11*, 1975.
- . *Het moreel van de gemeente. Essays over de ethiek van Paulus volgens Romeinen 12 en 13*. Baarn: Ten Have, 1985.
- . "Liefde en gerechtigheid (afscheidscollege)". In *De zucht naar vrijheid. Ter Schegget doordacht*, redactie A. van de Beek, M. den Dulk, en G.G. de Kruijf, 25–36. Baarn: Ten Have, 1992.
- . *Partijgangers der armen. Avantgarde van Gods revolutie*. Anatomie van de toekomst. Baarn: Het Wereldvenster, 1971.
- . *Theologie en ideologie. Een aanzet tot verantwoordelijk theologiseren onder vervreemdende maatschappelijke verhoudingen*. Baarn: Ten Have, 1981.
- . "Tussen religie en terreur". In *De andere mogelijkheid. Bijbelse theologie voor de kritische gemeente*, 9–29. Baarn: Ten Have, 1979.
- . *Volmacht in onmacht. Over de roeping van de christelijke gemeente in de politiek*. Baarn: Ten Have, 1988.

- . *Vrijheid door gehoorzaamheid. Over de Tien Woorden voor onze tijd*. Baarn: Ten Have, 1995.
- Schellong, Dieter. *Bürgertum und christliche Religion*. 2de ed. Theologische Existenz Heute Nr. 187. München, 1984.
- Sevenhuijsen, Selma. *Citizenship and the ethics of care: feminist considerations on justice, morality, and politics*. London; New York: Routledge, 1998.
- . “The Place of Care: The Relevance of the Feminist Ethic of Care for Social Policy”. *Feminist Theory* 4, nr. 2 (2003): 179–97.
- Slot, Edward van 't. “Die christologische Konzentration: Anfang und Durchführung”. *Zeitschrift für dialektische Theologie* 31, nr. 1 (2015): 12–31.
- Soulen, R Kendall. “YHWH the triune God”. *Modern Theology* 15, nr. 1 (1999): 25–54.
- Stoebe, H.J. “chèsed, Güte”. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Chr. Kaiser Verlag München; Theologischer Verlag Zürich, 1971.
- Strahan, Joshua Marshall. “Jesus Teaches Theological Interpretation of the Law: Reading the Good Samaritan in Its Literary Context”. *Journal of Theological Interpretation* 10, nr. 1 (2016): 71–86.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Mass. and London, UK: Harvard University Press, 2007.
- Thieme, Marianne. “Idealisme is het nieuwe realisme”. In *De weerbarstige Barth. Ongegeneerd over God spreken in theologie, politiek en interreligieuze verhoudingen*, redactie Gerard den Hertog, Kees van der Kooi, Rinse Reeling Brouwer, en Edward van 't Slot. Utrecht: KokBoekencentrum, 2019.
- Thomas, Günter. “Care, Stone, and Law. Three Symbolic Forms of Non-discursive Public Theology”. In *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology. Proceedings from the Bamberg Conference 23.-26.06.2011*, redactie Heinrich Bedford-Strohm, Florian Höhne, en Tobias Reitmeier, Theologie., 301–20. Zürich and Münster: Lit Verlag, 2013.
- . *Im Weltabenteuer Gottes leben. Impulse zur Verantwortung für die Kirche*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020.
- . “Krankheit als Manifestation menschlicher Endlichkeit. Theologische Optionen zwischen Widerstand und Ergebung”. In *Endliches Leben. Interdisziplinäre Zugänge zum Phänomen der Krankheit*, redactie Markus Höffner, Stephan Schaede, en Günter Thomas, 161–92. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- . “Krankheit und menschliche Endlichkeit. Eine systematisch-theologische Skizze medizinischer Anthropologie”. In *Religion und Krankheit*, redactie Gregor Etzelmüller en Annette Weissenrieder, 293–315. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.
- . “Public Theologies - A systematic typology with reference to their functions, forms and perspectives”. In *Living Theology. Essays presented to Dirk. J. Smit on his sixtieth birthday*, redactie Len Hansen, Nico Koopman, en Robert Vosloo, 536–53. Wellington, S.A.: Bible Media, 2011.
- . “Theology in the Shadow of the Corona Crisis / Gott ist zielstrebig (I-V) Theologie im Schatten der Corona-Krise”. *Cursor / Zeitzeichen*, 2020. <https://doi.org/10.21428/fb61f6aa.7fb2004b>.
- Thung, Mady Anne. *Nieuwe mores leren : ideeën over moreel beraad in kerken*. 's-Gravenhage: Boekencentrum, 1986.
- Tietz, Christiane. *Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch. 2. durchgesehene Auflage*. München: C.H. Beck, 2019.
- Tongeren, Paul van. “De verdeeldheid van Paul Moyaert. Over: De mateloosheid van het Christendom”. *Tijdschrift voor Filosofie* 61, nr. 4 (1999): 789–95.
- . *Leven is een kunst. Over morele ervaring, deugdethiek en levenskunst*. Zoetermeer: Klement, 2012.
- Tromp, Thijs. *Kerk in de marge. Het diaconaat als inclusieve praktijk. Rede geschreven ter gelegenheid van de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar Diaconaat aan de Protestantse Theologische Universiteit. Vestiging Amsterdam. 16 oktober 2020*. Amsterdam: Protestantse

- Theologische Universiteit, 2020.
- Tronto, Joan C. "Caring Democracy: How Should Concepts Travel?" In *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State*, redactie Petr Urban en Lizzie Ward, 181–97. Cham: Palgrave Macmillan, 2020. https://doi.org/https://doi.org/10.1007/978-3-030-41437-5_1.
- . *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*. NYU Press, 2013.
- . "Ethics of care: Present and new directions". In *Moral Boundaries Redrawn [Ethics of Care, Vol. 3]*, redactie Gert Olthuis, Helen Kohlen, en Jorma Heier, 215–28. Leuven: Peeters, 2014.
- . *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York and London: Routledge, 1993.
- . "Moral Boundaries after twenty years: From limits to possibilities". In *Moral Boundaries Redrawn [Ethics of Care Vol. 3]*, redactie Gert Olthuis, Helen Kohlen, en Jorma Heier, 9–29. Leuven: Peeters, 2014.
- . "Response: Reconfiguring Moral Boundaries over Time". *Politics & Gender* 14, nr. 4 (2018): 21–28.
- . "There is an alternative: homines curans and the limits of neoliberalism". *International Journal of Care and Caring* 1, nr. 1 (2017): 27–43.
- Urban, Petr, en Lizzie Ward. "Introducing the Context of a Moral and Political Theory of Care". In *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State*, redactie Petr Urban en Lizzie Ward, 1–27. Cham: Palgrave Macmillan, 2020. https://doi.org/https://doi.org/10.1007/978-3-030-41437-5_1.
- UvH, vakgroep zorgethiek. "Zorgethiek". Geraadpleegd 10 december 2020. <https://www.zorgethiek.nu/utrechtse-zorgethici-werken-visie-nader-uit>.
- Vanlaere, Linus, en Roger Burggraeve. *Gekkenwerk. Kleine ondeugden voor zorgdragers*. Leuven: LannooCampus, 2013.
- Veen, Wilken. "Bespreking G.G. de Kruijf, Waakzaam en nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie". *Om het levende Woord* 5 (1995): 141–43.
- Veltkamp, Henk Johan. *Pastoraat als gelijkenis. De gelijkenis als model voor pastoraal handelen (diss. VU Amsterdam)*. Kampen: Kok, 1988.
- Verkerk, Marian. "Zorg of contract: een andere ethiek". In *Ethiek van de zorg. Een discussie*, redactie Henk Manschot en Marian Verkerk, 53–73. Amsterdam [etc.]: Boom, 1994.
- . "Zorgethiek: naar een geografie van verantwoordelijkheden". In *In gesprek over goede zorg. Overlegmethoden voor ethiek in de praktijk*, redactie Henk Manschot en Marian Verkerk, 177–90. Amsterdam: Boom, 2003.
- Versteeg, Wytske. "'Ellende is niet één ding'". *De Gids* 186, nr. 1 (2023): 51–57.
- Visser, Marco. *Pars pro toto (diss. PThU 2021)*. Amsterdamse Cahiers Supplement Series 18. zinzoo.nl, 2021.
- Vos, Pieter. "recensie artikel Kirk Nolan, Reformed Virtue after Barth en William Werpehowski, Karl Barth and Christian Ethics". *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 63, nr. 2 (2016): 202–5.
- Vosman, Frans. "Geestelijk verzorger in 2015: naar de bron of naar de bliksem?" *Annalen van het Thijmgenootschap* 101, nr. 1 (2013): 119–36.
- . *Overleven als levensvorm Zorgethiek als kritiek op het ideaal van het 'geslaagde leven'*. Utrecht: Universiteit voor Humanistiek, 2018.
- . "The Disenchantment of Care Ethics. A Critical Cartography". In *The Ethics of Care: the State of the Art [Ethics of Care, Vol. 8]*, redactie Frans Vosman, Andries Baart, en Jacobus Hoffman, 17–63. Leuven, Parijs, Bristol: Peeters, 2020.
- . "We should look for fellow travelers". [ethicsofcare.org](http://ethicsofcare.org/look-fellow-travelers/), 2017. <https://ethicsofcare.org/look-fellow-travelers/>.
- Vosman, Frans, Andries Baart, en Jaco Hoffman. "After Forty Years: Toward a Recasting of Care Ethics". In *The Ethics of Care: the State of the Art [Ethics of Care, Vol. 8]*, redactie Frans Vosman, Andries Baart, en Jaco Hoffman, 1–15. Leuven, Paris, Bristol, CT: Peeters, 2020.

Bourgault, Sophie, 44, 173
Buber, Martin, 89, 100, 117, 142, 150
Bultmann, Rudolf, 60, 64, 80, 84, 90, 93, 96, 100, 174
Burggraeve, Roger, 12, 74, 85, 86, 123, 174, 176, 181
Busch, Eberhard, 65, 68, 88, 174

C

Collins, Stephanie, 44, 112, 174
Colorado, C.D., 136, 175
Conradi, Elisabeth, 30, 99, 174, 182
Conradie, Ernst M., 114, 174
Coucke, Trees, 160, 174

D

Dalferth, Ingolf U., 84, 174
Dartel, Hans van, 47, 48, 112, 174
Delhaas, Jan, 9, 99, 174
Deurloo, K.A. (Karel), 81, 98, 100, 101, 142, 144, 173, 174
Dillen, Annemie, 50, 174
Doude van Troostwijk, Chris, 105, 174
Dronkers, Pieter, 2

E

Elst, Eric van, 34, 176
Engster, Daniel, 23, 26, 130, 139, 174, 176
Erlemann, Kurt, 81, 93, 99, 103, 174

F

Frissen, P.H.A. (Paul), 156, 174
Fuchs, Ernst, 78, 84, 174

G

Ganzevoort, Ruard, 80, 174
Giebner, Beate, 46, 51, 125, 174
Gill, Robin, 18, 19, 21, 76, 174
Gilligan, Carol, 16, 25, 110, 130, 175
Graft, Guillaume van der (ps. Willem Barnard), 145, 175
Gregory, Eric, 77, 79, 81, 136, 137, 175
Groenhout, Ruth, 41, 51, 175
Groot, Maria de, 36, 94, 175

H

Harnack, Adolf von, 61, 68, 70, 104, 173
Hauerwas, Stanley, 16, 19, 76, 111, 172, 178
Have, H. ten, 175
Heijst, Annelies van, 9, 10, 16, 23, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 58, 74, 105, 108, 109, 110, 112, 113, 117, 121, 123, 125, 126, 127, 128, 136, 137, 143, 149, 150, 156, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 175
Held, Virginia, 100, 111, 120, 175
Hertog, Gerard den, 91, 92, 113, 114, 175, 179, 180
Heusden, Alex van, 117, 118, 120, 126, 178

Hoffman, Jaco, 22, 23, 24, 43, 44, 100, 172, 174, 175, 181
Holtten, Wilko van, 119, 175
Hooven, Marcel ten, 86, 176
Hotz, Kendra, 41, 51, 175
Huber, Machteld, 141
Huber, Machteld e.a., 176
Huijzer, Richart, 162, 175, 176
Huisstede, Karen van, 150

J

Jacobsen, Eneida, 155, 176
Jeremias, Joachim, 80, 98, 176
Joldersma, Clarence, 41, 51, 175
Jong, Dick de, 1, 105, 176, 185
Jüngel, Eberhard, 69, 70, 93, 104, 172, 176

K

Kanne, Mariël, 48, 176
Kaufman-Osborn, Timothy e.a., 26, 139, 176
Kersemaekers, Maartje, 38, 176
Kittay, Eva Feder, 120, 122, 176
Klassen, J.D., 136, 175
Klaver, Klaartjes, 34, 176
Kloppenburg, Wim, 93, 123, 176, 179
Klouwen, Wouter, 97, 123, 142, 173, 176
Kooi, Akke van der, 148, 177
Kooi, C.J. van der (Kees), 16, 60, 65, 104, 172, 179, 180
Kooi, Cornelis van der (Kees), 175, 176
Körver, J.W.G. (Sjaak), 158, 159, 163, 176, 182
Kruif, G.G. de (Gerrit), 15, 16, 17, 89, 154, 155, 156, 176, 179, 181

L

Lange, Frits de, 9, 21, 22, 34, 35, 40, 41, 45, 50, 51, 52, 85, 87, 103, 119, 122, 123, 125, 143, 147, 151, 155, 156, 164, 168, 176
Leeuwen, E. van, 7, 175
Leget, Carlo, 8, 32, 33, 34, 49, 177, 178
Levinas, Emmanuel, 71, 85, 87, 98, 101, 102, 150, 178, 179
Lobrecht-van Buuren, Ella, 39, 182

M

Maas, Frans, 148, 177
Magid, Shaul, 37, 177
Manschot, Henk, 26, 30, 31, 34, 38, 39, 45, 47, 48, 52, 112, 177, 181
Marquardt, Friedrich Wilhelm, 43, 79, 104, 110, 177
McKenny, Gerald, 8, 17, 59, 64, 76, 91, 92, 103, 104, 111, 112, 177
Meijlink, Tiemo, 26, 41, 131, 147, 178
Merz, Annette, 98, 101, 103, 177
Meulen, R.J.H. ter, 7, 175
Meyer-Blanck, Michael, 117, 177
Miglione, Daniel L., 77, 175

Miskotte, K.H., 51, 67, 74, 89, 93, 101, 114, 115, 116,
117, 119, 122, 130, 144, 145, 153, 158, 177, 185
Mol, Annemarie, 43, 46, 178
Molewijk, Bert, 48, 112, 174
Molnar, Paul D., 82, 178
Moltmann, Jürgen, 104, 178
Montfoort, Trees van, 114, 178

N

Naastepad, Thomas J.M. (Tom), 77, 79, 81, 96, 97, 101,
178
Neven, Gerrit, 148, 177
Niemeijer, Alistair, 121, 182
Nieuwpoort, Ad van, 96, 97, 98, 100, 101, 178
Nistelrooij, Inge van, 8, 30, 33, 34, 44, 46, 48, 49, 53,
110, 127, 128, 143, 151, 164, 168, 177, 178
Noordmans, O., 81, 129, 178

O

Ó Tuama, Paraig, 102, 147, 178
Oldenboom, Renske, 41, 131, 178
Onderwijzer, A.S., 90, 178
Oosterhuis, Huub, 35, 36, 51, 117, 118, 120, 126, 135,
143, 144, 146, 164, 168, 178
Ottenheijm, Eric, 98, 101, 102, 178
Oussoren, Pieter, 100

P

Pangritz, Andreas, 60, 178
Paul, Herman J., 178
Pessers, Dorien, 39, 40, 150, 178
Plasger, Georg, 82, 104, 133, 173, 179

R

Rahner, Paul, 82, 178
Reeling Brouwer, Rinse, 2, 20, 36, 66, 74, 81, 93, 113,
123, 175, 176, 179, 180
Ricoeur, Paul, 31, 32, 38, 40, 47, 71, 85, 99, 136, 137,
138, 150, 167, 170, 179
Riessen, Renée van, 71, 87, 179
Riet, Peter van 't, 94, 95, 97, 172
Ruddick, Sara, 16, 24, 25, 179

S

Sander-Staudt, Maureen, 111, 179
Schegget, G.H. ter (Bert), 8, 15, 16, 17, 35, 36, 39, 63, 85,
86, 88, 95, 96, 98, 102, 109, 111, 112, 115, 133, 145,
153, 154, 155, 179
Schellong, Dieter, 111, 180
Sevenhuijsen, Selma, 27, 30, 32, 51, 52, 53, 180
Slot, Edward van 't, 62, 64, 175, 179, 180
Soulen, R. Kendal, 74, 180
Stoebe, H.J., 100, 180

Strahan, Joshua Marshall, 101, 180
Swinton, John, 119, 176

T

Taylor, Charles, 19, 99, 136, 175, 180
Thieme, Marianne, 112, 113, 180
Thomas, Günter, 19, 20, 21, 53, 54, 71, 77, 79, 96, 152,
155, 172, 179, 180
Thung, Mady Anne, 113, 180
Tietz, Christiane, 79, 110, 180
Tobon Morales, Roberto, 163, 173
Tongeren, Paul van, 26, 38, 74, 76, 180
Tromp, Thijs, 53, 175, 180
Tronto, Joan C., 9, 16, 23, 24, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 34,
35, 36, 37, 44, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 99, 109,
110, 116, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 129, 130,
131, 132, 137, 139, 151, 153, 165, 166, 169, 170, 176,
181

U

Urban, Petr, 23, 24, 44, 47, 109, 112, 151, 181

V

Vanlaere, Linus, 86, 123, 181
Veen, Wilken, 17, 181
Veltkamp, Henk Johan, 79, 80, 181
Ven, Paul van der, 7
Verkerk, Marian, 26, 30, 31, 32, 34, 47, 48, 112, 136, 177,
181
Versteeg, Wytske, 143, 155, 181
Visse, Merel, 8, 33, 46, 53, 177, 178
Visser, Jan, 80, 174
Visser, Marco, 93, 181
Vlieger, J.F. de (Jan F.), 145, 177
Vos, Pieter, 75, 181
Vosman, Frans, 16, 22, 23, 24, 27, 28, 30, 32, 34, 35, 37,
39, 40, 41, 42, 43, 44, 48, 54, 99, 100, 110, 111, 112,
121, 132, 154, 159, 162, 172, 173, 174, 175, 181, 182

W

Walton, Martin, 94, 102, 111, 132, 147, 159, 163, 175,
182
Ward, Lizzie, 23, 24, 44, 109, 151, 181
Weenink, Don, 121, 182
Werf, J. van den, 113, 182
Wijngaarden, Els van, 39, 182
Williams, Rowan, 40, 49, 81, 155, 182
Wissink, Jozef, 58, 59, 182
Wolterstorff, Nicholas, 20, 21, 39, 40, 130, 182

Z

Zimmermann, Ruben, 87, 93, 98, 103, 182

Curriculum vitae

persoonlijke gegevens

naam: Dirk Maarten (Dick) de Jong
geboren: Alblasterdam, 1 november 1955

opleiding

1968-1974 gymnasium β aan het Christelijk Lyceum te Dordrecht
1974-1982 kandidaats en doctoraal Godgeleerdheid, Rijksuniversiteit Utrecht,
hoofdvak dogmatiek, bijvakken nieuwe testament en normatieve sociale filosofie,
scriptie 'De bijbel lezen. Hermeneutische aanzetten van Segundo, Daly en Miskotte'
1982-1986 kerkelijke opleiding vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk,
scriptie 'Van weerstand tot verwerking. Pleidooi voor een theologische bemoeienis
met de psychoanalyse'; examen 'cum laude'
1995-1997 Klinische pastorale vorming bij het CVPE, Vught
2005 Ethiek in de zorgsector, UMC St Radboud, Nijmegen
2019 Initial Graduate School, PThU, Groningen

werk

1983-1987 toeruster in het kerkelijk jeugdwerk, Hervormde Gemeente te Apeldoorn (0.5 fte)
1987-1994 predikant bij de Hervormde Gemeente te Oss (later: Protestantse Gemeente)
1994-2002 studentenpastor bij de EUG, oekumenische studentengemeente, te Utrecht (0.75 fte)
2002-2018 geestelijk verzorger in Ziekenhuis Rivierenland te Tiel (0.89 fte) en vanaf
2015 tevens vertrouwenspersoon ongewenste omgangsvormen (eervol ontslag op
eigen verzoek per 1 januari 2019)